

Lehel Kálmán Sata

Mystische Sprachbetrachtung in der deutschen
Literatur des 17. Jahrhunderts mit besonderer
Berücksichtigung von Johann Schefflers
Cherubinischem Wandersmann im Lichte der
Theosophie und Sprachphilosophie Jacob Böhmes



2006

Lehel Kálmán Sata:

**Mystische Sprachbetrachtung in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts
mit besonderer Berücksichtigung von Johann Schefflers *Cherubinischem Wandersmann*
im Lichte der Theosophie und Sprachphilosophie Jacob Böhmes**

(Dissertation)

Katholische Péter-Pázmány-Universität
Philosophische Fakultät
Doktorandenschule für Sprach- und Literaturwissenschaft
Werkstatt Germanistik

Leiter der Doktorandenschule: Dr. Miklós Maróth DSc. Universitätsprofessor
Leiter der Werkstatt für Germanistik: Dr. phil. Imre Szigeti
Betreuer der Dissertation: Dr. phil. László Jónácsik, Universitätsdozent

Anfertigungsjahr: 2006

Sata Lehel Kálmán:

**Misztikus nyelvszemlélet a 17. század német irodalmában,
különös tekintettel Johann Scheffler *Cherubinischer Wandersmann* (*Kerubi vándor*) című
művére
Jacob Böhme teozófiájának és nyelvfilozófiájának fényében**

(Doktori értekezés)

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Bölcsészettudományi Kar
Nyelv- és Irodalomtudományi Doktori Iskola
Germanisztika Műhely

A Doktori Iskola vezetője: Dr. Maróth Miklós DSc. egyetemi tanár
A Germanisztika Műhely vezetője: Dr. phil. Szigeti Imre

Témavezető: Dr. phil. Jónácsik László, egyetemi docens

Értekezés elkészítésének éve: 2006

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung: Gegenstand der Untersuchung, Fragestellung, Methode.....	1
II. Zur Forschungslage.....	15
II.1. Der Stand der Scheffler- bzw. der Böhme-Forschung.....	15
II.2. Zur Problematik der Böhme-Rezeption bei Scheffler im Spiegel der Forschung.....	24
III. Kernbegriffe der Schefflerschen Mystik (1) – „ <i>paradoxa</i> “.....	31
III. 1. Theoretische Grundlegung des Paradoxons.....	31
III.1.1. Das Paradoxon als rhetorische, theologisch-philosophische, diskursive und mystische Kategorie.....	33
III. 1.2. Das Paradox – historische Kontextualisierung des Begriffs und seiner Funktion.....	39
III.1.2.1. Das Paradox als Wirkungs- und Strukturprinzip bei Martin Luther.....	40
III. 1.2.2. Sebastian Francks „ewige Wunderrede“.....	44
III. 1.2.3. Jacob Böhme und die „Contrarij“ der Heiligen Schrift.....	54
III. 1.3. Synthese.....	68
III. 2. Variationen und Funktionen des Paradoxons in den <i>Geist=Reichen Sinn= und Schluß=Reimen</i>	72
III. 2.1. Das Paradox im <i>Cherubinischen Wandersmann</i> im Lichte der Silesius- Forschung.....	73
III. 2.2. „ <i>paradoxa</i> “ – Lesarten des Begriffs im <i>Cherubinischen Wandersmann</i>	83
III. 2.2.1. Die <i>Erinnerungs Vorrede</i> zur Theorie des mystischen Paradoxons.....	83
III. 2.2.2. Epigrammatisch-argute Auslegungen des „ <i>paradoxa</i> “-Begriffs.....	85
III. 2.2.3. Paradoxes Sprechen als poetische Theodizee.....	107
IV. Kernbegriffe der Schefflerschen Mystik (2) – „Göttliche beschawligkeit“.....	131
IV. 1. Die <i>unio mystica</i> als metaphysische Wahrnehmung des Göttlichen.....	138
IV.1.1. Die Sinnesorgane der „Göttlichen beschawligkeit“ bei Jacob Böhme.....	139

IV.1.2. „Göttliche Beschauligkeit“ – die Engel als Vor-Bilder der mystischen Wahrnehmung.....	143
IV. 1.3. Die „Augen der Seele“ – „Vielheit“ der Sinnen und „Einheit“ der „mystischen“ Wahrnehmung.....	153
IV.1.3.1. Das „ewige Gemüt“ als „Ort“ der metaphysischen Wahrnehmung.....	153
IV.1.3.2. Das Fühlen.....	156
IV.1.3.3. Das Hören.....	167
IV.1.3.4. Das Schmecken.....	177
IV.1.3.5. Das Riechen.....	185
IV.1.3.6. Das Sehen.....	191
IV.1.3.7. Die Einheit der mystischen Wahrnehmung.....	209
V. Schlussbemerkungen.....	211
Literaturverzeichnis.....	I

I. Einleitung: Gegenstand der Untersuchung, Fragestellung, Methode

Im Mittelpunkt der vorliegenden Dissertation steht die mystische Epigrammsammlung, die Johannes Scheffler (Angelus Silesius) in der zweiten, 1675 in Dietz erschienenen und um ein sechstes Buch vermehrten Ausgabe *Cherubinischer Wandersmann oder Geist=Reiche Sinn= und Schluß=Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende* betitelt hat.¹

Scheffler und seinem Werk sind bereits mehrere Monographien und umfassende Interpretationsversuche gewidmet worden², und sowohl der Weg, wie auch die Schwerpunkte und die Probleme der Scheffler-Forschung sind in mehreren wissenschaftlichen Auseinandersetzungen skizziert und erörtert worden.

Diese Untersuchung, die sich der Schefflerschen mystischen Epigrammatik aus der Perspektive der Philosophie – besonders der Theosophie – Jacob Böhmes anzunähern versucht, beabsichtigt nicht, die die Scheffler-Forschung eine längere Zeit dominierende, nicht selten konfessionell geprägte Frage nach den Quellen des *Cherubinischen Wandersmanns*³ neu zu eröffnen oder zusätzliche Quellenforschung zu betreiben, sondern von der bereits eruierten und feststehenden Tatsache eines Böhme-Einflusses bei Scheffler ausgehend, vor dem geistigen Horizont des Böhmeschen naturmystischen und pansophischen Welterklärungsmodells eine Textanalyse zu erarbeiten, die die bis zu diesem Zeitpunkt zur Verfügung stehenden Interpretationsansätze mit neuen Gesichtspunkten zu ergänzen vermag. Die Legitimität einer solchen Fragestellung lässt sich aus der Tatsache ableiten, dass obwohl in der Forschung über den nicht geringen Einfluss der Böhmeschen Ideen in Schefflers Werk Konsens herrscht, es trotzdem – von einigen wenigen Ansätzen und Hinweisen abgesehen – kaum Interpretationen gibt, die bezüglich der Schefflerschen Poesie das philosophische Werk Böhmes als Grundlage der Textdeutung nehmen würden. Diese Annäherungsperspektive soll jedoch nicht bedeuten, dass man dadurch die Ausschließlichkeit oder die absolute Dominanz dieses einzigen Œvres in Bezug auf Schefflers Mystik behaupten würde. Statt dessen wird versucht, auf Grund dessen, was man „intertextuelle“ Bezüge nennen könnte, inhaltlich und thematisch eng verwandte, manchmal sich fast in wörtlicher Nähe zueinander befindende

¹ Als Grundlage der Textanalyse gilt die folgende Ausgabe: Silesius, Angelus: *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Louise Gnädinger. Stuttgart: Reclam 1995 (= Universal-Bibliothek, Nr. 8006).

² Zu konkreten Quellenangaben vgl. das II. Kapitel dieser Dissertation bzw. das Literaturverzeichnis.

³ Vgl. u.a.: Ellinger, Georg: *Zur Frage nach den Quellen des 'Cherubinischen Wandersmannes'*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 52 (1927). S. 127-137. Dieser Beitrag wurde deshalb hervorgehoben, weil Ellinger einen wesentlichen Teil seines Aufsatzes der Frage widmet, ob Scheffler außer den kirchlich anerkannten Mystikern auch Quellen benutzt hatte, die mit der Kirchenlehre unvereinbar sind. Der Einfluss von Valentin Weigel und Jacob Böhme, deren Werke als Hauptquellen in Frage kommen können, wird ausführlich thematisiert und die intensive Rezeption – zumindest von Böhmes *Aurora* – in Schefflers Oelser Zeit (seit Dezember 1652) mit „unumstößlicher Sicherheit“ (ebd. S. 132) attestiert.

Aussagen der beiden Autoren miteinander zu konfrontieren, um auf Grund der nicht selten originellen Böhmeschen Neuinterpretation von zentralen Begriffen der Theosophie und der Mystik die Schefflerschen Epigramme in ein neues Licht zu stellen.

Die Schwierigkeiten einer solchen kontrastiven Untersuchung ergeben sich aus der Tatsache, dass es mehrere, miteinander konkurrierende Vorstellungen darüber gibt, wie die Qualität und die Art und Weise der Beziehungen zwischen Texten zu bestimmen sind. Aus der Vorstellung von einem „universalen Intertext“, die davon ausgeht, dass jeder Text „Reaktion auf vorausgegangene Texte“ sei, während letztere wiederum „Reaktionen auf andere und so fort“⁴ sind, müsste man für die vorliegende Interpretation die Konsequenz ziehen, dass eine Konfrontation der Schefflerschen Sinnsprüche mit den Schriften Böhmes lediglich einen punktuellen Ausschnitt aus der schier unendlichen Traditionslinie der mystisch-theosophischen Literatur zu erfassen imstande wäre. Dadurch bliebe auch die Bewertung des dialogischen⁵ Verhältnisses der erwähnten Texte zu ihren jeweiligen Prätexten⁶ unberücksichtigt.

Wenn man die Absicht hätte, einer solchen Anforderung vollkommen gerecht zu werden, würde eine Textinterpretation in Form eines *regressus ad infinitum*⁷ entstehen, die den genau bestimmten Rahmen einer solchen Dissertation zweifellos sprengen würde. Außerdem muss man noch einige Faktoren im Auge behalten, die eine intertextuelle Rekonstruktion von solchen Einflüssen und Reaktionen wenn auch nicht gänzlich unmöglich machen, aber doch teilweise verbieten. Diese Faktoren betreffen in erster Linie die Problematik der Markierung von Intertextualität.

Auf Grund der Bestandaufnahme von Ulrich Broich lässt sich feststellen, dass – zumindest in der ersten Hälfte der 80er Jahre – in der Literaturkritik „Definitionen von Intertextualität [dominieren], denen zufolge jeder Text in all seinen Elementen intertextuell ist.“⁸ Broich stellt dieser Tendenz ein Konzept gegenüber, nach dem Intertextualität nur dann vorliegt,

wenn ein Autor bei der Abfassung seines Textes sich nicht nur der Verwendung anderer Texte bewußt ist, sondern auch vom Rezipienten erwartet, daß er diese Beziehung zwischen seinem Text und anderen Texten als vom Autor intendiert und als wichtig für das Verständnis seines Textes erkennt.⁹

Versucht man die Techniken der Markierung von Intertextualität in den frühneuzeitlichen – speziell in den Böhmeschen bzw. den Schefflerschen – Texten und auch die möglichen

⁴ Alle Zitate bei: Broich, Ulrich und Manfred Pfister (Hrsg.): *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen: Niemeyer 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 35). S. 11.

⁵ „Dialogizität“ im Sinne Bachtins. Vgl.: ebd. S. 1ff.

⁶ Vgl.: ebd. S. 11ff.

⁷ Ebd. S. 9.

⁸ Ebd. S. 31.

⁹ Ebd.

dahinter liegenden Überlegungen mit Hilfe dieses letzteren Konzepts zu erhellen, konturiert sich in Bezug auf Böhme und Scheffler folgendes Bild: Einerseits, was die Verfahren selbst betrifft, lassen sich einander entgegengesetzte Tendenzen (Nicht-Markierung bei Böhme bzw. Markierung bei Scheffler) beobachten, andererseits, was die hinter dem jeweiligen Verfahren steckenden Intentionen anbelangt, kann man doch einen gemeinsamen Nenner entdecken. Sowohl die Nicht-Markierung als auch die absichtliche Kenntlichmachung von bestimmten Prätexten laufen auf ein und dasselbe Ziel hinaus, welches in der apologetisch begründeten Bestrebung nach 'Verhüllen' und 'Verschleiern' der Bezugnahme auf Autoritäten besteht, die durch ihre umstrittene, seitens der offiziellen Kirchen für fragwürdig gehaltene theologisch-dogmatische Position auch die Autorität der neu verfassten und „nun frembden Vrtheil“¹⁰ zu übergebenden Schriften gefährden würden.

In den Schriften Jacob Böhmes kehrt der 'Einfalt'-Topos¹¹ des öfteren wieder, der, gekoppelt mit der bereits konventionellen Berufung auf die „Erleuchtung durch den Geist“ bzw. mit dem Topos der 'Überbietung' („von der welt anbeginn dergleichen hohe dinge noch niemahls so öffentlich beschrieben worden“) und dem der 'Bescheidenheit' („weil er darzu einen so gar schlechten und einfältigen Leyen gebraucht“), u.a. auch dazu benutzt wird, um jede Art von intertextuellem Bezug abzustreiten. So schreibt er z.B. in der *Vorrede der Liebhaber* in der *Morgen-Röthe im Aufgangk*:

Anlangend die vortreflichkeit dieser schrifftten/ wissen wir in warheit keine worte zu finden selbige gnugsam zu bezeugen/ sintemahl von der welt anbeginn dergleichen hohe dinge noch niemahls so öffentlich beschrieben worden/ welches du selber befinden wirst/ wenn du nun dieses Buch durchliesest und noch vielmehr wenn du in folgenden schrifftten mit ernst fortfährest/ worzu wir dir wie auch zu fleissiger lesung der Heiligen Schrifft treulich rathen; [...] Auß diesem allen erscheinet nun/ daß diese oftberürte und wundertieffe Schrifftten des Heiligen Geistes werck sind/ weil er darzu einen so gar schlechten und einfältigen Leyen gebraucht/ damit nicht/ wenn der Autor aus hohen Schulen gewesen wehre/ damit man vorwenden könne/ das die Schrifftten aus der gelahrten spitzfündigen gedanken geflossen [...].¹²

Wilfried Barner hat nachgewiesen, dass, obwohl Böhme ein Bild der intertextuellen Unabhängigkeit seiner Schriften entwerfen möchte, indem er betont, „daß er bestimmte Gebiete 'nicht studdired' habe und sich auch sonst in die 'Kunst' (ars) der 'Doctores' nicht hineinwage“, er doch eingestehen muss, „daß er etwa pansophische, theosophische,

¹⁰ Vgl. die Vorrede von Andreas Gryphius zu seinem Trauerspiel *Leo Armenius*, in: Ders.: *Dramen*. Hrsg. von Eberhard Mannack. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 1991 (= Bibliothek der Frühen Neuzeit, 3). S. 2.

¹¹ Grundlegend zu diesem Thema: Barner, Wilfried: *Über das „Einfeltige“ in Jacob Böhmes Aurora*. In: Breuer, Dieter (Hrsg.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Teil II. Wiesbaden: Harrassowitz 1995 (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung; 25). S. 441-453.

¹² Böhme, Jacob: *Werke*. Hrsg. von Ferdinand van Ingen. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker 1997 (= Bibliothek der Frühen Neuzeit, Bd. 6). S. 17ff.

astrologische Schriften [...] sehr wohl 'gelesen' habe."¹³ Für das Bestehen einer solchen Art von Intertextualität bei Böhme spricht auch die Erkenntnis, dass in der Publizistik des 16. Jahrhunderts – so z.B. in den Schriften von Thomas Münzer, Martin Luther, aber auch von Paracelsus, Valentin Weigel, Hans Sachs oder Sebastian Franck – die „Schlagwortkategorie der 'Einfalt' zur Frontbestimmung fast jeder wichtigeren Position verwendet“ werde.¹⁴ Die Paradoxie der Böhmeschen Position ergibt sich gerade daraus, dass er gegen den referentiellen und intertextuellen Charakter seiner Werke mit einem intertextuell schwer „belasteten“ Topos argumentiert. Die Sachlage wird noch komplizierter, wenn man in seiner Polemik gegen jegliche Art des Bücherwissens¹⁵ eine Art 'Vorläufer' des Intertextualitäts-Begriffs, den Bachtinschen Terminus der Dialogizität, im Sinne einer „offenen Auseinandersetzung divergierender Standpunkte“¹⁶ bzw. als „Prinzip der Relativierung von Positionen, der »Vorbehaltlichkeit« und Selbstkritik des Wortes, der Unterminierung jeglichen offiziellen Monologismus [...] und der subversiven Infragestellung machtvoller Autorität“¹⁷ zu entdecken meint. In dieser Hinsicht können und müssen selbstverständlich auch die Böhmeschen Schriften ausschließlich als Teile des „Universums der Texte“¹⁸ angesehen und auch interpretiert werden.

Die Technik des 'Verhüllens' funktioniert im Falle des *Cherubinischen Wandersmanns* geradezu umgekehrt. Um böswilligen Mißdeutungen seiner „*paradoxa*“¹⁹ vorzubeugen, führt Scheffler in der *Erinnerungs Vorrede* teilweise umfassende Zitate von kirchlich sanktionierten Autoritäten auf, die er als musterhafte Aussagen eines allgemein akzeptierten mystisch-theologischen Diskurses über die *unio mystica* präsentieren will, um seine Sinnsprüche als Bestandteile dieses Diskurses zu legitimieren. Wenn man aber die Forschungsgeschichte zu den möglichen Quellen dieses Schefflerschen Werkes²⁰ überblickt, wird es sichtbar, dass Scheffler nur einen sorgfältig ausgewählten Teil der Prätexte bekannt gibt, und den Einfluss gerade der Gewährsmänner zu verschweigen, an denen der Verdacht

¹³ Barner: *Über das „Einfeltige“*, a.a.O., S. 443. In seiner Argumentation bezieht sich Barner auch auf bereits zur Verfügung stehende Beweise und Argumente, die Bernard Gorceix (1984), Bo Andersson (1986) und Hans-Georg Kemper (1988) zu verdanken sind. Zu genauen Quellenangaben vgl. das Literaturverzeichnis.

¹⁴ Vgl.: ebd. S. 445f. – Von hier stammt auch das wörtliche Zitat.

¹⁵ Wie es sich auch aus dem Zitat aus der Vorrede herausstellt, bildet in dieser Hinsicht die Heilige Schrift die einzige Ausnahme. Jedoch wird sie im Gefüge der Textbeziehungen, unter der Prämisse der Geistinspiration, nicht in einem vertikalen und hierarchischen, sondern in einem horizontalen Verhältnis zur eigenen Schrift plaziert und in einem parallelen Nebeneinander mit ihr lokalisiert.

¹⁶ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 2.

¹⁷ Ebd. S. 6.

¹⁸ Ebd. S. 9.

¹⁹ So nennt Scheffler seine Sinnsprüche. Vgl. die *Erinnerungs Vorrede an den Leser*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 13-23.

²⁰ Vgl. z.B.: Gnädinger, Louise: *Die spekulative Mystik im 'Cherubinischen Wandersmann' des Johannes Angelus Silesius*. In: *Studi Germanici*. 1966. S. 29-59, 145-190, hier S. 170ff.

der Häresie oder der Ketzerei haftet. In dieser Hinsicht lässt sich die direkte Markierung der Intertextualität als ein Versuch bewerten, andere intertextuelle Bezüge zu verbergen. Würde man Broichs Intertextualitäts-Konzept rigoros folgen, wäre es sogar verboten, das Verhältnis des *Cherubinischen Wandersmanns* zu den Texten Böhmes als intertextuell zu bezeichnen, da es dem Autor Scheffler offensichtlich darum geht, den Rezipienten von jeglichem Heräsieverdacht, der sich aus der Entdeckung eines anderen, nicht markierten außertextlichen Zusammenhangs ergeben könnte, abzulenken.²¹ Auch dieses Beispiel bestätigt erneut die allgemeine Feststellung, dass die Literatur der Barockzeit „weithin anerkannten Regeln des Schreibens, bezogen auf Gegenstände, Adressaten und soziale Anlässe“²² gehorcht. Das bedeutet, dass der „Wahrheitsgehalt von Texten“ nicht auf dem „Aussagewillen des Subjekts“ sondern auf der „Botschaft der christlichen Offenbarung“²³ beruht.

Unter dem Einsatz des ‘Auftragstopos’ beruft sich in seinem *exordium* auch Scheffler auf die göttliche Autorität, wenn er betont: „Dise Reimen/ gleich wie sie dem Urheber meisten theils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurtzer Zeit von dem Ursprung alles gutten einig und allein gegeben worden auffzusetzen; also daß er auch daß erste Buch in vier Tagen verfertigt hat [...]“. (CW,22f.)²⁴ Hans-Georg Kemper meint, es sei kein Zufall, dass Scheffler die göttliche Inspiriertheit seiner Verse gerade für den Anfang seines Werkes reklamiert, „denn dieser ist »in keiner Hinsicht mit dem Dogma der römischen Kirche zu verrechnen, da ihr Tenor eindeutig pantheistisch und kirchenfremd ist«“.²⁵

Diese Überlegungen haben gezeigt, dass im Falle der beiden Autoren sowohl die bewusste Ausblendung als auch die ebenfalls bewusste, direkte Offenlegung von bestimmten, nach apologetischen Kriterien selektierten „Intertextualitätssignalen“²⁶ auf eine ähnliche Intention rückschließen lassen: die Betonung und Begründung der schriftstellerischen Originalität durch die Präsentation des Schreibprozesses als einen vom Numinosen inspirierten, magischen Akt der Offenbarung, was auch durch den Einsatz des rhetorischen Zwecken dienenden typischen ‘Überbietungstopos’ bzw. des ‘Bescheidenheitstopos’²⁷ bekräftigt wird. Diese Erkenntnis darf

²¹ Zu den Heräsievorwürfen gegen Böhme vgl. neben den Monographien von Peuckert (1924) und Wehr (⁷1998) auch die Studie von Ernst-Heinz Lemper (1994). Zu Quellenangaben vgl. das Literaturverzeichnis.

²² Kühlmann, Wilhelm: *Martin Opitz*. Deutsche Literatur und deutsche Nation. Herne: Stiftung Martin-Opitz-Bibliothek 1991 (= Kessler Wolfgang (Hrsg.): Martin-Opitz-Bibliothek Herne. *Schriften*, I). S. 8.

²³ Alles: ebd.

²⁴ Die Abkürzung „CW“ meint: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O. Die darauffolgende Nummer bezieht sich auf die Seitenzahl in dieser Ausgabe, nach der die *Erinnerungs Vorrede* als auch die Epigramme zitiert werden.

²⁵ Kemper, Hans Georg: *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer 1988. Bd. 3: *Barock-Mystik*. S. 217.

²⁶ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 31.

²⁷ Zum Problemkreis der rhetorischen Topik und speziell zu den Exordialtopoi vgl. u.a.: Plett, Heinrich F.: *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. 9., aktualisierte und erw. Aufl. Hamburg: Buske 2001. S. 13ff; Hinrichs, Boy: *Rhetorik und Poetik*. In: Meier, Albert (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV 1999 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart; Bd. 2).

jedoch die Tatsache nicht in den Hintergrund drängen, dass die bisherigen Überlegungen vielmehr auf die intertextuellen Bezüge der beiden Texte zu anderen Texten, aber nicht auf den zentralen Aspekt fokussiert haben, der die Beziehung der Schefflerschen Sinnsprüche zu den Böhmeschen Schriften – also der beiden Texte zueinander – betrifft.

Wenn man nun versucht, die bisherigen Ergebnisse nicht nur zu synthetisieren, sondern auch dem als zentral genannten Aspekt gerecht zu werden, muss man auf die Kriterien zurückgreifen, die Manfred Pfister „für die Intensität intertextueller Verweise“²⁸ herausgearbeitet hat. Diese sechs Kriterien sollten als Orientierung in der Bewertung der geistigen Verwandtschaft der genannten Texte dienen. Dies muss deshalb betont werden, weil Pfister selbst – abgesehen von konkreten Einzeltexten – nur die Parodie als die Textsorte nennt, die die maximale Intensität der intertextuellen Beziehungen realisieren könne.²⁹ Da das Verhältnis zwischen den beiden Werken kein parodistisches ist, kann man demzufolge mit einer entsprechend niedrigeren Intensität des intertextuellen Bezugs rechnen.

Untersucht man nun die Beziehung des *Cherubinischen Wandersmanns* zu den Böhme-Texten unter dem Kriterium der Referentialität³⁰, lassen sich – wenn man nur die *Erinnerungs Vorrede* berücksichtigt – kaum Hinweise, geschweige denn Kommentare zu eventuellen Prätexten Böhmescher Herkunft feststellen. Statt dessen baut sich die Vorrede aus mehreren markierten Zitaten aus der mystischen Tradition auf, die den Begriff der *unio mystica* facettenreich ausdeuten und gleichzeitig als Argumente für ein ‘richtiges’ Verständnis der Sinnsprüche dienen, um dadurch deren heräsieverdächtige Schärfe zu mildern. Da der Zitatcharakter dieser Bezüge nicht nur kenntlich gemacht, sondern auch ihr ursprünglicher Kontext thematisiert wird, kann man hinsichtlich der von Scheffler direkt genannten Quellen einen hohen Grad der intertextuellen Intensität attestieren.

Wenn man aber nicht nur bei der *Erinnerungs Vorrede* bleibt und sich von ihr nicht nur „erinnern“, d.h. in vom Dichter angebotene prätextuelle Kontexte und Sinnzusammenhänge zurückführen lässt, sondern auch die Sinnsprüche selbst befragt, ist ihre intertextuelle Unabhängigkeit vom Gedankengut Jacob Böhmes nicht mehr so eindeutig. Bereits die

S. 209-232 bzw. 620-622; Dyck, Joachim: *Ticht-Kunst*. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition. 3., erg. Aufl. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1966-1986. Tübingen: Niemeyer 1991 (= Rhetorik-Forschungen, 2).

²⁸ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 26. Für die allgemein verbindliche Aussagekraft einer solchen Interpretation spricht die Tatsache, dass diese Kriterien im Begriff konzipiert worden sind, zwischen den beiden rivalisierenden Intertextualitätskonzepten (d.h. zwischen, dem poststrukturalistischen Modell eines universalen Intertexts und den strukturalistischen und hermeneutischen Konzepten, die die Intertextualität im engeren Sinne eines markierten und bewusst intendierten Bezugs zwischen einem Text und seinen Prätexten verstehen) zu vermitteln und außerdem durch diese Kriterien praktisch anwendbare Hilfsmittel zu bieten. (vgl.: ebd. S. 25ff.)

²⁹ Vgl.: ebd. S. 29f.

³⁰ Vgl.: ebd. S. 26f.

Aussage Schefflers über die kurzzeitige Entstehung und die göttliche Inspiration scheint die Tatsache zu widerlegen, dass es sich im Falle der Sinnsprüche um poetische Bearbeitung der eben zitierten Autoritäten handelt.

Ein einleuchtendes Beispiel für den Versuch, durch das Weglassen des Namens von Böhme in der späteren Bearbeitung eines Prätextes gleichzeitig einen eindeutigen intertextuellen Bezug und somit auch die geistige Verwandtschaft mit ihm und die eventuelle Inspiriertheit durch sein Werk unmarkiert zu lassen, liefern die Sprüche *I 80* und *IV 32*. Louise Gnädinger bewertet die Zeilen des erstgenannten Epigramms,

Der Vogel in der Luft / der Stein ruht auff dem Land /
Im Wasser lebt der Fisch / mein Geist in GOTTes Hand,

als den Folgetext eines Vierzeilers, den Scheffler *Unter einem Bildnis Jakob Böhmens* verfasst hat:

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanzen in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn im Firmament.
Der Salamander muß im Feur erhalten werden:
Und Gottes Herz ist Jakob Böhmens Element.³¹

Auch ein kleines Maß an Ironie kann man aus ihrer Bemerkung heraushören, die darauf hinweist, dass ein solch bewusstes Selbstzitat der von Scheffler in der *Vorrede* beschriebenen Werkgenese und Schaffensmethode („ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen“ – CW,22) widerspricht und diese Behauptung lediglich als ein rhetorisch und apologetisch intendiertes Argument erscheinen lässt.³² Gnädinger weist auch nach, dass im Epigramm *IV 32* der ursprüngliche Spruch auf Böhme „bis auf den letzten Vers wieder[kehrt]. Der Schlußzeile auf Böhme: » Und Gottes Herz ist Jakob Böhmens Element «, steht gegenüber: »Im Herten JESU ich / als meinem Element«.³³ Bewertet man nun diese Änderung als Distanznahme oder im Gegenteil, als Identifikation mit einem seiner geistigen Vorläufer, steht es doch fest, dass man hier ein starkes Signal nicht nur für Intertextualität, sondern auch für „eine Metatextualität [entdecken kann – L.S.], die den Prätext [natürlich mit den Mitteln des auf Kürze und Pointiertheit drängenen Epigramms – L.S.] kommentiert, perspektiviert und interpretiert und damit die Anknüpfung an ihn [...] thematisiert.“³⁴ Der Doppelcharakter dieser inter- bzw. metatextuellen Referentialität ergibt sich daraus, dass hier nicht nur eine Bezugnahme auf einen früheren selbstverfassten Text erfolgt, sondern die eigene Epigrammatik in einen textuellen und geistigen Zusammenhang platziert wird, in dem mit

³¹ Vgl.: Gnädinger, Louise: *Nachwort. Die mystische Epigrammsammlung des Angelus Silesius*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 365-414, hier S. 370f. Zitiert wurde auch nach dieser Stelle. Vgl. auch: Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 209.

³² Vgl.: ebd. S. 370.

³³ Ebd. S. 371.

³⁴ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 26f.

Böhme-Texten – negierend oder bejahend – ein ‘Dialog’ geführt wird. Damit wurde das sechste und damit auch letztgenannte qualitative Kriterium Pfisters, nämlich die Dialogizität³⁵ berührt, auf Grund dessen bzw. durch die Einbeziehung der oben genannten Beispiele sich ebenfalls eine relativ starke intertextuelle Intensität zwischen Scheffler und Böhme feststellen lässt. Die erwähnten Beispiele, die sich mit weiteren ergänzen ließen,³⁶ können als Verarbeitungen von Originaltexten angesehen werden, die nicht durch ausführliche Kommentare, sondern auf der Basis der *argutia* und des *conchetto*³⁷ interpretiert und instrumentalisiert werden, auch im Sinne eines „distanzierende[n] Auspielen[s] der Differenz zwischen dem alten Kontext des fremden [und auch des eigenen – L.S.] Worts und seiner neuen Kontextualisierung“.³⁸

Nimmt man jedoch die übrigen Kriterien für die Intensität einer sehr eng gefassten Intertextualität als Leitfaden, lässt sich wiederum nur eine schwache Abhängigkeit zwischen Schefflerschem Text und Böhmeschem Prätext feststellen. Diese niedrige Intensität nach dem Gesichtspunkt der Kommunikativität³⁹ liegt nicht an der fehlenden Bewusstheit des intertextuellen Bezugs zu Böhmeschen oder anderen pansophischen Schriften, sondern daran, dass Scheffler durch die Evozierung der bereits erwähnten, kirchlich sanktionierten Autoritäten „nicht nur nicht intendiert, sondern gerade mit allen Mitteln zu verhindern versucht, dass diese Abhängigkeit [d.h. von den nicht genannten, die „Vergöttung und Gottwerdung“ (CW,13) thematisierenden, leicht mißverständlichen Vorlagen – L.S.] auch dem Rezipienten bewußt wird.“⁴⁰ Nach diesem Kriterium bedeuten die „nur werkgenetisch [...] an den Text herangetragene[n] Prätexte oder Textfolien“⁴¹, zu denen nach dieser Auffassung auch die textuellen Hintergründe gehören sollen, auf die z.B. eine kritische Ausgabe eines Werkes in Form von Erläuterungen und Anmerkungen hinweisen, nur einen schwachen Grad der intertextuellen Korrespondenz. Andererseits – um nur ein Beispiel zu nennen – ist es der Scheffler-Forschung auf exemplarische Art und Weise gelungen, die Rezeption von alchemischen oder kabbalistischen Lehren in den Sinnsprüchen unter Beweis zu stellen und dadurch den inspirierenden Beitrag der Böhmeschen und Franckenbergschen Naturphilosophie bzw. deren Verflechtung mit dem mystischen Gedankengut nachzuweisen.⁴²

³⁵ Ebd. S. 29.

³⁶ Vgl. vor allem die naturphilosophisch, kabbalistisch und alchemisch gefärbten Sprüche Schefflers und ihre Deutung, z.B. in Gnädingers *Anmerkungen* zu den einzelnen Epigrammen, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 317-353.

³⁷ Vgl. Kap. III, S. 61ff. in dieser Dissertation.

³⁸ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S 29.

³⁹ Ebd. S. 27.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. z.B. die Anmerkungen Gnädingers, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 328f.

Dadurch zeigt sich auch die Notwendigkeit eines generelleren Verständnisses von Intertextualität, das die konkrete Markierung als keine unerlässliche Voraussetzung zur Feststellung eines solchen Bezugs ansieht. Den 'Tarnungs'-Strategien Schefflers ist es ebenfalls zu verdanken, dass trotz des autoreflexiven⁴³ Charakters der Vorrede, die die markierte Intertextualität auch reflektiert, d.h. sie „thematisiert, ihre Voraussetzungen und Leistungen rechtfertigt oder problematisiert“,⁴⁴ diese Autoreflexivität gerade bezüglich der hermetisch-esoterischen, heräsieverdächtigen Prätexten bewusst unreflektiert bleibt.

Was das Kriterium der Strukturalität⁴⁵ anbelangt, ist hier der Intensitätsgrad minimal, da kein Böhme-Text genannt werden kann, der „zur strukturellen Folie“⁴⁶ des ganzen *Wandersmann*-Textes benutzt wird. Im Unterschied zu den Böhme-Schriften kann eine solche Funktion – auf Grund der zur Zeit zur Verfügung stehenden Forschungsergebnisse – nur der *Theologia Mystica* bzw. *Pro theologia mystica clavis* des Maximilian Sandaeus⁴⁷ beigemessen werden, denn im letztgenannten Werk werden in alphabetischer Reihenfolge mystische Fachtermini aufgelistet und mit entsprechenden Zitaten aus der mystischen Literatur erläutert, die, so wie das Handexemplar Schefflers bezeugt, von ihm durch weitere Belege ergänzt worden sind. Dieses Handexemplar könnte – wenn auch nicht in einem exklusiven Sinne – die strukturelle Folie des *Wandersmanns* bilden.⁴⁸

Rückblickend auf die bisher untersuchten fünf Kriterien kann man in Bezug auf die Scheffler- und die Böhme-Schriften je nach Gesichtspunkt einen schwankenden Grad der Intensität der intertextuellen Beziehung beobachten. Für eine Textanalyse, die die Böhmesche Theosophie als Verständnisfolie zu den Schefflerschen Sinnsprüchen verwenden möchte, um seine mystische Epigrammatik in ein neues Licht zu stellen, eröffnet sich die Möglichkeit eines Durchbruchs, wenn man das von Pfister als fünftes ausgeführte Kriterium der Selektivität⁴⁹ in die Betrachtung heranzieht. Aus dieser Perspektive entscheidet sich die intertextuelle Nähe zwischen Text und Prätext danach, „wie pointiert ein bestimmtes Element aus einem Prätext als Bezugsfolie ausgewählt und hervorgehoben wird“⁵⁰, wobei das wörtliche Zitat „aus einem

⁴³ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 27.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd. S. 28.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Zu genauen Quellenangaben vgl. Gndädingers Anmerkungen, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 322f.

⁴⁸ Vgl. dazu auch die folgende Untersuchung: Gies, Hildburgis: *Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius*. Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und dem „Clavis pro theologia mystica“ des Maximilian Sandäus. Breslau. Müller & Seiffert 1929 (= Breslauer Studien zur historischen Theologie; 12).

⁴⁹ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 28.

⁵⁰ Ebd.

individuellen Prätext⁵¹ den „harten Kern“⁵² der intertextuellen Zusammengehörigkeit und Bestimmtheit bildet.

Auf Grund dieser Überlegung konzentriert sich die vorliegende Untersuchung in erster Linie auf die Aufdeckung und Interpretation von solchen Zusammenhängen zwischen den beiden Texten, wobei der kontext- und diskursbezogenen Analyse von Einzelbegriffen, die das Böhmesche theosophisch-spekulative Gedankensystem konstituieren und gleichzeitig auch Kernbegriffe der Schefflerschen Sinnsprüche sind, eine zentrale erkenntnistheoretische Rolle zukommen soll. Diese Termini sollen als Markierungen einer zwar nicht thematisierten oder sogar absichtlich getarnten, aber im Kontext des geistigen Milieus, in dem die Sprüche Schefflers entstehen, jederzeit aktualisierbaren Intertextualität betrachtet werden, die im Sinne einer *pars pro toto*-Funktion das bewirken, was Pfister so zusammenfasst: „Mit dem pointiert ausgewählten Detail wird der Gesamtkontext abgerufen, dem es entstammt, mit dem knappen Zitat wird der ganze Prätext in die neue Sinnkonstitution einbezogen.“⁵³

Daraus folgt auch das Hauptanliegen der Dissertation, konkrete Textstellen aus den zwei Werken miteinander zu konfrontieren, um nicht nur die Prägnanz der Korrespondenz zwischen Textfolie und epigrammatischem Text zu erhellen, sondern um die bisherigen Lesarten der mystischen Poesie Schefflers mit neuen zu ergänzen.

Bei diesen Untersuchungen, bei denen nicht nur auf die Einzeltextreferenz⁵⁴ sondern auch auf die sog. Systemreferenz⁵⁵ fokussiert wird, muss stets im Auge behalten werden, dass ein eng gefasster Begriff der Intertextualität, so wie er von Pfister definiert wurde, lediglich als ein zu restriktiver erscheinen kann, denn das höchste, was man hinsichtlich des Böhme-Einflusses in den Epigrammen des *Wandersmanns* textuell unter Beweis stellen kann, ist eine bewusste und intendierte, aber nicht markierte Intertextualität. In dieser Hinsicht eignet sich zur genaueren Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Texten der zum Oberbegriff der „Transtextualität“ gehörende Intertextualitätsbegriff, den G. Genette erarbeitet hat. Es handelt sich um die Erscheinungsform der „effektiven Präsenz eines Textes in einem anderen“⁵⁶, die eine Spielart der Intertextualität in einem engeren Sinne darstellt und „Anspielung“⁵⁷ genannt wird. Die Präsenz der Böhme-Texte im *Cherubinischen Wandersmann* kann als eine solche nicht markierte, fragmentarische Entlehnung und Anspielung beschrieben werden, die der

⁵¹ Ebd. S. 29.

⁵² Ebd. S. 28.

⁵³ Ebd. S. 29.

⁵⁴ Ebd. S. 48ff.

⁵⁵ Ebd. S. 17ff. bzw. 52ff.

⁵⁶ Genette, Gérard: *Palimpseste*. Die Literatur auf zweiter Stufe. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 (edition suhrkamp 1683). S. 10.

⁵⁷ Ebd.

Rezipient nur erkennt und versteht, wenn ihm die Textfolie bekannt ist.⁵⁸ Dieser Aspekt bzw. die Tatsache, dass der auch von Scheffler vertretene theologisch-mystische Diskurs, somit auch die dazu gehörenden Aussagen und Texte, ihre Legitimation durch ein geschicktes Spiel mit den *auctoritas* – d.h., ein Spiel der Offenlegung bzw. des Verschweigens von textuellen Bezügen – zu gewinnen versuchen, scheint eine streng intertextuell orientierte Textanalyse zu vereiteln. Denn es gilt auch für Scheffler, dass nicht nur sein „individuelles Schicksal und persönliches Engagement“ sondern auch seine eigenen religiösen Überzeugungen und Erfahrungen „sehr wohl in viele Dichtungen ein[flossen]“, diese „hatten sich aber im Horizont überkommener Sinn- und Argumentationssysteme zu artikulieren und nach Möglichkeit im Rückgriff auf Autoritäten und Exempel zu schützen.“⁵⁹ Unter anderen trägt auch dieser Aspekt dazu bei, dass die unter solchen Bedingungen entstandenen Texte komplexe Gebilde sind, die mit unterschiedlichen Methoden analysiert werden können. Will man weiterhin an einer ausschließlich intertextuellen Betrachtung festhalten, fühlt man sich unter den oben geschilderten Bedingungen fast gezwungen, sich in die sog. „Randzonen“ der Intertextualität zu begeben, wo die Systemreferenz, besonders ein „ausdifferenziertes Subsystem davon, also ein bestimmter Diskurstyp“⁶⁰ höchste Prägnanz erhält. Deshalb bietet sich an dieser Stelle eher eine diskurshistorisch und hermeneutisch orientierte Erfassung der geistigen Beziehungen zwischen den anvisierten Werken als Arbeitsmethode an. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, die beiden Texte als Elemente eines einheitlichen Diskurses zum Zweck der gegenseitigen Beleuchtung aufeinander zu beziehen.

So werden nach einer zusammenfassenden Darstellung des Standes der Böhme- bzw. der Scheffler-Forschung, zwei zentrale Begriffe – „*paradoxa*“ bzw. „Göttliche beschauligkeit“ – in den Mittelpunkt der Analyse gerückt. Im dritten Kapitel wird versucht, die spezifisch Schefflersche theoretische und poetische Interpretation des Paradox-Begriffs in der Vorrede zum *Wandersmann* bzw. in den Sprüchen selbst erst dann zu erarbeiten, nachdem der breitere Kontext des Paradox-Diskurses im 16. bzw. 17. Jahrhundert an einigen repräsentativen Beispielen entworfen worden ist. Hierbei wird als „System“ der religiös-philosophisch-mystische Diskurstyp, genauer „eine historisch-spezifische Ausformung“⁶¹ dieses Typus anvisiert, hinter dem „auch bestimmte Sinnsysteme stehen“⁶² und somit aufgezeigt werden können. Diese Herangehensweise an die beiden Texte bedeutet auch, dass bei der Interpretation des *Cherubinischen Wandersmanns* nicht die streng genommenen Kriterien

⁵⁸ Zur Definition der „Anspielung“ vgl.: ebd.

⁵⁹ Kühlmann: *Martin Opitz*, a.a.O., S. 8.

⁶⁰ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 54.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

einer intertextuellen Analyse, sondern eher diskurshistorische bzw. -analytische und hermeneutische Aspekte dominieren werden. Die betonte Heranziehung von Kategorien der Intertextualität ist in dieser Einleitung in der Absicht vorgenommen worden, für die Legitimität einer vergleichenden Interpretation der beiden frühneuzeitlichen Werke zu argumentieren.

Die Einbindung des *Cherubinischen Wandersmanns* in den erwähnten historischen Diskurs-Kontext eröffnet die Möglichkeit, die typisch Schefflerschen Auslegungen des Paradox-Begriffs im Lichte des theologisch-mystischen Semantisierungsprozesses zu erforschen, den der Begriff des Paradoxons in diesem Zeitabschnitt erfahren hat.

Nach einem ähnlichen – vorwiegend hermeneutisch ausgerichteten – Verfahren wird im vierten Kapitel die Problematik der (mystischen) Wahrnehmung, so wie sie bei Böhme und Scheffler gedeutet wird, im Zusammenspiel der beiden Texte erläutert und als neuer Gesichtspunkt nicht nur die „Schau“ oder das „Sehen“, sondern sämtliche Wahrnehmungsvermögen und ihre poetische Interpretation behandelt.

Außer der Tatsache, dass beide Texte, trotz der Tarnungsversuche, mehrfach referentiell sind und somit nicht lediglich auf einen einzigen Prätext hin reflektiert werden dürfen, bereitet auch ein gattungskonstituierendes Merkmal des Epigramms zusätzliche Schwierigkeiten, welches Peter Hess „Objektbezug“⁶³ nennt. Das bedeutet, dass „ganz spezifisch Persönliches, Subjektives, Erlebnishaftes und Handlungsbezogenes“⁶⁴ ausgeschlossen sei, womit auch die Frage nach der Fiktionalität des Epigramms zusammenhängt. Während Böhme von seinen Lesern fast ausschließlich seine „Durchbrucherlebnisse“ als Prätexte seiner Schriften anerkannt haben will, findet man bei Scheffler – wie es bereits erwähnt wurde – eine doppelte Markierung: die der kirchlich sanktionierten Tradition des mystischen Schrifttums und auch die der göttlichen Inspiration. Betrachtet man die mystischen Erlebnisse als ‘Tatsachen’, die der außertextuellen, nicht-fiktionalen ‘Wirklichkeit’ angehören und geht man von der vom Autor selbst geschilderten Werkgenese aus, handelt es sich im Fall der Böhme-Schriften um nicht-fiktionale Texte, während sich das Epigramm als Gattung in einer Grenzzone befindet. Das ergibt sich aus der folgenden Tatsache:

Die Darstellung eines Gegenstandes im Epigramm ist prinzipiell nichtfiktional, da das Epigramm sich notwendigerweise auf ein Objekt bezieht, das der nichtfiktionalen Welt entstammt. Die Darstellung des nichtfiktionalen Gegenstandes kann aber durchaus fiktionale Mittel verwenden, und insofern nimmt die Epigrammatik eine Grenzstellung ein.⁶⁵

⁶³ Hess, Peter: *Epigramm*. Stuttgart: Metzler 1989 (= Sammlung Metzler; 248). S. 5.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd. S. 6.

Deshalb sollen auch die spezifischen Merkmale der epigrammatischen Gattung berücksichtigt werden, die die Poetizität der Schefflerschen Texte konstituieren: *brevitas* und *argutia*.⁶⁶ Dieser Aspekt erfordert deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil diese Opitzschen Kriterien zu den Elementen einer Sprach- und Poetikreform gehören, die sich „im gesamten protestantischen Raum [...] mit überraschender Geschwindigkeit“⁶⁷ durchgesetzt hatte. So sind u.a. die oben erwähnten Merkmale des Epigramms, ergänzt mit der Erklärung des Alexandriners zum Hauptversmaß deutscher Dichtung⁶⁸, auch im vorwiegend protestantischen Schlesien mit besonderer Intensität rezipiert und in die dichterische Praxis umgesetzt worden. Scheffler, der das Elisabethengymnasium in Breslau besucht hat, wurde das opitzianische poetologische Programm durch Christoph Köler, einen Opitz nahestehenden Lehrer, vermittelt. „Wohl durch Köler und Franckenberg wurde Scheffler auf die u.a. in geistlichen Epigrammsammlungen hervorgetretenen und intellektuell nahestehenden Dichter Czepko von Reigersfeld (1605-1660) und Johann Theodor von Tschesch (1595-1649) aufmerksam gemacht.“⁶⁹ Die beiden gehören zu den ersten Dichtern, die „das weltliche Epigramm mit religiösen Themen mystischer Prägung“⁷⁰ verbinden. In dieser Dichtung spielen nicht nur der buchstabenmystische Ansatz bzw. der scharfsinnige Wortwitz⁷¹ als transzendente – auf die Erkenntnis des dem Wort innewohnenden göttlichen Wesens drängende – Sprachanalyse eine zentrale Rolle, sondern auch die Bestrebung nach einer formvollendeten Dichtung. Letztere wird durch den Einsatz von – im Unterschied zum Knittelvers als vornehm empfundenen – reimenden Alexandrinerpaaren erreicht, was in der mystischen Poesie noch eine zusätzliche Bedeutung hat: Das formvollendete Epigramm als Sprachereignis soll eine Vollkommenheit darstellen, die mit der Vollkommenheit der Sprache transzendierenden mystischen Erlebnisses zu konkurrieren vermag.⁷²

⁶⁶ Nach diesen Kriterien definiert z.B. Opitz das Epigramm. Vgl.: Opitz, Martin: *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Studienausgabe. Hrsg. von Herbert Jaumann. Stuttgart: Reclam 2002 (= Universal-Bibliothek Nr. 18214). S. 30f.

⁶⁷ Scheitler, Irmgard: *Geistliche Lyrik*. In: Meier (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 347-376, hier S. 350.

⁶⁸ „Vnter den Jambischen versen sind die zue föderste zue setzen / welche man Alexandrinische / von jhrem ersten erfinder / der ein Italiener soll gewesen sein /zue nennen pflaget [...]“ – Opitz: *Buch von der Deutschen Poeterey*, a.a.O., S. 53.

⁶⁹ Kühlmann, Wilhelm: *Scheffler, Johannes*. In: *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Balz... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 30: *Samuel-Seele*. Berlin; New York: de Gruyter 1999. S. 83-87, hier S. 84.

⁷⁰ Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 102.

⁷¹ Vgl.: ebd. S. 101.

⁷² Vgl. auch: Rusterholz, Sibylle: *Barockmystik*. In: Holzhey, Helmut und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord und Ostmitteleuropa*. Erster Halbband. Basel: Schwabe 2001. (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearb. Ausg. Hrsg. von Helmut Holzhey). S. 103-122, hier S. 108.

Zusammenfassend muss man betonen, dass die vorliegende Textanalyse nicht auf die Behauptung der Ausschließlichkeit eines einzigen Prätextes hinauslaufen, sondern einen Deutungsversuch bedeuten soll, der dazu berufen ist, die Interpretation des Schefflerschen Werkes mit neuen Aspekten zu bereichern. Das bedeutet zugleich, dass die Heranziehung sowohl des allgemeinen historisch-diskursiven Kontextes als auch konkret der Schriften Böhmes in die Textanalyse auf keinen Fall zum Zweck einer bloßen „Spurensicherung“⁷³ geschehen muss, sondern in der Absicht, durch „die Integration der verschiedenen intertextuellen Bezüge“⁷⁴ die Sprachbetrachtung eines Poeten innerhalb der allgemeinen Sprachbetrachtung seiner Zeit zu situieren, um dadurch nicht nur die Ähnlichkeiten sondern auch die Unterschiede, so auch die Originalität seines Denkens entsprechend würdigen zu können.

⁷³ Broich / Pfister (Hrsg.): *Intertextualität*, a.a.O., S. 19.

⁷⁴ Ebd.

II. Zur Forschungslage

II.1. Der Stand der Scheffler- bzw. der Böhme-Forschung

Eine Auseinandersetzung mit einem der Hauptwerke der deutschsprachigen mystischen Poesie des 17. Jahrhunderts, die sich neuartig zu sein wünscht, muss sich mit einer Vielfalt der Untersuchungen zum *Cherubinischen Wandersmann* konfrontieren, die Johannes Scheffler als Mystiker, Streittheologen, Epigrammatiker oder Kirchenlieddichter darstellen und den Eindruck erwecken, als ob sowohl die Persönlichkeit als auch das Gesamtwerk Johann Schefflers in einer erschöpfenden Weise ausführlich erschlossen sei. Deshalb soll sich die Darstellung des Forschungsstandes in erster Linie auf Aspekte und Ergebnisse konzentrieren, die als Bausteine einer Werkanalyse fruchtbar gemacht werden, von der man sich erhofft, dass durch den Einsatz und die Kontextualisierung von diesen Erkenntnissen neue Lesarten und Zugänge zu den mystischen Epigrammen ermöglicht werden.

Die gewählte Untersuchungsperspektive, die sich vom längst erkannten, jedoch in der Werkinterpretation kaum reflektierten Einfluss des Jacob-Böhmeschen Œuvres auf Scheffler ausgeht, setzt gleichzeitig voraus, dass auch die Ergebnisse und die Tendenzen der Böhme-Forschung entsprechend berücksichtigt werden müssen. Der Auseinandersetzung mit der Philosophie Jacob Böhmes, die in den letzten paar Jahrzehnten eine Art von Renaissance erlebt hat, ist es gelungen, neue Erkenntnisse zu Tage zu fördern, die die z.B. von Will-Erich Peuckert, Peter Schäublin oder Hans Grunsky dargelegten Ergebnisse zu bereichern und zu vertiefen vermögen.

Eine detaillierte, mit der zeitgenössischen Rezeption ansetzende Darstellung der Scheffler-Forschung erübrigt sich dadurch, dass es mehrere Arbeiten entstanden sind, die sich in ihren Anfangskapiteln mit der je aktuellen Lage der Forschung ausführlich beschäftigen. Deshalb werden die Beiträge eingehender kommentiert, die die im Rahmen dieser Dissertation geplante Textanalyse am stärksten geprägt haben.

Unter den Studien, die sich mit den Problemen der Scheffler-Forschung am intensivsten auseinandersetzen, muss man im Rahmen eines chronologischen Rückblicks die Habilitationsschrift Ernst Otto Reicherts erwähnen, der die schriftstellerische Tätigkeit Schefflers am Beispiel seiner konfessionspolemischen Traktaten als Streittheologen würdigt.⁷⁵ Hier weist er auf den Umstand hin, dass in den Anfängen der Auseinandersetzung mit Schefflers Werk seine Konversion im Mittelpunkt der Debatten stand, was zu einer konfessionell geprägten und je nach der Religion des Interpreten meistens zu einseitigen und

⁷⁵ Reichert, Ernst Otto: *Johannes Scheffler als Streittheologe*. Dargestellt an den konfessionspolemischen Traktaten der »Ecclesiologia«. Gütersloh: Gütersloher 1967.

subjektiven, anstatt wissenschaftlich verifizierbaren eher apologetisch intentionierten Bewertungen geführt habe.⁷⁶ Er betont das positive Echo und die wohlgemeinte Kritik, das bzw. die Schefflers Werk in den Bewertungen Gottfried Arnolds bzw. Leibnizens gefunden hat. Reichert betrachtet das 1853 erschienene literaturhistorische Scheffler-Untersuchung August Kahlers als einen Wendepunkt, der die Forschung auf eine neue Basis gestellt habe, besonders durch die Erkenntnis des Einflusses von Abraham von Franckenberg auf die „geistige und geistliche Entwicklung“⁷⁷ Schefflers.

Reicherters 1967 publizierter Überblick über die Scheffler-Forschung wird mit der Würdigung der Leistung von zwei Wissenschaftlern, Georg Ellinger und Hans Ludwig Held⁷⁸ abgeschlossen, denen es durch die moderne Gesamtausgabe der poetischen Werke des Johann Scheffler gelungen ist, die kritische Erschließung seines Œvres auf eine neue wissenschaftliche Ebene zu erheben.

Im dritten Band der Anfang der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts herausgegebenen Held-Ausgabe wurde auch der *Cherubinische Wandersmann* abgedruckt, worauf dann 1984 die von Louise Gnädinger redigierte kritische Ausgabe folgte, die nicht nur ein Verzeichnis der Textvarianten, sondern auch ein Glossar und nicht zuletzt umfassende Anmerkungen enthält, die dem „weiten und abwechslungsreichen Verstehenshorizont von Schefflers Sinnsprüchen“⁷⁹ gerecht werden. Im Nachwort werden nicht nur den allgemeinen Fragen der Erfahrung und Intention im Schefflerschen Werk, dem epigrammatischen Umfeld, das sein Werk beeinflusst hat, weite Passagen gewidmet, sondern hier findet man auch umfassende Reflexionen über die Scheffler-Forschung, wie auch einen Versuch, die kein System aufweisenden 1675 Sprüche in bestimmte thematische Gruppen einzuteilen. Schließlich wird auch über die Engelthematik und die Konnotationen des „Cherubinischen“ reflektiert.

Das Engelthema und deren mystisch-poetische Bearbeitung im Rahmen der barocken Epigrammatik dominiert neben anderen Themen auch Louise Gnädingers bereits 1966 publizierten Aufsatz, der der spekulativen Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* gewidmet ist.⁸⁰ Diese Arbeit, deren Hauptanliegen es ist, das Schefflersche mystische Werk in die abendländische Tradition der Mystik einzubinden und dessen kühnen und typisch barocken, arguten Umgang mit diesem Gedankengut unter Beweis zu stellen, ist in mehrerer

⁷⁶ Vgl.: ebd. S. 14f.

⁷⁷ Ebd. S. 15.

⁷⁸ Vgl. das Literaturverzeichnis. Reichert erwähnt auch, dass seit 1945 nicht mehr möglich sei, „das in Breslau verwahrte Urkundenmaterial an Ort und Stelle zu studieren“ (S. 16.), deshalb betrachtet er das Quellenmaterial, die von Ellinger und Held zusammen getragen worden ist, als für jede – besonders biographisch ausgerichtete – Scheffler-Untersuchung als unentbehrlich.

⁷⁹ Siehe den Anmerkungsteil in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 317.

⁸⁰ Vgl. Literaturverzeichnis.

Hinsicht grundlegend. Der Aufsatz enthält nicht nur zahlreiche Hinweise und Belege aus der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen mystischen Tradition, die Eingang in das Werk gefunden haben, sondern er zeichnet sich auch durch den kritischen Umgang mit den bis zu dem Zeitpunkt erschienenen Scheffler-Interpretationen bzw. auch mit der Meinungsvielfalt aus, die die Diskussion über die potentiellen Quellen, die Scheffler in sein Werk eingearbeitet hat, beherrscht.

Eine Dissertation, die sich dem *Wandersmann* aus der Perspektive der Böhmeschen Theosophie annähert, verfolgt mit besonderem Interesse diese Debatte über die von Scheffler benutzten Quellen, die besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am aktuellsten war. Im erwähnten Aufsatz Gnädingers findet man in einem Unterkapitel eine umfassende Darstellung der hinsichtlich der Quellenfrage geäußerten Forschungsmeinungen (ergänzt mit einer umfassenden Bibliographie) und auch eine ausführliche Liste aller Philosophen, Mystiker, Theologen und Schriften, deren Rezeption bei Scheffler – was besonders dem Zugang zur Franckenbergschen Bibliothek in Ludwigsdorf zu verdanken ist – angenommen werden kann. Diese Quellenforschung hält Gnädinger für „fragwürdig – da meist material und quantitativ“⁸¹ gemessen wird.

Zur richtigen Orientierung in diesem unabschließbar anmutenden Quellenmaterial und zur entsprechenden Gewichtung der verschiedenen geistigen Einflüsse trägt Wilhelm Kühlmanns Scheffler-Darstellung in der *Theologischen Realenzyklopädie* wesentlich bei.⁸² In diesem Artikel wird zuerst das geistige Milieu im Franckenberg-Kreis geschildert, dessen Begründer, Abraham von Franckenberg unter dem Einfluss von V. Weigel, J. Arndt, J. Böhme und Ludwig Friedrich Gifftheil stand und „eine dem Konfessionalismus abgewandte, theosophisch fundierte und auf individuelle ‘Gottseligkeit’ ausgerichtete Frömmigkeit [vertrat – L.S.], die auch sozialkritische Akzente und naturphilosophische Spekulationen einschloß“.⁸³ Hier wurde Scheffler „in die literarische Weite des mystischen Spiritualismus“ und in die „von der protestantischen Orthodoxie mißfällig betrachtete Tradition des ‘platonisch-hermetischen’ Christentums“⁸⁴ eingeführt. Kühlmann bewertet die Bemühungen der neueren Forschung um den Nachweis dieser Einflüsse mit dem Satz: „Wie die neueren Kommentare auch mancherlei Lesespuren in Werken Schefflers nachweisen, ist hier ein weiter Umkreis spiritueller Anregungen und Analogien vorauszusetzen.“⁸⁵

⁸¹ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 174.

⁸² Vgl. Wilhelm Kühlmanns Artikel in der *TRE*, Bd. 30 über Johannes Scheffler, a.a.O.

⁸³ Ebd. S. 84.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. S. 85. Das breite Panorama diese „Anregungen und Analogien“ sieht folgenderweise aus: „Sie umfassen die Tradition der Kirchenväter und der neueren geistlichen Autoritäten (von Bernhard von Clairvaux und

Diese – bereits von Gnädinger signalisierte – Erkenntnis führte zur Herausbildung von neuen Tendenzen der Scheffler-Forschung, die auch die Untersuchung der Mystik der Barockzeit im allgemeinen charakterisieren. Seitdem bemüht man sich um „eine das Verhältnis von Tradition und Innovation angemessen berücksichtigende Gesamtdarstellung“⁸⁶ dieses Phänomens, in der in erster Linie auf die eigene Leistung der mystischen Barockpoesie fokussiert wird.

In diesem Zusammenhang ist das mehrbändige Werk Hans-Georg Kempers zur frühneuzeitlichen Lyrik hervorzuheben, das als ein grundlegender Beitrag zur systematischen Erschließung und Kontextualisierung auch der barockmystischen Texte bewertet werden kann. Kemper gelingt es, einen Betrachtungsrahmen zu schaffen, in dem die mystische Barockdichtung nicht als eine isolierte Randerscheinung der deutschen Literatur behandelt, sondern als ein Phänomen betrachtet wird, welches wichtige Tendenzen der Lyrik des 18. Jahrhunderts vorwegnehme und vorbereite.⁸⁷ Im dritten, der Barock-Mystik gewidmeten Band seines Werkes wird die Poesie als „magisches Medium der Mystik“ erkannt und die These am Beispiel der Dichtung von Spee, Czepko, Scheffler, Greiffenberg und Kuhlmann unter Beweis gestellt, dass durch die „Inthronisation der Phantasie und damit der Poesie als des entscheidenden magischen Mediums zur Herstellung der Gottesgemeinschaft“⁸⁸ die gedanklichen Inhalte der Mystik im Bereich der immer autonom werdenden Poesie ästhetisiert werden. Auf diese Weise wird neben dem geistesgeschichtlichen, inhaltlichen Aspekt, der lange Zeit die *Wandersmann*-Forschung dominiert hatte, auch auf den formal-ästhetischen Aspekt der Textanalyse größerer Wert gelegt.

In dem Scheffler gewidmeten Kapitel findet man nicht nur eine, die aktuellsten Erkenntnisse der Forschung berücksichtigende, gut fundierte Biographie des schlesischen Mystikers, sondern auch eine Würdigung seines Gesamtwerkes, in dem den einander gegenseitig bedingenden und ergänzenden, „seraphinischen“ bzw. „cherubinischen“ Aspekten besondere Bedeutung beigemessen wird. Der *Cherubinische Wandersmann* wird auf die in ihm aufzufindenden orthodoxen und heterodoxen Inhalten befragt und auch mit radikalen Auffassungen des konfessionalistischen Zeitalters in Verbindung gebracht. In der schrittweise

Nikolaus von Kues über die Spanier wie Theresa von Avila bis hin zu jüngerer jesuitischer Publizistik), vor allem die „Klassiker“ der älteren Mystik wie Meister Eckhart, Johannes Tauler und Jan van Ruysbroek. Manchmal machen sich auch die im Einflussbereich der Rosenkreutzer und der schlesischen Böhmeffreunde verbreiteten Impulse der spekulativ ausgelegten, alchemistisch verbildlichten Naturkunde bemerkbar. Kompendien wie die des Jesuiten Maximilian Sandaeus (1578-1656) zur älteren Mystik (u.a. *Pro theologia mystica clavis*, 1640) oder einschlägige Kommentarwerke wie etwa zum Werk des Spaniers Johannes vom Kreuz boten Scheffler hilfreiche Erläuterungen.“ (Ebd.)

⁸⁶ Rusterholz: *Barockmystik*, a.a.O., S. 106.

⁸⁷ Vgl.: Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. XI.

⁸⁸ Ebd.

erfolgenden Analyse werden die einzelnen Bücher mit der geistigen Entwicklung Schefflers parallelisiert und als Zeugnisse eines, in die Sprache der mystischen Poesie umgesetzten Vergottungsgedankens interpretiert. Die These, nach der dieser Prozess von der Idee einer „radikalen Abwertung des menschlichen Natur-Stands“ als „zufällige, unwesentliche Vergänglichkeit“⁸⁹ dominiert werde, ist für den Gedankengang dieser Dissertation deshalb von entscheidender Bedeutung, weil sie eng mit der hier zu erarbeitenden und mit Hilfe der Sinnsprüche zu unterstützenden These eng zusammenhängt, dass die zum Ziel gesetzte „Göttliche beschawligkeit“ (CW,13) des *Cherubinischen Wandersmanns* auch die Herausbildung eines mystischen Wahrnehmungsorgans erfordert, das sich von der sinnlichen Rezeption und Erkennen der Welt grundlegend unterscheidet. Die Problematik der mystischen „Schau“ und deren Interpretation bei Kemper kann bei der Deutung der diesbezüglichen Epigramme ebenfalls von erhellender Bedeutung sein.

Der Vergleich der verschiedenen Interpretationen der „Schau“-Epigramme und deren Konfrontation mit den Böhmeschen Offenbarungsspekulationen kann z.B. zu neuen Ansätzen in der Analyse des „Augen“-Motivs im mystischen Diskurs des 17. Jahrhunderts führen.

Für die Haltbarkeit und die Aktualität der Herangehensweise, die neben anderen Repräsentanten der mystisch-theosophischen Dichtung auch das Schefflersche Werk im breiteren Kontext einer barockmystischen Literatur untersucht, die trotz der Uneinheitlichkeit des literarischen Phänomens selbst, der Divergenzen in der konfessionellen Beurteilung der Mystik und auch der Vielfalt der Definitionen des Begriffs „Mystik“, doch eine gesamteuropäische Tradition bildet, spricht auch eine der neuesten Bestandaufnahmen hinsichtlich der Philosophie des 17. Jahrhunderts.

Der von Helmut Holzhey neu bearbeitete Grundriss der Geschichte der Philosophie enthält im 2001 herausgegebenen ersten Halbband des vierten Bandes ein Kapitel, das ausschließlich der Barock-Mystik gewidmet ist. Dieses bereits angesprochene, von Sybille Rusterholz verfasste Kapitel gilt als eine der aktuellsten Synthesen hinsichtlich der deutschsprachigen mystischen Poesie, denn hier werden nicht nur die einzelnen Dichterpersönlichkeiten im Lichte der bisherigen Forschungsergebnisse behandelt, sondern die sorgfältig recherchierte Quellen- und Forschungsliteratur erleichtert die Orientierung in der Forschungsgeschichte der einzelnen Gesamtwerke.

Hier wird die die Barockmystik im allegemeinen betreffende These entwickelt, dass, erstens, die barocke Mystik, im Unterschied zur mittelalterlichen, die gebundene Rede bevorzugt⁹⁰ und zweitens, die „sprachliche Formgebung [...] als bewusste Kunstübung in die mystische

⁸⁹ Ebd. S. 221.

⁹⁰ Rusterholz: *Barockmystik*, a.a.O., S. 108.

Spekulation integriert⁹¹ wird. Auf diese Weise wird auch ein Vowurf der früheren Forschung entkräftet, die im Gleichklang mit den Meinungen, die in der Literatur des Barock lediglich eine epigonenhafte, sich auf den übertriebenen *ornatus* und die äußerliche Form konzentrierende Nachahmung sehen wollten, auch die barockmystische Poesie als eine unoriginelle, jede Innerlichkeit entbehrende Wiederholung von traditionellen mystischen Inhalten bewertet hat. Dagegen entdeckt die neuere Forschung die u.a. auf die Sprachtheorie Böhmes zurückzuführende

logosmystische Begründung barocker Sprachkunst, die das Sprachereignis nicht als abgeleitete Darstellungsform eines ursprünglichen Ereignisses betrachtet, sondern sich im Falle des Gelingens einer Entsprechung von Aussageform und Aussage idealiter einer Identität von Sprachereignis und Existenz Erfahrung nähert.⁹²

Dementsprechend verlagert sich der „Ort“ der *unio mystica* von dem metaphysischen, durch die menschliche Seele repräsentierten Bereich in die Sphäre der nach der Vollkommenheit des Ausdrucks strebenden menschlichen Sprache. Auf Grund dieser neuen Medialität gewinnen die mystischen Spekulationen einen selbstreferentiellen und selbstreflexiven Charakter, weil die sprachliche Artikulation der mystischen Einheit mit dem Numinosen nicht mehr die Funktion erfüllen muss, die vollkommene Abbildung einer vollkommenen metaphysischen, existentiellen Erfahrung zu sein, sondern das bereits Artikulierte und das in der mystischen Literatur Tradierte in eine neue sprachliche Form hinüberzuführen, die nicht nur das der sprachlichen Fixierung vorangehende ursprüngliche *unio*-Erlebnis, sondern auch die Probleme von dessen Versprachlichung mitreflektiert. Für diese neue, barocke Form der Mystik liefert Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* ein signifikantes Beispiel, weil auch in diesem Werk auf keine persönlich erlebte *unio*-Erfahrung zurückgegriffen wird, sondern – wie es auch aus der Vorrede ersichtlich wird – auf das umfassende Gedankengut der mystischen Tradition. Die in dieser Tradition vorgefundenen Inhalte und Topoi werden mit der, von der gewählten literarischen Gattung erforderten Scharfsinnigkeit bzw. mit dem eigenen dichterischen Können gepaart, um im immer autonom werdenden Medium der Poesie einen neuen, ebenfalls autonomen Bereich der Gottesvereinigung zu etablieren. Dieser Aspekt ist auch in der Bewertung Kühlmanns entscheidend, wenn er die originelle Leistung der Schefflerschen Poesie folgenderweise zusammenfasst:

Zwar kannte Scheffler die Traditionen der humanistischen Epigrammatik, auch ergeben sich mancherlei Berührungen mit den Sammlungen von Czepko und Tschesch, doch übertreffen vor allem die ersten beiden Bücher alle vergleichbaren Verswerke an sprachlicher und intellektueller Kühnheit. Oft am Rande des logisch Möglichen, nicht selten im Banne einer negativen, ja „apophatischen“ Theologie offenbaren diese auf gewagte Antithesen, Paradoxien und Pointen hin angelegten Alexandrinerpaare

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd.

Erkenntnisanstrengungen, Erkenntismomente und gedankliche Vorstöße einer das Ich teils „vernichtenden“, teils in blitzhafter Einsicht und mystischer *unio* „vergöttlichenden“ „Beschauligkeit“.⁹³

Unter diesen Voraussetzungen sind die zahlreichen Arbeiten, die sich der Erforschung der Sprachproblematik und der Sprachauffassung der Barockzeit widmen, von grundlegender Bedeutung. Die aktuelle Position der Forschung in Bezug auf die Sprachtheorien des 17. Jahrhunderts legt einen besonderen Wert auf die Sprachmystik, die neben den sprachpatriotischen bzw. den sprachuniversalistischen Bemühungen und Betrachtungen der Frühen Neuzeit als eine zentrale Linie in der Entwicklung der Sprachphilosophie betrachtet wird.⁹⁴

In diesem Zusammenhang genießt in der Darstellung und Rekonstruktion des Sprachbewusstseins dieser Epoche die Sprachphilosophie Jacob Böhmes fast absolute Priorität, denn ohne seine Natursprachentheorie und seine sprachmystischen Spekulationen, die u.a. für eine neue Form der Bibelexegese das Vorbild geschaffen haben, ist es nicht möglich, ein fundiertes Bild der Sprachbetrachtung dieser Zeit zu entwerfen.

So ist es kein Zufall, dass neben den Spekulationen über den Gottesbegriff bzw. über den Ursprung des Bösen, oder neben der Problematik der Offenbarung und der Schau Gottes besonders die Signaturenlehre und die Natursprachentheorie Böhmes auf eine lange Forschungstradition zurückblicken können.⁹⁵

Trotzdem musste auch die Böhme-Forschung einen langen Entwicklungsweg – und man kann sagen, auch einen Reifeprozess – durchlaufen, bis es möglich wurde, die Philosophie Jacob Böhmes ihrer Bedeutung und ihren tiefgehenden Erkenntnissen entsprechend zu würdigen. Diese Tatsache war es auch, die es viele Jahre lang verhindert hat, eine entsprechende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Problematik des Einflusses der Böhmeschen Philosophie auf die geistige Entwicklung und die Gedankenkonstellation des Schefflerschen Werkes durchzuführen.

Die 1992 publizierte Dissertation Günther Bonheims zur Zeichenlehre und Natursprache Böhmes lässt in ihrem Anfangsteil den Weg der Böhme-Forschung Revue passieren, der von der schlicht als „Arroganz“⁹⁶ bezeichneten Einstellung der ersten Interpreten aus dem 19. Jahrhundert, über die „Registrierung des Phänomens“⁹⁷ und die ersten Erklärungsversuche zur

⁹³ Kühlmann: *Scheffler*, a.a.O., S. 84f.

⁹⁴ Vgl. vor allem die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten von Andreas Gardt, Steffen Martus, Wolf Peter Klein.

⁹⁵ Vgl. z.B. die Aufsätze von Wolfgang Kayser (1930) und Ernst Benz (1936).

⁹⁶ Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache*. Ein Versuch über Jacob Böhme. Würzburg: Königshausen und Neumann 1992 (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 87). S. 11. (Hier auch umfassende Quellenangaben zu weiteren Werken, die diesen Forschungsweg markiert haben.)

⁹⁷ Ebd. S. 12.

Entstehung von gut fundierten und das Böhmesche Phänomen in seiner Komplexität zu erfassen vermögenden Arbeiten von Hans Grunsky (1956), Peter Schäblin (1963) und Ernst-Heinz Lemper (1976) geführt hat. Auch wenn einige Experten die Böhme-Deutung von Grunsky für die bislang am besten gelungene Auseinandersetzung mit dessen theosophischen Schriften halten⁹⁸, werden in der Dissertation neben Grunskys Interpretation auch die Erkenntnisse von Bonheim des öfteren als Hilfsmittel – besonders bei der Erklärung der Begriffe, die sowohl die Böhmesche Theosophie als auch die Schefflersche Epigrammatik besonders geprägt haben – einbezogen. Aber dieser „Versuch“ Bonheims zu Jacob Böhme erweist sich auch in der Hinsicht als grundlegend, weil er die Problematik der metaphysischen Wahrnehmung der göttlichen Offenbarung mit Hilfe des fünfteiligen – nicht mit den menschlichen Sinnesorganen zu verwechselnden – Sensoriums mit einem, bisher in der Forschung noch nicht erreichten Detailreichtum weiter präzisiert und im dritten Teil des Buches auch dem Fragekomplex „Göttliches Sprechen, menschliche Sprache“ ein besonders lehrreiches und erhellendes Kapitel widmet.

Neben dieser Arbeit Bonheims sind im letzten Jahrzehnt noch weitere Werke veröffentlicht worden, die eine differenziertere und präzisere Erfassung der Böhmeschen Philosophie, und dadurch auch eine tiefgehendere Durchleuchtung der Sinnsprüche Schefflers ermöglichen.

Unter diesen aktuellen Leistungen der Böhme-Forschung ist u.a. die im Jahre 1997 erfolgte Veröffentlichung einer kritischen und kommentierten Ausgabe der Werke *Morgen-Röte im Aufgang* bzw. *De Signaura Rerum*⁹⁹ zu erwähnen. Hier hat der Herausgeber, Ferdinand van Ingen, sowohl eine Böhme-Biographie mit der Berücksichtigung der aktuellsten Erkenntnisse der Forschung über Leben und Werk des Philosophen, als auch einen detailreichen Kommentarteil vorgelegt, mit dessen Hilfe nicht nur das Verständnis der Böhme-Texte erleichtert wird, sondern auch weitreichende Einblicke in das Werk und in die Ansichten der Autoren gewonnen werden können, die von Böhme rezipiert und in sein theosophisches Modell eingearbeitet worden sind. Dieses Unternehmen van Ingens ist eine willkommene Ergänzung zur fast zwei Jahrzehnte lang dauernden Arbeit von August Faust und Will-Erich Peuckert, die die Veröffentlichung und Kommentierung der Faksimile-Ausgabe der Böhmeschen Werke in 11 Bänden¹⁰⁰ bedeutet hatte.

⁹⁸ Vgl. z.B. die Meinung von Andreas Gauger, in: Ders.: *Jacob Böhme und das Wesen seiner Mystik*. Berlin: Weißensee 1999. Auch Bonheim bewertet die Untersuchung von Grunsky als „die erste, in der den Gedanken Böhmes bis in letzte Subtilitäten nachgespürt wird. Grunskys Hauptanliegen ist es dabei, im auf den ersten Blick unsystematischen oder gar chaotischen Aufbau der Texte das System als Böhmes eigenste Hervorbringung sichtbar zu machen.“ (Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 19f.) – übrigens handelt es sich dabei um eine Methode, die auch Bonheims Darstellung zugrunde liegt.

⁹⁹ Vgl. das Literaturverzeichnis.

¹⁰⁰ Vgl. das Literaturverzeichnis.

In der Analyse des *Cherubinischen Wandersmanns*, in dem – wie es auch Gnädinger betont hat¹⁰¹ – das Engelthema den Kern und den Verständnishorizont abbildet, vor dem Schefflers Auffassung über die *unio mystica* am deutlichsten erläutert werden kann, sollen auch die neueren Tendenzen der Böhme-Forschung ebenfalls stärker berücksichtigt werden, die nicht nur auf die bislang am häufigsten thematisierten Problemkreise, sondern auch auf neue Problemfelder, darunter die Böhmesche Engellehre, fokussieren.

Neben der Bonheimschen Deutung ist z.B. der ebenfalls 1992 erschienene Aufsatz Ferdinand van Ingens über die himmlische Welt bei Jacob Böhme zu erwähnen¹⁰², der in der Hinsicht als bahnbrechend zu bewerten ist, dass es hier zum ersten Mal der Versuch unternommen wird, den Begriff und die Ordnung der Engel, so wie sie bei Böhme gedeutet werden, systematisch zu erarbeiten.

Die Erschließung der Angelologie Böhmies wurde im Jahre 1993 fortgesetzt, in dem van Ingen in der Festschrift für Dietrich Jöns eine Studie zum Problemkomplex des „Engelsturzes“ veröffentlicht hat.¹⁰³ Hier bietet sich die Gelegenheit, die neuen Ansätze, die sich in Böhmies originellen Spekulationen über die Problematik des Bösen erkennen lassen, entsprechend zu würdigen und sie außerdem im Kontext der zeitgenössischen, konfessionell beeinflussten Auseinandersetzungen über die Lokalisierbarkeit bzw. die Illokalität des Himmels und der Hölle zu bewerten. Dabei sind auch die Erkenntnisse der Forschung über die Weigel-Rezeption bei Böhme von grundlegender Bedeutung. Weigels Werk, und besonders seine Spekulationen über den „inneren“ und „äußeren“ Menschen, reihen sich in einen theosophischen Diskurs ein, in dem die Spekulationen über den Gottesbegriff, über die Erkenntnis und die Teilhabe an der metaphysisch-transzendenten Wirklichkeit und deren Artikulation mittels des Paradoxons als einer komplexen, nicht nur rhetorisch zu fassenden Kategorie, eine zentrale Rolle spielen. Weigel und Böhme sind die Vermittler dieser Tradition des paradoxen theosophischen Diskurses, dessen Merkmale auch für das Verständnis des Schefflerschen Paradox-Begriffs unentbehrlich sind.

Die Neubelebung der Böhme-Forschung in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als auch das anhaltende Interesse für die Philosophie des „Philosophus Teutonicus“ verdankt man neben den umfassenden Monographien und Deutungsversuchen auch zahlreichen Aufsätzen, die entweder in verschiedenen Zeit- und Festschriften oder in mehreren Bänden der Reihe der

¹⁰¹ Vgl.: Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 168.

¹⁰² Vgl. das Literaturverzeichnis.

¹⁰³ Ingen, Ferdinand van: *Engelsturz*. Zu einem Sinnkomplex bei Jacob Böhme. In: Laufhütte, Hartmut (Hrsg.): *Literaturgeschichte als Profession*. Festschrift für Dietrich Jöns. Tübingen: Narr 1993. S. 41-61.

Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung zum Thema „Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption“ erschienen sind.¹⁰⁴

II.2. Zur Problematik der Böhme-Rezeption bei Scheffler im Spiegel der Forschung

Nachdem der Stand der Böhme- bzw. der Scheffler-Forschung unter Berücksichtigung der aktuellsten Lage skizziert wurde, soll an dieser Stelle auf Aspekte eingegangen werden, die den Einfluss der Philosophie Jacob Böhmes auf die mystische Weltanschauung Schefflers berühren. Statt einer auf die Totalität angelegte Inventarisierung der zahlreichen diesbezüglichen Belege, die die Forschung ans Tageslicht gefördert hat, wird versucht, einen repräsentativen Schnitt der wissenschaftlichen Beurteilung einer geistigen Verwandtschaft zwischen den beiden Denkern zu erarbeiten, die wegen des Mangels an namentlich gekennzeichneten intertextuellen Bezügen nur indirekt zu rekonstruieren ist.

So z.B. betrachtet Benno von Wiese¹⁰⁵ die Schriften Abraham von Franckenbergs, Valentin Weigels, Jacob Böhmes u.a. als die geistigen Vorläufer der Schefflerschen Lebensdeutung, die die Inhalte seiner Mystik vorgegeben haben sollen. Dass in formaler Hinsicht Daniel Czepkos Epigrammatik als Vorbild aufgeführt wird, ist dazu berufen, um Scheffler als einen, von den mystischen Gedankengängen seiner Vorläufer abhängigen und diese Inhalte in ihrem Facettenreichtum dirchterisch verewigenden Mystiker zu präsentieren. Originalität kann Wiese der Schefflerschen Poesie nur auf der Ebene der Formgebung attestieren, und dieser Aspekt ist es, der seine *Wandersmann*-Analyse auch dominiert.

Bei der inhaltlichen Analyse verzichtet Wiese auf einen direkten Vergleich von Aussagen Schefflers mit den Meinungen derer, die früher als seine Gewährsmänner erwähnt worden sind. Statt dessen konzentriert sich die Interpretation auf die Darstellung der Antithese als Organisationsprinzip, das sowohl formal als auch inhaltlich die Epigramme bestimme. Diese Betrachtungsweise führt dazu, dass sich der Widerspruch, der als dominierendes inhaltliches Element der Schefflerschen mystischen Weltdeutung festgehalten wird, auch auf die Ebene der Textdeutung selbst überschlägt. Auf diese Weise konzentriert sich Wiese auf Feststellungen Schefflers – z.B. über das Verhältnis von Gut und Böse, von Immanenz und Transzendenz, oder über den, sich von der Welt vollkommen geschiedenen und trotzdem

¹⁰⁴ Einige, für das Böhme-Verständnis grundlegende Aufsätze, sind die von Ernst-Heinz Lemper, Alois M. Haas, Wilfried Barner, Günther Bonheim und Ferdinand van Ingen. (Zu genauen Quellenangaben vgl. das Literaturverzeichnis.)

¹⁰⁵ Vgl.: Wiese, Benno von: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*. In: Alewyn, Richard (Hrsg.): *Deutsche Barockforschung*. Dokumentation einer Epoche. Köln/Berlin 1968. (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 7.) S. 260-284. (Erstmals erschienen in: Euphorion 29, 1928, S. 503-522.), hier S. 273ff.

welterfüllenden Gott –, die auf den ersten Blick bzw. auf der Ebene des Litteralsinns einander widersprechen und deshalb in einer paradoxen Synthese ausgeglichen werden müssen. Um den Schein-Charakter dieser Gegensätze unter Beweis zu stellen, spricht Wiese von „antithetischem Wechselspiel“¹⁰⁶, „dynamischen Wechselbeziehungen“¹⁰⁷ bzw. „dynamischen Wechselprozessen“¹⁰⁸, um auf Grund der behaupteten „Gegenseitigkeit und Vertauschbarkeit“¹⁰⁹ in der Beziehung zwischen Gott und Kreaturen auch die Möglichkeit einer mystischen Identität offen zu halten, und auf diese Weise der Schefflerschen *unio-*Begriff näher zu kommen.

Die betontere Einbeziehung u.a. des Böhmeschen dynamischen Gottesbegriffs oder seiner Lehre von der Entstehung des „Bösen“ und von seiner Beziehung zum „Guten“, deren Originalität und Unkonventionalität sogar zu Mißverständnissen und Heräsie-Vorwürfen geführt haben, hätte es Wiese ermöglichen können, in den Schefflerschen Epigrammen auch die Spuren des „unorthodoxen“ Denkens derjenigen Autoren konkreter zu erarbeiten, die Wiese selbst aufgelistet hat. Statt dessen beschränkt sich seine Analyse lediglich auf den Nachweis von Inhalten und Topoi, die bereits in der mittelalterlichen Mystik vorgeprägt sind. Mehrere Jahrzehnte später sieht Hans Georg Kemper in seiner Darstellung der frühneuzeitlichen Lyrik als eine der Aufgaben, diese Lücke zu füllen, indem er die Poesie Schefflers als „Sprachrohr mystischer Heräsie“¹¹⁰ betrachtet und versucht, sowohl herätische als auch orthodoxe Inhalte im *Cherubinischen Wandersmann* zu erarbeiten.

In seiner Scheffler-Biographie, die von einem kritischen Umgang mit dem zur Verfügung stehenden Material zum Lebenslauf des schlesischen Dichters gekennzeichnet ist, erwähnt Kemper – indem er auf eine Stelle aus einer Schutzrede Schefflers hinweist, die in der Held-Ausgabe festgehalten worden ist – den 1644 beginnenden Aufenthalt Schefflers an der Universität Leiden als die Zeitspanne, in der er etliche Schriften Böhmes kennen gelernt hat, was „offenbar sein Interesse für die Mystik entscheidend gefördert“¹¹¹ habe.

¹⁰⁶ Ebd. S. 275.

¹⁰⁷ Ebd. S. 276.

¹⁰⁸ Ebd. S. 277.

¹⁰⁹ Ebd. S. 278.

¹¹⁰ Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 208.

¹¹¹ Ebd. S. 209. Die erwähnte Stelle lautet: „Ich bin zwey Jahr zu Leyden gewest [...] Jacob Böhmen hab ich so wenig vor einen Propheten gehalten als Luthern, daß ich aber etliche Schrifftten gelesen, weil einem in Holland alerley unterhanden komt, ist wahr und ich danke GOTT darvor, denn sie seind grosse Ursache gewest, daß ich zur Erkändtnuß der Wahrheit kommen und mich zur Catholischen Kirchen begeben habe.“ (Johannis Schefflers Schutzrede für sich und seine Christenschrift. Gedruckt zur Neyß, bei Ignatio Schubart im 1664igsten Jahre Christi.) – zitiert nach: Held, Hans Ludwig (Hrsg.): *Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke. Bd. 1: Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke. Urkunden. 3., erw. Aufl. München: Carl Hanser 1952. S. 121.* Dass sich Scheffler in dieser apologetischen Schrift von den prominenten Gestalten der protestantischen Konfession distanziert, und ihre Werke und Ideen als von der „Wahrheit“ entfernt katalogisiert, ist lediglich mit konfessionspolemischen Gründen zu erklären, die an der Tatsache der Rezeption dieser Schriften nichts zu

Hier weist Kemper auch auf das Epigramm hin, das Scheffler Jacob Böhme gewidmet hat, welches dann in geänderter Form, beim Weglassen des Namens von Böhme, auch in den *Wandersmann* aufgenommen wurde.

Kemper ist u.a. auch zu verdanken, dass der Einfluss Valentin Weigels auf Schefflers mystisches Denken sogar mit Hilfe eines intertextuellen Bezugs unter Beweis gestellt werden konnte, was auch in der Hinsicht grundlegend ist, wenn man bedenkt, dass Weigel die Theosophie Böhmes wahrscheinlich am entscheidendsten geprägt hat.¹¹²

Nicht ohne Bedeutung ist auch die These Kempers, die auf Grund der Zeugnisse und der Quellen eine Kontinuität des protestantischen Einflusses auf Schefflers Denken als bewiesen ansieht, denn nach der Ansicht Kempers signalisieren diese Quellen „keine grundsätzliche Abkehr von seiner mystischen Frömmigkeitshaltung [...], wie er sie vor allem im Umgang mit Franckenberg entwickelt hat.“¹¹³

Für den Einfluss Böhmes auf Schefflers Mystik spricht auch die, in dem 1966 publizierten Aufsatz formulierte These Louise Gnädigers, nach der die Schefflersche „Vorstellung und Begriff der mystischen Beschauung und Vereinigung mit Gott“ ein „Ergebnis seiner Lektüre der mittelalterlichen und ihm zeitgenössischen geistlichen Schriftsteller, gewiß aber auch seiner eigenen Erfahrung“¹¹⁴ sei. Diese These wird auch durch zahlreiche Hinweise auf die Quellenforschung zum *Cherubinischen Wandersmann* unterstützt, besonders auf die Arbeiten von A. Kahlert, P. Mahn, G. Ellinger, H. L. Held, W.-E. Peuckert, in denen nicht die Frage zu entscheiden ist, ob ein Böhme-Einfluss attestiert werden kann, sondern die nach der Intensität und dem Umfang der Rezeption.¹¹⁵

In seiner bereits 1956 publizierten Analyse¹¹⁶ greift auch Horst Althaus fast auf dieselben Quellen zurück, die den Namen Jacob Böhmes zu denjenigen Denkern zählen, die einen entscheidenden Beitrag zur geistigen Entwicklung Johann Schefflers geleistet haben. In seiner Bestandaufnahme hinsichtlich der Forschungsergebnisse zur Dichtung Schefflers beleuchtet

ändern vermag. Dass auch Jacob Böhme zu den Autoritäten gehört, von denen er für wichtig hält, sich expressis verbis loszusagen, kann auch davon zeugen, dass eine frühere intensive Auseinandersetzung und Identifizierung mit seinem Gedankengut deutlich erkennbare Spuren in seinen Schriften hinterlassen haben soll.

¹¹² Ebd. S. 218f.

¹¹³ Ebd. S. 214.

¹¹⁴ Gnädiger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 168.

¹¹⁵ Ebd. S. 170ff. Einen weiteren wichtigen Aspekt der Böhme-Rezeption bei Scheffler hat Ernst Benz in seinem Aufsatz *Zur Sprachalchemie der deutschen Barockmystik* zu Tage gefördert, auf dessen Erkenntnisse auch Gnädiger hinweist: „Scheffler deutete nicht nur seinen angenommenen Vornamen Angelus auf den <Himmel> hin aus, er trieb auch – vielleicht im Gefolge Franckenbergs – mit seinem zweiten Namen starke Sprachalchemie. Wie Hugo de Palma in der Einleitung zu seiner *Theologia Mystica* (1647) und die Schüler Boehmes bei der Heimatsbezeichnung ihres Meisters SYLESIA zu ELYSIA umstellten, hat Angelus SYLESIUS seinen Namen in ELYSIUS umgebildet und damit den Bezug seiner Heimat auf Erden zu derjenigen im <Himmel>, zum überirdischen <Gottesreich> festgestellt. (Ebd. S. 168, FbN. 33)

¹¹⁶ Althaus, Horst: *Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“*. Mystik und Dichtung. Giessen: Schmitz 1956. (= Beiträge zur deutschen Philologie; 9).

und kritisiert er die Fehler, die die konfessionell ausgerichteten Interpretationen und die Bemühungen, Scheffler entweder für die protestantische oder für die katholische Seite zu vereinnahmen, geführt haben. Diese Ansätze vermögen nach Althaus' Meinung die komplexe dichterische Tätigkeit Schefflers nur einseitig zu erfassen und sie ignorieren dabei die biographischen Daten und Aspekte, die der jeweiligen, subjektiv und konfessionspolemisch gefassten These widersprechen würden.

Was den Einfluss der Böhmeschen Theosophie betrifft, verdient eine Bemerkung von Althaus besondere Aufmerksamkeit, die er in Bezug auf die Arbeit von Hildburgis Gies¹¹⁷ formuliert hat. Althaus erkennt die Gründlichkeit und die Überzeugungskraft an, mit der oft wörtliche intertextuelle Entsprechungen zwischen den Schefflerschen Epigrammen und dem Wörterbuch der mystischen Begriffe aufgezeigt werden, welches Maximilianus Sandaeus zusammengestellt hat, und in welchem die mystischen Begriffe mit Hilfe von umfassenden Zitaten aus der Literatur der Mystik erläutert werden. Was andererseits von Althaus kritisiert wird, ist das Bemühen von Gies, die Einseitigkeit dieser Quelle – und damit die Katholizität des *Wandersmanns* – zu betonen, und den Einfluss eines Eckhart, Weigel oder Böhme mit dem Argument in Frage zu stellen, dass diese Namen weder in Schefflers *Erinnerungs Vorrede* noch in den Sprüchen selbst gekennzeichnet werden.¹¹⁸ Althaus plädiert für einen kritischen Umgang mit Schefflers Angaben, der sich der Tatsache bewusst bleiben soll, dass eine Apologie, die dazu dienen soll, „widersinnische *paradoxa*“, die sich an der Ketzerei grenzen, in Schutz zu nehmen, auf keinen Fall auf Autoritäten basiert werden kann, die ihrerseits ebenfalls der Ketzerei verdächtigt gemacht worden sind.

Althaus nimmt dagegen Stellung für einen deutlich zu erkennenden Böhme-Einfluss, indem er das bereits bekannte biographische Argument wiederholt, dass Scheffler im Franckenberg-Kreis mit „böhmisierenden Bewegungen“¹¹⁹ in Kontakt gekommen ist. Böhme wird fast zum ausschließlichen geistigen Vater dieses Kreises stilisiert, indem behauptet wird: „Ein Ungelehrter, ein Schuster wird zum theologischen Lehrmeister einer mit aller Gelehrsamkeit ausgestatteten Gemeinschaft“.¹²⁰ Diese, von der herablassenden Art und Weise der Beurteilung des Böhmeschen Werkes nicht vollkommen freie Bemerkung widerspiegelt den Stand und die Betrachtung der Böhme- und auch der Scheffler-Forschung bis zu den 50er

¹¹⁷ Gies: *Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann“*, a.a.O.

¹¹⁸ Althaus: *Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“*, a.a.O., S. 12.

¹¹⁹ Ebd. S. 16.

¹²⁰ Ebd. (Diese Bewertung wiederholt die Einstellung vieler Wissenschaftler, die Böhmes Aufstieg vom „Schuster“ zum „Philosophen“ im Ton des anerkennenden Erstaunens, oder im Gegenteil, in dem des Mitleids, der Abschätzung oder der Herablassung beurteilen. Dieser affektive Aspekt verhindert oft eine vorurteilsfreie Bewertung seiner Philosophie und auch eine Betrachtung, die bereit wäre, Böhme mit den Denkern in einem ebenbürtigen Verhältnis zu fassen, die eine offizielle Ausbildung zum Gelehrten absolviert haben. Zu dieser Problematik vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 6ff.)

Jahren. Wenn man von diesem Aspekt absieht, bleibt jedoch zu betonen, dass der Böhme-Einfluss auch von Althaus als eine Tatsache behandelt wird: „Was bei Böhme dunkel geahnt und zwielichthaf ausgesprochen wurde, galt ihr [d.h. der Gemeinschaft um Franckenberg – L.S.] als Evangelium, das nur noch der letzten Faßlichkeit und des einhüllenden poetischen Gewandes bedurfte“.¹²¹ Diese Betrachtung, die nicht nur das Werk Schefflers, sondern auch das seiner Kollegen, Franckenberg, Czepko und Tschesch, als eine in gebundene Rede gefasste Böhme-Philosophie auffasst, enthält ebenfalls die Gefahr der Verabsolutierung einer einzigen Quelle, der man nur dann ausweichen kann, wenn man das geistige Milieu, das in Ludwigsdorf herrschte, nicht nur auf die Wirkung eines einzigen Autors, sondern aller Denker zurückführt, die in der Franckenbergschen Bibliothek durch ihre Werke präsent waren.¹²²

Dieser Tatsache ist sich selbstverständlich auch Althaus bewusst, deshalb versucht er den Interpretationshorizont zu erweitern und die Epigramme Schefflers in einem möglichst breiten Kontext zu deuten. Auf diese Weise wird das Werk Böhmes zwar des öfteren, aber nicht als ausschließliche Quelle herangezogen, sondern stets mit Aussagen von Eckhart, Weigel und anderen Mystikern konfrontiert. Diese Arbeitsmethode erklärt sich auch dadurch, dass der Optimismus der früheren Forschung, „durch eine genaue Analyse Rückschlüsse auf die wirklich vorhandenen Quellen zu gewinnen“¹²³, von Althaus nicht mehr geteilt wird. Die Teilelemente der mystischen Tradition sind „so fest miteinander verschmolzen, daß man sie nicht einzeln herauslösen kann“, deshalb solle die „unnachahmliche dichterische Prägnanz“¹²⁴ der Schefflerschen Poesie gewürdigt werden. Die These von Althaus, nach der die Epigramme der Vergottung „nicht als Bekenntnis zu werten [sind – L.S.], sondern als Manier des barocken Poeten“¹²⁵, ist auch heutzutage – abgesehen von den eventuellen negativen

¹²¹ Ebd. Diese Idee findet man bereits in der Dissertation von Elisabeth Spörri, die auch von Althaus referiert wird, und in der an einer Stelle gerade Jacob Böhme als Kontrastfolie herangezogen wird, um die Leichtigkeit der Hanhabung des Wortes in den Epigrammen Schefflers desto prägnanter hervorheben zu können: „Auch Jacob Böhme spricht Gott an: «O du überlichtes Licht der grossen Verborgenheit». Aber bei ihm spüren wir in solchen Ausdrücken noch das mühselige, schöpferische Ringen mit der Sprache, während Schefflers leicht gefundene Formeln lediglich die Freude an der Bildsamkeit der Sprache verraten [...]“. In: Spörri, Elisabeth: *Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk*. Zürich 1947. (= Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte. 2.) S. 19.

¹²² Zur Sammlung und zu den Beständen der Franckenberg-Bibliothek vgl.: Bruckner, János: *Abraham von Franckenberg. A bibliographical catalogue with a short-list of his library*. Wiesbaden: Harrassowitz 1988 (= Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, 25). Neuere Erkenntnisse über das Schicksal dieser Bibliothek sind festgehalten worden in: Franckenberg, Abraham von: *Briefwechsel*. Eingel. und hrsg. von Joachim Telle. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. Hier auch Hinweise auf die Rolle Johann Schefflers in den Geschehnissen um diese Bibliothek: Im *Anhang I* berichtet Telle über einen Brief Johann Overbecks an den Herausgeber der *Kirchen- und Ketzer-Historie*, Gottfried Arnold, in dem er, als Mitarbeiter Arnolds, darüber schreibt, dass ihm „glaubwürdig berichtet“ sei, „daß sich J. Scheffler, obwohl ansonst ‘kein unaufrichtiger Mann’, nach Franckenbergs Tod veranlaßt gesehen habe, ‘die M[anu]S[crip]ta des Franckenb[erg] zu vertilgen““. (Ebd. S. 350.)

¹²³ Althaus: *Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“*, a.a.O., S. 32.

¹²⁴ Ebd. S. 33.

¹²⁵ Ebd.

Konnotationen des „Manierismus“-Vorwurfes gegen die Barockdichtung – aktuell geblieben, indem die Leistung der barockmystischen Poesie nicht in ihrer inhaltlichen Originalität, sondern in der Identität und Gleichwertigkeit von formvollendetem Ausdruck des schriftlich tradierten *unio*-Erlebnisses und der existentiellen Erfahrung selbst erkannt wird.¹²⁶

Schließlich soll noch ein Beleg zitiert werden, um nicht nur die Tatsache der geistigen Verwandtschaft zwischen Böhme und Scheffler weiterhin zu betonen, sondern auch auf die Schwierigkeiten zu reflektieren, die eine Analyse des *Cherubinischen Wandersmanns* im Lichte der Böhmeschen Philosophie impliziert.

In einer 1967 erschienenen Studie hebt Th. C. van Stockum die Vermittlerrolle Abraham von Franckenbergs bzw. Daniel Czepkos zwischen Böhme und Scheffler hervor und rekonstruiert die wichtigsten Linien der Rezeption der Böhmeschen Werke durch Franckenberg. Stockum nennt Sebastian Franck, V. Weigel und Böhme als Franckenbergs Vorgänger und betont auch die bedeutende literaturhistorische Tatsache, „dass hier bei Franckenberg [...] (in Deutschland zum ersten Mal) das zweizeilige Epigramm als Träger der religiösen Lehre auftritt“.¹²⁷ Zu ähnlichen Zwecken wird diese Gattungsform später von Czepko aufgegriffen, der sich seit 1640 mit Franckenbergs Schriften vertraut macht und das mystische Epigramm an Scheffler weiter vererbt.

Neue Präzisierungen hinsichtlich der Beziehung zwischen Franckenberg und Böhme findet man im 1995 erschienenen Briefwechsel Abraham von Franckenbergs.¹²⁸ Hier unterzieht Joachim Telle die Böhme-Sendbriefe Nr. 41, Nr. 31 und Nr. 46 einer erneuten Analyse und stellt die Ungesicherheit einer eindeutigen Adressatenidentifikation unter Beweis, was auch verbietet, die zweifellose Adressatenschaft Franckenbergs anzunehmen. Dadurch korrigiert er frühere Ansichten, nach der „Franckenberg mit Böhme auch briefliche Verbindungen unterhielt“.¹²⁹ Diese Tatsache bedeutet aber keinesfalls das Fehlen jeglichen geistigen Austausches, denn „an mündlichen Unterredungen Franckenbergs mit Böhme während der Jahre 1623 und 1624 kann kein Zweifel sein“.¹³⁰

Dieser Kette von Einflüssen und diesem geistigen Austausch ist auch die Tatsache zu verdanken, die Stockum so zusammenfasst: Scheffler zeige, „obwohl durch mehr als eine Generation von Böhme getrennt, dennoch unverkennbar dessen Einfluss. Aber dieser, schon in den vierziger Jahren zu vermutende, seit etwa 1652 deutlich nachweisbare Einfluss ist

¹²⁶ Vgl. die bereits zitierte Meinung von Rusterholz in der Fßn. 17 u. 18, Kap. II.

¹²⁷ Stockum, Th. C. van: *Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Franckenberg (1593-1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660)*. Amsterdam: Noord-Hollandsche 1967. S. 7.

¹²⁸ Vgl. Fßn. 48, Kap. II.

¹²⁹ Franckenberg: *Briefwechsel*, a.a.O., S. 308.

¹³⁰ Ebd.

vorwiegend indirekter Natur.¹³¹ Diese Indirektheit des Einflusses verbietet zwar nicht, nach Spuren der Böhmeschen Lehren in den Epigrammen Schefflers zu suchen, aber diese Suche soll auf keinen Fall mit der Absicht unternommen werden, bestimmte Aussagen Böhmes als direkte 'Quellen' zu betrachten, von denen man mit absoluter Sicherheit behauptet werden kann, dass sie die Texte gewesen sind, die in „poetisches Gewand“ gekleidet worden sind. Die Böhmeschen Texte sollen deshalb nur als ein Verständnishorizont herangezogen werden, der die Interpretation des *Cherubinischen Wandersmanns* mit neuen Impulsen und Aspekten bereichern kann.

¹³¹ Stockum: *Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler*, a.a.O., S. 3.

III. Kernbegriffe der Schefflerschen Mystik (1) – „*paradoxa*“ (CW,13)¹³²

Neben „Vergottung“ bzw. „Vereinigung mit Gott“ findet man in der *Erinnerungs Vorrede* zur zweiten, 1675 publizierten Ausgabe der Schefflerschen *Geist=Reichen Sinn= und Schluß=Reime* zwei Leitbegriffe, die dazu berufen sind, einerseits die bewusste gattungs- und diskursspezifische Einordnung der Mehrheit der Sinnsprüche zu bewerkstelligen, andererseits die mystisch-poetische Intention des Dichters zu signalisieren: „seltsame *paradoxa*“ bzw. „Göttliche beschawligkeit“ (CW,13). Obwohl den Großteil der Vorrede – aus apologetischen Überlegungen – ausführliche wortwörtliche Verweise auf Äußerungen von kirchlich sanktionierten Autoritäten ausmachen, die den Begriff der *unio mystica* umkreisen, sind die letzteren zwei Lemmata von grundlegender Bedeutung, indem sie die Einbeziehung von bisher weniger erarbeiteten Aspekte in die Untersuchung des *Cherubinischen Wandersmanns* ermöglichen. Deshalb ist der Hauptteil der Dissertation Fragen gewidmet, die die Semantik, die Rolle bzw. die „Variationsbreite des Gebrauchs“¹³³ von *Paradoxa* im theosophischen Diskurs des 16.-17. Jahrhunderts betreffen, und von denen man sich Ergebnisse erhoffen kann, die zur Basis einer produktiven Auseinandersetzung mit Schefflers Schlussreimen werden können. Zur gleichen Zeit lenkt das Wort „beschawligkeit“ die Aufmerksamkeit auf das breit gefächerte Problemkomplex der Wahrnehmung, der (göttlichen Selbst-)Offenbarung – in erster Linie auf die möglichen Lesarten des Begriffs, die in den spekulativ-mystischen Texten entworfen werden, deren Einfluss auf den Franckenberg-Kreis von der Forschung bereits eruiert wurde.

III. 1. Theoretische Grundlegung des Paradoxons

Für eine Untersuchung, deren Gegenstand die (mystische) Sprachbetrachtung des 17. Jahrhunderts und speziell eines der Hauptwerke der deutschsprachigen mystischen Dichtung bilden, eröffnet sich durch die Fokussierung auf das Paradoxon mit ihren vielfältigen Erscheinungsformen ein breites Feld, in dem sowohl allgemeine, systematisch-theoretische Überlegungen, als auch die Rekonstruktion von zeitgenössischen Paradox-Konzepten ihre Berechtigung haben können. Um die wesentlichen Konstituenten des Schefflerschen *paradox*-Begriffes mit seinen möglichen Konnotationen entsprechend erarbeiten zu können, darf man

¹³² Vgl. Kap. I, Fñn. 19.

¹³³ Hagenbüchle, Roland: *Was heißt „paradox“?* Eine Standortbestimmung. In: Geyer, Paul und Roland Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens. Tübingen: Stauffenburg 1992. (= Stauffenburg-Colloquium; Bd. 21). S. 27-43, hier S. 37.

weder die Einbettung seines paradoxen Sprechens in den zeitgenössischen Diskursen, noch die Notwendigkeit einer theoretischen Grundlegung des Paradox-Begriffes aus den Augen verlieren. In dieser Hinsicht kann man Roland Hagenbüchle nur zustimmen, dass die kritische Untersuchung von paradoxen Texten „Kontextualisierung“¹³⁴ erfordert. Dies bedeutet einen Prozess, in dem transparent gemacht werden muss, in wie weit die Paradoxa die verschiedenen Ebenen der Textproduktion und -rezeption beeinflussen, in welchem Maße das paradoxe Sprechen eine Provokation und deswegen einen Zwang zum Überdenken dessen bedeutet, was die „jeweiligen Genrekonventionen“, die „Erwartungshaltung des Lesers“, die „Leserführung im Kontext“, die „verwendeten rhetorischen Strategien“ sowie das „biographische, kulturelle und geschichtliche Umfeld“¹³⁵ des Textes und dessen Rezipienten betrifft.

Überträgt man diese Untersuchungsaspekte auf die Schefflerschen Sinn- und Schlussreime, ergeben sich spannende Fragen, die von der Forschung teilweise ausführlich und gründlich beantwortet wurden, die sich aber in mehreren Richtungen weiter denken lassen. Das Epigramm als Medium barockmystischen Sprechens, das Motiv der (cherubinischen) Wanderung unter der Begleitung und Führung eines mystischen Dichters, die Implikationen des Paradoxons als rhetorischer Figur, können in einer Textanalyse als Stichworte gesehen werden, die noch einmal belegen, dass „für das Verständnis von Paradoxa deren *Funktion* innerhalb der genre- und diskursspezifischen Tradition“ „entscheidend bleibt“.¹³⁶

Damit das „Paradox“ zu einem fruchtbaren Instrument der Textanalyse werden kann, ist es unentbehrlich, in Form von allgemeinen Überlegungen, die semantischen Grenzen des Begriffs zu umkreisen und dadurch Gesichtspunkte zu erarbeiten, die neuen, oder zumindest die bisherigen ergänzenden, Herangehensweisen an den *Cherubinischen Wandersmann* ermöglichen. Den wichtigsten Bezugspunkt zu diesen Ausführungen bildet die von P. Geyer und R. Hagenbüchle herausgegebene Aufsatzsammlung¹³⁷, die eine akribische und detailreiche Behandlung des Problemkreises des Paradoxons darstellt, und als eine der aktuellsten Bestandaufnahmen hinsichtlich dieses Themas betrachtet werden kann. Ziel der hiesigen Überlegungen wird jedoch nicht sein, die in dieser Publikation dokumentierte Diskussion zusammenfassend zu referieren, sondern Ergebnisse und Beobachtungen hervorzuheben, die wesentliche Schritte eines interpretatorischen Arbeitsplans vorgeben mögen.

¹³⁴ Ebd. S. 41.

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Vgl. Kap. III, Fßn. 2.

III.1.1. Das Paradoxon als rhetorische, theologisch-philosophische, diskursive und mystische Kategorie

Betrachtet man die Forschungsliteratur zum *Cherubinischen Wandersmann*, lässt sich unschwer erkennen, dass die überragende Mehrheit der Erörterungen ohne den Begriff des Paradoxons nicht auskommen kann. Ein Teil dieser Interpretationen kann man in die von Benno von Wiese entwickelte analytische Betrachtungslinie einordnen¹³⁸, die die Antithese als das zentrale Organisationsprinzip des Schefflerschen Werkes betrachtet, die sowohl in dessen „formalen Strukturen“ als auch im „mystischen Welt- und Lebensbild“¹³⁹ des Autors wirksam werde. In formaler Hinsicht werden in den Epigrammen „typische Gruppen antithetischer Gliederung“ unterschieden mit dem Ziel, „bunte, paradoxe und geistreiche“ Variationsmöglichkeiten, „paradoxe Umkehrungen“¹⁴⁰ aufzeigen zu können. Was die inhaltlich-weltanschauliche Seite anbelangt, hier wird „der Widerspruch“ als deren „Zentrum“ angesehen. Demnach soll dieser Widerspruch aus einer Diskrepanz entstehen, die sich ergibt, wenn das irdische Dasein, im Spiegel der nichtirdischen Sphäre betrachtet, als „unganz“ und bruchstückhaft erlebt wird. Nach Wiese soll die Funktion des Widerspruchs darin bestehen, „sich selbst aufzuheben, d.h. sich in die Identität umzukehren“.¹⁴¹

Das tiefere Reflektieren von Wieses Position oder gar die Heranziehung weiterer, mit seinem verwandten Interpretationsansätze, würde an dieser Stelle vom Hauptanliegen dieses Unterkapitels ablenken, deshalb wird die Auseinandersetzung dort fortgeführt, wo konkrete Textanalyse betrieben wird. Was betont werden muss, ist die Tatsache, dass der gemeinsame Nenner solcher Erörterungen darin besteht, dass sie das Paradox, gemeinsam mit dem Oxymoron, der Antithese, der Antonymie oder der ‘kühnen’ Metapher als eine rhetorische Figur des Widerspruchs betrachten und vorwiegend in der formalen Textanalyse geltend machen. Das scheint auch die Tatsache plausibel zu machen, dass das Alexandrinerepigramm mit ihrem Aufbau zu einem solchen Verfahren geradezu provoziert.

Die neuere Forschung hat jedoch nachgewiesen, dass das Paradoxon – nicht zuletzt als rhetorische Kategorie¹⁴² – ein schwebender, noch nicht scharf genug konturierter Begriff sei,

¹³⁸ Vgl.: Wiese: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*, a.a.O.

¹³⁹ Ebd. S. 261.

¹⁴⁰ Ebd. S. 263.

¹⁴¹ Ebd. S. 273.

¹⁴² Vgl. z. B. die Meinung von Heinrich F. Plett: „Die rhetorische Fachsprache, der man auf Grund ihrer langen Tradition im allgemeinen Präzision, Konsistenz und einen hohen Grad von Operationalisierbarkeit nachsagt, bleibt hier [d.h., was eine genaue Definition betrifft – L.S.] offenkundig [...] schuldig.“ (Ders.: *Das Paradoxon als rhetorische Kategorie*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 89-104, hier S. 91.)

der einer genaueren wissenschaftlichen Erklärung und Definition bedürfe. Dieser Aufgabe stellen sich auch die theoretischen Annäherungen, die das „Paradox(on)“ z. B. als historische, philosophische, mystische, rhetorische Kategorie systematisierend zu definieren versuchen.

Heinrich F. Plett, der die Rhetoriken der Renaissance auf ihren Umgang mit dem Phänomen der Paradoxie hin befragt, muss zur Schlussfolgerung kommen, dass die rhetorischen Figuren des Widerspruchs „nicht zu verwechseln mit dem Paradoxon sind“, da „kein rhetorischer Traktat der Antike und der Renaissance zwischen ihnen und dem Paradoxon eine explizite Beziehung herstellt“.¹⁴³ Auch an diesem Beispiel zeigt sich, dass eine neue, der historischen Betrachtungsweise treu bleibende Grundlegung des Begriffes erforderlich ist, welche, wenn sie gelingt, zu einer Neubewertung u.a. auch der literarischen Werke führen kann.

Wenn die Teilnehmer der bereits erwähnten Diskussion vom Paradox als einer „Herausforderung des abendländischen Denkens“¹⁴⁴ sprechen, signalisieren sie damit, dass es sich hier um eine Denkbewegung bzw. um eine Wahrnehmung und Erfassung der Realität handelt, die herkömmliche oder als etabliert geltende Denkweisen, Kategorien und Grenzen flüssig macht und in die Richtung des Irrationalen, oder jedenfalls einer anderen Art und Weise der „Rationalisierung“ der Wirklichkeit zeigen. Das bedeutet nicht nur, dass etwa in der Religionsgeschichte „die Paradoxien des Glaubens als Korrektiv gegen scholastische Dogmatisierung“¹⁴⁵ wirken können, sondern hier hat man mit einem viel umfassenderen Umbruch im Prozess des Denkens zu tun: das Denken in „Ausschließlichkeitsoppositionen“¹⁴⁶, „die Entweder-Oder-Operation wird durch die Weder-Noch- und die Sowohl-Als-Auch-Operation ergänzt“.¹⁴⁷

In diesem Zusammenhang reicht es, auf die geistige Schau eines Jacob Böhme¹⁴⁸ oder auf die Einheitserfahrung in der *unio mystica* eines Johann Scheffler hinzuweisen¹⁴⁹, um zwei wesentliche Aspekte zu signalisieren: einerseits die bereits oft thematisierte zentrale Rolle des Paradoxons im mystischen Denken und Sprechen, andererseits die potentiellen neuen Lesarten der mystischen Texte, die in einer systematischen Neubegründung eben desselben „Paradox“-Begriffes verborgen liegen. Davon ausgehend, können und sollen in der im

¹⁴³ Ebd. S. 102.

¹⁴⁴ Vgl. Kap. III, Fßn. 2.

¹⁴⁵ Geyer, Paul: *Das Paradox. Historisch-systematische Grundlegung*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 11-25, hier S. 12.

¹⁴⁶ Ebd. S. 22.

¹⁴⁷ Ebd. S. 13.

¹⁴⁸ „... als ich anschawete die grosse Tieffe dieser Welt / darzu die Sonne und Sternen [...] und betrachtete in meinem geiste die gantze Schöpfung dieser Welt. Darinnen ich dan in allen dingen böses und gutes fand / liebe und zorn / in den unvernünfftigen Creaturen / als in holtz / steine / erde und *Elementen* so wol als in den Menschen und Thieren.“ (Jacob Böhmes „Morgen-Röthe im Aufgang“ wurde zitiert nach: Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 335.)

¹⁴⁹ Vgl. z. B. die *Erinnerungs Vorrede* oder die „Gleichheits“-Epigramme Schefflers (z.B. *I 51*).

Rahmen dieser Dissertation beabsichtigten Textanalyse folgende, von der aktuellen Paradoxon-Forschung erarbeiteten prinzipiellen Feststellungen zum Einsatz gebracht werden. **Erstens** die Ansicht, dass das Paradoxon ein „Phänomen der Grenze“, der „Grenzüberschreitung“¹⁵⁰ sei, in dem implizit auch „das Problem von Identität und Veränderung“¹⁵¹ im Prozess des Werdens mitenthalten ist. Jede Form der mystischen Einheitserfahrung, so auch die „heilige GOTTeschau“ (CW,14), zu der der cherubinische Wanderer be- und aufgerufen ist, stellt eine solche Grenzüberschreitung dar: die erklärte Absicht ist es, „jede Form von Dualismus zu überwinden“¹⁵², die sich im Bereich des Denkens bzw. der Sprache nur im Medium des „Paradoxons“ zu realisieren ist. Die Aufforderungen „Mensch, werde wesentlich“ (II 30), bzw. „werde selbst die Schrift und selbst das Wesen“ (VI 263) markieren eine geistige Entwicklung, in der der Prozess des Werdens und der Veränderung im Absolvieren des mystisch-cherubinischen Weges seinen Ausdruck bekommt, und in der das neu gewonnene mystische Identität in der gleichzeitigen Differenz **zur** und in der Gleichheit **mit der** absoluten Vergleichsbasis sich etabliert. Das bedeutet gleichzeitig, dass das mystische Werden von einer ständigen Auseinandersetzung mit dem Numinosen, dem Göttlichen begleitet wird, die sich im Medium des „Paradoxons“ vollzieht. In dieser Hinsicht scheint es kein Zufall zu sein, dass die Epigramme, die die göttliche Vereinigung in ihren unendlichen Facetten thematisieren, in der *Erinnerungs Vorrede* nicht anders als „seltsame *paradoxa*“ definiert werden. Deshalb hört sich Hagenbüchles Resümee wie für die Schefflerschen Sinnreime konzipiert:

Auf *einen* Punkt angelegt, lässt das Paradox mit *einem* Schlag das Eine und sein Anderes in den Blick treten. [...] was sich ausschließt, ist [...] auf frappante Weise zugleich verbunden. Hier zeigt sich das Verhältnis zum total Andern. Die Tatsache, dass es dieses Andere gibt, *ist* das Paradox. [...] ich muss mich diesem Andern in seinen verschiedenen Erscheinungsformen stellen: als Nicht-Ich, als dem anderen Menschen, als einer anderen Wertwelt, einer anderen Seinssphäre, als Transzendenz, usw. Weil dieser Bezug zum Andern vom Paradox ins Extrem getrieben wird, sind wir gezwungen, die Art der Grenzziehung – und den Begriff der Grenze selbst – neu zu überdenken.¹⁵³

Die „Grenzen“, die es zu revidieren gilt, verortet Hagenbüchle in verschiedenen Bereichen des Wissens und Denkens, indem er u.a. „ethisch-religiöse (gut/böse)“, „theologische (Gott/Mensch)“, „metaphysische (Körper/Geist)“, „ontologische (Seiendes/Sein)“, „semantische (endlich/unendlich)“ bzw. „logische (wahr/falsch)“¹⁵⁴ auseinander hält. Eine gründliche Untersuchung von paradoxen Texten kann dementsprechend auf solche Gesichtspunkte ebenfalls nicht verzichten. Die Besonderheit der mystischen, „geistigen“

¹⁵⁰ Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 37.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd. S. 27.

¹⁵³ Ebd. S. 39. Vgl. z. B. auch Schefflers Epigramm I 106. *Das ein' ist in dem Andern*.

¹⁵⁴ Ebd. S. 39f.

Betrachtung „der ganzen Schöpfung dieser Welt“ besteht darin, dass sie gleichzeitig sämtliche oben aufgelistete (Grenz-)Bereiche berührt und umfasst, so gilt für sie die folgende Bemerkung in mehrfacher Weise:

Wo immer unterschiedliche Phänomenbereiche oder Kategorien miteinander interferieren, entstehen Konflikte, Widersprüche und eben: Paradoxa, jene besondere Art der Widersprüchlichkeit, bei der beide Seiten diesseits und jenseits der Grenze als „Gegen-sätze“ einander gleichzeitig setzen, hervorbringen, bedingen und problematisieren.¹⁵⁵

Zweitens muss man sich auch der Tatsache bewusst bleiben, dass es trotz der theoretischen Bemühungen um das Reduzieren der terminologischen Unbestimmtheit weiterhin problematisch zu bleiben scheint, eine eindeutige begriffliche Trennung zwischen „Paradox“ und „Widerspruch“ herbeizuführen. „Nicht jeder Widerspruch ist allerdings schon ein Paradox“, gemeinsam ist die „Fokussierung auf die Differenz“, wenn man „Identität und Differenz als Fundamentalkategorien des Denkens“¹⁵⁶ auffasst.

Für die Interpretation des *Cherubinischen Wandersmanns* kann die von den oben zitierten Überlegungen gewonnene Erkenntnis von hohem Wert sein, dass das Paradox als eine verneinende Wiederholung betrachtet werden kann, welches sein erstes Element so wiederholt, „dass dieses gleichzeitig verneint wird“.¹⁵⁷

Ausgelöst von seinem, im Jahre 1600 erfolgten Schaudererlebnis angesichts des die Sonnenstrahlen widerspiegelnden Zinngefäßes, basiert die ganze Theosophie, Kosmosophie und Antroposophie Jacob Böhmes auf diesem Prinzip der „selbst-verneinenden“ Widerspiegelung. Das paradoxe Zugleich von „Alles“ und „Nichts“, von „Einheit“ und „Vielheit“ erweist sich als ein dynamisches Prinzip, welches den ganzen Prozess der innergöttlichen Geburten und der unendlich sich wiederholenden Schöpfungsakte in Bewegung bringt und behält. Diese paradoxe Dynamik bildet außerdem die Bedingung und die Triebkraft der göttlichen (Selbst-)Offenbarung und somit der eigenen Fassbarkeit und Beschauligkeit.

Der „wesentliche“ Mensch des Angelus Silesius entwickelt sich ebenfalls im Spannungsverhältnis der gleichzeitigen Selbstverneinung und Selbstfindung; der Entwicklungsweg seiner cherubinischen Wanderung hat seinen Anfangs- und Endpunkt bei und im Menschen selbst, wie es auch im „Besluß-Epigramm“ (VI 263) zu lesen ist. Diese, von Hagenbüchle „strukturell-funktional“¹⁵⁸ genannte Betrachtungsweise operiert mit den Wesenszügen des Paradoxons und versucht, mit Hilfe der Merkmale „Selbstbezogenheit“,

¹⁵⁵ Ebd. S. 40.

¹⁵⁶ Alle Zitate: ebd. S. 29.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd. S. 31.

„Widersprüchlichkeit“ bzw. „Zirkelhaftigkeit“¹⁵⁹ das Funktionieren der paradoxen Texte herauszuarbeiten. Aus diesem Standpunkt heraus wird auch ersichtlich, dass eine solche Textinterpretation wesentlich mehr verlangt, als eine Konzentration auf die Stilfiguren der Antithese, Antonymie, Oxymoron, Ironie, usw., wenn man Pletts Meinung weiterhin gelten lässt, dass das rhetorische Paradox mehr ist, als die es erzeugenden rhetorischen Figuren des Widerspruchs.¹⁶⁰

Deshalb soll eine funktional orientierte Betrachtungsweise die mystischen Werke auch darauf hin befragen, welche „epistemologische und ontologische Funktion“¹⁶¹ das Paradoxon erfüllen kann, anderswie formuliert: auf welche Art und Weise die erlebte Paradoxie „erfahrungs- und erkenntnismäßig fruchtbar gemacht“¹⁶² wird. Diese Fragestellung rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung das in der Forschung oft und ausführlich diskutierte spannungsreiche Verhältnis zwischen mystischer Erfahrung und deren Artikulierung im Medium der Sprache,¹⁶³ besonders die toposhaft wiederkehrende Feststellung über die Inkompatibilität von unendlicher Betrachtung und begrenzter kreatürlicher Sprache.

Sowohl die Bemühungen eines Jacob Böhme, die im ewigen Wort erfolgende göttliche Offenbarung und Mitteilung in die Begrifflichkeit der menschlichen Sprache umzusetzen, als auch die, die Sprachformen der Negation und der Übertreibung bis zu ihren letzten Möglichkeiten auslotende, mystisch-poetische Sprache des Epigrammators Angelus Silesius bezeugen erneut, dass „die mystische Aussage selber zum Paradox“ wird, zum Paradox, „das sie so unnachahmlich anwendet“.¹⁶⁴ Deshalb kann eine Analyse des Paradoxons in den mystischen Texten dann erfolgreich werden, wenn „unter dem Gesichtspunkt von Mitteln wie Parallelismus, Antithese oder Chiasmus (mit ihren je verschiedenen Symmetrie- und Spiegeleigenschaften und deren spezifischen Funktionen)“¹⁶⁵ auch der „Aufbau paradoxer Texte“¹⁶⁶, genauer gesagt: die Ebenen der spezifischen Verwendung des Paradoxons erhellt werden. Diese Ebenen können sich im Wesentlichen entweder auf die bereits diskutierten Grenzbereiche beziehen, oder es gibt auch Interpretationsstrategien, die Ebenen unterscheiden, wo Problemkomplexe, wie Schein und Sein, Geist und Buchstabe,

¹⁵⁹ Ebd. S. 37.

¹⁶⁰ Vgl. FbN. 11 und 12. Durch das Festhalten an diesem Standpunkt soll die Leistung der, die rhetorischen Figuren im Schefflerschen Text ins Visier nehmenden Forschungsarbeiten nicht geschmälert werden.

¹⁶¹ Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 36.

¹⁶² Ebd. S. 37.

¹⁶³ Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O.; besonders Kap. III: *Göttliches Sprechen, menschliche Sprache*. S. 227ff., bzw. Haas, Alois M.: *Sermo mysticus*. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik. 2., unveränderte Aufl. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1989, S. 19ff. Hier findet man auch umfassende Hinweise auf weitere Sekundärliteratur.

¹⁶⁴ Haas: *Sermo mysticus*, a.a.O., S. 28.

¹⁶⁵ Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 31.

¹⁶⁶ Ebd.

erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt thematisieren.¹⁶⁷ Jedenfalls muss betont werden, dass das „Paradox“, und besonders dessen spezifische Verwendung, in jedem Bereich als „regulatives Prinzip“¹⁶⁸ angesehen und analysiert wird, welches „weniger in den einzelnen Stilfiguren festgemacht werden“¹⁶⁹ kann, sondern vielmehr als „Basis eines kreativen, kategoriesprengenden Denkens“¹⁷⁰ zur Erzeugung von „argumentativen Strategien“ und „stilistischen Kunstfertigkeiten“¹⁷¹ eingesetzt werden kann.

Fasst man die bisher erörterten zwei Untersuchungsaspekte zusammen, muss man jedenfalls betonen, dass sie von zwei Bedeutungen, einer engeren bzw. einer erweiterten Definition des Paradox-Begriffs ausgehend entwickelt wurden. Die erste, auch „semo-taktisch“¹⁷² genannte, Betrachtung konzentriert sich auf die paradoxen Formulierungen in den Texten und versucht, durch die innertextuell sich ausgerichtete, hermeneutische bzw. semantisch-funktionale Analyse von Stilfiguren und Bildern sich dem Paradoxon anzunähern. Den zweiten, als „strukturell-semantisch“¹⁷³ definierten Ansatz charakterisiert die Bestrebung nach einer Gesamtbetrachtung der zu einem spezifischen Diskurs gehörenden Texte. Dabei wird das „Paradox“ nicht auf die Funktion eines *ornatus* reduziert, der ausschließlich in der Phase der *elocutio* eine Rolle zu erfüllen hat, sondern als ein Mittel betrachtet, welches die paradoxen Texte reguliert und strukturiert und dadurch eine umfassendere Betrachtung von verschiedenen („Grenz“-)Ebenen möglich macht. Diese erweiterte Begriffsdeutung erlaubt ebenfalls, auch „genre- und diskursspezifische Elemente aufzugreifen“¹⁷⁴ und so den Text in einem breiteren Kontext zu befragen. Letztendlich handelt es sich um drei Hauptaspekte¹⁷⁵, die von der neuen Forschung als unentbehrlich für das Verständnis von Paradoxa betrachtet werden: um den „epistemologischen“ Aspekt, der „auf dem Element der Negativität [beruht], semantisch realisiert als Opposition, aussagenlogisch als Kontradiktion“; um den „performativen“ Aspekt, der darin besteht, dass die Radikalität des Widerspruchs eine „Neubestimmung der involvierten Termini“ erzwingt und „die festgefügtten Bedeutungsgrenzen als Vorurteile in Frage stellt“; schließlich um den „appellativen“ Aspekt, der die Wirkung und die Rezeption des paradoxen Textes untersucht, nämlich die Hauptfrage,

¹⁶⁷ Vgl. den Hinweis von Hagenbüchle auf die vier Ebenen (existentielle, linguistische, mystische, logico-rhetorische), die Thomas Mermall in einem seiner Aufsätze erarbeitet und untersucht. Ebd. S. 36.

¹⁶⁸ Geyer: *Das Paradox*, a.a.O., S. 12.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 27.

¹⁷¹ Plett: *Das Paradox als rhetorische Kategorie*, a.a.O., S. 102.

¹⁷² Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 40.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Alle drei Aspekte von Hagenbüchle erarbeitet. Vgl.: ebd. S. 40-41.

durch welche Strategien der Rezipient dazu überredet wird, „seine Auffassung von sich und der Welt (...) neu zu überdenken“.

Das verbindende Element zwischen diesen zwei Betrachtungsweisen ist die Tatsache, dass beide auf rhetorischer Basis entwickelt und zu Deutungszwecken instrumentalisiert werden, da sie sowohl alle wesentlichen Phasen der rhetorischen Textproduktion als auch die Frage der gegenseitigen Beeinflussung von Texten in einem bestimmten historischen und geistigen Kontext betreffen.

In den weiteren Überlegungen zu den historischen Erscheinungsformen des Paradoxons wird der Versuch unternommen, den bisher entwickelten Gesichtspunkten und Arbeitsmethoden gerecht zu werden.

III. 1.2. Das Paradox – historische Kontextualisierung des Begriffs und seiner Funktion

In den folgenden Teilkapiteln wird der Versuch unternommen, anhand von einigen, aus dem 16. bzw. 17. Jahrhundert stammenden Textproben, Einsicht in die historischen Ausdrucksformen des Paradoxons zu gewinnen. Obwohl die paradoxe Denkform schon seit der vorchristlichen Philosophie eine ununterbrochene, über die mittelalterliche und frühneuzeitliche bis hin zu unserer Gegenwart reichende Tradition begründet, beschränkt sich die Selektion auf Schriften aus dem unmittelbaren zeitlichen und geistigen Umfeld des Johann Scheffler, mit dem auch der Autor des *Cherubinischen Wandersmanns* in direkte Berührung gekommen ist. Durch die exemplarische Untersuchung dieser Erscheinungsformen sollen wesentliche Merkmale skizziert werden, die imstande sind, eine erweiterte Definition des Begriffs zu ermöglichen bzw. verschiedene Funktionen des Paradoxons in der Textgestaltung und der Argumentation zu erklären. Die auf diese Weise gewonnenen Arbeitsinstrumente sollen anschließend eingesetzt werden, um die „seltsamen *paradoxa*“ in erster Linie im Lichte der – im Zeichen derselben Denkoperationen stehenden – Philosophie des Jacob Böhme zu reflektieren. Obwohl die ausgewählten Werke auf den ersten Blick sich ebenfalls in einem „paradoxen“, einander widersprechenden Verhältnis zueinander befinden, wird es sichtbar gemacht werden, dass sie, zumindest aus der Perspektive des Paradoxons als rhetorische Kategorie bzw. als textstrukturierendes und argumentatives Prinzip, als verwandte Elemente eines einheitlichen Diskurses betrachtet werden können.

III.1.2.1. Das Paradox als Wirkungs- und Strukturprinzip bei Martin Luther¹⁷⁶

Die an dieser Stelle folgenden Überlegungen befassen sich mit verschiedenen Aspekten der Funktionalisierung des Paradoxons in Luthers Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen*¹⁷⁷, mit der Absicht, das Muster einer Textkonstruktionsstrategie zu erarbeiten, welches bei der Interpretation von weiteren Texten der Frühen Neuzeit exemplarische Geltung haben kann.

Ein charakteristisches Merkmal dieser Texte ist die paradoxe Beschaffenheit des *exordiums*, in dem üblicherweise „zwei einander widersprechende Sätze“¹⁷⁸ plaziert werden, die entweder Paraphrasen oder wortwörtliche Zitate aus der Heiligen Schrift darstellen. Dieses rhetorische Verfahren generiert und beseitigt im gleichen Atemzug ganz bewusst ein Mehrfaches an „Widersprüchlichkeiten“, die dann zu dem Zweck instrumentalisiert werden, das rhetorische Können des Redners unter Beweis zu stellen, bzw. die Überzeugungskraft der Rede zu verstärken. In einem solchen Widersprüchlichkeitsverhältnis, das sich in den späteren Redeteilen als scheinbar erwiesen wird, befinden sich im Falle des untersuchten Luther-Textes die Aussagen

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan.“ bzw.

„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan.“,

die mit der Intention formuliert werden, die Titelbegriffe zu erklären und zu deuten.

Klarheit zu schaffen, die betreffenden Ideen allgemein verständlich und mit großer Überzeugungskraft darzustellen, gehört übrigens zu den allgemeinen Gattungsmerkmalen der Textsorte, zu der Luther selbst sein „Traktätel und Sermon“ einordnet, so ist diese paradoxe Eröffnung nur mit wirkungsästhetischen Absichten zu begründen. Diesen Aspekt betont auch Heinrich F. Plett, der das Paradoxon als eine „Suada“ sieht, „die herrschendes Meinungswissen nicht verstärkt, sondern im Gegenteil destabilisiert“, deren Funktion darin besteht, „vorgefasste Ansichten [zu] erschüttern, ja geradezu [zu] verdrehen und um[zurück]kehren.“¹⁷⁹ Aus Pletts Untersuchungen hat sich auch herausgestellt, dass die Rhetorikhandbücher der Renaissance das Paradoxon überhaupt nicht oder höchstens in einer marginalen Position behandeln, deshalb ist es desto interessanter, dass diese antithetische

¹⁷⁶ Die Untersuchung und Darstellung des geistigen Wirkungszusammenhangs zwischen Luther und Johann Scheffler bzw. Luther und Jacob Böhme gehört nicht zur Zielsetzung dieses Unterkapitels. Zum letzteren Problemkreis vgl.: Bornkamm, Heinrich: *Luther und Böhme*. Bonn: Macus und Webers 1925 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 2), bes. S. 102ff.

¹⁷⁷ Luther, Martin: *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen*. Hrsg. von Ernst Kähler. Stuttgart: Reclam 1999.

¹⁷⁸ Ebd. S. 125.

¹⁷⁹ Plett: *Das Paradoxon als rhetorische Kategorie*, a.a.O., S. 92.

Struktur die religiösen Texte der Epoche nicht selten charakterisiert. Diese Überzeugungsstrategie, die im Falle dieses Luther-Traktats auch noch das Problem der „sich selbst widersprechenden“ Heiligen Schrift aufwirft, benutzt die Paradoxie, um durch Verblüffendes und Unerwartetes eine besondere Spannung und Sensibilisierung zu erzielen, die die *docere et probare* begünstigen sollen. Im Falle der *Freiheit eines Christenmenschen* erhält dieser wirkungsästhetische Aspekt eine besondere Brillanz dadurch, dass es hier eine vorherrschende Meinung zu widerlegen gilt, die ihre Legitimation von der Autorität des päpstlichen Stuhls bezieht. Luther spricht in seiner, an den Stadtvogt von Zwickau gerichteten Widmung von der „göttlichen Wahrheit“, „der leider so viele und die am meisten, die sich ihres Vorrechts (an dieser Wahrheit) rühmen, mit aller Gewalt und List widerstreben“.¹⁸⁰ Der Exordialtopos des Auftrags („habe ich mich willig und fröhlich dazu bereden lassen“) und auch der des Zeitgenossenlobes („Lieb und Lust, die ihr der Heiligen Schrift entgegenbringt, welche ihr auch emsig zu bekennen und vor den Menschen zu preisen nicht nachlasset“¹⁸¹) sind dazu berufen, die *captatio benevolentiae* zu sichern und außerdem den „Glaubwürdigkeitsgrad des vom Redner vertretenen Parteistandpunktes“¹⁸² durch die Etablierung einer geistigen Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu erhöhen. Die nach dem Literalsinn einander widersprechenden Aussagen signalisieren nicht nur die paradoxe Beschaffenheit des Traktats, sondern auch die Tatsache, dass der vertretene Standpunkt selbst ein „paradoxe“ ist, indem er gegen eine herrschende Meinung argumentiert. Hier zeichnet sich ein Diskurs ab, der auf eine Art Demokratisierung der hermeneutischen Schriftauslegung drängt, indem er sowohl den Ausschließlichkeitsanspruch einer einzigen hermeneutischen Instanz als auch das Ergebnis des von ihr absolvierten Interpretationsverfahrens einer heftigen Kritik unterzieht. Die Demokratisierung darf hier jedoch nicht im Sinne eines subjektiv begründeten Sinnpluralismus begriffen werden, sondern eher als Liberalisierung der Schriftdeutung in dem Sinne, dass sich aus den konkurrierenden Verstehensmustern, welche nach einem allgemeingültigen und allgemein akzeptierten Maßstab abgewogen werden, eine exakte Deutung herauskristallisiert. Mehrere Bedeutungen würden dem rhetorischen Stilprinzip der *perspicuitas* widersprechen und zu einer Verdunkelung des Schriftverstehens führen. Als den einzigen Maßstab der hermeneutischen Biblexegese erkennt Luther – dem Leitsatz „sola scriptura“ entsprechend – die Schrift selbst, die „ihr eigener Interpret (*sui ipsius interpres*)“¹⁸³ ist, personifiziert in der Gestalt von Christus, „der zu einem Ärgernis und

¹⁸⁰ Luther: *Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O., S. 124.

¹⁸¹ Beide Zitate: ebd. S. 124.

¹⁸² Plett: *Das Paradoxon als rhetorische Kategorie*, a.a.O., S. 93.

¹⁸³ Vgl. den Artikel *Hermeneutik* von Jean Grondin in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 3: *Eup-Hör*. Tübingen: Niemeyer 1996. Sp. 1350-1374, hier Sp. 1357. Das Prinzip *sola scriptura*

Zeichen gesetzt ist, dem widersprochen werden muss“.¹⁸⁴ Daraus ergibt sich, dass der von Luther vertretene paradoxe Standpunkt den „Christus Widersprechenden“ widerspricht; die *scriptura* und der in Christus verkörperte göttliche Logos erscheinen als Gewährsmänner für den „unanfechtbaren Grund [seines] Lehrens und Schreibens“.¹⁸⁵

Die Forschung hat ein Luther-Bild gezeichnet, nach dem der Reformator ein „zwiespältiges Verhältnis zur Rhetorik“¹⁸⁶ gehabt haben soll, und sie gesteht ihm höchstens eine „relative Hochschätzung der Rhetorik bei der Schriftauslegung“¹⁸⁷ zu. Auf Grund der Tischreden Luthers wurde die These entwickelt, dass er „die natürliche, ›einfache‹ Redefähigkeit als die wahre *eloquentia*“ geschätzt und die Rhetorik als „kunstmäßige Übung“¹⁸⁸ abgelehnt habe, zumindest hinsichtlich des Amtes eines Predigers. Deshalb bilden Rhetorik, Dialektik und Poesie in seiner pädagogischen Konzeption nur Randbereiche ab. In dieser Hinsicht ist der im *genus subtile* verfasste Sermon *Von der Freiheit eines Christenmenschen* auch keine Ausnahme, indem er nach Allgemeinverständlichkeit strebt, damit die, die Grundlage und Legitimation des Lutherschen Standpunktes bildende, „göttliche Wahrheit“ erkannt und verstanden¹⁸⁹ wird.

Umso interessanter ist es, dass, angesichts einer solchen Zielsetzung, der Traktat gerade mit einer *ambiguitas* biblischer Herkunft eröffnet wird, die die Unerschütterlichkeit der gewählten Legitimationsbasis fragwürdig zu machen droht. Hier zeigt sich auch die Tatsache, dass das Eröffnungsparadoxon einerseits ohne Zweifel einer wirkungsästhetischen Intention dient, aber andererseits dient es zur gleichen Zeit der Problematisierung von Aspekten selbstreferentiellen Charakters wie Ambiguitäten der Selbstdeutung der Schrift aus ihr selbst oder das Paradox als redestrukturierendes Prinzip. Diese zwei Aspekte lassen sich mit den zwei Übersetzungsmöglichkeiten des Begriffs *persuadere* parallel setzen: während sich „Überreden“ auf die Wirkungsintention der emotionalen Umstimmung des Zuhörers bezieht, zielt das „Überzeugen“ mit seinen ineinanderfließenden informativen, argumentativen bzw. ethischen Komponenten auf das Intellekt. Die Tatsache, dass sich Luther zuerst „bereden“

bedeutet für Luther auch, dass „allein den biblischen Büchern Autorität zukomme“. Außerdem hat er festgelegt, „dass die Heilige Schrift nicht nur formal als Autorität, sondern auch hermeneutisch-theologisch als Prinzip ihrer Auslegung zu begreifen sei. [...] Die Heilige Schrift ist nach ihrem eigenen Geist auszulegen, und dieser findet sich nirgends authentischer als in ihr selbst.“ (Vgl.: *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 21: *Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh*. Berlin; New York: de Gruyter 1991. S. 533f.)

¹⁸⁴ Luther: *Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O., S. 124.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Barner, Wilfried: *Barockrhetorik*. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Niemeyer 1970. S. 259.

¹⁸⁷ Vgl.: Grondin: „*Hermeneutik*“, a.a.O., Sp. 1358.

¹⁸⁸ Barner: *Barockrhetorik*, a.a.O., S. 259f.

¹⁸⁹ Vgl. Punkt 1 und 2 des Traktats.

lässt und anschließend einen Traktat verfasst, kann als eine symbolische Vorwegnahme der zwei antithetisch gerichteten Verfahren der Sinnvermittlung aufgefasst werden. Durch die Verlagerung der aussagenlogischen und semantischen Opposition in die *inventio*, durch die erklärte Hinterfragung von bestehenden Dogmen und nicht zuletzt durch die Absicht, das Erkennen der unterdrückten Wahrheit in den Dienst der Überredung zu stellen, betreibt Luther eine „rhetorische“ Sinnvermittlung, die nach Hagenbüchles Terminologie „epistemologischen, performativen und appellativen“ Charakter hat. Indem er aber das Erkennen durch das exegetische Verstehen, d.h. durch die Eröffnung des Gehaltsinns des Bibeltextes zu befördern sucht, betreibt er eine „hermeneutische“ Sinnvermittlung, die im Unterschied zur ersteren nicht „ad extra“ (also „vom intentierten Sinn auf den überredenden Ausdruck“) geht, sondern umgekehrt, in das Innere des Textes führt. Dabei greift er auf die augustinische Auslegungskunst zurück, nach der dunkle Stellen der Heiligen Schrift durch klarere Parallelstellen aus demselben Fundus erklärt werden sollen¹⁹⁰. Das Bindeglied zwischen den beiden Sinnvermittlungsverfahren ist das Paradoxon, dass in diesem Fall absichtlich generiert wird, um gerade dadurch den „dunklen“, negativen Hintegrund zu schaffen, vor dem die verborgenen göttlichen Wahrheiten imstande sein sollen, hervorzuleuchten.

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass das paradoxe Zugleich der zwei einander widersprechenden Thesen einerseits funktionalen und intentionalen Charakter hat, indem es auf das Hervorrufen eines Spannungseffektes abzielt, andererseits den Ausgangspunkt eines exegetischen Verfahrens bildet, dessen Aufbau ebenfalls diesem dichotomischen Prinzip untergeordnet ist. Dieser letztere Aspekt führt auf die nächste, dispositive Phase der rhetorischen Textproduktion über. Die Übertragung der paradoxen These von der gleichzeitigen Freiheit und Knechtschaft des Christenmenschen auf die toposhaft gewordene Lehre vom zweifachen – „inneren“ und „äußeren“ – Menschen soll die Desambiguierung derselben Paradoxie herbeiführen, indem die zwei Sätze auf unterschiedliche Sinnebenen projiziert werden, deren stufenartiges hierarchisches Verhältnis ein Aufeinanderprallen der zwei Aussagen und somit auch die Möglichkeit jeden Widerspruchs auszuschließen imstande ist. In diesem Fall funktioniert das rhetorische Paradoxon als eine Strukturkategorie¹⁹¹, die ein dialektisch aufgebautes Textgefüge bewirkt, dessen Elemente einander gegenseitig beleuchten. Die Forschung¹⁹² hat bereits

¹⁹⁰ Vgl.: Grondin: „*Hermeneutik*“, a.a.O., Sp. 1356f.

¹⁹¹ Vgl.: Plett: *Das Paradoxon als rhetorische Kategorie*, a.a.O., S. 92.

¹⁹² Neben Grondins „Hermeneutik“-Artikel soll noch Barners *Barockrhetorik* als grundlegende Quelle zur Einschätzung von Luthers Beziehung zur Rhetorik erwähnt werden.

hervorgehoben, dass für Luther die Dialektik den Vorgang gegenüber der Rhetorik hat, da die *Dialectica* dem dozierenden Stil besser geeignet sei, indem sie über die Fähigkeit verfügt, „ein Ding fein, rund, kurz und eigentlich [zu] definieren und [zu] beschreiben, was es gewiß ist“. ¹⁹³ Dadurch erklärt sich auch die Tatsache, dass das Paradoxon eher „zur Vorbereitung der Rede“ ¹⁹⁴ ausreicht, quasi als Prätext dient, denn Luther geht es darum zu zeigen, „wie man fein ordentlich, eigentlich und richtig, kurz und einfältig davon [d.h., vom gewählten, mit Hilfe des Paradoxons eingeführten Thema – L.S.] lehren und reden soll.“ ¹⁹⁵ Eine andere Folge dieser Redestrategie ist es, dass von den Wirkmöglichkeiten des Paradoxons als *ornatus* in der Phase der *elocutio* kein Gebrauch gemacht wird. In dieser Hinsicht weicht der Luthersche Traktat *Von der Freiheit eines Christenmenschen* einigermaßen von den Tendenzen ab, die Plett angesichts der Funktionalisierung des rhetorischen Paradoxons in den Renaissance-Traktaten erarbeitet hat, und welche besagen, dass das Paradoxon als rhetorische Kategorie eher in zweiter Linie strukturierenden Charakter besitze und seine „eindringlichste Wirkung“ neben der *inventio* in der Sprache, also in der *elocutio* entfalte. Die Punkte zwei bis achtzehn des Traktats, die auf den „inwendigen“ Menschen fokussieren, bzw. die Punkte neunzehn bis neunundzwanzig, die den „außerlichen“, „leiblichen“ Menschen besprechen, werden in der Form einer logischen Kette abgerollt, deren Elemente entweder durch – einer immer tiefer gehenden Exegese untergezogenen – Begriffe oder durch das, aus der hermeneutischen Tradition wohlbekannte, Frage-Antwort-Schema zusammengefügt werden. Die im dreißigsten Punkt erfolgende Synthese zeigt noch einmal, dass diese, vom Paradoxon generierte und von der dichotomischen Textstruktur getragene Dialektik letztendlich auf die Findung und überzeugende Darlegung der „göttlichen Wahrheit“ gerichtet ist und der rhetorisch-affektiven Tradition nur in dem Maße Raum lässt, als es dem tropologischen Wirkungspotential der Schrift ¹⁹⁶ auf die menschliche Seele besondere Bedeutung zumisst.

III. 1.2.2. Sebastian Francks „ewige Wunderrede“

In ihrem Aufsatz über die spekulative Mystik des Johann Scheffler äußert sich Louise Gnädinger u.a. auch über die Grenzen, an die eine, nach endgültiger Klarheit strebende, Rekonstruktion der Einflüsse auf den „Cherubinischen Wandersmann“ unvermeidlich stoßen muss. Den Grund für diese Unzulänglichkeit sieht sie in der Mangelhaftigkeit der zur

¹⁹³ Zitiert nach: Barner: *Barockrhetorik*, a.a.O., S. 260.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Zitiert nach: ebd.

¹⁹⁶ Vgl.: Grondin: „*Hermeneutik*“, a.a.O., Sp. 1357f.

Verfügung stehenden Dokumente, die „eine zeitlich und sachlich genaue Festlegung der erlittenen Einflüsse“ verunmöglicht.¹⁹⁷

Diese Feststellung gilt auch für den Fall, wenn man nach der Möglichkeit eines direkten oder indirekten geistigen Kontakts zwischen Sebastian Francks paradoxer Weltanschauung und der cherubinischen Mystik Johann Schefflers fragt. Dass es trotzdem berechtigt ist, in die Darstellung der Entwicklung des Paradox-Begriffes auch den aus Donauwörth stammenden oppositionellen protestantischen Denker einzubeziehen, dafür sprechen einige sicher gestellte Daten, die die Franck-Forschung bereits nachweisen konnte. So attestiert z.B. Siegfried Wollgast einen unmittelbaren Einfluss Francks auf Valentin Weigel (1533-1588), der Franck „teilweise wörtlich ausschreibt“¹⁹⁸, außerdem, – was für die hier beabsichtigte Scheffler-Analyse im Lichte der Böhmeschen Philosophie von grundlegender Bedeutung ist –, einen mittelbaren, u.a. über Weigel erfolgenden Einfluss auf Jacob Böhme und somit auf die mystisch-pansophische Tradition.¹⁹⁹ Verstreute Hinweise auf einen möglichen Franck-Bezug findet man auch in der detaillierten Analyse von E. Spörri.²⁰⁰ Einerseits entdeckt sie im Zusammenhang mit dem Epigramm *II 137* eine geistige Verwandtschaft Schefflers mit den von Luther als „Schwärmer“ bezeichneten, gegenüber der erstarrten Orthodoxie kritisch auftretenden Denkern, unter ihnen mit Sebastian Franck²⁰¹, die im Gegensatz zur dogmatisch eingeschränkten Wortgläubigkeit und Schriftexegese eine, von einer Geist-bewirkten inneren Erleuchtung ausgehende, hinter den toten Buchstaben schauen könnende Schriftauslegung vertreten. Andererseits, in einem Unterkapitel, welches speziell der Untersuchung des Paradoxons gewidmet ist,²⁰² betont sie die weltanschauliche Nähe, die Scheffler an die paradoxe Denkweise bindet, so, „dass er auch immer wieder auf die Glaubensparadoxa der christlichen Lehre zu sprechen kommt, und [...] stellt [...] ihren paradoxen Charakter

¹⁹⁷ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 32.

¹⁹⁸ Wollgast, Siegfried: *Einleitung*. In: Franck, Sebastian: *Paradoxa*. Hrsg. u. eingel. von Siegfried Wollgast. 2., neu bearb. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1995. S. VII-LXI, hier S. XXII f. In dieser Einleitung findet man ausführliche Hintergrundinformationen zur Entstehung der *Paradoxa*, sowie auch zu den geistigen Strömungen und konkreten Einflüssen, die Autor und Werk markiert haben.

¹⁹⁹ Hier allerdings muss man auch auf die Position Bonheims hinweisen, der einen direkten Einfluss zwischen Weigel und Böhme zwar nicht leugnet, aber diesen Einfluss als nicht detailliert begründet ansieht: „Genauere Untersuchungen zur Frage, in welchem Maße Böhme Gedanken Weigels übernahm, gibt es nicht, und das, obwohl er (was für ihn selbstverständlich ist) durch eine namentliche Erwähnung Weigels und damit verbundene inhaltliche Anmerkungen [...] deutlich zu erkennen gibt, daß er sich mit ihm auseinandergesetzt hat. Am ausführlichsten noch nimmt sich Wollgast [...] des Verhältnisses an. Doch sind die Gemeinsamkeiten, die er anführt, sehr allgemeiner Natur und müssen nicht unbedingt die Folge einer direkten Beeinflussung sein.“ (Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 184). Vgl. auch die neuen Erkenntnisse im bereits referierten Aufsatz Ferdinand van Ingens über den „Engelsturz“ bei Böhme, die neue Facetten der Weigel-Rezeption bei Böhme aufzeigen. (Ingen: *Engelsturz*, a.a.O., S. 59ff.)

²⁰⁰ Spörri: *Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk*, a.a.O. Weitere Belege bei: Gauger: *Böhme und das Wesen seiner Mystik*, a.a.O., S. 31. (Hier auch der Hinweis auf den 12. Sendbrief Böhmes, in dem er u.a. auch Weigel namentlich erwähnt.)

²⁰¹ Ebd. S. 12.

²⁰² Vgl.: ebd. S. 80ff.

heraus“.²⁰³ Die Tatsache, dass in Spörris Lesart „Schefflers eigentliche Glaubensform“ das Paradox sei, erinnert sie „an Sebastian Franck, der die Heilige Schrift als «ewiges Paradoxon» auslegt“.²⁰⁴

Die folgenden Überlegungen gelten also der Franckschen Auslegung des Paradox-Begriffes und den sich daraus ergebenden Interpretationsmöglichkeiten angesichts des *Cherubinischen Wandersmanns*.

Die Vorrede zu seinem 280 Paradoxa beinhaltenden Hauptwerk widmet sich in einem nicht selten radikal-kämpferischen Ton dem Problemkreis des richtigen Schriftverständnisses, und hier formuliert er die zum Wahlspruch gewordenen Sätze: „Der Buchstabe tötet. [...] Die Schrift tötet. [...] Der Geist aber macht lebendig.“²⁰⁵ Diese Aussagen, deren Urförmel im zweiten Paulusbrief an die Korinther zu lesen ist, signalisieren schon einen exegetischen Standpunkt, der sich in ihrer Radikalität und Exklusivität ebenfalls gegen eine allgemein verbreitete und tief in der Welt wurzelnde Ansicht positioniert und diese Auffassung zu widerlegen sucht. In dieser Hinsicht erfüllt die schon im Titel erfolgende Heraufbeschwörung des Paradoxons ähnliche funktionale und wirkungsästhetische Aufgaben, die auch in Luthers Traktat zu beobachten waren. Die selbstbewusst vertretene Position, dass die gesammelten „Paradoxa“ „wider der gantzen welt wahn vnnd achtung / gewiß vnnd war hafftig seynd“²⁰⁶, lässt Franck als Verkörperer dessen erscheinen, „der zu einem Ärgernis und Zeichen gesetzt ist, dem widersprochen werden muss“.²⁰⁷ Zur gleichen Zeit wird Gottes Evangelium als ein Zeichensystem interpretiert, welches von der „Welt“ absichtlich und ohne das Licht des Geistes falsch ausgelegt wurde. Trotz dieser Verwandtschaft mit Luther, bei dem, wie in dieser Epoche überhaupt, der Gedanke der Paradoxa häufig aufzutreffen ist, überwiegen in den inhaltlichen Ausführungen Francks die von der lutherischen Orthodoxie abweichenden Ansichten. So ergibt sich, dass im theosophischen Diskurs der beiden Gestalten nicht die gedanklich-inhaltliche Substanz des paradoxen Standpunktes, sondern die funktionale bzw. wirkungsästhetische Instrumentalisierung einer rhetorischen Kategorie bereits in der *inventio* das primär verbindende Element ist. Die von der mehrheitlichen Meinung divergierende Anschauung gipfelt in der deduktiven, logisch strukturierten Begründung der Kernaussage. Im ersten Schritt wird das „Evangelium“ in der zuerst lateinisch ausformulierten These als „*Paradoxum merum et perpetuum*“ bezeichnet, danach wird in der deutschen Übersetzung

²⁰³ Ebd. S. 81.

²⁰⁴ Ebd. (Fßn. 2 bei Spörris)

²⁰⁵ Franck, Sebastian: *Paradoxa*. Hrsg. u. eingel. von Siegfried Wollgast. 2., neu bearb. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1995. S. 8.

²⁰⁶ Vgl. die Faksimile des Titelblattes in: ebd. S. 1.

²⁰⁷ Luther: *Freiheit eines Christenmenschen*, a.a.O., S. 124.

„Paradox“ mit „(ewig lautere) Wunderrede“ ersetzt. Darauf folgt als zweiter Schritt die auf der Autorität der griechischen Antike gegründete Definition, nach der das Paradoxon „ein Ausspruch“ sei, „der gleichwohl gewiß und wahr ist, den aber die ganze Welt und was nach Menschenweise lebt, nichts weniger als für wahr hält“.²⁰⁸ Diese zwei Thesen funktionieren wie die Prämissen eines Syllogismus, aus denen sich folgende logische Schlussfolgerung ergibt:

Nun habe ich diese meine Philosophie als „Paradoxa“ betitelt und Paradoxon als eine „Wunderrede oder ein „Wunderwort“ verdeutscht, weil die Theologie, der rechte Sinn der Schrift (die allein Gottes Wort ist), nichts als ein ewiges Paradoxon, gewiß und wahr wider allen Wahn, Schein, Glauben und Achtung der ganzen Welt.²⁰⁹

Die weitere Abfolge der Vorrede ist darauf angelegt, diese Anfangsthese mit Hilfe von *argumenta* zu unterstützen, deren *locus* ausschließlich in der Heiligen Schrift zu verorten ist. Trotzdem wäre es nicht im Sinne von Franck, wenn man diese Argumentationsstruktur dem Lutherschen exegetischen Prinzip gleichsetzen würde. Wie es schon betont wurde, bedeutet Luthers hermeneutische Position, nach der die Schrift *sui ipsius interpretes* sei eine Konzentration auf den Literalsinn des Wortes und eine interpretatorische Arbeit, die durch die gegenseitige Widerspiegelung und Erhellung von Parallelstellen aus der Bibel erfolgen soll. Im Gegensatz dazu weist Franck jede Art von hermeneutischem Verfahren ab, welches auf dem vierfachen Schriftsinn aufgebaut ist, und er lässt in diesem Zusammenhang gerade die zwei Kirchenväter als negative Autoritäten erscheinen, deren exegetische Prinzipien – wenn auch mit einigen Modifizierungen – die Grundsteine der Lutherschen immanenten Auslegungskunst bilden: Augustin und Origenes.²¹⁰ Von Augustin ist er bereit nur die Anweisung zu akzeptieren, nach der das Licht der Schriftdeutung in erster Linie von Gott selbst kommen soll²¹¹, deshalb sieht er die tötende Macht des toten Buchstabens (um sich Francks metaphorischer Sparche zu bedienen) in der eigennützigen und parteiischen Auslegung, die letztendlich zum Mißbrauch des Evangeliums führt:

Was macht alle Ketzerei in der Schrift, als daß einer den ungereimten Buchstaben der Schrift da ansticht, der andere dort für sich nimmt und niemand auf die einhellige Auslegung und den Verstand des friedlichen Geistes achtet, sondern jedermann Gott und Gottes Wort für seinen Apollo achtet [...].

²⁰⁸ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 3. Alois M. Haas weist darauf hin, dass der Paradox-Begriff in dieser Bedeutung schon in der mittelalterlichen Mystik gekannt und benutzt wurde: „Eckhart nennt das Paradox ein *wunderlich dinc*, ein *mirabile*.“ (Ders.: *Das mystische Paradox*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 273-294, hier S. 284.

²⁰⁹ Ebd. S. 4.

²¹⁰ „Sondern allein der Verstand der Schrift nach dem Sinn Christi (den allein die Gottseligen, von Gott gelehrt und dem Heiligen Geist ausgelegt, wissen) ist das wesentliche Wort Gottes. Darum ist die Schrift ebensowenig nach dem Sinn des Buchstabens zu verstehen als nach den ungereimten Allegorien des Origenes und anderer.“ (Ebd. S. 6.); „Das verstehen alle Väter als den geistlichen Verstand – nicht als des Origenes Auslegung oder die Augustins, sondern als den Sinn Christi und den Verstand des Geistes, der ein anderes im äußeren Ansehen und in der Schale hat, und, angewendet, ein anderes im Geist versteht.“ (Ebd. S. 8.)

²¹¹ Vgl.: Grondin: „*Hermeneutik*“, a.a.O.

Der sticht den toten Buchstaben da an, dieser dort. Der versteht ihn, wie er da lautet, jener wie er dort klingt.²¹²

Dieses „menschliche Prinzip“²¹³ des hermeneutischen Interpretation, von dem die „Pharisäer“, die „Schriftweisen“ bzw. die „Schriftgelehrten“, als Repräsentanten der äußerlichen Welt, Gebrauch machen, führt dazu, dass das göttliche Wort in sein Gegenteil verkehrt, verfremdet und der Eindeutigkeit beraubt wird. Würde man das „göttliche Prinzip“ der Hermeneutik verwenden, wäre das Wort „univok ausgelegt“²¹⁴ und das Resultat eine göttliche Erkenntnis, die „sich vollkommen mit der Realität göttlichen Seins“²¹⁵ decken würde.

Wie es schon betont wurde, besteht die Radikalität der Franckschen Hermeneutik, im Unterschied zu der Luthers, darin, dass er im Prinzip der *sola scriptura* keine genügende Garantie für eine entsprechende Sinnvermittlung, und im hermeneutischen Verfahren nach dem vierfachen Schriftsinn keinen zur göttlichen Wahrheit führenden Weg sehen kann.

In den zeitgenössischen konfessionellen Streitigkeiten, im „dogmatischen ‘wortzanck’ und ‘Schriftkrieg’ der Theologen im ‘laborinth des buchstabens’“²¹⁶ liegt der Beweis für Francks Überzeugung, dass die Interpretation nach dem Literalsinn in eine Sackgasse führe und aus diesem Grund „der Buchstabe und grammatische Sinn der Schrift auch nicht zum Probiertein und die Goldwaage der Geister sein kann“.²¹⁷ Tieferes, sogar bis auf den göttlichen Grund vorstoßendes Verständnis sei „nach dem Wesen des Buchstabens“²¹⁸ unmöglich, „weil der Buchstabe der Schrift gespalten und mit sich selbst uneins ist“.²¹⁹ Der Buchstabe, der bei Franck als Synonym für den „grammatischen Sinn“²²⁰ verwendet wird, wird außerdem als eine Barriere aufgefasst, die verhindert, durch „spitzfindigkeit“ in den wahren Sinn der Schrift „herein zu schleichen“, denn jede, ohne Erleuchtung durch den Geist erfolgende exegetische Anstrengung nur „auffgemutzte lügen“ und „vilwörtige lügen“ zum Ergebnis haben kann.

Wichtig ist noch den Gedanken hervorzuheben, der sich auf den verborgenen und verdeckten Charakter der Heiligen Schrift hinweist. Das „mit sieben Siegeln, Schlössern und

²¹² Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 6 bzw. 10.

²¹³ Die Termini „menschliches“ bzw. „göttliches Prinzip“ der hermeneutischen Auslegung sind übernommen worden von: Poag, James und Priscilla Hayden: *Meister Eckhart und Sebastian Franck: Mystisches Wort/Soziopolitische Folgerungen im Mittelalter und in der Reformationszeit*. In: Poag, James F. und Gerhild Scholz-Williams (Hrsg.): *Das Weiterleben des Mittelalters in der deutschen Literatur*. Königstein/Ts.: Athäneum 1983. S. 25-36, hier S. 30.

²¹⁴ Ebd. S. 30.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Klein, Wolf Peter: *Am Anfang war das Wort: theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins*. Berlin: Akad. Verl. 1992. S. 172.

²¹⁷ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 10. Vgl. auch: Franck, Sebastian: *Encomion: das Lob des Göttlichen Worts*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 4: *Die vier Kronbüchlein*. Hrsg. von Peter Klaus Knauer. Bern u.a.: Peter Lang 1992. S. 227-260, hier S. 231.

²¹⁸ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 6.

²¹⁹ Ebd. S. 10. Vgl. auch die zahlreichen ähnlichen Äußerungen in Franck: *Encomion*, a.a.O., S. 227ff.

²²⁰ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 8.

Hindernissen²²¹ verschlossene Buch sei nach Francks Überzeugung das Produkt eines bewussten, vom göttlichen Willen bewirkten Verschleierungsprozesses, wofür in der Vorrede zu den *Paradoxa* bzw. in dem, die Ideen der Vorrede oft fast wortwörtlich wiederholenden *Encomion* zwei Ursachen kenntlich gemacht werden. Der erste Grund für die besondere und in Gleichnissen erfolgende biblische Sprache sei, den Weg der göttlichen Erkenntnis vor den, von Franck als „Gottlose“, „Säue und Hunde“²²², „schwein vnnnd hund“²²³ genannten Schriftgelehrten zu versperren. Danach bleibt die Schrift für jede spekulative Annäherung „eine ewige Allegorie, Wunderrede, Rätsel“, dessen Schlüssel nur Auserwählte besitzen können. In dieser Argumentation wird die allegoretische Verschließung bzw. Eröffnung der Wahrheit einer göttlichen Instanz zugewiesen, welche über die Offenbarung souverän und absolut frei entscheiden kann. Mit dieser Idee wird im gleichen Atemzug der Einfältigkeits-Topos verknüpft, indem die neutestamentlichen Stellen zitiert werden²²⁴, die die Fähigkeit des richtigen Erfassens der transzendenten Botschaft alleine den Kindern zusprechen. Das Bild einer gerechten und vom potentiellen Heilszustand niemanden ausschließenden göttlichen Instanz wird dadurch bewahrt, dass in den Metaphern der „Gottlosen“ bzw. der „Kinder“²²⁵ zwei Haltungen ausgedrückt werden, die der zu allen Menschen fließenden Offenbarung begegnen. „Gotswort [...] gehet einfältig daher“²²⁶, heißt es im *Encomion*, und diese Offenbarung erfordert ein ihr kongruentes Rezeptionsverhalten. Dieses Verhalten wird mit Hilfe von Bildern charakterisiert, die an das breite Ausdrucksinventar der Gefühls- bzw. der Wesensmystik erinnern, und den „inneren“ Menschen in den Vordergrund stellen, dessen Begegnung mit dem Numinosen im emotional-affektiven Bereich stattfindet, dessen Markenzeichen das vor göttlichen Liebe brennende Herz ist. Diese affektmystisch gefärbte Wahrnehmung der Offenbarung lenkt den Blick von der Materialität des Buchstabens in die geistige Sphäre der Gotteserfahrung, wo jedes vermittelnde Element im erleuchtendem Überstieg übertroffen wird.

Diese einfältige Haltung kennt auch den zweiten Grund für die allegorisch verwendete Sprache: „das wir kain Abgott aus der Schrift machen/ vnd wissen das etwas höhers zum himmel von nöten sei/ dann ain Bibel/ Nämlich/ das wir Got bitten vmb das liecht seins Worts“.²²⁷

²²¹ Ebd. S. 5.

²²² Ebd.

²²³ Franck: *Encomion*, a.a.O., S. 232.

²²⁴ Vgl.: Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 5.

²²⁵ Vgl.: ebd.

²²⁶ Franck: *Encomion*, a.a.O., S. 230.

²²⁷ Ebd. S. 232. (Vgl. auch die Stelle : „Und Gott hat absichtlich den Buchstaben der Schrift also mißhellig gestaltet, [...] damit wir nicht, daran vergnügt, einen Abgott daraus machten, den wir in allen Glaubensfragen um

Aus diesem Standpunkt heraus lässt sich auch erklären, warum in der Franckschen Hermeneutik traditionelle Verfahren der Textauslegung keinen Platz haben können. Sein exegetisches Prinzip lässt sich mit dem Leitsatz zusammenfassen: „Die schrift hat ain einigen verstand. Typica/ Anagogica/ Tropologia/ etc/ eittel fantasei.“²²⁸ Auch wenn er den vom Geist verborgenen und nur von ihm kommunizierbaren Sinn der Heiligen Schrift als „Gleichnis“ oder „Allegorie“ definiert, bedeutet es keinesfalls, dass die Entschlüsselung dieses verschlossenen Gehalts der Lesart nach dem *sensus allegoricus* gleichgesetzt werden dürfte. Anstatt der allgemeinen Verständlichkeit und Verfügbarkeit der Bibel betont Franck, dass die These von der Verbalinspiration nicht nur auf die Produktion, sondern auch auf die Rezeption der transzendenten Botschaft gelten soll, d.h., auch die Auslegung der Schrift soll von der Geistinspiration abhängig und durch sie bedingt sein. Dadurch ließe sich die aus der „spitzfindigkeit“ und „impietät“ des falschen Hermeneutikers stammende Mehrdeutigkeit vermeiden, da der gottgefällige Leser nicht die Rolle einer sinnerfindenen, sinnstiftenden, sondern – im Gnadenakt des empfangenen Erkennens – die einer sinnauffindenen Instanz erfüllen würde:

War ist es/ ain einigen sin hat die Schrift/ welcher Gottes wort/ denen so aus Gott sindt erkant/ aber ich acht den nit für den Bûchstabischen grammatischen sententz/ den auch die Gotlosen verstehen vnd erraichen/ vnd gleich wol die Schrift nit verstehen/ von Christo gezeigen werden. Matth. 22. sonder wie sie sich selbst in den gottsäligen außlegt/ aus der leer des Hailigen gaists.²²⁹

Dieses Zitat eignet sich besonders, um die Ähnlichkeit aber zugleich den radikalen Unterschied zwischen Luthers und Francks hermeneutischer Position zu erhellen. Beide lehnen eine allegorische Lesart des Bibletextes ab und plädieren für eine „sich selbst Auslegung“ der Heiligen Schrift, jedoch aus unterschiedlichen Überlegungen. Luthers Auffassung ist, dass „der im Prinzip einem jedem Laien [...] unmittelbar einsichtige Literalsinn der Bibel zum Verständnis des Textes ausreiche“.²³⁰ Aber das von ihm vertretene grammatische Prinzip, mit seinem, Parallelstellen konfrontierenden Auslegungsverfahren, vermag nach Francks Ansicht nicht, die Oberfläche des äußerlichen Buchstabens zu transzendieren:

Darum ist die Schrift ebensowenig nach dem Wesen des Buchstabens zu verstehen als nach den ungereimten Allegorien des Origenes und anderer. Sie hat gleichwohl einen allegorischen Sinn, den aber allein der neu aus Gott geborene Mensch, ein Kind Gottes, versteht (Ps 25);²³¹

Rat fragten, sondern dass wir ihn darum grüßen und gelassen den Verstand suchen, damit wir seiner immerzu bedürfen und er das Schwert in der Hand behalte und allein Meister und Lehrer bleibe und durch keine Kreatur uns lehre, selig mache, erleuchte oder in unser Herz steige.“ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 6.)

²²⁸ Ebd. S. 234.

²²⁹ Ebd. S. 234.

²³⁰ Gardt, Andreas: *Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung: Entwürfe von Böhme bis Leibniz*. Berlin, New York: de Gruyter 1994. S. 414.

²³¹ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 6. Zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt auch Wolf Peter Klein in seiner Analyse der spiritualistischen Auslegungsstrategie der Bibel, die von Caspar Schwenckfeldt vertreten wurde. So

So behandelt Franck die Allegorie nicht als eine rhetorische Denkfigur, die eine abstrakte Idee durch etwas Gegenständliches ausdrückt, und die sich jederzeit auf diesen Begriff „rückübersetzen“ lässt. Die abstrakte Idee ist in diesem Fall ein *Deus absconditus*, zu dem keine spekulativ-philosophische Denkbewegung vordringen kann.²³² Ein weiterer wesentlicher Unterschied zwischen den zwei Denkern besteht darin, dass Luther der rhetorischen Kategorie des *sensus tropologicus* besondere Bedeutung beimisst²³³, während

wirft Schwenckfeldt seinen Gegnern vor, dass sie die toten „Zeichenkörper mit dem geistigen Inhalt“ verwechseln. [...] Wer versucht, eine Bibelstelle durch eine andere zu erklären oder den Sinn des Worts durch Bezug auf den Kontext philologisch-rational zu durchschauen, verbleibt ja immer im Kreatürlichen und Zeitlichen, während sich die christliche Wahrheit allein im Spirituellen und Ewigen erweist.“ Vgl.: Klein: *Am Anfang war das Wort*, a.a.O., S. 170. Weitere Belege vor allem im Kapitel 6: *Das innere Wort: Spiritualisierung*. Ebd. S. 161ff.

²³² Die Gemeinsamkeit in Francks bzw. Luthers Auffassung über die Gotteserkenntnis ließe sich wahrscheinlich am eindeutigsten in dem Gedanken erkennen, dass das unsichtbare Wesen Gottes trotz jeder metaphysischen Vernunftanstrengung unerkennbar bleibe. Luther vertritt die Meinung, dass „Gottes unsichtbares Wesen [zwar] in den Schöpfungswerken wirksam [ist], aber die durch die Vernunft erreichte metaphysische Transparenz des Seienden reicht nicht aus, um es zu erkennen. Sie droht ständig, die natürlichen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis zur Erhöhung der eigenen Herrlichkeit zu mißbrauchen. ‘Darum ist die wahre Theologie und Erkenntnis Gottes in dem gekreuzigten Christus’ [...]“. Auf die Idee der „natürlichen Gotteserkenntnis“ zurückgreifend hält Luther fest, „dass die Vernunft erkennen kann, dass Gott ist, nicht aber, wer er ist. Das Wesen Gottes vermag sie von sich aus nicht zu erkennen. [...] Der Heilige Geist aber lehrt die Vernunft durch das Wort vom Kreuz [...], dem Gottes Offenbarung im Wort entspricht. Gott entzieht sich im Kreuz dem Menschen, um ihm als der in Christus offenbare heilsam zu begegnen.“ (Alle Hinweise und Zitate in: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 21, a.a.O., S. 535f.) Den Unterschied zur Francks radikalen Ablehnung jeder buchstabenorientierten Auslegung kann man u.a. dann festmachen, wenn man z.B. Luthers Lehre von der „duplex claritas scripturae“ bzw. vom „Deus absconditus et revelatus“ betrachtet (vgl.: ebd. S. 534 bzw. 536): Die Luther-Forschung macht darauf aufmerksam, dass Luther, im Gegenzug zu Erasmus, 1524 herausstellte, „dass die Unerforschlichkeit der Majestät Gottes nicht identisch ist mit der Unerforschlichkeit des Zusammenhangs von Prädestination und freiem Willen in der Heiligen Schrift [...]. Denn in ihr hat Gott sein Heilshandeln entborgen und klar gemacht. In Christus wurde aus der metaphysischen, absoluten Verborgene Gottes präzise Verborgene, d.h. in Christi Kreuz und Auferstehung wurde der verborgene Gott so offenbar, dass er sich als der Gott des Heils selbst bestimmte.“ (ebd. S. 534) „Denn ‘man muss anders über Gott oder den Willen Gottes, der uns gepredigt, offenbart, angeboten, verehrt wird und anders über Gott, der nicht gepredigt, nicht offenbart, nicht angeboten und nicht verehrt wird, disputieren. Soweit sich nun Gott verbirgt und von uns nicht erkannt werden will, geht er uns nicht an.’“ (ebd. S. 536) „Gott hat sich in seinem Wort als der *deus revelatus* bzw. als der *deus praedicatus* bestimmt“, deshalb gilt folgendes: „Gott in seiner unverhüllten, nackten Majestät können und sollen wir nicht erforschen. Auch können wir die geheimen Ratschlüsse seines prädestinierenden Handelns nicht erschließen, sondern wir sollen uns an den Gott halten, der sich in Jesus Christus offenbart hat und durch seine Worte seine universale Gnade kundgemacht und gepredigt hat [...]“. (ebd.) Jedoch ist dieser Unterschied nur schwer zu fassen, auch wenn man aus Luthers Überzeugung einen viel mehr akzentuierten Optimismus hinsichtlich der Deutung der Wortoffenbarung heraushören kann. Andererseits muss zwischen dem „offenbarungsgeschichtlichen“ bzw. dem „heilsgeschichtlichen“ Aspekt unterschieden werden, unter denen die Problematik der Gotteserkenntnis bei Luther erörtert wird. So wird es offensichtlich, dass der erwähnte Optimismus eher aus dem letzteren Ansatz abgeleitet wird. Luthers diesebezüglichen Aussagen beziehen sich auf einen Gott, „der in Christus offenbart wird u. sich zugleich doch in ihm, weil in Menschwerdung u. Kreuz verhüllt, als unverfügbares Geheimnis zu glauben gibt.“ (vgl.: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig Neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1995. Bd. 3: *Dämon-Fragmentenstreit*. Sp. 114) Zu Luthers Auffassung über die Gotteserkenntnis vgl. auch Horst Beintkers Beitrag zum Artikel „Gott“ in: *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin; New York: de Gruyter. Bd. 13. Gesellschaft, Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise. 1984. S. 664f. Die Begriffe „offenbarungsgeschichtlicher“ bzw. „heilsgeschichtlicher Ansatz“ sind ebenfalls von ihm entlehnt worden.

²³³ Vgl.: Grondin: „*Hermeneutik*“, a.a.O., Sp. 1357.

Franck, wie es bereits gezeigt wurde, jede scholastische Deutungsmethode als „fantasei“ einstuft und radikal ablehnt.

Zusammenfassend kann man auf Grund der bisherigen Ausführungen feststellen, dass das Paradoxon im theosophischen Diskurs des Sebastian Franck nicht nur als rhetorische Wirkungskategorie von grundlegender Bedeutung ist, sondern eine semantische Erweiterung erfährt, die auch bei der Analyse der mystischen Epigramme im *Cherubinischen Wandersmann* nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Die Untersuchung der Vorrede zur Paradoxa-Sammlung Francks, die zentrale Ansichten seines *Encomions* verstärkt aufgreift, hat gezeigt, dass das Paradox – wie auch bei Luther – schon in der Phase der *inventio* einen rhetorischen Standpunkt signalisiert, der gegen die vorherrschende Meinung ausgerichtet ist. Aber die Darstellung dieser Position erfolgt bei Franck in einem wesentlich radikaleren und provozierenden Ton, der dazu berufen ist, den verblüffenden Charakter der Aussagen noch weiter zu verstärken. Zum Zweck der Anprangerung und Erschütterung der für falsch gehaltenen Ansichten bedient er sich der Technik des Verdrehens und Umkehrens, die die Grundlage einer Inversionsrhetorik²³⁴ bildet, die im Werk Francks eine spezifische Färbung erhält. Es reicht das Verzeichnis der Paradoxa-Titel durchzulesen, um der enormen Kraft des paradoxen Sprechens gewahr zu werden und zugleich ihr destabilisierendes Potential zu entdecken, das gegen die als orthodox geltenden Überzeugungen gerichtet ist. Obwohl es sich im Falle der Franckschen Paradoxa eher um judiziale Reden handelt, die als Anklageschrift gegen die „fleischgerichtete“ „Welt“ gerichtet ist, lässt sich unschwer auch der Einfluss der paradoxen Inversionstechnik erkennen, die sich in Erasmus von Rotterdams *Lob der Torheit*²³⁵ in glänzender Form zur Entfaltung kommt. Dass die 280 Paradoxa, genauso wie das Enkomion über das göttliche Wort in ihrer Kritik der verkehrten Ordnung und des abwegigen Verhältnisses der Welt zu Gott doch den anklagenden Ton einer vehementen Gerichtsrede beibehalten, hängt höchstwahrscheinlich damit zusammen, dass die demonstrative Inversionsrhetorik im Unterschied zur judizialen „von vornherein folgenlos“ bleibt, „da niemand dergleichen im Ernst als erstrebenswert ansehen kann“. Der paradoxen Lobrede „fehlt die subversive Energie des judizialen Paradoxons, die alte Orthodoxien (*endoxa*) zerstört und neue an ihre Stelle setzt.“²³⁶ Auf diese Weise ergibt sich in den *Paradoxa* eine interessante Mischung von affektorientierter, zum Zweck des Schockierens und Verblüffens durch eine bewegte Dynamik gestaltete Tadelrede, die

²³⁴ Vgl.: Plett: *Das Paradoxon*, a.a.O., S. 92f.

²³⁵ Erasmus von Rotterdam: *Lob der Torheit. Encomium Moriae*. Übers. u. hrsg. von Anton J. Gail. Stuttgart: Reclam 1949. Zum Einfluss von Erasmus auf Franck vgl.: Wollgast: *Einleitung*, a.a.O., S. XXXVIIIff.

²³⁶ Beide Zitate bei: Plett: *Das Paradoxon*, a.a.O., S. 95.

andererseits das Dozierende und Probierende eines logisch argumentierenden einfachen Stils bis zum Schluss beibehält.

Die Argumentationsstruktur der „Wunderreden“ ließe sich folgenderweise schematisieren: Gott, als „der Welt Gegensatz, Widerpart“ und „Widerspiel“²³⁷ wird der kreatürlichen Welt, die „Meschenkinder“ den „Gotteskindern“, das „innere Wort“ dem äußeren Wort gegenübergestellt, nämlich so, dass mit Hilfe des Paradoxons als elokutiven Mittels ein Austausch von Positivem und Negativem, von Wichtigem und Banalem herbeigeführt wird. Durch dieses Verfahren wird ein Zerrspiegel konstruiert, in dem der falsche und verkehrte Charakter der materiell orientierten Schriftauslegung so entlarvt wird, dass „der Rezipient durch die Äußerung von Unvermutetem in Erstaunen versetzt wird“.²³⁸ Rational-logisch und dogmatisch nicht haltbare Aussagen wie „Gott ist der Welt Teufel, Christus der Welt Antichrist“²³⁹, sind nicht nur dazu berufen, auf den Unterschied der Bibellesarten nach dem bereits erwähnten „äußeren“ oder „menschlichen“ bzw. „inneren“ oder „göttlichen“ Prinzip hinzudeuten. Die Paradoxa haben auch einen selbstreferentiellen Charakter, indem der Buchstabe, das sichtbare Wort, welches auch dem Geistinspirierten als einziges Mittel der Kommunikation zur Verfügung steht, über sich selbst reflektiert und den Rezipienten in eine geistige *exercitio* der spirituellen Bibelexegese hineinbezieht. Denn, liest man das bereits zitierte 15. Paradoxon auf „Menschenweise“ nach dem *sensus litteralis*, sieht man sich mit einer Ketzerei konfrontiert, die nur im Sinne der Franckschen Paradoxon-Interpretation aufzulösen ist: es handelt sich um eine verborgene, geistige Wahrheit, die die Welt als etwas Falsches mißachtet.

Damit – um auf diese Weise zur semantischen Erweiterung des Paradox-Begriffs zu kommen – etabliert sich ein spiritualistischer Standpunkt, in dessen Kern- und Kampfbegriff „Wunderrede“ eine Auffassung konzentriert zum Vorschein kommt, die solche Topoi – hier auf eine radikale Art und Weise – (re-)aktiviert, die in der mystischen Tradition grundlegend sind: u.a. die These von der Unmöglichkeit der Versprachlichung von göttlichen Wahrheiten, das Motiv des mystischen Schweigens, den Topos der Einfältigkeit, den Topos der Geisterleuchtung und des, jede Kreatürlichkeit transzendierenden geistigen Aufstiegs zum Göttlichen, die Prävalenz des inneren Wortes. So liegt es auch die Vermutung nahe, dass auch Scheffler, indem er von „*paradoxa* oder widersinnlichen Reden“ spricht, seine Rezipienten zu einem ebensolchen Lesen nach der verborgenen „*sensus spiritualis*“ auffordert, um dadurch einem „Verdamlichen Sinn oder [einer] böse[n] Meinung“ (CW,13) vorzubeugen.

²³⁷ Vgl.: Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S: 39ff. (Nr. 15, 16, 17).

²³⁸ Plett: *Das Paradoxon*, a.a.O., S. 99.

²³⁹ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 39. (Nr. 15)

Im nächsten Abschnitt wird noch ein Beispiel für den paradoxen theosophischen Diskurs analysiert, mit dem Ziel, die bisherigen Ergebnisse weiter zu verfeinern und, auf Grund der nahen geistigen Verwandtschaft des Angelus Silesius zum behandelten Mystiker, weitere inhaltliche Aspekte zu erarbeiten, die eine detailliertere Erfassung des *Cherubinischen Wandersmanns* möglich machen.

III. 1.2.3. Jacob Böhme und die „Contrarij“ der Heiligen Schrift

Die Folie zur an dieser Stelle geplanten Untersuchung bildet Jacob Böhmes Werk mit dem Titel *Von der Gnadenwahl*.²⁴⁰ Das primäre Ziel der Analyse besteht nicht in der Gesamtdarstellung und der umfassenden Deutung der Schrift, sondern wird statt dessen auf Aspekte fokussiert, die den Problemkreis der Schriftdeutung und des Sprechens als Mittel der transzendentalen Gotteserkenntnis betreffen. Neben der strukturellen Ähnlichkeit mit den bisher untersuchten Traktaten bilden auch diese Aspekte den Grund dafür, dass vom Gesamtwerk des Görlitzer Theosophen gerade dieser Traktat ausgewählt wurde.

Die Schrift *Von der Gnadenwahl* beginnt – unter diesem Gesichtspunkt völlig übereinstimmend mit den bereits erörterten Werken – mit einer *Vor Rede an den Lehser*, in der einerseits die Frage der richtigen Bibelauslegung, andererseits die Problematik der widersprüchlichen und antithetischen Beschaffenheit sowohl der Heiligen Schrift selbst, als auch des darin entworfenen Gottesbildes verstärkt in den Mittelpunkt gestellt werden. Außerdem gibt es noch einen rhetorisch-formalen Aspekt, unter dem sich diese Schrift mit den bisherigen verbinden lässt: Der Hauptteil und somit die ganze Argumentation wird – ähnlich wie im Luther-Traktat – auf einer Paradoxie aufgebaut, die durch die Parallelsetzung von zwei, dem Literalsinn nach einander widersprechenden Bibelziten entsteht.

Die allgemeine Fragestellung der *Gnadenwahl* – „wie die Sprüche der Schrift zu verstehen seint“ – wird bereits im Untertitel ausgeführt, in Form einer Anspielung auf den traditionellen Topos vom „inneren und äußeren Menschen“, verkörpert durch den alttestamentlichen Adam bzw. seinen Antitypus, den in Christus neugeborenen und vom Geist erleuchteten Menschen.²⁴¹ Diese Zweiteilung signalisiert zur gleichen Zeit auch die dichotomische

²⁴⁰ Böhme, Jakob: *Von der Gnadenwahl*. Hrsg. von Roland Pietsch. Stuttgart: Reclam 1988. (Die weiteren Schriften Böhmes werden auf Grund der folgenden Ausgaben zitiert: *Die Morgen-Röte im Aufgangk* bzw. *De Signatura Rerum* nach der Ausgabe Ferdinand van Ingens – vgl. Kap. I, Fßn. 12. Alle anderen Werke werden zitiert nach der Ausgabe: Böhme, Jacob: *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Begonnen von August Faust, neu hrsg. von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1942-1961. Die auf den Werktitel folgenden Zahlen verweisen auf die Nummer des Kapitels und die des Absatzes.)

²⁴¹ Dabei handelt es sich um den 1840 in die Forschung eingeführten Begriff „Typologie“, die eine bereits im Neuen Testament einsetzende christliche Schriftdeutungsmethode bezeichnet. (vgl.: *Theologische*

Struktur der ganzen Schrift: deren Wirksamkeit soll dementsprechend auch durch eine Anordnung unterstützt werden, der eine Technik der Kontrastierung und der gegenseitigen Widerspiegelung von antithetischen Inhalten zugrunde liegt. Dieser thematische Hintergrund der *Gnadenwahl*, deutet darauf hin, dass der intendierte Weg „zu göttlicher Erkenntnis“ durch die richtige Auslegung einer Heiligen Schrift führt, die ihrerseits im Paradoxen verankert sei, das im Bild des dichotomischen Nebeneinanders von Adam und Christus zum Ausdruck kommt.

In der *Vorrede* verwendet Böhme den Begriff „Paradox“ zwar an keiner Stelle, jedoch ist es unschwer zu erkennen, dass das organisierende Prinzip der hier geäußerten Gedanken die Dichotomie „Einheit-Vielheit“ bildet. Die Synonyme „streit“, „wider willen“, „spaltungen und trennungen“ bzw. „abdrinig“²⁴² sind nicht nur Anspielungen auf die konfessionalistischen Auseinandersetzungen seiner Epoche, sondern deuten sie implizit auf ein grundsätzliches Problem, nämlich auf eine existentielle Spaltung zwischen Kreatur und ihrem Schöpfer, die sich in erster Linie in der Form einer gescheiterten, verfremdeten Kommunikation zwischen den zwei Entitäten manifestiert.

An der Wurzel dieser Entfremdung steht nach Böhme das Mißverstehen und die falsche Auslegung der göttlichen Heilsbotschaft, die dazu führt, dass Gott zu „edwas ferne[m] und fremde[m]“²⁴³ und zu einer Instanz wird, die sich aus kreatürlicher Perspektive in einer unüberbrückbaren Distanz von seiner Schöpfung befindet. Auslöser dieser Entfremdung, deren sprachlicher Aspekt sich im Verlust der Fähigkeit des „wesentlichen“, auf der Einheit von „Wort“ und „Wesen“ beruhenden Sprechens manifestiert, war die Erbsünde und später die babylonische Sprachverwirrung, die nicht nur eine transzendente sondern auch eine innerkreatürliche Kommunikation vereitelt und bruchstückhaft gemacht haben.

Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Balz... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 34: *Trappisten/Trappistinnen – Vernunft II*. Berlin; New York: de Gruyter 2002. S. 208ff.) Nach dieser Deutungsmethode sind die „alttestamentlichen Personen, Ereignissen und Einrichtungen [...] ‘Typen’, d.h. Muster oder Vorwegabbildungen Jesu Christi, seines Evangeliums und seiner Kirche“ (ebd. S. 208) Im Fall der innerbiblischen Typologie zwischen Adam und Christus ist der Vergleichspunkt „die universale Wirkung: Wie die Herrschaft der Sünde und des Todes seit Adam universal war, so ist auch die Geltung der Gnade und des Lebens durch Jesus Christus universal [...]. In anderer Hinsicht wird der Unterschied hervorgehoben [...]: Hat das Vergehen Adams eine universale Wirkung, so gilt das *a fortiore* auch von der Gnade; das Vergehen führte zur Verdammnis, die Gnade zur Rechtfertigung.“ (ebd. S. 209). Die Wirksamkeit dieses Auslegungsprinzips wird z.B. auch in den Hohelied-Studien Fr. Ohlys unter Beweis gestellt; vgl. Ohly, Friedrich: *Hohelied-Studien*. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden 1958. Eine Synthese der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des „Typos“ als Terminus der christlichen Offenbarungstheologie und mit dessen Zusammenhängen mit der heilsgeschichtlichen Zeitbetrachtung vgl.: Bohn, Volker (Hrsg.): *Typologie*. Internationale Beiträge zur Poetik. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

²⁴² Ebd. S. 8.

²⁴³ Ebd. S. 7.

Auf eine solche Mißdeutung ist auch die, den Problemkomplex der Prädestination betreffende These zurückzuführen, die eigentlich das konkrete Thema seines hier analysierten Werkes ist, und die zu widerlegen, Böhme sich zu seiner Aufgabe gemacht hat. Einen „Creaturlichen wahn“²⁴⁴ nennt er die Vorstellung, die besagt, Gott „habe für zeitten der schepffung der Creation vnd diser welt/ Einen Rahtschlag in sich selber in seiner dreyheit durch die weisheit gehalten“, und er habe „aus seinem vor satze Einen theil der Menschen zu seiner Gnaden zum himelreich [...] erkohren/ vnd das ander theil zur ewigen verdammis“.²⁴⁵ Diesen Gedankengang könne man nach Böhme nur darauf zurückführen, dass „die Eusere vnerleuchte vernunft“²⁴⁶ eine Spaltung und einen Widerspruch in die Gottesvorstellung einführt, d.h., „einen vntterscheidt“ macht indem im einigen Gott ein gutes, gnadenvolles bzw. ein „zorniges“ Prinzip auseinanderhält. Diese Hermeneutik – so lautet die schon bekannte, die Materialität transzendierende, spiritualistische Begründung – entbehrt der Erleuchtung durch den Geist, deshalb ist sie korrekturbedürftig durch jemanden, der durch „göttliche Gaben“ bzw. das „empfangene Gaben/ wie das ergriffen worden in gnaden des höchsten guttes“²⁴⁷ in Besitz göttlicher Erkenntnis und dadurch des Vermögens gekommen ist, diese Gegensätze in einer paradoxen Transzendenz aufzuheben. Übereinstimmend mit Sebastian Francks Ansicht, betont auch Böhme, dass sich das Evangelium für die „äußerliche Vernunft“ als ein Labyrinth erweist, da jede buchstabengerichtete Exegese einseitig und mangelhaft bleibt. Böhme gibt auch zu, dass die Aussagen der Heiligen Schrift nicht selten ein „Contrarium“ zueinander bilden, dass die Spitzfindigkeit der philologischen Interpretation nicht imstande ist, auf einer „spirituellen“ Ebene der Textdeutung zu überbrücken und zu bewältigen.

Diese Überlegungen machen es deutlich, dass, trotz der unterschiedlichen Terminologie, die theosophischen Traktate Francks und Böhmes einen gemeinsamen spiritualistischen Kern haben, und dass beide hermeneutischen Positionen die Bibel als eine „Wunderrede“ definieren, die in diesem Sinne im „Paradoxen“ bzw. im „Contrarium“ verankert ist, indem sie „hin vnd wider mit der fast gleichen sprüchen [d.h., in scheinbaren Widersprüchen – L.S.] redet“.²⁴⁸ Diese „Contrarij“ lassen sich nach dieser Auffassung weder durch philologisch-hermeneutisch orientierte Exegese auf Grund von mehrfachen Sinnebenen, noch durch

²⁴⁴ Ebd. In der Auffassung von Justus Lipsius bedeutet „Wahn“ ein „betrügliches, von Affekten bestimmtes Urteil“ und ist „mit Leichtfertigkeit verknüpft“. – Vgl. den Stellenkommentar zu Gryphius' *Leo Armenius*, in: Gryphius, Andreas: *Dramen*, a.a.O., S. 898. Zwar nicht im Zeichen der neostoizistisch geprägten Affektenlehre, doch in enger Verwandtschaft mit der hier ausgeführten Bedeutung verwendet auch Böhme diesen Begriff.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Ebd. S. 8.

²⁴⁸ Ebd. S. 7.

Nebeneinanderstellung von Parallelstellen zum Zweck des gegenseitigen Erhellens aufheben. Vielmehr wird eine „Einkehr“ in den „höchsten Grund“, in die ursprüngliche Einheit des göttlichen Prinzips, also ein „Grünt-liches Verthehen“²⁴⁹ gefordert, da die Entschlüsselung der Schrift nur nach dem, im Gnadenakt der Erleuchtung erhaltenen „inneren Gotteswort“ erfolgen kann.

Auf diese Weise dient die zugespitzte Hervorhebung des paradoxen Charakters der göttlichen Offenbarung auch bei Böhme dazu, divergierende und aus dem „streittigen wahn“ hervorgehende Ansichten zu entkräften, bzw. etablierten, aber als falsch erkannten Dogmen ihre Geltung so zu entziehen, dass als einzige exegetische Autorität eine geistig-transzendente Instanz akzeptiert wird, die als „idealer Autor“ und „idealer Leser“ in einer Person das ideale Muster einer Rezeption und Sinndeutung liefert, die mit der ursprünglichen „Autorenintention“ absolut deckungsgleich ist. Damit wird eine Demokratisierung des Zugangs zur göttlichen Botschaft, wie sie von Luther gefordert wird, nur scheinbar geleugnet: die göttliche Erkenntnis erfolgt in Form eines – zwar unerforschlichen und unbeeinflussbaren, aber in Prinzip einem jeden zur Verfügung stehenden – spirituellen Gnadenaktes. Diese „Geisteinwirkung“²⁵⁰ Gottes ist der Auslöser von zwei grundlegenden Prozessen. Einerseits handelt es sich um ein passives Empfangen der Offenbarung, die Einblicke in die Geheimnisse der Schöpfung, in den „wahren grunt“²⁵¹ des außerzeitlichen, ursprünglichen innergöttlichen Lebens zu gewähren vermag, andererseits paart sich diese „Passivität des erfahrenden Menschen“ mit einem „massiven Sendungsbewusstsein“, dass „sich [...] durch die gnadenhafte Einheit mit Gott und seinen Absichten legitimieren kann“.²⁵² Gott spricht zwar „in einer offenbartten stime zu dem volcke Israel/ vnter welchem Er sich aus seiner verborgenheit in einen offenbaren schal auff formliche Creaturliche ardt Ein führe vnd horen liß/ auff das ihn die Creatur mechte fassen“²⁵³, aber „fassen“ kann diese Botschaft nur der Auserwählte, der sowohl für das Verstehen aber auch für das Weitergeben der Botschaft auserkoren wurde.

Beim Lesen dieser Böhmeschen These fühlt man sich geneigt, die Luthersche Ansicht von der Allgemeinverständlichkeit und der vom Buchstaben getragenen Eindeutigkeit der Heiligen Schrift zu entdecken, jedoch scheinen die auf diese These folgenden biblische Textbelege des

²⁴⁹ Ebd. S. 9.

²⁵⁰ Der Begriff wurde übernommen von: Haas, Alois M.: *Erfahrung und Sprache in Böhmes 'Aurora'*. In: Garewicz, Jan und Alois Maria Haas (Hrsg.): *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. Wiesbaden: Harrassowitz 1994. (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, Bd. 24). S. 1-21, hier S. 7.

²⁵¹ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 9.

²⁵² Haas: *Erfahrung und Sprache*, a.a.O., S. 7.

²⁵³ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 9.

ersten Kapitels der *Gnadenwahl* gerade das „Contrarium“ zu beweisen. Die auf das Alte Testament zurückgehenden paradoxen Sätze,

Item. Saget Moses/ der Herr vnser Gott ist ein zorniger Eifferiger gott/ vnd ein verzehrent feuer.
Item am andern ordt. Gott ist ein Barmhertziger Gott/ Item/ sein Geist ist eine flamme der liebe.²⁵⁴

offenbaren auf eine, für den Leser verblüffende Art und Weise, die der Bibelexegese bereits in ihren Anfängen bewusst gewordene Tatsache, dass die „formliche Creaturliche ardt“ des Sprechens über Gott von Widersprüchlichkeiten und Unklarheiten behaftet ist, die nur in einem transzendentalen, gerade diese Kreatürlichkeit übersteigenden Bereich aufgelöst werden können. Denn, wie es bei Sebastian Franck schon offensichtlich wurde, bedeutet die „Einführung“ Gottes in eine „kreatürliche Form“ einen Ausstieg aus der „Verborgenheit“ nur in dem Sinne, dass er sich dem kreatürlichen Auge sichtbar macht, was zugleich einem Sich-Verhüllen in allegorische Buchstaben, Zeichen und Bilder gleichkommt. Böhme geht es ausgesprochen darum, in das richtige Verstehen der Sprüche dadurch einzuführen, dass er versucht, diesen Prozess der ewigen Offenbarung als einen chronologisch modellierbaren Entwicklungsprozess, von seinen innergöttlichen Anfängen außer jeder Zeit und Materialität ausgehend, über die, diese Offenbarung vorantreibenden, „Spaltungen“ in die „Vielheit“ bis zur Rückkehr in die „Einheit“, d.h., in die „wahre Ruhe da alle dinge im wortte vnd krafft Gottes inne ruhen“²⁵⁵, darzustellen.

Die Durchbruchserfahrungen Böhmes²⁵⁶ führten ihn zur Einsicht, dass die im Widerspruch und Paradoxie wurzelnde kreatürliche Beschaffenheit nur im Auge des äußeren Betrachters einen Mangel der Schöpfung darstellt. Die Geistoffenbarung, der „beystand“²⁵⁷ des Geistes Gottes eröffnet für den erleuchteten Menschen die Möglichkeit einer anderen, „tieffen“²⁵⁸ und wesentlichen Lesart des Buches der Schöpfung. Die „stückweiße“ „erkäntnüß“²⁵⁹, die „in allen dingen böses und gutes fand/ liebe und zorn“²⁶⁰, verliert nicht nur die Orientierung in einer scheinbar der göttlichen Ordnung beraubten, chaotischen Welt, sondern sie verliert auch das Vertrauen in einem gerechten, die Schöpfung in Gleichgewicht haltenden Gott, sie wird

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Eine zusammenfassenden Darstellung und Bewertung der vier Berichte über Böhmes Durchbruchserlebnisse, die (1) in seinem Erstlingwerk *Aurora*, (2) im 12. Sendbrief an Lindner in Beuthen, (3) im „Ersten Schutzschrift gegen Balthasar Tilke“ bzw. (4) in Abraham von Franckenbergs „Vita“ dokumentiert sind, findet man u. a. bei: Ingen, Ferdinand van: *Durchbruchserfahrungen*. Martin Luther, Jacob Böhme, August Hermann Francke. In: Ecker, Hans-Peter (Hrsg.): *Methodisch reflektiertes Interpretieren*. Festschrift für Hartmut Laufhütte zum 60. Geburtstag. Passau: Rothe 1997. S. 89-100; Haas: *Erfahrung und Sprache*, a.a.O.

²⁵⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 336.

²⁵⁸ Ebd. S.337.

²⁵⁹ Ebd. S. 45.

²⁶⁰ Ebd. S. 335.

„melancholisch und hoch-betrübet“.²⁶¹ Erst in dem Zustand, der mit den Worten beschrieben werden kann:

Ich bin auch nicht in himmel gestiegen/ und hab alle werke und geschöpfte GOTTes gesehen/ sondern derselbe himmel ist in meinem geiste offenbaret/ daß ich im geist erkenne die werke und geschöpfte GOTTes,²⁶²

ist der Mensch fähig, sowohl im „Buch der Natur“ als auch im Buch des Heiligen Geistes die Signaturen der Vollkommenheit bzw. der „Geheimnüss der grossen Wunder GOTTes“²⁶³ zu erkennen. Auf diese Weise werden sowohl der widersprüchliche Charakter als auch das Paradoxon der Schöpfung bzw. der Heiligen Schrift zu einem verborgenen Zeichen der „Wunder GOTTes“²⁶⁴, also zu einer „Wunderrede“. Die Garantie dafür, dass diese Wunderrede auch verstanden wird, erblickt Böhme in der Gottebenbildlichkeit der Menschen, der aus dem „ewigen und zeitlichen Wesen“²⁶⁵ GOTTes, nach dem Prinzip eines Gleichnisses geschaffen worden ist. Die Geisteinwirkung bewirkt eine verstärkte Sensibilisierung der „ewigen“ Komponente im Menschen, die von jeglicher kreatürlicher Barriere losgelöst und zur Anschauung der „klaren Gottheit“²⁶⁶ hinzugeführt wird. Die „zeitliche“ Komponente wird dann reaktiviert, als es darum geht, das Erfahrene mit Hilfe des einzig zur Verfügung stehenden Mittel, der kreatürlichen Sprache zu artikulieren:

SO man nun will GOTT den Sohn sehen/ so muß man abermal Natürliche dinge anschawen/ sonst kan ich nicht von ihm schreiben: Der Geist siehet ihn woll/ aber man kan es nicht reden oder schreiben/ dan daß göttliche Wesen stehet in krafft/ die sich nicht schreiben oder reden lasset.²⁶⁷

Das „Anschauen der natürlichen Dinge“ und das daraus folgende Sprechen in Gleichnissen, sind dementsprechend nur Hilfsmittel, die dazu berufen sind, den „vngrüntliche(n) vnfasliche(n)/ vn natuliche(n) vnd vn Creaturliche(n)“²⁶⁸ Gott dem begrenzten, in der zeitlichen Dimension verankerten menschlichen Verstand in einer kreatürlichen Form näher zu bringen. Der vom Licht der Gnade oder vom „heiligen Licht“ aufgeklärte Mensch weiß, dass die Einheit und Einigkeit GOTTes unantastbar ist, denn sie verbietet die Einführung jeder Zweiheit oder jeden Widerspruchs: „Den man kan nicht von gott sagen/ das Er dis oder das sey/ Böse oder gutt/ dass Er in sich selber vntterscheide habe“.²⁶⁹

Die Tatsache, dass sogar die Bibel – wie es schon auch von mehreren Spiritualisten, unter ihnen auch von Böhme des öfteren betont wurde – ein Sammelbecken von antithetischen und

²⁶¹ Ebd. S. 336.

²⁶² Ebd. S. 44f.

²⁶³ Ebd. S. 789.

²⁶⁴ Ebd.

²⁶⁵ Ebd.

²⁶⁶ Ebd. S. 23.

²⁶⁷ Ebd. S. 68.

²⁶⁸ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 10.

²⁶⁹ Ebd.

paradoxen Aussagen ist, lässt sich nur so erklären, dass diese „Contrarij“ konstituierende Elemente nicht nur der Schöpfung und der kreatürlichen Welt, sondern – natürlich auf eine transzendente Art und Weise – auch der außerzeitlichen göttlichen Welt darstellen. Das Paradoxon, die antithetische Selbstwiderspiegelung bildet die Grundlage der Böhmeschen Kosmologie, in der die göttliche Selbstfassung und Selbstoffenbarung als eine Kette von ewigen und immerwährenden Geburten modelliert wird, deren Triebkraft das unaufhörliche Schaffen von Gegensätzen und Spiegelbildern – u.a. „Gegenwurf“ genannt – bedeutet. Die Entstehung der Trinität stellt die erste ewige Geburt und „Spaltung“, bei der gleichzeitigen Beibehaltung der Einigkeit und Einzigkeit Gottes, dar. Sie findet dann in weiteren Differenzierungen ihre Fortsetzung, die die Schaffung der göttlichen „Sophia“, der Engel und des Menschen in einem außerzeitlichen, „modal“²⁷⁰ zu denkenden Prozess, ohne zeitliches Nacheinander, zum Ergebnis hat. Die Urparadoxie im Böhmeschen Modell besteht darin, dass der als „Ungrund“ und „Nichts“ definierte Gott einerseits als absolute Einheit gesetzt wird, dem aber zugleich „ein ewiger Wille zur Offenbarung inhärent [ist]: «Dann das Nichts ist eine Sucht nach Etwas»“.²⁷¹ Dadurch etabliert sich im Wesen Gottes nicht nur eine „paradoxe Identität von Ungrund und Wille“²⁷², sondern eine weitere Identität zwischen dem „Nichts“ und dem „Etwas“, da der allein existierende und alles Sein erfüllende Gott nur sich selbst „fassen“ und „widerspiegeln“ kann, er ist Subjekt und Objekt, Spiegel und Bespiegeltes zugleich.

Die weitere Besprechung dieser Problematik wird im Kapitel fortgesetzt, in dem, im Zusammenhang mit dem Schefflerschen Begriff der „göttlichen beschaulichkeit“, die Problematik der Wahrnehmung und Artikulierung der göttlichen Offenbarung ins Detail gehend diskutiert wird. Auf Grund der bisherigen Überlegungen lassen sich im Zusammenhang mit der semantischen Facettierung und der rhetorisch-ästhetischen Funktion des Paradoxons in Böhmes Werk wichtige Feststellungen formulieren, die einerseits das Bedeutungsfeld des Begriffes zu erweitern vermögen, andererseits weitere Gesichtspunkte zur Verfügung stellen, von denen man bei der Analyse des *Wandersmanns* Gebrauch machen kann.

Aus der Tatsache, dass „die (relative) Offenbarung nach aussen (die noch nicht Offenbarung in Raum und Zeit meint) [...] der Spannung des Gegensatzes [bedarf]“ und „die Selbstoffenbarung Gottes [...] sich [...] in dialektischen Entgegensetzungen [vollzieht]“²⁷³,

²⁷⁰ Rusterholz, Sibylle: *Jakob Böhme und Anhänger*. In: Holzhey / Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 61-137, hier S. 74.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd. S. 75.

ergibt sich auf implizite Art und Weise auch die Erkenntnis, dass das wesentliche Sprechen über den ewigen Gott, bzw. die Vermittlung der Geistoffenbarung auch nur in Form von scheinbaren „Contrarij“ erfolgen kann. Das richtige Verstehen der göttlichen Heilsbotschaft lässt sich mit Hilfe der Bedeutung beschreiben, in der Jacob Böhme den Begriff „begreiflichkeit“ verwendet. „Begreifen“ im Sinne von „Summa“ oder „Inbegriff“²⁷⁴, weist demnach auf das Geist-geschenkte Vermögen des synthetisierenden, alles umgreifenden und in sich fassenden Sehens hin, welches imstande ist, die sich in Paradoxien und Widersprüchen manifestierende Signaturenwelt in Bezug auf das Wesen Gottes zu transzendieren, und „an allen Creaturen/ so wol an kraut und graß Gott“²⁷⁵ zu erkennen. Wie es an einer anderen Stelle der *Aurora* geschrieben steht:

Die erkänntnis Gottes aber wird in dem feur des heiligen Geistes gesäet [...] und breitet sich auß in GOTT jhrem Schöpffer [...]. Es ist aber das geschehene/ kegenwertige und zukünfftige/ so wol die weite/ tieffe und höhe/ nahe und weit/ in GOTT als Ein ding/ Eine begreiflichkeit/ und die heilige Seele des Menschen siehet solches auch/ aber in dieser welt nur stückweiße.²⁷⁶

An dieser Stelle muss man bemerken, dass die Begriffe „Geist“ und „Seele“ bei Böhme nicht durchgehend als Synonyme gebraucht werden. Als er im 19. Kapitel der *Aurora* über seine Durchbruchserfahrung berichtet, verwendet er konsequent den Ausdruck „Geist“, z.B. wenn er behauptet, „In diesem Liechte hat mein geist alsbald durch alles gesehen“.²⁷⁷ Im vorherigen Blockzitat findet man aber die Formulierung „heilige Seele des Menschen“ als Bezeichnung für die Instanz im Menschen, durch die er sich an der Betrachtung der vollkommenen und klaren Gottheit Teil haben kann. Gleichwertig erscheinen die zwei Begriffe nur in Kontexten, in denen Böhme zwischen einem „äußeren“ bzw. „inneren“ Geist unterscheidet und den beiden Elementen verschiedene Funktionen im menschlichen Erkenntnisprozess zuordnet. Den Horizont zu diesen Vorstellungen bilden die naturmystischen Spekulationen des Paracelsus, die von Valentin Weigel weiter entwickelt wurden und durch die Vermittlung des letzteren Eingang in die Böhmesche Theogonie gefunden haben.²⁷⁸ Parallel zu den drei Personen im einigen Gott unterscheidet Böhme drei sog. „quellbrunnen“ im Menschen:

erstlich die krafft in deinem gantzen gemüte/ das bedeut GOTT den Vater; darnach das Liecht in deinem gantzen gemüte/ das erleuchtet das gantze gemüte/ das bedeut Gott den Sohn;
Darnach so gehet auß allen deinen kräfften/ und auch aus deinem liechte ein geist auß/ der ist verständig: dan alle andern sampt dem liechte in dir/ so wol hertze und hirn/ und alles was in dir ist/ das macht denselben geist/ und das ist deine Seele/ und bedeut recht den H. Geist/ der vom Vater und Sohn außgehet/ und regieret in dem gantzen Vater/ dan die Seele des Menschen regieret im gantzen leibe.²⁷⁹

²⁷⁴ Vgl. Ingens *Stellenkommentar*, in: Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 916.

²⁷⁵ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 337.

²⁷⁶ Ebd. S. 46. Zu weiteren Konnotationen des Begriffs „Begreiflichkeit“ vgl. das Register in: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 445.

²⁷⁷ Ebd. S. 337.

²⁷⁸ Vgl. Ferdinand van Ingens *Stellenkommentar*, a.a.O., besonders S. 903, 926, 927, 928, 936.

²⁷⁹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 77.

Durch die Einwirkung des Heiligen Geistes hat der Mensch Teil an der absoluten Gottheit, die unsterbliche Seele ist das Bindeglied zwischen der Kreatur und dem Numinosen. Allerdings handelt es sich hier um den bereits mehrmals erwähnten „inneren“ Menschen, der von Böhme auch „Geistlicher Mensch“ genannt wird: „Er ward im selben Himmel [wie der gefallene Lucifer, – L.S.] geschaffen nach dem inneren Seelen-Menschen, und sollte die Hierarchiam besitzen, welche Lucifer verloren hatte“.²⁸⁰ Der „eußere geist“ wird von Böhme auch „siderisch“ genannt, er steht metaphorisch für die gedankliche Aktivität des Menschen und ist die Quelle und der Ursprung der Gedanken und auch der Künste, d.h. jeder geistigen Tätigkeit des Menschen. Diese Vorstellung übernimmt Böhme von Weigel, der die paracelsische Lehre von der doppelten – kosmischen und irdischen – Herkunft des Menschen um ein drittes Element ergänzt hat:

Also ist der Mensch gemacht [...] von zweyerlei Dingen/ ein theil vom Staub/ das ist/ vom Erdenkloß/ und heisset Natur/ Das ander Theil ex spiraculo vitae, von dem Göttlichen einblasen/ und heisset die unsterbliche Seele. [...] Den sichtbaren greifflichen Leib hat er von den Elementen [...]: Den Geist hat er von dem Firmament deß Gestirns: Die Seele ist jhm kommen auß dem Spiraculo vitae.²⁸¹

Man kann also zusammenfassend feststellen, dass „während Leib und Geist sich von den Sternen und Elementen herleiten, ist die Seele göttlichen Ursprungs“²⁸² und befindet sich in einer Wesensidentität mit dem Geist Gottes. Während also die Seele im Zustand der *unio mystica* in die ursprüngliche göttliche Einheit direkt zurückkehren kann, vollzieht der „siderische“ Geist einen indirekten Erkenntnisweg, der vom kreatürlichen Sein ausgeht, dessen Signaturencharakter erkennt und im Besitz dieser, ebenfalls aus dem Numinosen quellenden Erkenntnis sich über die „Vielheit“ erhebt und im „Contrarium“ die Vorstufe und die „creatürliche“ Manifestation der außerzeitlichen göttlichen Einheit entdeckt. Nicht zufällig nennt Böhme diesen „siderischen“ Geist, der in der Hierarchie der den Menschen begründenden Elemente zwischen Leib und Seele verankert ist und somit eine Vermittlerrolle besitzt, auch einen „lebendigen und bewegenden geist“.²⁸³ Indem er Böses und Gutes, d.h. in Böhmes Kosmologie zwei wertneutral zu verstehende, zur göttlichen Offenbarung unerlässliche Prinzipien, enthält, begünstigt er die Erarbeitung eines dynamischen Weltbildes, welches Gott als ein „wallendes“, stets in Bewegung sich befindendes und zur unendlichen Selbsterfahrung dringendes Wesen darstellen lässt. Der „siderische“ Geist leitet den im ewigen Göttlichen stattgefundenen Dynamisierungsprozess an die weiteren Stufen der

²⁸⁰ Zitiert nach: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 936.

²⁸¹ Weigel, Valentin: *Sämtliche Schriften*. Bd. 3: *Vom Gesetz oder Willen Gottes. Gnothi seauton*. Hrsg. u. eingel. von Horst Pfefferl. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996. Vgl. auch: Ingens *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 903.

²⁸² Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 913.

²⁸³ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 61.

Offenbarung weiter, einschließlich bis zum dreifach beschaffenen Menschen, der in einer Gegenbewegung, vom „toten Buchstaben“ der Natur und des Geistes ausgehend, zur Lebensfülle der dreieinigen Gottes zurückfindet, indem er vom Spiritus Sidereus „innerlich und Eusserlich“ „vivificirt, bewegt/ erleuchtet“²⁸⁴ wird.

In dieser Geistspekulation wurzelt auch das Leitprinzip der richtigen Dechiffrierung der Signaturen und schließlich auch der zur göttlicher Erkenntnis führenden Bibelexegese:

Dan in deinem fleisch und blute kanstu solches nicht ergreifen/ ob du es gleich liesest/ so ist es nur ein dunst und dunkel für deinen augen/ Allein in dem H. Geiste/ der in Gott ist/ und auch in der gantzen Natur/ daraus alle dinge worden seind/ kanstu forschen biß in den gantzen leib GOTTes/ welcher ist die Natur/ so wol auch biß in die heilige *Trinität*.²⁸⁵

Die Erleuchtung durch den Geist, die auch nach Böhme die Voraussetzung jeder Erkenntnis ist, bewirkt im Erleuchteten eine Bewegung, die die verschiedenen Stadien der Offenbarung, von den kreatürlichen Materialisierungen des ewigen Wortes ausgehend, sozusagen „rückwärts“ absolvieren muss, um von den unendlichen Manifestationen in der „Vielheit“ zum Ursprung, zum „Ungrund“ – mit einer anderen Böhmeschen Begriff biblischer Herkunft auch „wort“ genannt – zurückzufinden. Die „Selbst-Mitteilung“²⁸⁶ des unendlichen göttlichen Wesens erfolgt im „Sprechen“ Gottes, so ist das ewige Wort ein „Ausfluß des Göttlichen *Ein*“²⁸⁷, ebenso wie der „*Dreiheit* erster Ausfluß“²⁸⁸, die alle Stadien der Offenbarung bestimmt und begründet. Dieser Prozess ist durch unendliche Teilungen – „Schiedlichkeit“ genannt – gekennzeichnet, wobei, trotz der ewigen Differenzierungen die Einheit und die Einzigkeit des ursprünglichen „Ungrundes“ bewahrt wird. Zu diesen Stadien der göttlichen Selbstoffenbarung gehört neben der Herausbildung der Dreifaltigkeit auch die Unterscheidung in „Gut“ und „Böse“, die Entstehung der „Jungfrau der Weisheit“ als ewiges Spiegelbild des ungründlichen Gottes: d.h., „das Wort nimmt ständig aufs neue konkrete Form an und bleibt sich doch ewig gleich“.²⁸⁹ Das Urbild dieser Unterscheidung und Differenzierung realisiert

²⁸⁴ Weigel: *Gnothi seauton*, a.a.O. Vgl. auch: Ingen: *Stellenkommentar*, S. 922.

²⁸⁵ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 56. Der Begriff „Natur“ als „Leib Gottes“ bedeutet in diesem Zitat die „ewige Natur Gottes“, die folgenderweise definiert werden kann: „Mit dem Prozess der «ewigen Natur» beginnt der Weg Gottes aus seiner Selbstbeschauligkeit heraus, der – als «eine göttliche Auswicklung und Offenbarung» [...] – notwendig zur «Schiedlichkeit», zur Differenzierung des «ewigen» Willens in einander entgegengesetzte Willenszentren führt, denn: «Wenn in dem ewigen Einen keine Natur entstünde, so wäre alles stille» (*Gnadenwahl* 2,16).“ Sie ist eine „rein geistige, im Wortsinn un-begreifliche [Natur, die – L.S.] nicht mit der zeitlich-materiellen Natur zu verwechseln“ sei. Unter diesem Aspekt unterscheidet sich Böhme, wie es Rusterholz betont, grundsätzlich vom Spiritualismus, nämlich durch „seine positive Beurteilung von «Leiblichkeit»“. (Rusterholz: *Böhme und Anhänger*, a.a.O., S. 75 bzw. 82) Vgl. auch die Studie von Ferdinand van Ingen mit dem Titel *Die himmlische Welt in Jakob Böhmes 'Morgenröthe'*, in: Hardin, James und Jörg Jungmayr (Hrsg.): *«Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig»*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Bd. II. Bern u.a.: Peter Lang 1992. S. 709-738.

²⁸⁶ Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 228.

²⁸⁷ Böhme: *Von Göttlicher Beschaulichkeit* 3,2

²⁸⁸ Böhme: *Clavis* 12,119. (Beide Zitate nach Bonheim, S. 229.)

²⁸⁹ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 242.

sich in der Form, die auch die zwei, die *Gnadenwahl* einleitenden paradoxen Sätze thematisieren:

in der Artikulation zweier Wörter: Das eine 'lebendige Wort Gottes (nemlich das Essentialische Wort der Kraft Gottes)' spricht sich aus 'entweder in Liebe oder Zorn', wird in einem Fall 'Gottes Liebe=Wort' im andern 'Gottes Zorn=Wort', gibt sich, wenn man einen späteren Abschnitt seines Wirkens hinzunimmt, 'in den Engeln englisch' und 'in den Teufeln teuflisch'.²⁹⁰

Der ganze Prozess dieser Selbstoffenbarung wird von der dritten göttlichen Person in Bewegung gehalten, nicht zufällig wird bei Böhme der Heilige Geist, wie Bonheim es ausdrücklich betont, auch „das Sprechen“ genannt.²⁹¹

Auch die Welt, die sog. „äußere Natur“ entsteht als Ergebnis dieses ewigen „Sprechens“ des göttlichen Wortes, es wird zum „ausgesprochenen Wort“.²⁹² Bonheim macht darauf aufmerksam, dass es sich in diesem Kontext um das ewige Wort handelt, „das sich bei dieser Aktion zweiteilt, das ein Sprechendes bleibt und ein Ausgesprochenes wird und trotzdem auch nach der 'theilung' noch als das göttliche Wort existiert“.²⁹³ Wie es Böhme selbst in seinem Werk *De Signatura Rerum* formuliert:

EIn jeder Körper ist an ihm selber ein stum/ und als todt Ding oder Wesen: Er ist nur eine Offenbarung des Geistes der im Körper ist: Der Geist *signiret* sich mit dem Körper/ was der Geist in sich ist im unbegreiflichen Wirkung/ das ist der Körper im begreiflichen und sichtlichen. Es ist je eine Gestalt unter den sieben Gestalten der Natur die oberste/ die andern hängen derselben an/ und geben ihre Mitzeichen [...]/ und wie die Gestalten in ihrer Ordnung in jedem Ding stehen/ also figurieren sie das *corpus*, ein jedes Ding und Creatur in seinem Geschlechte/ das ist die Offenbarung Göttlicher Weißheit/ in dem ausgesprochenen Wort auß Liebe und Zorn [...]/ Gott hat alle Ding in sein Wort gefasst und ausgesprochen in eine Form/ wie sich der Wille in der Begierde hat gefasst/ daß ausgesprochene ist ein Model des Sprechenden/ und hat wieder das Sprechen in sich/ dasselbe Sprechen ist ein Sahme zu einer andern Bildnuß nach der ersten: dann beyde Wirkung/ als das Sprechende und das ausgesprochene. Das Sprechende in sich selber als in der Ewigkeit/ und das ausgesprochene auch in sich selber/ als in der Zeit/ das Sprechende ist der Meister/ und das ausgesprochene ist das Werkzeug: Das Sprechende macht die Natur der Ewigkeit/ und das ausgesprochene macht die Natur der Zeit/ ein jedes macht in seiner Fassung zwei Eigenschaften/ als Licht und Finsternuß/ darinnen steht das Element aller Wesen/ welches sich in dem ausgesprochenen in vier *Elementa* scheidet/ aber im Sprechenden nur eines ist.²⁹⁴

Dieses etwas ausführlichere Zitat, welches u.a. auch das Denken Böhmes in Antithesen und Paradoxien auf eine plastische Art und Weise veranschaulicht, fasst das Wesen der berühmten Signaturen-Lehre des Jacob Böhme einleuchtend zusammen, und deutet zugleich auf einen wichtigen Aspekt hin, der mit der Problematik der Schriftdeutung und des richtigen Lesens zusammenhängt. Aus diesen Zeilen kann man auch schlussfolgern, dass der Weg des Menschen zur göttlichen Beschaulichkeit bei den natürlichen, äußeren Dingen beginnt, in denen sich die göttlichen Geheimnisse verhüllt worden sind. Obwohl die zwei Prozesse der

²⁹⁰ Ebd. S. 229f. (Die ausgeblendeten Quellenangaben sind ebenfalls hier zu lesen.)

²⁹¹ Vgl.: ebd.

²⁹² Vgl. besonders das Kapitel *Das gesprochene Wort, die Sprache der Natur* in: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 242ff.

²⁹³ Ebd. S. 242.

²⁹⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 713f.

göttlichen Selbstmitteilung bzw. der menschlichen Signaturendeutung in einander entgegengesetzten Richtungen laufen, beide werden von dem „sprechenden“ Geist gelenkt und aufrecht erhalten. Die Erleuchtung durch den Geist ist die Voraussetzung dafür, dass die Signaturen als Spuren des göttlichen ewigen Wortes erkannt und dementsprechend gedeutet werden können, und auch dafür, dass diese Zeichen sich zu einer „Natur=Sprache“ verschmelzen, in der der Erleuchtete die Offenbarung sinngemäß für sich entschlüsseln kann:

Alles was von Gott geredet/ geschrieben oder gelehret wird/ ohne die Erkändnuß der *Signatur*, das ist/ stum vnd ohne verstand/ dann es kommt nur auß einem historischen wahn [...]. So jhm aber der Geist die *Signatur* eröffnet/ so verstehet es [...] wie sich der Geist auß der Essenz durchs *Principium* im Hall mit der Stimme hat offenbahret [...]. Vnd dann zum andern verstehen wir/ daß die *Signatur* oder Gestaltniß kein Geist ist/ sondern der behelter oder kasten deß Geistes darinnen er liget [...]. darumb ist in der *Signatur* der gröste verstand/ darinnen sich der Mensch [...] nicht allein lernet selber kennen/ sondern er mag auch darinnen/ das Wesen aller Wesen lernen erkennen/ dann an der eusserlichen gestaltniß aller Creaturen/ [...] an jhrem außgehenden hall/ stim vnd sprache/ kennet man den verborgnen Geist/ dann die natur hat jedem dinge seine sprache (nach seiner Essentz vnd gestaltniß) gegeben [...] ein jedes ding hat seinen Mund zur offenbarung/ vnd das ist die Natursprache/ darauß jedes ding auß seiner eigenschafft redet/ vnd sich immer selber offenbahret/ [...] dann ein jedes ding offenbaret seine Mutter [...].²⁹⁵

Böhmes zahlen- und vor allem buchstabenmystischen Wortspekulationen, seine „transzendente Linguistik“²⁹⁶, mit der er die Bibeltexte bis auf die letzten materiellen Einheiten, wie die Buchstaben bzw. die Laute, auseinander nimmt, um sie im Besitz des Lichtes der Natur und der Gnade neu zu rekonstruieren, zeugen von der dynamischen und elementaren Kraft einer sprachanalytischen Tätigkeit, in der „eine Reihe von Interpretationstechniken miteinander kombiniert werden können“.²⁹⁷ So untersucht Böhme nicht nur den Klang der Laute oder das Aussehen der Buchstaben, sondern auch die Buchstabenverbindungen, die mit den gegenseitigen Beeinflussungen und Einwirkungen der innergöttlichen Offenbarungskräfte parallelisiert werden. In dieser Hinsicht lässt sich im Vergleich zu Sebastian Francks Position eine Akzentverschiebung feststellen, in erster Linie was die Bewertung des materiellen, auch „äußeres“ genannten Wortes anbelangt.

In den Paradoxa 124 und 125 wird das „äußere Wort“ zum „Schatten und Bild des inneren“²⁹⁸ geklärt und unter Einsatz einer ganzen Reihe von Argumenten ihrer heilsbedingenden bzw. heilsbringenden Funktion entledigt. Als das eindringlichste und einleuchtendste erweist sich wahrscheinlich das aus dem alltäglichen Leben geliehene Argument, nach der die Gehörlosen

²⁹⁵ Ebd. S. 514ff. – „Mit Principium (lat.: »Anfang«) meint Böhme den Beginn einer neuen Seinsweise [...]. Die Weltschöpfung erfolgt in drei Stadien »Principien«. Das erste Prinzip wird beherrscht von Gottes Grimm und Zorn, aber es werden auch die Engel geboren. Das zweite Prinzip steht im Zeichen des Gottessohns, des Lichts und der Liebe. Lucifer wird aus dem Himmel gestoßen. Das dritte Prinzip bringt die »eigentliche« Weltschöpfung als »Gegenwurd der ewigen Natur«, die Dinge erhalten ihre »Begreiflichkeit« und nehmen Gestalt an. Diese drei Prinzipien liegen dem ganzen Sein und allen Kreaturen zugrunde.“ (Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 933.)

²⁹⁶ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 269.

²⁹⁷ Ebd. S. 274. Für Beispiele und deren Auswertung vgl.: ebd. S. 269 ff.

²⁹⁸ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 197.

und Blinden, die keinen Zugang zur materiellen Schrift haben können, von der Erlösung ausgeschlossen wären, würde der Seelenheil alleine von dem äußeren Buchstaben abhängen.

Deshalb [– so die Schlussfolgerung Francks – L.S.] soll man die Seligkeit dem inneren, lebendigen Worte Gottes, welches den Alten Christus gewesen ist, allein zuschreiben und sie gar nicht an das äußere Wort oder die Schrift binden, wie wirksam sie immer dazu sein mag für die, deren Verstand Gott sie offenbart. Das äußerliche Wort ist nur um der Widersprecher willen, zu einem Zeugnis dargetan für die, welche (das innere Wort – H.Z.) verleugnen und nicht wissen wollen, was sie in sich selbst haben (5Mo 30).²⁹⁹

Böhme ist sich auch der Tatsache bewusst, dass durch den Fall Adams und die babylonische Sprachverwirrung die ursprüngliche Fähigkeit des durch Adam verkörperten Menschen, die Natursprache eindeutig zu verstehen, verloren gegangen ist. Deshalb braucht der Mensch die Hilfe Gottes, um die zerstörte Harmonie zu restabilieren, was in der Menschwerdung des göttlichen Logos und in den wunderbaren Ereignissen des Pfingstenerlebnisses vorweg genommen wird. Der Naturmystiker – der die Leitung des Heiligen Geistes bei sich weiß – ist danach bestrebt, die Spuren der verlorenen adamitischen Natursprache u.a. in den gegenwärtig existierenden Nationalsprachen zu erforschen und ans Tageslicht zu fördern. Diese Spracharchäologie richtet sich bei Böhme in erster Linie auf seine deutsche Muttersprache, ohne den besonderen Status der sog. heiligen Sprachen in Frage zu stellen. Die Konzentration auf die Muttersprache lässt sich nicht nur durch Böhmes eigenes Identitätsverständnis erklären, in dem der Auftragstopos mit dem Topos der Einfalt verbunden wird, die geradezu verbietet, den geistigen Horizont seiner Werke auf irgendein Bücherwissen und Fremdsprachenkenntnisse zurückzuführen.³⁰⁰ Es handelt sich auch um eine sprachpatriotische Auffassung, die hohen Wert darauf legt, der eigenen Muttersprache die Autorität zu verleihen, welche die sog. heiligen Sprachen durch ihre etablierte Nähe zur wesentlichen Sprache der göttlichen Offenbarung bereits besitzen, und die sich im erhöhten Artikulationsvermögen von göttlichen Wahrheiten manifestiert: „Dan verstehe nur deiner mutter sprache recht/ du hast so tieffen grund darinnen/ als in der *Hebraischen* oder *Lateinischen*/ ob sich gleich die gelärthen darinnen erheben/ wie eine stoltze Braut“.³⁰¹ Bonheim macht darauf aufmerksam, dass Böhme die Gemeinsamkeit zwischen dem

²⁹⁹ Ebd. S. 198. Die Sigle „H.Z.“ meint Heinrich Ziegler, der der Herausgeber der 1909 erschienenen (Eugen Diderichs, Jena), von Walter Lehmann eingeleiteten Ausgabe der „Paradoxa“ ist.

³⁰⁰ Vgl. z.B. die Vorrede zur *Aurora*: „Wan nun Meister Klügling/ [...] über diß buch kommen wird/ der wird widerpart halten [...]: erstlich wird er sagen/ ich sey viel zu hoch in die GÖttheit gestiegen/ mir gezieme solches nicht: darnach wird er sagen/ ich rühme mich des H. Geistes/ ich müsste auch also leben/ und solches mit wunder-wercken beweissen [...]: zum 4. wird er sagen/ ich sey nicht gelärt genug darzu: zum 5. wird jhn die große einfalt des *Authors* sehr ärgern/ wie dan der welt brauch ist/ nur auff das Hohe zusehen und sich an der einfalt ärgern. (Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 43. Ein weiterer Beleg z.B. auf S. 161). Zur Einstellung Böhmes zum Latein und allgemein zur Gelehrtensprache vgl. u.a. Böhmes Bericht über sein Streitgespräch mit Staricius bzw. Bonheims Kommentar, in: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 267f. bzw. Anmerkung 61 auf S. 363.

³⁰¹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 134.

Deutschen und der Natursprache so ernst nimmt, dass er beide gleichermaßen und nicht selten ohne zu differenzieren, als *die* Muttersprache nennt.³⁰²

Unter diesen Bedingungen scheint die Meinung nicht zu gewagt zu sein, dass die theosophischen Schriften Böhmes in erster Linie nichts anderes darstellen, als eine Einübung des Autors selbst in diese geheimnisvolle Sprache, die darin besteht, sich im Wiederaussprechen³⁰³ der göttlichen Wahrheiten zu perfektionieren. Dieses Wiederaussprechen lebt, genauso wie das göttliche (Aus-)Sprechen vom „Contrarium“, von der dialektischen Einheit der Gegensätze, wie z.B. „gut“ und „böse“, die nicht die Funktion haben, Wertvorstellungen zu vermitteln, sondern dynamische Wechselwirkungen und Spiegelungsrelationen zu signalisieren, durch die sich ein Subjekt zum eigenen Objekt, und umgekehrt, macht, zum Zweck der Selbsterkenntnis in der Selbstoffenbarung. Dieses Sprechen in „Contrarij“ ist mit dem paradoxen Sprechen des Sebastian Franck in der Hinsicht sehr eng verbunden, dass die Offenbarung, das Sich-Zeigen in beiden Fällen von einer gleichzeitigen Selbstverhüllung in etwas Äußerlich-Materielles begleitet wird. Bei Franck findet diese Selbsteinführung in eine Form, die zugleich eine äußerliche Hülle darstellt, im Begriff der „Allegorie“ ihren Ausdruck, dessen Entsprechung bei Böhme „Magie“ oder „magisches Sprechen“ heißt. Er bewertet sein Erstlingswerk *Aurora* als „das tieff-verborgen *Magische* Buch/ welches der *Autor* nicht heller zu machen vermochte/ aber nun durch GÖttes genade vermag“, als ein Buch, das „im *Magischen* verstande geschrieben“ wurde, „für den *Autor* selber“.³⁰⁴ Diese Aussagen machen auf die Tatsache aufmerksam, dass es ein Wachsen im göttlichen Geheimnis nötig ist, denn die Geheimnisse des göttlichen Wesens lassen sich nur schrittweise erkennen, indem man – wie bereits erwähnt wurde – die Stadien der Offenbarung beim Licht des Geistes in entgegengesetzter Richtung absolviert.

Mit der Vorrede des Johannes Scheffler verbindet sich dieses Nachwort des Görlitzer Philosophen in der apologetischen Intention der Aussagen über die eventuelle Dunkelheit oder Unverständlichkeit mancher ausgesprochener Ideen. Während Scheffler das Paradoxon und das paradoxe Sprechen als die Ursache des „widersinnischen“ Charakters seiner Reden aufführt, begründet Böhme die Tatsache, dass seine *Aurora* die Schöpfung dieser Welt „fast heimlich/ und nicht genug“³⁰⁵ erkläre, damit, dass es ein „Magischer Verstand“ nötig sei, um in den tiefsten Grund göttlichen Lebens vorzudringen. Ferdinand van Ingen erklärt die Bedeutung der „Magia“ bei Böhme folgenderweise: „Die Magia ist die Kraft im ›Ungrund‹,

³⁰² Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 268.

³⁰³ Zum Motiv des „Wiederaussprechens“ vgl.: ebd. S. 242ff.

³⁰⁴ Alles bei: Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 498.

³⁰⁵ Ebd.

die zur Materialisierung drängt“, und zitiert eine weitere Böhme-Stelle aus den *Viertzig Fragen Von der Seelen*: „Die Magia macht Wesen, dann in dem ewigen Nichts ist nichts, aber Magia machet da nichts ist.“³⁰⁶ Dementsprechend bedeutet magisches Sprechen, genauer gesagt, magisches Wiederaussprechen, die in der gottebenbildlichen und in Christus wiedergeborenen menschlichen Sprache erfolgende Offenbarung von Inhalten, die der ewig sprechende Geist dem Auserwählten zur Kenntnis gebracht hat.

Deshalb lässt sich zusammenfassend folgendes behaupten: Wie in Francks Übersetzung das Evangelium ein „paradoxum“, also eine „ewig lautere Wunderrede“ ist, genauso zutreffend ist auch Böhmes Fazit über sein eigenes Werk: „Diß Buch ist ein Wunder der Welt/ welches die Heilige Seele wohl verstehen wird“.³⁰⁷

Wahrscheinlich war es auch diese Äußerung des Philosophus Teutonicus gewesen, die den bekanntesten Böhme-Anhänger, Abraham von Franckenberg dazu verleitete, dessen Werke mehrmals „Wunder=Schriften“ zu nennen:

Derohalben bey diesen/ vnserm Seculo von GOtt immediatè geoffenbarten vnd vertrauten Wunder=Schriften dieses wohl zubedencken/ das sie nicht wie anderer Menschen Bücher/ in dem Geist [...] der gestirneten Luft oder irdischen zusammen gestückelten Vernunft mit sätzen vnd versätzen/ ietzt schreiben/ dan wieder außleschen/ sondern durch die vberschatt= vnd einwohnende Mitwürckung des grossen und geheimen Geistes GÖttes [...] gegeben/ vnd nicht selbst genommenen SchreibeFeder/ [...] von dem Authore selbst geschrieben/ wie auch mit gar andern/ alß gemeinen Vernunft=Augen müssen angesehen vnd geurtheilet werden.

7. Zu geschweigen das auch noch die fülle der Zeit nicht eingetreten/ in deren man diese vnd andere biß anhero verborgene Wunder zu satter gnüge möchte erkennen vnd annehmen.³⁰⁸

III. 1.3. Synthese

Die historische Untersuchung der Funktionen und Einsatzmöglichkeiten des Paradoxons am Beispiel von einigen, für den theosophischen Diskurs des 16. bzw. 17. Jahrhunderts als exemplarisch geltenden Texten hat in erster Linie gezeigt, dass der Begriff des Paradoxons nicht auf eine bloße rhetorische Kategorie reduziert werden kann. Das liegt nicht nur an der, von Heinrich F. Plett bewiesenen Tatsache, dass in den Rhetorikhandbüchern der Renaissance das Paradox als rhetorische Kategorie nur eine periphere Rolle spielt, sondern auch daran, dass der Begriff, der selbst ein mehrdeutiger ist, in den analysierten Traktaten und Schriften eine weitere semantische Bereicherung erfährt. Außerdem wird er zu diskursiven Zwecken eingesetzt, die über herkömmliche persuasive Intentionen – wie z.B. das Signalisieren eines

³⁰⁶ Alles bei: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 942. „Magia“ heißt auch „»Begehren« des Ungrunds“ (ebd. S. 955), also den Willen Gottes zur Selbstwahrnehmung und -offenbarung.

³⁰⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 498.

³⁰⁸ Vgl. den Brief Nr. 41/10/21 von Abraham von Franckenberg an N. N. (H. Prunius?) in: Franckenberg: *Briefwechsel*, a.a.O., S. 141f.

unauflösbaren Widerspruchs oder die Erzeugung einer Spannung zwecks der Gewinnung der Ausmerksamkeit – weit hinausgehen.

Besonders die in den Augen der offiziellen Kirchen als unorthodox geltenden Traktate, aber auch solche, die, wie Luthers Traktat, dogmatische Autorität besitzende Positionen und Ansichten zu erschüttern beabsichtigen, benutzen das Paradox, das ein grundlegendes Merkmal sogar des Bibeltextes und des Glaubens überhaupt darstellt, um erstarrte und unreflektiert allgemein akzeptierte Lehren und Auffassungen kritisch zu hinterfragen. In dieser Rolle als ästhetisch-rhetorische Wirkungskategorie erfüllt das Paradox – wie widerspruchsvoll es auch klingen mag – gerade durch diese destabilisierende bzw. Meinung und Gegenmeinung, These und Antithese gleichwertig und gleichzeitig zulassende und sie in einer höheren – auch „spirituell“ zu bezeichnenden – Ebene in eine besondere Einheit überführende Geste eine wesentliche Rolle auch in der Beförderung des, jede konfessionalistisch gefärbte Auseinandersetzung transzendierenden, Toleranzgedanken.

Es hat sich auch herausgestellt, dass das Paradox als rhetorische Kategorie nicht lediglich auf der Ebene der semantischen Opposition oder der logischen Widersprüche von verschiedenen Aussagen festzuhalten ist, sondern es kann auch, als restrukturierendes Prinzip, auf allen Ebenen der rhetorischen Textproduktion eine aktive Rolle spielen. Besonders in der Phase der *inventio* und *dispositio* konnte man diesen Aspekt sehr deutlich hervorheben.

Nicht zu übersehen war auch die Radikalität und die Schärfe, die die paradoxen Aussagen charakterisiert. Durch dieses Merkmal erweist sich das Paradox als ein grundlegender Faktor der kritischen Reflexion, denn in Form diese Radikalität manifestiert sich das elementare performative und appellative Potential, mit dem das Paradox vermag sowohl den vorgefassten Herrschaftsmeinungen ihre Geltung zu entziehen und den Rezipienten zum Überdenken seiner Position zu drängen, als auch – und dieser Aspekt ist vielleicht für die Analyse des mystisch-poetischen Werkes Schefflers noch interessanter – die Begrifflichkeit der ins Visier genommenen Diskurses auf ihre Grenzen hin zu befragen und die Bedeutungsgrenzen der diesen Diskurs konstituierenden Termini zu erweitern.

In der Gedankenwelt eines Sebastian Franck oder Jacob Böhme erfolgt diese semantische Grenzerweiterung in eine Richtung, die eine Textdeutung in herkömmlichem Sinne und mit traditionellen – so auch rhetorischen – Mitteln geradezu verbietet, und das noch in doppelter Hinsicht: indem sie von jeder, von der eingeschränkten menschlichen Vernunft geleiteten Annäherung an die biblische Gottesoffenbarung absagt und die Geisteinwirkung als die grundsätzliche Voraussetzung jeder Erkenntnis postuliert, gestaltet sie ihren eigenen theosophischen Diskurs ebenfalls nach dem Prinzip des paradoxen, im letztendlich

unerschließbaren Mysterium behafteten Sprechens. Bei Franck wird die „spiritualistische Destruktion der äußeren Instanz der Schrift“³⁰⁹ mit Argumenten begründet, die die lutherische Verabsolutierung des Buchstabens, die Willkür und den Eigenwillen der pharisäischen Exegeten, das Unvermögen, hinter die Barriere der geistbewirkten ewigen „Allegorie“ zu schauen, einer vernichtend heftigen Kritik unterziehen. Die Aufmerksamkeit wird auf das unvermittelte, direkt in der menschlichen Seele wirkende ewige Wort Gottes gelenkt, welches als „Wunderrede“ bezeichnet wird. Vor dem Hintergrund des Topos der Gottebenbildlichkeit des Menschen erfährt man bei Franck eine Art „Spiritualisierung“ des Paradox-Begriffes. Dieser bleibt zwar in den Kapiteln seines Hauptwerkes als rhetorische Kategorie zum Zweck des Verblüffens und Schockierens wirksam, aber nur für den Leser, der sich den *Paradoxa* von außen, vom Buchstaben und seinem Literalsinn her annähert. Für den, als „innerer“ oder „wesentlicher“ Mensch definierten, idealen Leser wird das Paradox als „Wunderrede“ zu erkenntnistheoretischen Zwecken und als Einübung in die mystische Wahrheitsfindung fruchtbar gemacht.

Die Erfahrung und das Erkennen der ewigen Gottheit erfolgt auch bei Böhme mit Hilfe von dialektischen Gegensätzen, und es wird durch eine Bewegung markiert, welche aus der ursprünglichen unbeweglichen „Einheit“ des „Ungrundes“ über mehrere Stadien der Ausdifferenzierung in die „Vielheit“, schließlich mit der Rückkehr in dieselbe ewige „Einheit“ abgeschlossen wird. Das „Contrarium“, der paradoxe Widerspruch wird in der Böhmeschen Theogonie, Kosmologie und Anthropologie zum Grundstein der ontologischen und epistemologischen Spekulationen. Dieses „Contrarium“ bezieht sich nicht nur auf den Aspekt, dass das von jeder Zeitlichkeit und Räumlichkeit unabhängige göttliche Wesen – als Subjekt und Objekt in einer Person – im „magischen“ Akt der Selbstoffenbarung zum eigenen „Gegenwurf“ und Gegenbild wird, sondern diese paradoxe und kontradiktorische Logik durchzieht das ganze Böhmesche System und ist somit auch für die, im mystischen Sinne zu verstehende, Erfahrung und Artikulierung dieser Gottheit maßgebend.

Wenn Alois M. Haas über die Rolle des Paradoxons in der mystischen Sprache allgemein feststellt, dass sowohl die „Voraussetzungen des Mystikers, der über seine Einheit mit Gott spricht“ als auch „der Inhalt des mystischen Diskurses in seiner deutlichsten Formung“³¹⁰ als paradoxal zu deuten sind, dann gilt diese These für die Naturmystik Böhmes in erhöhtem Maße. Denn der Görlitzer Theosoph entwickelt in seinen „Wunder=Schriften“ ein

³⁰⁹ Langer, Otto: *Inneres Wort und inwohnender Christus*. Zum mystischen Spiritualismus Sebastian Francks und seinen Implikationen. In: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): *Sebastian Franck (1499-1542)*. Wiesbaden: Harrasowitz 1993 (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 56) S. 55-69, hier S. 59.

³¹⁰ Haas, Alois M.: *Das mystische Paradox*, a.a.O., S. 275.

Gottesbild, welches von unendlichen Teilungen und Differenzierungen durchzogen ist, und nach dem die eine „ungründliche“ Instanz seine Einheit und Einzigkeit in Form von eben derselben dialektischen Widersprüchen dem Geisterleuchteten manifestiert.

Aus diesem Grund soll das Sprechen des Mystikers, dem der „Magische Verstand“ zuteil geworden ist, die Nachahmung desselben wesentlichen göttlichen Sprechens sein, was soviel bedeutet, dass über Gott nicht nach Art der kreatürlichen Sprache, sondern „gottesmäßig“ gesprochen wird: „Der Weg der Analogie zwischen Göttlichem und Menschlichem führt zu Täuschungen, da in einer solchen Sprache Gott auf das Maß des Menschen reduziert wird.“³¹¹

So bleibt als einziger Weg der Artikulierung der unendlichen mystischen Erfahrung das, was bei Böhme „Wiederaussprechen“ der göttlichen Wahrheiten genannt wird. Dazu gesellt sich das Motiv des im ersten Korintherbrief wurzelnden Motivs der geisterfüllten Einfalt, denn „das Törichte in Gott ist weiser als die Menschen“. Dieses „einfältige“ Sprechen bleibt die einzige Alternative angesichts der Tatsache, dass im Akt der *unio mystica* zwei inkompatible Sphären eine Wesensidentität eingehen, die jedes menschliche Erkenntnisvermögen unendlich übersteigt. Der paradoxe Charakter des mystischen Diskurses besteht nach Haas darin, dass „zu Immanenz der Welt die noch weit unbekannt Dimension der Transzendenz und deren unitive Erstreckung auf die Immanenz hinzutreten“.³¹² Wenn Böhmes Sprechen den Bereich der „Magia“ nicht verlässt, das heißt nur, dass es der „gottmäßigen“ Offenbarung treu bleibt, und diese „Magia“ als „ein übernatürliches Wissen, wodurch Verborgenes und Geheimes offenbart wird“³¹³ dem „Creatürlichen wahn“³¹⁴ nicht preisgibt. Seine Signaturen- und Natursprachenlehre, seine Offenbarungsmystik, die die Wesenheit eines sich ewig verfielfältigenden und doch mit sich selbst identisch bleibenden willenslosen Einheit verkündet, beweisen gleichzeitig, dass er sich auch der Tatsache bewusst bleibt, was Haas über die Sprache der Mystik folgenderweise zusammenfasst:

Einheitserfahrung aber ist denkbar nur im Moment ihrer Widersetzlichkeit gegen die Vielheit der irdischen Existenz; der Ausdruck beider zusammen muß notwendigerweise paradox ausfallen, da darin die Gleichzeitigkeit von Immanenz und Transzendenz, Kontingenz und Absolutheit, Vielem und Einem behauptet werden muss.³¹⁵

Auf diese Weise durchdringen sich der Bereich der sichtbaren und die Sphäre der unsichtbaren Dinge als ein System, in dem sich die zwei eigentlich getrennten Bereiche, in einem gegenseitigen Widerspiegelungsverhältnis, in einer magischen und zugleich

³¹¹ Ebd. S. 279.

³¹² Ebd. S. 276. Die Formulierung „Immanenz der Welt“ schließt auch die Beobachtung von Haas ein, dass auch die Welt an sich inkommunikabel sei, statt dessen kann man nur das kommunizieren, was beobachtet und beschrieben wird.

³¹³ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1012.

³¹⁴ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 7.

³¹⁵ Haas: *Das mystische Paradox*, a.a.O., S. 282.

paradoxen Einheit verschmelzen.³¹⁶ Das Wiederaussprechen dieses Mysteriums durch den Menschen wiederholt das ewig sprechende Gotteswort, so wie es sich in der Sphäre der unsichtbaren Engelwesen, wie auch in der äußerlichen Leiblichkeit und Materialität der Kreaturen ausspricht. Weil beide Bereiche stufenweise und zugleich in einem ewigen Ineinander und einer ewigen Simultaneität strukturiert sind, erfolgt das magische Sprechen ebenfalls in Form einer ständigen Vervollkommnung, was soviel heißt, dass das mystische Schreiben „kein bloß natürlicher Vorgang“ ist, sondern es „geschieht [...] in Repetitionen und in diversen Aufstiegsübungen“.³¹⁷ Diese Beobachtung kann auch bei der Analyse der Schefflerschen mystischen Epigrammsammlung eine maßgebende Rolle spielen, indem dadurch eine Grundlage entsteht, auf der bisher weniger erörterte Aspekte in die Untersuchung sowohl der strukturellen Beschaffenheit der Bücher, als auch der als unregelmäßig anmutenden Wiederholungen von thematischen Schwerpunkten in den Epigrammen eingesetzt werden können.

Wie es bereits erwähnt wurde, hat sich ein wesentlicher Teil der Scheffler-Forschung der formalen Analyse und der Kategorisierung der Epigramme nach bestimmten Erscheinungsformen der Antithese und der negativen Theologie gewidmet, deshalb erweist sich der eher inhaltlich bzw. erkenntnistheoretisch gerichtete geistige Horizont, der sich aus der Dreiheit „Paradox-Wunderrede-Magia“ ergibt, als ein gut brauchbares Werkzeug für eine mögliche, die bisherigen Ergebnisse zu ergänzen vermögende Neubewertung der mystischen Aussage des *Cherubinischen Wandersmanns*.

III. 2. Variationen und Funktionen des Paradoxons in den *Geist=Reichen Sinn= und Schluß=Reimen*

Die im Kapiteltitel erscheinenden Termini sollen die doppelte Zielsetzung der hier geplanten Untersuchung signalisieren: einerseits wird nach der Breite der semantischen Ausdeutungsmöglichkeiten gefragt, die der Begriff des Paradoxons in Form des poetisch-mystischen Sprechens erlebt, andererseits wird auf das Problemfeld fokussiert, welches die drei wesentlichen Hauptaspekte umfasst, die in den vorangehenden Überlegungen – auf Hagenbüchles Standortbestimmung des Paradoxes zurückgreifend – als ‘epistemologisch’, ‘performativ’ bzw. ‘appellativ’ bezeichnet worden sind. Das bedeutet, dass das Paradox nicht ausschließlich als rhetorische Kategorie in die Betrachtung einbezogen wird, sondern es wird der Versuch unternommen, auch Elemente aufzugreifen, die sich auf das Genre des

³¹⁶ Vgl.: Ingen: *Die himmlische Welt*, a.a.O., S. 718f.

³¹⁷ Haas: *Erfahrung und Sprache*, a.a.O., S. 10.

Epigramms und auf den mystischen Diskurs im Medium der Poesie beziehen. Denn aus diesem Blickwinkel betrachtet, erscheint das Paradox als eine – positiv verstandene – subversive, umformende Kraft, die imstande ist, nicht nur etablierte religiöse, metaphysische, (sprach-)theologische, onologische oder semantische Grenzen³¹⁸ auszudehnen oder miteinander in einer höheren Einheit zu verschmelzen, sondern z.B. auch etablierte poetologische Vorstellungen über das epigrammatische Sprechen oder den mystischen Diskurs überhaupt mit derselben Intensität zu hinterfragen und auf eine radikal neue Grundlage zu überführen.

Bevor aber dieser Fragenkomplex Schritt für Schritt ausgeführt wird, erscheint es als unerlässlich, die Erkenntnisse zu synthetisieren, die die Silesius-Forschung im Zusammenhang mit der Rolle des Paradoxes in den Schlussreimen bis jetzt zu Tage gefördert hat.

III. 2.1. Das Paradox im *Cherubinischen Wandersmann* im Lichte der Silesius-Forschung

Das Ziel einer solchen zusammenfassenden Darstellung kann nicht sein, jede Aussage der Forschung einzeln zu würdigen. Statt dessen wird versucht, einige Höhepunkte und als grundlegend geltende Thesen Revue zu passieren, die in der Lage sind, das Ausmaß des Forschungsinteresses für die Problematik des paradoxen Sprechens bei Scheffler in seinen realen Dimensionen aufzuzeigen.

Im Unterkapitel III.1.1. wurde bereits auf einen Meilenstein in der modernen Silesius-Forschung hingewiesen, nämlich auf die bahnbrechende Analyse der antithetischen, sowohl formalen wie inhaltlichen, Struktur der cherubinischen Epigramme, die Benno von Wiese im Jahre 1928 vorgelegt hat.³¹⁹ Zu den wichtigsten Thesen, die in dieser Untersuchung formuliert werden, gehört auch die, nach der „die Antithese“, die von Wiese als Kernbegriff und Basis seiner Ausführungen benutzt wird, nicht nur als Stilmittel, sondern als Strukturmittel betrachtet und dementsprechend hervorgehoben werden muss. Deshalb nimmt er eine „systematische formal-ästhetische und gehaltliche Interpretation der Antithese“³²⁰ vor, die in erster Linie auf die Gliederung und den Aufbau des einzelnen Epigramms gerichtet ist.

Diese Orientierung der Werkanalyse wird von der zweiteiligen, symmetrischen Struktur des Alexandriner-Epigramms geradezu unterstützt, denn, wie Wiese betont, nimmt diese

³¹⁸ Vgl.: Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 39f.

³¹⁹ Vgl.: Wiese: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*, a.a.O.

³²⁰ Ebd. S. 261.

Gedichtform „in seiner Knappheit, Kürze und Berechenbarkeit [...] Gehalte von unendlichen Dimensionen, unergründlichster Vieldeutigkeit und Fülle“³²¹ in sich auf.

Es wird außerdem das Prinzip der Negation, der negativen Umkehrung von Sachverhalten als ein besonderes Merkmal von zahlreichen cherubinischen Epigrammen betont, in denen die formale Struktur zum Träger von antithetischen Inhalten funktionalisiert wird. In *diesen* Sinnsprüchen, die vorwiegend den Ausdeutungsmöglichkeiten des Gottesbegriffs gewidmet sind, entsteht eine „synthetische mystische“, von Wiese auch als „irrational“ paraphrasierte Einheit dadurch, dass „das rationale Schema [...] sich paradox in sein eigenes Gegenteil [verkehrt]“³²².

Die paradoxe Umkehrung dient also nach Wieses Ansicht zur Entgegensetzung und Identifizierung von zwei ursprünglich als inkompatibel geltenden Sphären. Für Wiese kommt es darauf an, analytisch unter Beweis zu stellen, dass die Irrationalität, die der paradoxe, in der mystisch funktionalisierten *argutia* sich äußernde Inhalt hervorruft, von der Form ins Rationale zurückgeführt wird. Der Vers, meint er, sei „die Einheit, in der die irrationale Formel sich wieder in rational durchschaubarer Struktur aussprechen kann.“³²³ Folgt man dieser Argumentation, so lässt sich die künstlerische Leistung Schefflers darin erkennen, dass es ihm gelingt, die jede logische Struktur zersprengende, nicht nur die menschliche Vernunft, aber auch jede poetische-gattungstypologische Regel aufhebende mystische Erkenntnis mit der antithetisch auskristallisierten Form des Alexandrinerepigramms zu harmonisieren. Darin besteht eigentlich die „Grundschwierigkeit aller Mystik, das Irrationale rational mitzuteilen.“³²⁴ Wie es Wiese weiter ausführt: „Aus dieser mystischen Situation, die in sich antithetisch ist, zugleich aber immer der Aufhebung der Antithese erstrebt, entwickeln sich die Antriebe zur formalen Paradoxie und Vieldeutigkeit.“³²⁴ Diese Beobachtung ließe sich nur damit ergänzen, dass die besagte mystische Situation nicht nur als antithetisch, sondern auch als paradox bezeichnet werden kann, in dem Sinne, dass sich jeder Mystiker zugleich der Unaufhebbarkeit der Paradoxie im Medium der kreatürlichen Sprache bewusst ist. Diese Aufhebung kann nur in der Sphäre der „Wunderrede“, des ‘wesentlichen’ Sprechens erfolgen, in der – auf Grund der Gottebenbildlichkeit, deren uneingeschränkte Geltung und Wirksamkeit im Akt der Geisterleuchtung restabliert worden ist – der Erleuchtete befähigt wird, einen Gott wieder-zu-offenbaren, in dem alle Gegensätze und Paradoxien in einer wunder-baren Koinzidenz ausgeglichen werden.

³²¹ Ebd. S. 265.

³²² Alles: ebd. S. 266. Hier gibt Wiese auch Beispiele für solche Epigramme an.

³²³ Ebd. S. 268.

³²⁴ Ebd. S. 272.

In diesem Zusammenhang spielt der Begriff *coincidentia oppositorum* als „eine spekulative, philosophisch-theologische *Gedankenfigur*, deren kategorische Fassung auf Nikolaus von Kues zurückgeht“³²⁵, eine wesentliche Rolle. Die Elemente der Realität, die vom Menschen als divergent erfahren werden, werden in einem höheren Wesen als Einheit postuliert.³²⁶ Dieser Gott, als „die Wahrheit und Wesenheit aller Seienden, [kann – L.S.] durch keinen endlichen Intellekt erfasst werden. Wesenserkenntnis ist demzufolge unmöglich.“³²⁷ Es bleibt nur die „Möglichkeit der Annäherung“ bzw. „des Forschens in einer Weise, die das Begreifen übersteigt.“³²⁸ Während dieses Erkenntnisprozesses soll sich der Intellekt „in der Weise des Nichterfassens und Nichtbegreifens“ einem Gott annähern, in dem alle Gegensätze „koinzidieren“.³²⁹ Dem Intellekt wird jedoch nur die Existenz einer solchen Einheit bekannt, aber nicht die Einheit selbst. Das erklärt sich aus der Tatsache, die Karl Bormann so erläutert:

Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt nur für den Bereich des Verstandes, der ratio, nicht aber für den Intellekt; denn der Verstand schreitet dirkursiv vor, währen für den »schauenden« Intellekt die *coincidentia oppositorum* gültig ist. – Eine Schwierigkeit könnte sich daraus ergeben, dass der Intellekt zwar die Koinzidenz der Gegensätze erfassen kann, Gott aber als Koinzidenz der Gegensätze für den Intellekt nicht fassbar ist; diese Schwierigkeit beseitigt Cusanus in *De coniecturis* [...] durch die ausdrückliche Feststellung, dass Gott über der Koinzidenz des kontradiktorisch Entgegengesetzten steht.³³⁰

Auf diese Weise wird die Koinzidenz zu einem „Prinzip einer überbegrifflich schauenden Erkenntnis dessen, was kein eingrenzbares Objekt, sondern grenzfreier Ursprung, unbedingte Bedingung ist.“³³¹ Die *Coincidentia oppositorum* liegt dadurch auch einem „formalen Prinzip“ zugrunde, welches „ein allgemeines und damit auch rhetorisches Element mystischer Diskurse“ bildet, „indem mit dem Scheitern des Verstandes die Notwendigkeit einer höheren, dem Intellekt nicht erreichbaren Ordnung [...] dokumentiert werden soll.“³³² Dieses Prinzip hat eine lange Tradition, die

die Gesamtheit der Versuche [umfasst – L.S.], ein absolutes Wesen anschaulich zu machen – also vor allem die *Topoi* einer mystischen Theologie: die figürlichen (die Vereinigung von Licht und Finsternis, Feuer und Wasser, Himmel und Erde, animus und anima) wie die abstrakten (die Einheit von Größtem und kleinstem, Mittelpunkt und Peripherie, Kreis und Rechteck usw.).³³³

³²⁵ Vgl. den Artikel *Coincidentia oppositorum*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 2: *Bie-Eul*. Tübingen: Niemeyer 1994. Sp. 264-269, hier Sp. 264.

³²⁶ Vgl.: ebd.

³²⁷ Bormann, Karl: *Einleitung*. In: Kues, Nikolaus von: *Philosophisch-theologische Werke*. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einl. von Karl Bormann. Bd. 1: *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*. Hamburg: Meiner 2002. S. VII-LVIII, hier S. XX.

³²⁸ Ebd.

³²⁹ Ebd. S. XXI.

³³⁰ Ebd. Vgl. auch: Ueding: *Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2, a.a.O., Sp. 264.

³³¹ Vgl. den Artikel *Coincidentia oppositorum*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 1: *A–C*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1974. Sp. 1022-1024, hier Sp. 1022.

³³² Ueding: *Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2, a.a.O., Sp. 264.

³³³ Ebd. Es darf jedoch auch folgende Tatsache nicht aus den Augen verloren werden: „Als rhetorische Figur hat die C[oincidentia oppositorum] allerdings eine Sonderstellung, da sie sprachlich als *Opposition*, *Antithese*, *Antonym*, *Paradoxon* bzw. *Oxymoron* realisiert wird und die Koinzidenz erst durch den Schluss, der offenbare Gegensatz müsse sich in einem verborgenen Sinn aufheben, geschaffen wird. Sie kann auch nicht an die Stelle

Sowohl die Francksche Deutung des Paradox-Begriffs als „Wunderrede“, als auch die Erkenntnis der Scheffler-Forschung, dass sogar vollkommenes rhetorisch-poetisches Können nicht vermag und auch nicht intendieren kann³³⁴, den über der Koinzidenz stehenden Gott vollkommen widerspruchsfrei zu ‘veranschaulichen’, bestätigen die These, dass auch die Schefflerschen „*paradoxa*“ lediglich dazu berufen sein können, eine Vermittlerrolle zwischen einem menschlichen und einem metaphysischen Bereich zu erfüllen. Die Schlusszeile des *Wandersmanns*, „werde selbst die Schrift und selbst das Wesen“ (VI. 263), ist in diesem Zusammenhang als Aufforderung zu lesen, sich aus der Sphäre der „diskursiven“ Erkenntnis in die der „schauenden“ – d.h. der „göttlichen Beschauligkeit“ – zu erheben. Das Paradox als rhetorische Figur soll dementsprechend auf eine „höhere“, verborgene „Paradoxie“ hinweisen, d.h. auf eine „Koinzidenz“, die „erst durch den Schluss [realisiert wird – L.S.], der offenbare Gegensatz müsse sich in einem verborgenen Sinn aufheben“.³³⁵

Diese Vermittlungsrolle der Schefflerschen „*paradoxa* oder widersinnischen Reden“ (CW,13) zwischen einer Sphäre der „diskursiven“ bzw. der der „Wunder-Rede“ lässt sich auch mit Hilfe der Deutungsstruktur beschreiben, die László Jónácsik in seinen Studien zum *Raaber Liederbuch* bezüglich des petrarkistischen Gedichts *Von meinen Ellenden augen ...* entworfen hat.³³⁶ Er betrachtet das erwähnte Gedicht für ein Beispiel für die Darstellung einer bestimmten Liebeserfahrung „als Erfahrung des Paradoxalen, einer ‘Coincidentia oppositorum’“.³³⁷ In dieser Interpretation reflektiert er auch über die Probleme der Vermittlung und der Artikulierung einer irrationalen, in einem affektiv-„supranaturalen“ Bereich erlebten ‘Liebe’ im Bereich der alltäglichen, „normalen“ Sprache. Diese Problematik ist mit der der Darstellung von ebenfalls „supranaturalen“ mystischen Erfahrungen engstens verwandt, deshalb kann das Fazit, zu dem Jónácsik kommt, auch im Bereich der mystischen Dichtung uneingeschränkte Geltung haben: Mit der Darstellung der „Liebeserfahrung als Erfahrung des Paradoxalen, einer ‘Coincidentia oppositorum’“

ist nicht nur die ambivalente Relation zum Objekt der Begierde, zur ‘Dame’, gemeint, die wegen ihrer Perfektion (Schönheit, Tugenden etc.) begehrt wird, sich aber dem Begehrenden „grausamerweise“

der genannten Figuren treten, da es sich bei der Koinzidenz, grammatisch betrachtet, um ein Verbalabstraktum handelt und sie ein Prädikat enthält: Sie bezieht sich auf Dinge, die tatsächlich zusammenfallen sollen, während weder Paradoxon, noch Oxymoron unterstellen, dass zwischen ihren Gliedern de facto eine Antinomie besteht. Jede Identifikation [...] der C[oincidentia oppositorum] mit etwa dem Oxymoron beruht daher auf einer Verwechslung von Signifikat und Signifikant.“ (ebd.)

³³⁴ Vgl. auf Grund der Fßn. 214 die diesbezügliche Meinung Loiuise Gnädingers.

³³⁵ Vgl. Kap. III, Fßn. 202.

³³⁶ Vgl.: Jónácsik, László: *Poetik und Liebe: Studien zum liebeslyrischen Paradigmenwechsel, zur Petrarca- und Petrarkismus-Rezeption im "Raaber Liederbuch"*: zugleich ein Beitrag zur Geschichte protestantischer "Renaissancelyrik" in Österreich. Frankfurt am Main u.a.: Lang 1998. (= Mikrokosmos; Bd. 48; Zugl.: München, Univ., Diss., 1996) S. 148ff.

³³⁷ Ebd. S. 148.

verweigert, sondern die Erfahrung der Paradoxie situiert die Liebe und den 'Liebenden' auf eine ganz spezifische Weise in der Welt. Einerseits wird Liebe als eine Naturunmöglichkeit, ja als etwas Naturwidriges, als Verlust gültiger Ordnungen, sogar als Abnormität, Krankheit und Wahnsinn dargestellt: also als eine affektbedingte negative Isolation, unter welcher der 'Liebende' leide. Andererseits wird dieser Ausnahmezustand des 'Liebenden' in eine Positivität der Exklusivität umgedeutet: Die Isolation des 'Liebenden' durch den Affekt erhebe ihn in eine supranaturale, „höhere Welt“, in eine „höhere Wirklichkeit“, d. h. auf eine „Meta-Ebene“, deren Gesetzmäßigkeiten nicht mit denen der Alltagswelt und der Natur, d. h. nicht mit denen des „Normalen“, übereinstimmen. Liebe sei also eine unabhängige supranaturale kosmische Macht, und sie schaffe ihre eigene „höhere Wirklichkeit“: mit eigener „Normalität“, eigener „Meta-Logik“, mit eigenen Gesetzmäßigkeiten und „Funktionsregeln“. Das Ich dieser Lyrik gehört damit zwei Welten an. Damit ergeben sich aber Probleme der Objektivierung, der rationalen Einsichtigkeit, also der Vermittelbarkeit des affektbedingten Eigenen in die Welt des „Normalen“: Das Affektisch-Eigene lässt sich in der Sprache und mit der Begrifflichkeit des Rational-Normalen nur als Widersprüche zum „Normalen“ beschreiben. Über die logische Figur des Paradoxon (beziehungsweise Oxymoron) versucht also der 'Liebende' zwischen den beiden Welten zu vermitteln, wodurch er in eine zusätzliche Aporie gerät.³³⁸

Auf Ähnliches scheint auch Benno von Wiese hinzuweisen, wenn er bezüglich der Schefflerschen Epigramme die These formuliert: „Das Zentrum [des *Cherubinischen Wandersmanns* – L.S.] ist der Widerspruch. Aber die Funktion des Widerspruches besteht darin, sich selbst aufzuheben, d.h. sich in die Identität umzukhren.“³³⁹ Er hat nachgewiesen, in welcher Weise diese besondere Identität und Einheit unter rhetorisch-formalem und inhaltlichem Aspekt in den Schlussreimen Schefflers zur Entfaltung kommt. Eine weiterführende Analyse soll versuchen nachzuweisen, wie diese paradoxe Identität bei Scheffler erscheint, wenn man sie von der Perspektive des mystisch-theosophischen Diskurses, besonders im Hinblick auf die Konstellation „Paradox – Wunderrede – (ewige) Allegorie – magisches Sprechen“ begründen will. Für die Relevanz und die Legitimiertheit einer solchen Fragestellung spricht auch die Feststellung von Wiese, die behauptet: Scheffler „gibt Lehre und Schau und erwartet Einsicht, nicht künstlerischen Genuß“.³⁴⁰ Es gilt also, diese 'Lehre' und diese 'Schau' – wenn auch nicht in ihrer absoluten Totalität – zur Debatte zu stellen.

Als nächste unverzichtbare Forschungsquelle ist die bereits referierte Untersuchung Louise Gnädigers zur spekulativen Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* zu erwähnen.³⁴¹ Die Intention ihrer Analyse ist, zu zeigen, dass gerade das mystische Hauptwerk des Angelus Silesius von Anfang an, d.h. vom ersten Buch an, sowohl vor als auch nach der Konversion des Schlesischen Mystikers, in „die ununterbrochene, große 'orthodoxe' Tradition abendländischer Mystik eingebettet ist und bleibt“.³⁴² Diese These lässt sich ihrer Auffassung nach durch einen Wesenszug untermauern, der die Intention jedes mystisch geprägten Textes

³³⁸ Ebd. S. 149f.

³³⁹ Wiese: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*, a.a.O., S. 273.

³⁴⁰ Ebd. S. 268.

³⁴¹ Vgl. Kap. I, Fßn. 20.

³⁴² Gnädiger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 32.

charakterisiere: „mit dem Opfer der Vernunft (im scheinbaren ‘Paradox’, das gedanklich nicht zu bewältigen ist) zugleich die höchste Leistung der Vernunft wie der Kunst“³⁴³ zu erbringen. Bedeutet hier das Paradox nicht etwa das letzte, von Böhme „magisch“ genannte Geheimnis der Offenbarung, vor der die „äußerliche“ Vernunft kapitulieren muss? Wie soll man die Aufopferung der Vernunft interpretieren? Impliziert deren Preisgabe an das Geheimnis, das hinter dem Intelligiblen liegt, auch das Verzichten auf jede Art von Mitteilung? Worauf lässt das dem ‘Paradox’ vorangestellte Adjektiv „scheinbar“ schließen? Könnte man es nicht mit dem Böhmeschen „Contrarium“ verbinden, mit der auch „die heilige schrift hin vnd wider“³⁴⁴ redet?

Diese Fragen sollen ebenfalls einer genaueren Analyse unterzogen werden, auch um den Preis, dass die Ergebnisse an einigen Punkten von bereits geäußerten Forschungsansichten – lediglich bedingt durch die gewählte unterschiedliche Perspektive – divergieren werden.

Gnädinger ist natürlich zuzustimmen, wenn sie Schefflers dichterische Leistung in die seit den Anfängen der Mystik stets wiederkehrende Tradition einbezieht, die sich das Aussagen des Unsagbaren zur Aufgabe macht, und somit ihre existentielle Paradoxie zum Ausdruck bringt. Das bewusste „Sich-entäußern“³⁴⁵ in die unzulängliche und ungenügende kreatürliche Sprache ist an sich eine paradoxe dichterische Haltung, die auf diese Weise beabsichtigt, die eigene Schwäche zur höchsten Stärke zu machen. Am Beispiel einiger zentralen Themen und Epigrammketten arbeitet Gnädinger ihre These aus, nach der die künstlerische Stärke des Autors des *Cherubinischen Wandersmanns* darin besteht, wie er den traditionellen Bilderschatz der verschiedenen Richtungen der Mystik auf barocke Art und Weise, beim Licht der *argutia* spekulativ verwandelt und bereichert. Stichworte der poetisch-künstlerischen Technik, die in Schefflers Epigrammen attestiert wird, sind „das momentane Aufblitzen“ von tiefgreifenden mystischen Wahrheiten, eine „währende Metamorphose der Gleichnisse“, bzw. deren „bildliche Verschlüsselung“, die zugleich für „Augenblicke gerade eine [...] bestimmte ‘Heilstatsache’“ eröffnen.³⁴⁶

Eine Frage, die sich dabei stellt, ist, wie Schefflers Entscheidung zu erklären ist, in die unvollkommene kreatürliche Sprache „sich zu entäußern“. Das Beschlussepigramm des Werkes lässt mit seiner Aussage, „jm fall du mehr wilt lesen“, auch die Vermutung zu, dass die poetisch-sprachliche – oder mit Gnädingers Ausdruck gesagt: die spekulative – Erfassung des letzten göttlichen Grundes wenn auch nicht unmöglich, aber doch unabschließbar ist, und

³⁴³ Dieser Gedanke von Hans Urs von Balthasar wurde zitiert nach: ebd.

³⁴⁴ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 7.

³⁴⁵ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 34.

³⁴⁶ Ebd. S. 55f.

die Wanderung ein unendliches Sich-Vertiefen im göttlichen Mysterium erfordert. Was „beschlossen“ oder abgeschlossen werden kann, ist die geistige Führung durch den Dichter bis zu einem Punkt, an dem der Leser bereits erkennen kann, dass er selbst der Weg ist, der zur „Göttlichen Beschauligkeit“ führt: „werde selbst die Schrift“. Ob dieser Abbruch der Führung im Medium des mystischen Epigramms von einem Sich-Abfinden mit der Untauglichkeit der Sprache und auch der Poesie impliziert, soll noch ausführlicher untersucht werden.

Eine auffallende Tatsache bleibt auf jeden Fall die folgende: Während Jacob Böhme am Ende seiner *Morgen-Röte im Aufgang* die Dunkelheit und Rätselhaftigkeit mancher seiner Aussagen damit erklärt, dass sie „im *Magischen* verstande geschrieben“ wurden und deshalb „etliche geheymnisse darinnen [seind]/ so noch ergehen sollen“, ist es im Falle des *Wandersmanns* Gnädinger, die – wahrscheinlich in Anlehnung an Schefflers diesbezüglichen *ambiguitas*-Bekundungen in der *Erinnerungs Vorrede*³⁴⁷ – den Schlussreimen ähnlichen Charakter beimisst:

Jedenfalls ist es nicht einfach, den rotierenden, nach vielen Seiten funkelnden Gedankenablauf [...] einzuholen und ihm gar etwa gedanklich beizukommen.

Gerade weil die cherubinischen Zweizeiler hell geistreich, voll von geistlichen Pointen und kristallenem ‘Witz’ sind, ist ihr Sinn nicht aufzurechnen und ihr Gehalt nicht abzumessen. Deutlicher als jede beschreibende Analyse ihrer Eigenart, überzeugender als jede Diskussion ihrer, dem diskursiv-schlüssigen Denken sich entgegenstellenden Unfaßlichkeit, oder ihrer, dem paradox-dialektischen Denken sich erschließenden Faßlichkeit, spricht ja deren eigene, einfache, wirksame Schönheit, welche sie vor allem als [...] cherubinische Sprüche ausweist.³⁴⁸

Und trotzdem, oder gerade wegen dieser Einfachheit und dieses gleichzeitigen Geistesreichtums, provoziert diese an sich ebenfalls paradoxe Beschaffenheit der Epigramme Schefflers immer wieder dazu, sie neu zu interpretieren und sie versuchen, neu zu erschließen. Dies aus der Perspektive der potentiellen geistigen Konnotationen der Begriffe „*paradoxa*“ bzw. „Göttliche beschauligkeit“ zu tun, welche sich aus dem Scheffler umgebenden geistigen Kontext bzw. aus dem *Cherubinischen Wandersmann* selbst ergeben – dazu ermuntert eine weitere Feststellung Gnädingers:

Schefflers Mystik erschöpft sich nicht in dem mehr oder weniger großen Gelingen einer Wort- und Spruchkunst. [Er] [...] versucht nirgends, das christliche Paradox dadurch zu verharmlosen oder gar zu lösen, daß er es in die Ästhetik kunstvoller Sprüche bannte.³⁴⁹

Diese Feststellung lässt wiederum nur die Schlussfolgerung zu, dass sowohl das Paradoxon als die Erscheinungsform mystischer Inhalte, als auch die Schefflerschen „*paradoxa*“ als rational-epigrammatische Formen, keinen Endzweck der mystischen Erkenntnis darstellen

³⁴⁷ „Weil aber folgende Reimen vil [...] widersinnische Reden / wie auch sehr hohe und nicht jederman bekandte schlüsse [...] in sich halten;“ (CW,13)

³⁴⁸ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 169.

³⁴⁹ Ebd. S. 187.

können. Die ästhetisch-formale Schönheit der Sprüche, auch wenn sie keine Mängel aufweisen würde, weist im Angesicht des mit ihr inkompatiblen mystischen Inhalts auf eine Unvollkommenheit der Sprache des Menschen und somit auch der Poesie. Das mystische Paradoxon deutet somit als Mangel auf eine Sphäre hin, in der diese Art der Rede von einer metaphysischen Rede abgelöst wird, indem sich die Paradoxie des Sprechens in der Äquivalenz bzw. in unendlichen Kongruenz von Inhalt und Form auflöst.

Auf Grund dieser Überlegungen lässt sich ohne weiteres behaupten, dass die mystischen Sprüche des Angelus Silesius in ihrem Kern als die „Signaturen“ einer „Wunder-Rede“ anzusehen sind, so wie sie im theosophischen Diskurs am Beispiel von Franck oder Böhme nachgezeichnet wurde. Die Mittel des *ornatus*, die einem Epigrammdichter der Barockzeit zur Verfügung stehen und die von Scheffler auf die mehrmals nachgewiesene und betonte kunstvolle Art und Weise auch eingesetzt werden, haben mit dem Franckschen Begriff „ewige Allegorie“ in der Heiligen Schrift gemeinsam, dass beide der Verkleidung einer höheren Botschaft dienen, und den Zugang zur Wahrheit vor den Nicht-Erleuchteten versperren sollten. Die Unvermeidbarkeit des Paradoxons zeigt, dass auch die cherubinische Wanderung in der Sphäre der poetisch ausgeschmückten Epigrammensprache – genauso wie das Lesen in Böhmes Natursprache – als eine geistig-mystische Einübung in das Paradoxon, d.h. in das jenseits der „Geschaffenheit der Menschlichen Seele“ (CW,13) liegende Wunder des göttlichen Geheimnisses interpretiert werden kann.

Zu den Deutungsversuchen des Paradox-Begriffs, so wie er in der *Erinnerungs Vorrede* erscheint, gehört auch die bereits angesprochene Interpretation von Elisabeth Spörri, die den *Cherubinischen Wandersmann* als Kunstwerk analysieren, d.h. „die Wesensart dieser Dichtung“ in ihrer Allseitigkeit erfassen und zugleich die Sprachkunst Schefflers im stilgeschichtlichen Kontext seiner Epoche würdigen möchte.³⁵⁰

Im Unterkapitel, welches dem „Paradox“ gewidmet ist, formuliert sie nach einem Hinweis auf die Vorrede Schefflers die folgende Ansicht: „Er nennt also paradox ganz allgemein Behauptungen, die dem einfachen Verstand zuwiderlaufen“.³⁵¹ Diese Interpretation, die das Paradox einerseits als eine Kategorie der Logik und andererseits auf der Ebene der semantischen Opposition erfasst, vermag nicht, den Begriff in seiner Totalität und der fast unbegrenzten Facettierung seines Gebrauchs zu erschließen. Diese Tatsache ist gerade deshalb besonders auffällig, weil diese eingeschränkte Begriffserklärung Spörris auf keinen Fall auf die mangelhafte Berücksichtigung des gesitigen Milieus und der spiritualistischen Ausdeutungen des Paradoxons zurückzuführen ist. Wie bereits gezeigt wurde, bezieht sie sich

³⁵⁰ Spörri: *Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk*, a.a.O., S. 131. (Vgl. Kap. III, FbN. 69.)

³⁵¹ Ebd. S. 80.

explizit auch auf Sebastian Francks „Wunderrede“, jedoch hält sie deren klärendes Potential in Bezug auf die Sinnsprüche für nicht relevant genug und geht auf die komplexe Bedeutung des Franckschen Begriffs nicht ein.

Den Ausdruck „einfacher Verstand“ könnte man nur unter der Bedingung als begründet annehmen, wenn damit explizit das kreatürliche Erkenntnisvermögen gemeint wäre, welches im Akt der Geisteinwirkung – sei es in der Form der *unio mystica* – noch nicht in die Transzendenz Gottes eingeführt wurde. Sonst könnte man Spörri's Definition – und das würde wahrscheinlich ebenfalls bedeuten, ihr „böse Meinung andichten (CW,13) – als solche interpretieren, die dem Dichter Scheffler, dessen Seele, seinen Behauptungen gemäß, die Erleuchtungsphase bereits durchlaufen hat, eine elitäre und abqualifizierende Haltung gegenüber allen nicht-erleuchteten Lesern unterstellt, deren „Seelen-Augen“ noch nicht auf das letzte Geheimnis hin eröffnet worden sind.

Dass eine solche Lesart selbstverständlich unberechtigt ist, verstärkt eine weitere Präzisierung des Begriffs, bei der sich Spörri an die Definition Hugo Friedrichs anlehnt, „der als Paradox einen in einem Gegenstand oder in einer Person vereinigten Gegensatz bestimmt, der durch sein «und» [...] unsere Fassungskraft zwischen den beiden Polen der Bestimmung oszillieren und nie zur Ruhe kommen lässt“.³⁵²

Am nächsten zur spiritualistischen Weltanschauung befindet sich ihre Argumentation, wenn sie bemerkt, dass sich Schefflers wirksamsten Paradoxa gegen die menschliche Einbildungskraft wenden würden: „Mit Aussagen, die unserem Vorstellungsvermögen ins Gesicht schlagen, will er letzte Wahrheiten andeuten“.³⁵³ In diesem Sinne sind die Epigramme wiederum als geistiges *exercitium* zu bewerten, die dem Leser bewusst machen sollen, dass er zum Zweck der göttlichen Beschauligkeit der „alltäglichen Erfahrung jede objektive Gültigkeit absprechen“³⁵⁴ muss.

Was von den Erkenntnissen Spörri's für die geplante Interpretation des Paradox-Begriffs bei Scheffler unbedingt von klärender Bedeutung sein kann, ist ihre Katalogisierung und Typisierung der paradoxen Aussagen im *Cherubinischen Wandersmann*, bzw. die Bewertung des dadurch erkannten „Umkehr-Paradoxes“, „Metaphern-Paradoxes“, der „Zeit-, bzw. „Raum-Paradoxa“.³⁵⁵

An einer anderen Stelle dieses Unterkapitels liest man folgende Aussage:

³⁵² Ebd. S. 81.

³⁵³ Ebd. S. 85.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Vgl.: ebd. S. 83ff.

Scheffler hat sie [d.i., die letzten Fragen, die nach Spörris Meinung dem denkenden Menschen zu Paradoxien werden müssen – L.S.] weniger grundsätzlich als etwa Böhme in dieser ganzen Weite gefasst. Für ihn wird die Frage nach Gott und Welt zur Frage nach Gott und Ich.³⁵⁶

So kann ein weiteres Thema der Auseinandersetzung mit Spörris Ansichten natürlich die Böhme-Rezeption bei Angelus Silesius sein, denn auch die Behauptung, die sich auf den Umgang mit dem Paradoxon betrifft, soll mit Hilfe von weiteren Textproben verifiziert werden.

Schließlich muss noch ein, in der Forschung diskutierter Aspekt unbedingt berücksichtigt werden, der die Rolle des Paradoxon in der Strukturierung der Bücher zum Thema hat. Hans Georg Kemper erwähnt im dritten Band seiner mehrbändigen Darstellung der Geschichte der deutschen frühneuzeitlichen Lyrik, dass der Weg des *Cherubinischen Wandersmanns* „paradoxerweise [...] mit einer vorwegnehmenden Meditation des Zieles, mit einer »Schau« der vollkommenen »unio« mit Gott“ beginnt, was zugleich bedeutet, dass „von diesem Ziel und Zentrum absoluter Wesenseinheit mit Gott [...] nur einen »Abstieg« und eine „Rückkehr in die Vielfalt des Geschaffenen“³⁵⁷ geben kann. Kemper erklärt diese Konstruktion mit der Spannung, die seiner Ansicht nach durch das Aufeinandertreten von zwei Gottesbildern entsteht. Nach der ersten, „ontologisch-statisch“ genannten mittelalterlichen Gottesdefinition, die in der scholastisch-tomistischen Auffassung wurzelt, sei das höchste Prinzip in Gott der Geist bzw. der Intellekt. In der Ansicht des anderen, „nachreformatorisch“ bzw. „geschichtlich-nominalistisch“³⁵⁸ bezeichneten, auf die Lehre Augustins zurückzuführenden Standpunktes, seien die höchsten göttlichen Prädikate die Liebe und der Wille. Dieser, in die Interpretation zurecht eingebundene Aspekt ermöglicht einerseits, die cherubinische Wanderung darzustellen, als eine Rückkehr von der intellektuellen Schau des höchsten Wesens in die kreatürliche, aus der Liebe Gottes emanierende Welt, die dann, dank ihrem erkenntnisfördernden Signaturencharakter, das Sprugbrett für ein Zurückfinden in die ursprüngliche mystische, im Menschen vorgepflanzte Einheit mit dem Numinosen bilden kann. Dieser theologische Hintergrund kommt gleichzeitig dem dichotomisch – „cherubinisch“ wie „seraphinisch“ – angelegten Œuvre des schlesischen Mystikers entgegen.³⁵⁹

³⁵⁶ Ebd. S. 81.

³⁵⁷ Alles bei: Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 224.

³⁵⁸ Zu den Bezeichnungen vgl.: ebd. S. 226; zur Darstellung der beiden Gottesbilder vgl.: ebd. S. 224ff.

³⁵⁹ Vgl. die *Erinnerungs Vorrede*, in der die *Heilige Seelen-Lust / Oder Geistliche Hirtenlieder/ Der in ihrem JESUM verliebten Psyche* als affektmystisches Pendant zum spekulativ-intellektuell ausgerichteten *Cherubinischen Wandersmann* dem Leser empfohlen wird; (CW,13).

Auch die Tatsache, dass Kemper hinsichtlich des fünften Buches eine erneute Annäherung an den spiritualistischen Charakter der ersten zwei Bücher konstatieren muss³⁶⁰, macht die Annahme plausibel, dass diese Ringkonstruktion der Bücher auch als eine poetische Abbildung des Böhmeschen theosophischen Modells interpretiert werden kann, welches ebenfalls beim ungründlichen, d.h. in der Abwesenheit jeder (selbst-)offenbarenden Eigenschaft sich befindenden ewigen Gott ansetzt, um ihn anschließend in den verschiedenen Phasen der Offenbarung, zuerst in seiner Dreieinigkeit, dann in der Herausbildung der ewigen Natur, sowie der Engelwelt und schließlich der äußeren, materiellen Welt graduell zu erfassen.

Diese Annäherung an das Werk Schefflers scheint eine spannende Aufgabe zu ergeben, von der die Absicht fern liegen soll, die Interpretation Kempers zu relativieren, sondern im Gegenteil: jene Erkenntnisse sollen in eine Richtung weiter gedacht werden, die durch die Konzentration auf die Semantik der Begriffe „Intellekt“ und „Geist“ vs. „Liebe“ und „Wille“ in der Böhmeschen Kosmologie ein weiterer Aspekt des Böhme-Einflusses im *Cherubinischen Wandersmann* kritisch zu erläutern vermag.

III. 2.2. „paradoxa“ – Lesarten des Begriffs im *Cherubinischen Wandersmann*

Die im Kapiteltitel angekündigte Analyse beginnt mit der Interpretation der *Erinnerungs Vorrede*, danach soll die komplexe Bedeutung des Begriffs, so wie sie in den Epigrammen poetisch zum Ausdruck gebracht wird, erörtert werden, um dadurch eine Art ‘Paradox-Verständnis’ Schefflers erarbeiten zu können. Diese, eher auf die Schefflersche ‘Theorie’ des Paradoxons ausgerichteten Überlegungen sollen anschließend durch die Interpretation von Epigrammen ergänzt werden, in denen das Paradox als Mittel des mystisch-poetischen Sprechens über Gott eingesetzt wird.

III. 2.2.1. Die *Erinnerungs Vorrede* zur Theorie des mystischen Paradoxons

Im Unterschied zu den untersuchten Traktaten eröffnet Scheffler seine Vorrede nicht mit antithetischen Aussagen, die das Paradox exemplarisch veranschaulichen sollen, sondern leitet stattdessen eine eher theoretische Diskussion über den Terminus selbst ein, welche in dem eigentlichen Anliegen der Vorrede – die Absicherung eines, vor Mißdeutungen bewahrten und sich dem Dogmatischen fügenden Verständnisses des *unio*-Begriffs –

³⁶⁰ Ebd. S. 228.

eingebettet ist. Die sich hier abzeichnende rhetorische Geste ist anscheinend nicht die eines Sebastian Franck oder Jacob Böhme, denn Scheffler insistiert mit auffallender Beharrlichkeit darauf, von jedem Schatten des Unorthodoxen freigesprochen zu werden. Erst während der lesenden Wanderung stellt sich heraus, dass sich der Dichter des destabilisierenden Charakters mancher seiner Aussagen, vor allem über die *deificatio* des Menschen, vollkommen bewusst war, und gerade deshalb beginnt er die Vorrede mit einer allgemeinen Erörterung des Begriffs des Paradoxons, um die Schärfe und den eventuellen Schock auf den Leser zu mildern.

Die in der Vorrede enthaltenen Paraphrasen der „*paradoxa*“ erinnern über den rhetorischen Aspekt hinaus an die bereits thematisierte Apologie Böhmes, die er, ebenfalls im Bewusstsein der potentiellen – und später, z.B. durch die Reaktionen des Görlitzer Pastors Richter auch bestätigten – subversiven Kraft seiner *Aurora* am Ende der Schrift hinzugefügt hat. Während er dort sein Werk ein „tieff-verborgen *Magisches Buch*“ mit „etlichen geheymnüssen darinnen“³⁶¹ nennt, summiert Scheffler den Gehalt seiner Reime als „widersinnische Reden“, die „sehr hohe und nicht jederman bekandte schlüsse/ von der geheimnen Gottheit“ (CW,13) enthalten. Ruft man die Francksche, von der griechischen Antike übernommene Definition in Erinnerung, ist die geistige Nähe der zwei Auffassungen offensichtlich. Die „Widersinnigkeit“ sowohl der Franckschen, aber auch die der Böhmeschen oder Schefflerschen „Wunderrede“ besteht auf keinen Fall in der Sinnlosigkeit oder Unlogik der Aussagen, sondern in ihrer spirituellen Beschaffenheit, was in diesem Falle soviel bedeutet, dass die Sinn-sprüche „wider die Sinnen“, also gegen die kreatürliche Wahrnehmung gerichtet sind, indem ihre Entschlüsselung eines metaphysischen Sensoriums³⁶² bedarf. Man kann auch so formulieren, dass die Reime des *Cherubinischen Wandersmanns* funktional gesehen der bei Franck postulierten „ewigen Allegorie“ gleichgesetzt werden können, die den vom Heiligen Geist herbeigeführten Verhüllungsprozess des Wesens der Schrift in den „toten Buchstaben“ repräsentiert. Die Einführung der „hohen schlüsse“ in die Reimform des alexandrinischen Epigramms kann ebenfalls als Nachahmung desselben geistgelenkten Aktes aufgefasst werden, die ein Zugleich an Offenbarung (in kreatürlicher Form) und Verbergen (in derselben kreatürlichen Form) bedeutet.³⁶³

³⁶¹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 498.

³⁶² Der Begriff stammt von Günter Bonheim, aus seiner Dissertation zur „*Zeichendeutung und Natursprache*“, a.a.O., S. 84.

³⁶³ In diesem Zusammenhang ist es vielleicht nicht uninteressant, auf Martin Opitz hinzuweisen, der – wahrscheinlich eher aus einer praktischen oder moralischen Überlegung, auch zum Zweck der Erhöhung der Prestige der damals sehr verachteten Poetenberufs – die Poesie als „verborgene Theologie“ definiert, dort aber im Sinne von Erleichterung des Zugangs zu den Religionsinhalten für das gemeine Volk. Vgl.: Opitz: *Buch von der Deutschen Poeterey*, a.a.O., S. 14.

Die Berufung auf das Paradox signalisiert außerdem die in der Mystik stets wiederkehrende Feststellung, dass die Rede über die, in der *unio mystica* erkannte Wahrheit in doppelter Hinsicht „paradox“ bleiben muss: zieht man sie in die Sphäre des Unzulänglichen herab, verliert sie ihren metaphysischen Charakter, belässt man es im Bereich des Transzendenten, wird, oder genauer, bleibt sie eine „Wunder-Rede“, also für den kreatürlichen Verstand „widersinnlich“.

Diese Argumentation hat für den Mystiker Scheffler nicht nur den Vorteil, dass durch den Hinweis auf den göttlichen Gnadenakt das Recht des Uteilssprechens jeder kreatürlichen Instanz abgesprochen werden kann, sondern auch den viel wesentlicheren, dass ein mystischer Dichter in diesem Dilemma geradezu eine Einladung oder sogar Provokation sehen kann, die Artikulationsmöglichkeiten des poetischen Sprechens, welches zwar ein kreatürliches, aber doch kein alltägliches ist, bis zu seinen Grenzen hin auszuloten.

Eine Vorahnung dessen, wo diese sprachlichen Grenzen laufen könnten, geben die Paraphrasen des *unio*-Begriffes selbst, so wie sie in der Vorrede ausgeführt werden. Scheffler spricht von „naher Vereinigung“ (CW,14), deren Resultat – über die Phasen der Durchdringung, Überformung und Vereinigung – darin bestehe, dass die menschliche Seele zu „Vollkommer gleichnüß“ (ebd.) des göttlichen Wesens wird. Beide Formulierungen entstehen durch die Nebeneinanderstellung von einander widersprechenden und relativierenden Ausdrücken. In der ersten Formulierung schränkt das Adjektiv den Geltungsbereich des Substantivs ein, denn im Falle einer „Vereinigung“ kann man in der Regel von keiner ‘Distanz’ oder ‘Nähe’ sprechen. Bei der zweiten Definition der *unio mystica* hat man mit dem umgekehrten Verfahren zu tun: diesmal ist es das Substantiv, welches ein absolutes Prädikat relativiert, denn ein ‘Gleichnis’ immer die Nachahmung eines ‘Originals’, mit dem es nie absolut deckungsgleich, so auch nie „vollkommen“ sein kann. Diese oxymorischen Konstruktionen eignen sich nicht nur dazu, den paradoxen Charakter des mystischen Erlebnisses und dessen Artikulationsversuche zu erhellen, sondern auch dazu, den radikalen Vergottungsgedanken, der sich in nicht wenigen Schlussreimen „widersinnlich“ ausspricht, vor jedem Heräsievedacht zu bewahren.

III. 2.2.2. Epigrammatisch-argute Auslegungen des „paradoxa“-Begriffs

Ein funktionaler Aspekt des Paradoxons – wie oben gezeigt wurde – besteht darin, eine Grenze zu markieren, an der sich Transzendenz und Immanenz, Überrationales und Intelligibles aneinander reiben. Aber das Paradoxon kann auch zu Zwecken funktionalisiert

werden, die diesem 'Entweder-Oder-Denken' entgegengerichtet sind. Um diese Möglichkeit zu veranschaulichen, sollen zuerst zwei Epigramme analysiert werden, die ähnlichen Titel tragen, welche anstatt eines Denkens in Oppositionen, den Vorrang eines Denkens in Sowohl-Als-Auch-Relationen verkünden.

I 106. Das ein' ist in dem Andern.

Jch bin nicht ausser GOtt / und GOtt nicht ausser mir /
Jch bin sein Glantz und Liecht / und er ist meine Zihr.

Im Mittelpunkt dieses Epigramms stehen die Problematik des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Geschöpf und der Versuch, dieses Verhältnis als eine kontingente und stets gegenwärtig-einheitliche poetisch zu definieren.

Das Motiv der gegenseitigen inneren Präsenz von Schöpfer und Geschöpf ist ein stets wiederkehrendes zentrales Thema nicht nur der mystischen Literatur, sondern sein literarisches Erscheinen lässt sich sogar im ausgehenden 12. Jahrhundert belegen, wenn man an die, in einer Mustersammlung von Briefen und Urkunden enthaltenen sechs deutschen Verse denkt, die den lateinischen Liebesbrief einer geistlichen Dame an einen Kleriker abschließen:

Dû bist mîn, ich bin dîn.
des solt dû gewis sîn.
dû bist beslozen
in mînem herzen,
verloren ist daz sluzzelîn:
dû muost auch immêr darinne sîn.³⁶⁴

Hilkert Weddige bemerkt zu diesen Versen, dass die Identität des hier sprechenden „Ich“ bzw. „Du“ je nach Kontext sowohl weltlich als auch geistlich ausgelegt werden kann: „Die chiastische Eingangsformel wird nicht nur für die wechselseitige Zuordnung von Mann und Frau, sondern auch für die «zweieinige Identität» (F. Ohly) von Mensch und Gott gebraucht.“³⁶⁵ Er bemerkt auch, dass die hier verwendete „Metaphorik vom Eingeschlossensein im Herzen und vom Schlüssel [...] in der geistlich-gelehrten Literatur [wurzelt].“³⁶⁶

Bei Scheffler wird diese Identität in kühn pointierender Weise und durch die anscheinend radikale Gleichstellung des menschlichen Individuums mit seinem Schöpfer dargestellt. Das Epigramm beginnt nicht mit der direkten Behauptung des Primären, d.h. der immanenten Gegenwart Gottes in seinen Kreaturen, sondern umgekehrt, in der Form eines Litotes' („nicht aussen“) ausgedrückten Beteiligung an der göttlichen Existenz. Die These von der

³⁶⁴ Zitiert nach: Weddige, Hilkert: *Einführung in die germanistische Mediävistik*. 4. Aufl. München: Beck 2001. S. 244.

³⁶⁵ Ebd.

³⁶⁶ Ebd.

Gegenwärtigkeit Gottes in der Schöpfung wird in die zweite Hälfte der Alexandrinerzeile verlegt.

Worin besteht aber die Paradoxie in diesem Verhältnis? Einerseits handelt es sich um einen Aspekt, auf den Alois M. Haas in seinen allgemeinen Ausführungen zum Paradox als Kategorie der mystischen Rede aufmerksam macht. Am Beispiel der Mystik Meister Eckharts gelingt es ihm unter Beweis zu stellen, dass das aus der griechischen Philosophie stammende Paradox auch im deutschen Mittelalter, u.a. zum Zweck der sprachlichen Materialisierung von mystischen Erlebnissen fruchtbar eingesetzt wurde. Dabei – im Anschluss an die Frage, worin die Unterschiedenheit Gottes zu seiner Schöpfung, trotz seiner Gegenwärtigkeit in ihr, bestehe – bezieht er sich auf ein „eckhartsches Paradox“³⁶⁷, welches in der gleichzeitigen Behauptung der „unähnlichen Ähnlichkeit oder ähnlichen Unähnlichkeit“ zwischen Gott, „dem unum und undistinctum“ und der Kreatur zum Vorschein kommt. Haas kommt zur Schlussfolgerung, dass für Eckhart „eine Einigung des Menschen mit Gott nicht denkbar ist ohne die

³⁶⁷ Haas, Alois M.: *Das mystische Paradox*, a.a.O., S. 286. Dabei ist es notwendig, auch auf den Einfluss der Theologie des Aristoteles hinzuweisen. Bei der Bewertung seiner Wirkung auf das theologische Denken der Frühen Neuzeit gebietet jedoch die Tatsache Vorsicht, dass in dieser Epoche die aristotelische Philosophie „ihren Einfluss nur noch sporadisch und unterirdisch ausübt [...]. Die Reformation erzeugte naturgemäß eine gewisse Polarisierung, sofern die katholische Kirche energisch auf Thomas von Aquin und damit auf Aristoteles zurückgriff und der Protestantismus gerade diese Tradition abzulehnen geneigt war. Immerhin hat Melanchton im Bereich der Philosophie unberührt an Aristoteles festgehalten [...]“. (*Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Bd. 3: *Anselm von Laon-Aristoteles, Aristotelismus*. 1. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter 1978. S. 726-796, hier S. 764.) Für die Rezeption des Aristotelismus im 17. Jh. ist der Umstand charakteristisch, „dass die protestantischen Universitäten gegen Ende des 16. Jahrhunderts von außen neue und fruchtbare Anstöße für das artistische Studium empfangen. Der Aristotelismus [...] und der Thomismus der spanischen Jesuiten [...], der die aristotelische Metaphysik in sich barg, bedeutete Anregung und Herausforderung zugleich. Er nötigte die Protestanten, sich derselben Schulphilosophie zu bedienen“. (*TRE*, Bd. 3, S. 793.) Auch in der Böhmeschen Theosophie lassen sich aristotelische Ideen erkennen. Aristoteles fasst Gott – ähnlich wie später Böhme – als ein tätiges Wesen, dessen Tätigkeit im notwendigerweise auf sich selbst gerichteten Denken bestehe. Deshalb betont auch Olof Gigon: „Sofern seine Tätigkeit Denken ist, wird er demnach ‘das sich selbst denkende Denken’ sein. [...] Wenn nach Ausweis eines Dialogfragmentes Aristoteles im delphischen ‘Erkenne dich selbst’ den Ausgangspunkt aller philosophischen Ethik gesehen hat, so ist es der Unbewegte Bewegter, der als einziges Wesen diese Reflexion auf sich selbst rein und vollkommen, mühelos und beständig zu vollziehen vermag, während dem Menschen dies immer nur fragmentarisch gelingt“ (Vgl.: *TRE*, Bd. 3, S. 748f.) Neben Aristoteles ist auch Thomas von Aquin zu erwähnen, denn wesentliche Elemente seines Gottesbildes lassen sich bei Böhme ebenfalls erkennen. Im Begriff, die rationalistischen bzw. die voluntaristischen Gottesauffassungen miteinander zu harmonisieren, unternimmt Thomas von Aquin den Versuch, im Anschluss an Aristoteles die Identität von Wille und Verstand bei Gott zu beweisen. Nach seiner Argumentation erkennt Gott durch den Verstand sich selbst, deshalb begehrt er zuerst sich selbst, d.h. sein Wille richtet sich auf sich selbst. (Vgl.: Boenke, Michaela: *Geschichte der Philosophie II: Philosophie des späten Mittelalters und der Renaissance. Siebte Vorlesung: Gott und Kosmos*. In: www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Boenke/VL2002s)

Der nicht nur auf Aristoteles, sondern auch auf die Ideenlehre Platons zurückzuführende Gedanke des fragmentarischen, „stückweise“ Erkennens kehrt sowohl bei Böhme als auch bei Scheffler wieder (vgl. FbN. 220 im Kapitel IV dieser Dissertation bzw. u.a. die Sinnsprüche *III 228*, *III 212*, *II 42*, *V 129*.) Das Heräsieverdächtige in der Aussage des Epigramms *I 106* kann darin vermutet werden, dass er im Zustand der durch die *unio mystica* bewirkten Vergottung dem Menschen göttliche Erkenntnispotenzen zuspricht.

Voraussetzung, daß Gott selber in seinem Geschaffenen als ‘immanente Transzendenz’ [...] gegenwärtig ist“.³⁶⁸

Über den Eckhart-Einfluss auf den *Cherubinischen Wandersmann* ist in der Forschung bereits viel diskutiert worden,³⁶⁹ so ließe sich auch der zitierte Vierzeiler als die umkehrende Paraphrase des eckhartschen Paradoxons interpretieren.

Jedoch erlaubt die zweite Zeile, welche mit der ersten durch ihre ebenfalls chiasmische Struktur („ich“-„sein“-„er“-„mein“) und somit durch einen formal-strukturellen Parallelismus verwandt ist, eine weitere Interpretation. Die Analogisierung Gottes und des Ichs mit den Begriffen „Glanz, Licht“ bzw. „Zihr“ soll der Anfangs postulierten Identität und gleichzeitigen Alterität mit Hilfe von Licht-Metaphern Nachdruck verleihen. Die sich ständig umkehrende Relation zwischen Subjekt und Objekt und deren Aufhebung in einer paradoxen Einheit wird auf mehreren Ebenen demonstriert. Der auf die Idee der Gottebenbildlichkeit und der heilsgeschichtlichen Schlüsselposition des Menschen zurückgehende Selbsterhöhungsgedanke erfährt eine fast „widersinnliche“ Verstärkung, wenn man die Metaphern „Licht“ und „Glanz“, nicht als Synonyme sondern als Oppositionspaare auffasst.

In dieser Hinsicht handelt es sich nicht nur um die Betrachtung des Glanzes als Widerspiegelung des Lichtes, sondern – zieht man auch die möglichen Konnotationen des Begriffes aus der Böhmeschen Gedankenkonstellation heran – auch um einen engen Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung. Böhme setzt in dem noch nicht offenbarten, stillen göttlichen „Ungrund“, der bar jeder Differenzierung und jedes Bildes ist, eine „Begierde“ nach Selbstwahrnehmung voraus. Dieser Wille nach Selbstoffenbarung wird von Böhme mit dem Bild der „Selbstfassung“ Gottes beschrieben³⁷⁰, die eine Art „Verfinsterung“ des göttlichen Wesens verursacht. Diese Verdunkelung, im Sinne von „Kontraktion“ oder „Impression“ Gottes, führt zur „bitteren“ Verstärkung des Wunsches nach dem Sich-Zeigen, dargestellt in der Form des aus sich selber Ausgehens. Das ursprünglich unsichtbare ewige Licht, das die auch „zornig“ genannte Phase dieser – wegen des selbstfassenden Sich-Zusammenziehens erfolgenden – Verfinsterung überwältigt hat, geht in die zweite, von der „Liebe“ gekennzeichnete Phase über, in der das ursprünglich ‘kalte’ Feuer zu scheinen anfängt. Dieser ewig erfolgende, doch für den menschlichen Verstand nur in chronologischer

³⁶⁸ Alles: ebd. S. 287. (Vgl. auch das hier aufgeführte Eckhart-Zitat.)

³⁶⁹ Dieser Einfluss ist meistens indirekter Art und erfolgt über den Eckhart-Schüler Johannes Tauler; vgl. z.B. die mehrfachen wortwörtlichen Hinweise auf Tauler in der *Erinnerungs Vorrede*, aber auch die Forschungsliteratur: z.B.: Gnädinger, Louise: *Die spekulative Mystik*, a.a.O.; Dies.: *Nachwort. Die mystische Epigrammsammlung des Angelus Silesius*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 365-414.

³⁷⁰ Diesen Prozess der ewigen Geburt und Selbstoffenbarung kann man u.a. nachlesen bei: Böhme: *Gnadenwahl*, S. 10ff. Eingehende Erläuterungen bei: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O. Zu möglichen Einflüssen und geistigen Vorläufern – vor allem Aristotelismus und Thomismus – vgl. Kap. III, FbN. 236.

Abfolge modellierbare Prozess, der von dem paradoxen Nebeneinander eines „zornigen“, „feurigen“ und „finsternen“ bzw. eines hell scheinenden Gottes der Liebe charakterisiert wird, ist unentbehrlich für die dynamische Entwicklung der Offenbarung. Ohne diese Begierde nach Selbstwahrnehmung würde der ewige Wille „ein ewig Nichts, ohne Wesen, Schein und Glantz“³⁷¹ bleiben. Während also „Finsternis“ und „Licht“ zwei Prinzipien des göttlichen Wesens darstellen, bedeutet „Glantz“ die unendliche Manifestation des Lichtes, die aber zur gleichen Zeit – im Sinne der Lehre von der *participatio*³⁷² von der Bestrebung nach dem Nicht-unterschieden-Sein vom Licht charakterisiert wird: „gleich wie der Sonnen Glantz in der gantzen welt in allem/ vnd durch alles würcket/ vnd das selbe alles kan doch der Sonnen nichts Nehmen/ Sondern mus sie leiden/ vnd mit der Sonnen krafft würcken“.³⁷³

Wenn man jetzt zum „Ich“ des Epigramms *I 106* zurückkehrt, kann man auf Grund der bisherigen Ausführungen feststellen, dass der cherubinische Mensch sich in einer solchen „nahen Vereinigung“ mit Gott setzt, dass es in sich selber nicht nur eine mystische Einheit, sondern auch die paradoxe Koinzidenz der Gegensätze zu entdecken vermag.

Eine weitere Ebene des Einswerdens, diesmal zwischen Mensch und Gott kann man auf Grund des Zusammenhangs zwischen „Liecht“ und „Glantz“ auf der einen, und „Zihr“ auf der anderen Seite erarbeiten. Mögliche Erläuterungen zu diesem ebenfalls sehr komplexen Verhältnis der drei Begriffe findet man ebenfalls in den Werken von Böhme. Um den Bedeutungskomplex von „Zihr“ zu erfassen, muss man erneut zur Phase der ersten offenbarenden Bewegung im theosophischen Modell Böhmes zurückgreifen. In der *Menschwerdung Jesu Christi* liest man folgenden Gedanken:

eine jede Gestalt ist begehend sich zu finden und zu offenbaren, und es findet sich also auch eine jede Gestalt in sich selber, gehet aber mit dem Begehren aus sich selber, und stellet sich das als eine Figur oder Geist: und das ist die ewige Weisheit in den Farben, Wundern und Tugenden, und ist doch nicht particular, sondern alles glantz, aber in unendlicher Gestalt.³⁷⁴

Diese Böhmesche Idee lässt sich auf platonisch-aristotelisches Gedankengut zurückführen, denn bei Platon sind es die ‘Ideen’, bei Aristoteles die ‘Formen’, deren ontologische Funktion darin besteht, dass „auch die Dinge in der Welt [so entstehen – L.S.], daß Gott und die Natur

³⁷¹ Böhme: *Von der Menschwerdung Jesu Christi*, a.a.O., 2. Th. 4,4.

³⁷² Nach der aristotelisch-scholastischen Auffassung, auf der sowohl das Eckhartsche als auch die Böhmesche Idee von der gleichzeitigen Identität und Alterität beruht, ist das Verhältnis zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf durch die Relation der Ähnlichkeit – *similitudo* und *assimilatio* bzw. *dissimilitudo* – bestimmt. Die Ursache ist der ähnlich, aber nie mit ihr identisch. Diese Nichtidentität bewirkt einen Mangel und gleichzeitig auch die Bestrebung, sich die Vollkommenheit des Ursprungs auf Grund der Ähnlichkeit, der Nachahmung und der Teilhabe in der Gestalt eines Assimilationsprozesses anzueignen. (Vgl.: Boenke, Michaela: *Geschichte der Philosophie II: Philosophie des späten Mittelalters und der Renaissance. Siebte Vorlesung: Gott und Kosmos*. In: www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Boenke/VL2002s)

³⁷³ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 10. Dieses Thema umkreisen auch die Epigramme *I 195* (*Das Licht besteht im Feuer*); *II 146* (*Gott ist Finsternuß und Licht*); *IV. 23* (*Göttliche beschauung*).

³⁷⁴ Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 2. Th. 5,5.

die Materie zu den Gestalten formen, die auf irgendeine Weise vorbildlich und der Materie vorgeordnet immer schon vorhanden sind“.³⁷⁵ Das Motiv der ideell vorgegebenen Form, umgesetzt in die christliche Kosmologie Böhmes, ergibt folgende Schlussfolgerung: Während in der außerzeitlichen Offenbarung des ungründigen Gottes der Vater-Gott das feurige Zorn-Prinzip, der Sohn-Gott das Prinzip der Liebe und des Lichtes bedeutet, deren Aufeinandertreffen die Bewegung in Gott verursacht, ist der Geist, der auch im Zitat erscheint, diese Bewegung, dieses Sich-Zeigen selbst, d.h., das Leben und die Dynamik des Offenbarungsprozesses. Die göttliche Weisheit kommt bei Böhme auch unter der Bezeichnung „der Ausgegangene“ oder „Spiegel“ vor, den eine absolute Wesensidentität mit Gott charakterisiert. Sie ist, weil außer Gott nichts existiert, Gott selbst, in seiner Selbstfassung und Selbstoffenbarung. Hier fallen Spiegel und Bespiegeltes, Subjekt und Objekt („Gegenwurf“) ontologisch zusammen.

Also heisset der vngrüntliche wille ewiger vater. Vnd der gefundene gefassete geborne wille des vngrundes/ heisset sein geborner/ oder Eingeborner Sohn/ den Er ist des vngrundes Ens/ darinnen sich der vngrunt in grunt fasset. Vnd der ausgang des vngrüntlichen willens durch den gefasten Ens/ oder Sohn/ heisset Geist/ den Er führet den gefasten Ens aus sich aus/ in ein weben/ oder leben des willens/ als ein leben des vaters vnd Sohnes/ vnd das aus gegangene ist die lust/ als das gefundene des ewigen Nichts/ da sich der vater/ Sohn vnd Geist Inne Sihet vnd findet/ vnd heisset Gottes weisheit/ oder beschawligkeit.³⁷⁶

An einer anderen Stelle wird diese Weisheit auch „ausgesprochenes Wesen“ bzw. „ein Spiegel und **Zierheit** der H.Dreyfaltigkeit“ genannt, „in welcher der Geist Gottes alle Dinge von Ewigkeit gesehen hat“.³⁷⁷

Es ist offensichtlich, dass die drei Termini eine unzertrennliche Einheit bilden, da alle drei Hypostasen des sich selbst in sich selbst beschauenden Gottes darstellen. Auf diese Weise gelingt es dem Poet Scheffler, die mystische Identität zwischen Kreatur und Schöpfer durch Metaphern zum Ausdruck zu bringen, die nach dieser berechtigten Annahme, ihren *locus* auch in der Böhmeschen Beschreibung der „unterschiedslosen Offenbarung“³⁷⁸ des göttlichen Wesens zurecht haben können.

In der poetischen Verarbeitung dieses, auch in der Böhmeschen Gedankenkonstellation grundlegenden Motivs ist die auf den ersten Blick herätische Art und Weise der Methode nicht zu übersehen, mit der die Analogien und Entprechungen zwischen Personen und Metaphern bewerkstelligt werden. Zwar kann man die Termini „Licht, Glantz, Zihr“ hinsichtlich ihrer, denselben wesentlichen Gott meinenden Bedeutung als gleichwertig und unterschiedslos betrachten, jedoch herrscht unter ihnen – zumindest aus der Perspektive des

³⁷⁵ Vgl. den Artikel *Aristoteles/Aristotelismus* in der *TRE*, Bd.3. S. 735.

³⁷⁶ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 11.

³⁷⁷ Böhme: *Vom Irrthum der Secten Esaias Stiefels und Ezechiel Meths*, 30. (Hervorhebung von mir, L.S.)

³⁷⁸ Ein von Günter Bonheim stammender Begriff. Vgl.: Ders: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 68.

nur im zeitlichen Nacheinander denken könnenden menschlichen Verstandes – eine Art Hierarchie. Die christliche Demut würde erfordern, dass das „zeitlich“ primäre, also das Licht selbst mit Gott, der Spiegel oder die „Zihr“ mit dem Menschen analogisiert werde. Die umgekehrte Setzung der Analogieverhältnisse entspricht aber wahrscheinlich mehr der Intention des cherubinischen, „zur Göttlichen Beschauligkeit anleitenden“ Poeten, wenn er Gott als den Spiegel und die „Zierheit“ definiert, in dem – parallel zur umfassenden und die unendliche Summe der potentiellen Variations- und Materialisierungsmöglichkeiten der göttlichen Existenz ideell wahrnehmenden Schau des Geistes – der Mensch nicht nur Gott, sondern sich selbst als „Farbe“ unter den vielen „Kräften, Farben und Tugenden“ beschauen, d.h., (wieder-)erkennen kann.

Dieses mystisch-spekulativ instrumentalisierte Motiv von der „wesentlichen“ Erkenntnis kann ihre Wurzeln ebenfalls in der antiken Philosophie haben, nämlich in der sokratisch-platonischen Tradition. Es handelt sich ganz genau um die „ontologische Interpretation der definitiven Frage des Sokrates“³⁷⁹, wo nach dem „Wesen“ der Dinge und auch des Menschen gefragt wird „als nach einer bestimmten Gestalt und Struktur, die an allen unabsehbar vielen Tanne, Pferden, Menschen erkennbar ist, ohne daß doch jemals irgend ein einzelnes Individuum sie rein darstellte.“³⁸⁰ Während Aristoteles Platons ‘Ideenlehre’ bzw. die Lehre von der Partizipation des Wahrnehmbaren und Vergänglichen an dieser höheren Welt „als eine überflüssige Konstruktion einer zweiten Welt jenseits der uns wahrnehmbaren Welt energisch ablehnt“³⁸¹, hatte Platon angenommen, dass dieses, allen Dingen und Kreaturen der Welt gemeinsame „Wesen“ etwas nicht direkt Wahrnehmbares, sondern erst „durch das Wahrnehmbare hindurch“³⁸² erkennbar sei, da es „in einem besonderen, der Wahrnehmung entzogenen, dem Erkennen aber zugänglichen Bereich rein existiert als eine Welt vollkommener und unvergänglicher Gestalten und Strukturen“.³⁸³

Vor diesem Horizont betrachtet, bietet das untersuchte mystische Epigramm mit ihrer chiastischen und von Parallelismen durchzogenen Struktur ein anspruchsvolles Beispiel für die vielfältigen Einsatzmöglichkeiten der *argutia* zur Schaffung eines komplexen Geflechts von einander bespiegelnden und widerspiegelnden Analogien.

³⁷⁹ TRE, Bd. 3. S. 740.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Ebd.

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd. Die Problematik des Erkennens jenseits der Wahrnehmung, so wie sie in der Böhmeschen spekulativen Philosophie bzw. in der mystischen Epigrammatik Schefflers thematisiert wird, soll Untersuchungsgegenstand des vierten Kapitels sein.

Die Forschung hat bereits darauf hingewiesen, dass das geistliche Epigramm des 17. Jahrhunderts alle wesentlichen Gattungsmerkmale des weltlichen Epigramms trägt,³⁸⁴ mit dem zusätzlichen Kennzeichen, was Peter Hess „Gleichnischarakter“³⁸⁵ nennt. Im Gleichnis sieht er das Stilmittel, welches als „Teil eines unendlichen Systems von Analogien [...] die himmlische und die irdische Ordnung in Beziehung bringt“ und „jedenfalls von der manieristischen *argutia*-Ästhetik inspiriert“³⁸⁶ ist. Dieses System wird als eine „analogisch gebauten Hierarchie“³⁸⁷ aufgefasst, in der auf der untersten Stufe „der Buchstabe und das Wort [stehen], die beide eine Zeichenstruktur in einem linguistischen wie auch in einem transzendenten Sinn aufweisen.“³⁸⁸ Die geistliche Epigrammatik, zu deren prominentesten Vertretern Czepko und Scheffler zu zählen sind, bemüht sich darum, durch „die Analyse der Sprache als Mikrokosmos in Analogie zur Suche nach dem übergeordneten Prinzip Gott“ die gottgegebene Wortbedeutung aufzudecken, um dadurch „den die Sprache transzendierenden Gott zu finden und so den Sinn zu eruieren.“³⁸⁹ In diesen Bemühungen ist nach Hess der Einfluss der *argutia*-Ästhetik offensichtlich.³⁹⁰ In Bezug auf die englische Poetik *The Arte of English Poesie* (1589) von George Puttenham erwähnt Hess mit dem „*conceit* oder *conchetto* ein Element der Barockpoetik, welches entscheidend zur Blüte des Epigramms im 17. Jh. beiträgt.“³⁹¹ Als Grundlage des arguten Stils nennt er die manieristischen *argutia*-, *agudeza*- und *argutezza*-Theorien von Gracián, Tesauro, Pellegrini, Masen und Christian Weise.³⁹² Wilhelm Kühlmann betont jedoch im Zusammenhang mit der Einwirkung des Stilideals des Lipsianismus auf die europäische Literatur, dass es schon vor Lipsius „Ansätze einer Aufwertung stilistischer »argutia«“³⁹³ zu belegen sind, die sich nicht selten gerade auf die Gattung des Epigramms beziehen. Er weist auf Wilfried Barner hin, der erwähnt, „dass schon Scaliger 1561 in seiner Poetik im Rahmen einer an Martial orientierten Epigramm-Theorie eine *agutia*-Lehre liefert.“³⁹⁴

³⁸⁴ Vgl.: Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 98.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd.

³⁸⁷ Ebd. S. 99.

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd. S. 101.

³⁹⁰ Vgl.: ebd.

³⁹¹ Ebd. S. 35.

³⁹² Vgl.: ebd. Vgl. auch: Lange, Klaus-Peter: *Theoretiker des literarischen Manierismus*. Tesauros und Pellegrinis Lehre von der „Acutezza“ oder von der Macht der Sprache. München: Fink 1968. (= Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte; Reihe I: Abhandlungen, Bd. 4)

³⁹³ Kühlmann, Wilhelm: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat: Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*. Tübingen: Niemeyer 1982 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 3). S. 228.

³⁹⁴ Ebd. (Vgl. auch: Barner: *Barockrhetorik*, a.a.O., S. 45.) Auch eine skizzenhafte Darstellung des Einflusses der *argutia*-Ästhetik auf die deutschsprachige geistliche Epigrammatik darf folgende Tatsache nicht unberücksichtigt lassen, dass trotz der erwähnten früheren Ansätze doch die bei Lipsius „zu beobachtende

Wenn auch die deutsche Poetik, und damit die Epigrammtheorie, noch stärker in der traditionellen rhetorischen Theorie verwurzelt ist und die manieristische Theorie nicht mit derselben Konsequenz verfolgt, so lässt sich deren Einfluss auf die epigrammatische Dichtung der Barockzeit mitverfolgen, zumal in der Epigrammatik die Gattungsproblematik häufig reflektiert wird.³⁹⁵

So kann man die Einwirkung des Concettismus auf die deutsche Poesie und Poetik schon bei Opitz nachweisen³⁹⁶, ebenfalls in seiner Epigrammtheorie, in der nicht nur die „Kürze“ und die „Spitzfindigkeit“ als besondere Merkmale des Epigramms präskriptiv hervorgehoben werden, sondern „auch im Terminus »sinnreich« werden die Anforderungen an eine gedanklich-kombinatorische Erfindungskunst zusammengefasst.“³⁹⁷

Es lässt sich übrigens allgemeingültig feststellen, dass das Epigramm als poetische Form dem

»Kult der *argutezza*« [...] sehr entgegen[kommen]: konzeptualistisch-bildliches Denken, pointierte Sprache und listiges Handeln bilden für die Epigrammatik einen fruchtbaren Nährboden. Nach Barner [...] führen vor allem die »die wirkungsästhetische Verschränkung von stofflichem ›Vergnügen‹ und verbaler Spiellust, von kombinatorischer Erkenntnis und ›intellektueller Schönheit‹, von gattungsgeschütztem Durchspielen typisierter Sozialkritik und Zielsicherheit als Instrument öffentlicher Polemik« zum durchschlagenden Erfolg des Epigramms.³⁹⁸

Die *argutia* soll zur „Erzeugung neuer, möglichst überraschender Wirkungen durch die ungewohnte Verbindung von Vorstellungen“³⁹⁹ dienen, was sich u.a. in der Gestalt des „äußerst beliebten Wortspiels, das keineswegs funktionslose Artistik, sondern vielmehr hermeneutische Strategie ist“⁴⁰⁰ manifestiert. „Das *conchetto* ist ein normales Mittel, die Geheimnisse der Wirklichkeit auszuloten und poetisch zu gestalten [...]“⁴⁰¹

Unter diesen Bedingungen können auch die nun zu analysierenden Schefflerschen Sinnsprüche als Beispiele für die Einwirkung des Konzeptualismus auf die geistige Epigrammatik der frühen Neuzeit angesehen werden. Die „Weisheit“-Spekulation der Mystik wird auch im *Cherubinischen Wandersmann* einem facettenreichen poetischen Auslegungsverfahren unterzogen, wovon weitere zwei hervorgehoben werden sollen, weil sie beachtenswerte Umsetzungen und Weiterentwicklungen auch der Böhmeschen Theorien darbieten. Im Epigramm I 165 wird die Weisheit mit dem biblischen Motiv der kindlichen Einfalt verbunden, indem sie ein „Kind“ genannt wird, was selbstverständlich auch als ein

Rehabilitation des »ingenium«, verbunden mit einer ostentativen Vorliebe für vor- und nachklassische Ausdrucksformen [...], den »lakonistisch« verstandenen »Lipsianismus« zum integrierten Bestandteil epochaler Stilschemata [macht], die später bei Tesauro, Pellegrini und Gracian in der Theorie der »acutezza« systematisiert und erst dann bei Masen, Weise und ihren Anhängern in der deutschen Rhetorik assimiliert werden.“ (ebd. S. 228f.)

³⁹⁵ Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 37. Hess bemerkt auch, dass „die *argutia*-Bewegung in Deutschland weiterhin einer systematischen Erforschung“ warte. (ebd.)

³⁹⁶ Vgl. auch: Kühlmann: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat*, a.a.O., S. 229.

³⁹⁷ Ebd. (Von einem anhaltenden Einfluss des Concettismus auf die Epigrammtheorie zeugt auch die Tatsache, dass einunddreißig Jahre nach Opitzens *Buch von der Deutschen Poeterey* Emmanuele Tesauro gerade das Epigramm in den Mittelpunkt allen dichterischen Bemühens gestellt hatte. Vgl.: Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 36.)

³⁹⁸ Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 36.

³⁹⁹ Kühlmann: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat*, a.a.O., S. 230.

⁴⁰⁰ Hess: *Epigramm*, a.a.O., S. 37.

⁴⁰¹ Ebd.

metaphorischer Hinweis auf ihr Geboren-Werden aus der göttlichen Dreifaltigkeit deuten lässt. Im selben Atemzug wird die Weisheit auch „wunder ding“ genannt, was ebenfalls ihre Herkunft aus einem ewigen Gott ins Bewusstsein rufen soll, der von Böhme auch „großes Wunder der Wunder“⁴⁰² bezeichnet wird. Als von Gott ewig ausgesprochene Wesenheit verkörpert dementsprechen die Weisheit das „Wunder“-Wort oder die „Wunder“-Rede Gottes, die sich in sich selbst ausspricht.

Die Weißheit findt sich gern wo jhre Kinder sind /
Warumb? (O wunder ding!) sie selber ist ein Kind.
(*Wo die Weißheit gerne ist.*)

Eine spitzfindige Verdichtung der Weisheitslehre bietet das darauffolgende Epigramm *I 166*, in dem das Motiv der sich erkennenden (Be-)Spiegelung ins Unendliche ausgedehnt wird:

Die Weisheit schauet sich in jhrem Spiegel an.
Wer ists? sie selber / und wer Weisheit werden kann.
(*Der Spiegel der Weißheit*)

In dieser Schefflerschen Variation des Spiegel-Motivs ist es nicht die göttliche Dreieinigkeit, die sich in ihrem mit sich selbst identischem Weisheitsspiegel beschaut, sondern hier verfügt „der Spiegel“ über einen eigenen Spiegel – ein Gedankengang, der auf den sich unendlich multiplizierenden Charakter der Offenbarung anspielt, nach dem jedem Geschaffenen, als Signatur des Schöpfers, die Option der Rückkehr in die ursprüngliche außer- und vor- kreatürliche Identität und Einheit offen gehalten wird („wer Weisheit werden kann“).

Das andere Epigramm, welches bereits in seinem Titel – *Eins in dem Andern (I 150)* – die verneinende Wiederholung eines Elements in dem anderen in Gestalt des Paradoxons thematisiert, fokussiert auf einen anderen umfassenden Problembereich, das Verhältnis von Leib und Seele:

Jst meine Seele im Leib / und gleich durch alle Glieder:
So sag ich recht und wol / der Leib ist in jhr wieder.

Die Ähnlichkeit mit dem Epigramm *I 166* besteht in der Verwandtschaft beider Texte mit der Böhmeschen Weltbetrachtung, nach der der heilsgeschichtliche Charakter der irdischen Entwicklungen in ihrer Vermittlerrolle zwischen den beiden Polen der Ewigkeit und „Einheit“ bestehe, denn die kreatürliche Materialisierung der Offenbarung ist als die Emanation der Dreieinigen Gottheit in die „Vielheit“ modellierbar, die, in abbildlicher Analogie zur „Begierde“ des ewigen Willens, ihrerseits danach bestrebt ist, in die „Einheit“ zurückgeführt zu werden.⁴⁰³ Im engen Raum des Zweizeilers gelingt es Scheffler, in der Assoziationsreihe „Seele–Leib–Glieder–Leib“ die Verfielfältigung einer geistigen Realität in die Fassbarkeit der

⁴⁰² Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 2. Th. 4,4.

⁴⁰³ Zur Dichotomie „Einheit-Vielheit“ bei Böhme vgl. außer Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O. auch: Gardt: *Sprachreflexion im Barock*, a.a.O., S. 70ff.

körperhaften Wesenheiten in höchst konzentrierter Form zu präsentieren, um am Ende, einer Logik der umkehrenden Schlussfolgerung folgend, das Materielle in die geistige Sphäre, in die Wesensidentität der beiden, zurückzuführen.

Auch im Zusammenhang mit diesem Epigramm kann man zurecht die These aufstellen, dass ihre Entstehung ebenfalls der dichterischen Umformung und Zuspitzung einer Böhmeschen Idee zu verdanken ist, deren eine konkrete Formulierung in diesem Kapitel bereits zitiert wurde: Es handelt sich um die Analogie des dreifach beschaffenen Menschen mit den drei Personen in Gott, wo vom Heiligen Geist als von der Instanz gesprochen wird, „der vom Vater und Sohn außgehet/ und regieret in dem gantzen Vater/ dan die Seele des Menschen regieret im gantzen leibe“.⁴⁰⁴

Die Pointe in der epigrammatischen Bearbeitung dieses Gedankens besteht in der Umkehrung der Hierarchie im Verhältnis der drei Komponenten, indem dem Leib dieselbe Beschaffenheit zugesprochen wird, über die die unsterbliche Seele als Bindeglied zwischen Schöpfer und Geschöpf verfügt. In dieser Deutung lässt sich auch ein anti-spiritualistischer Zug entdecken, indem die Leiblichkeit in einer gleichrangigen Position zur Seele erscheint. So verblüffend und unorthodox diese Schefflersche Pointe auch klingen mag, ein mögliches Vorbild von ihr kann man ebenfalls bei Böhme ausfindig machen. In der Vorrede zur *Aurora* liest man folgende Erklärung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, der „auß dem gantzen wesen der GÖttheit ist gemacht worden“:

Der Leib ist auß den *elementen*, darumb mus er auch elementische speise haben: die seele hat jhren ursprung nicht allein vom leibe/ und ob sie gleich in dem leibe entsteht/ und jhr erster anfang der leib ist/ so hat sie doch jhren quell auch von aussen in sich durch die Lufft/ auch so herrschet darinnen der H. Geist/ nach arth und weise/ wie er alles erfüllet/ und wie Gott alles ist/ und Gott selber alles ist.⁴⁰⁵

Ein weiteres umfassendes Feld, auf dem sich „der eigentliche“⁴⁰⁶ Kern“ der *paradoxa* – das gleichzeitige Erscheinen des Einen und dessen Anderen – sich entfalten kann, ist der auch bei Spörris⁴⁰⁷ thematisierte Bereich von „Zeit“, „Ort“ und „Ewigkeit“. Von den zahlreichen Epigrammen, die diesem Problemkomplex gewidmet sind, sollen hier nur einige herausgegriffen werden, die zur Darstellung der Konnotationsbreite des Paradox-Begriffs im *Cherubinischen Wandersmann* beitragen können.

Im Epigramm *I 177* mündet der Versuch nach Klarifizierung und Auseinanderhalten der Begriffe in eine rhetorische Frage: „Was ist dann Zeit und Ort / und Nun und Ewigkeit?“ Der

⁴⁰⁴ Vgl. Kap. III, Fßn. 148. Weitere Epigramme, die das Thema des dreifachen Menschen als Seele-Geist-Leib behandeln, sind u.a.: *II 121, II 158, II 159, II 160, III 240, V 120*.

⁴⁰⁵ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 45. (Vgl. auch die Erläuterungen in: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 914.)

⁴⁰⁶ Hagenbüchle: *Was heißt „paradox“?*, a.a.O., S. 39.

⁴⁰⁷ Vgl. Kap. III, Fßn. 69.

Dichter des ersten cherubinischen Buches scheint in dieser Frage zunächst unentschieden zu sein: Einmal erklärt er,

Zeit ist wie Ewigkeit / und Ewigkeit wie Zeit /
So du nur selber nicht machst einen unterschied.
(I 47. *Die Zeit ist Ewigkeit*),

ein anderes Mal fordert er – in völligem Bewusstsein über den wesentlichen Unterschied zwischen den beiden (a)temporalen Kategorien – den Wanderer auf, „über Ort und Zeit zu schwingen“ (I 12) bzw. die Zeit zu verlassen (I 13), wenn er in der Ewigkeit bzw. in Gott sein möchte. Die Gleichheit der Seele mit Gott wird auch dadurch bedingt, dass sie „ausser Zeit und Ort“ stehe (I 89), wie auch der Mensch, der „in sich selber sitzt“, d.h., mit keinem äußerlichen Ding sich vergleicht oder von einem solchen Ding abhängig ist, „höret Gottes Wort [...] auch ohne Zeit und Ort“ (I 93), also er ist nicht auf den äußeren Buchstaben angewiesen, um an der Offenbarung Teil zu haben. Die rhetorische Frage des Epigramms I 177 wird in einem, von diesem nicht weit entfernten wiederholt: „Jst dann an Ewigkeit und Zeit ein unterschied“? (I 188)

Versucht man diese Frage mit Hilfe der Böhmeschen Schriften zu beantworten, erhält man als Antwort ein klares Ja. Bonheim betont, Böhme „läßt keinen Zweifel daran, daß das Ewige für ihn nicht ein Unmaß an Zeit, sondern Nicht-Zeit bedeutet, daß Zeit und Ewigkeit, so sehr sie sich gegenseitig auch durchdringen mögen, zwei klar voneinander geschiedene Sphären sind“.⁴⁰⁸ In diesem Sinne entsteht ein weiteres Paradoxon, wenn diese zwei Entitäten von Scheffler im gleichen Atemzug genannt und als Pol und Gegenpol nebeneinander gestellt werden, wähen auch deren Gleichheit stets mitklingt:

Jch weiß nicht was ich sol! Es ist mir alles Ein/
Orth/ Unorth/ Ewigkeit/ Zeit/ Nacht/ Tag/ Freud/ und Pein.
(I 190. *Die Gleichheit*.)

Doch wie ist es möglich, dass zwei Bereiche, die sich wesentlich voneinander unterscheiden, eine Einheit eighen können? Diese Frage stellt sich mit einer größeren Schärfe, wenn man bedenkt, wie die Zeit in der Kosmogonie Böhmes gehandhabt wird. Die Zeit, im Unterschied zur Ewigkeit gehört der Sphäre der materiellen Welt an, die von Böhme das „dritte Principium“ genannt wird, welche von dem ewigen „himmlischen“ bzw. ewigen „höllischen“ in dem Sinne abweicht, dass es über einen begrenzten Umfang verfügt:

⁴⁰⁸ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 65. Er beweist seine These mit einem Zitat aus dem Werk *De Signatura Rerum*: „Alles was ewig ist/ kompt vhrständig auß einem Grunde/ als Engel vnd Seelen/ aber die Schlang nicht auß dem Ewigen/ sondern auß dem Anfänge/ als wir auch dieses haben vorne zu verstehen gegeben/ wie sich [...] zwey Reiche scheiden/ als die Ewigkeit vnd die Zeit/ vnd wie die Ewigkeit in der Zeit wohne/ aber nur in sich selber/ aber der Zeit also nahe sey/ als Feuer und Liecht ineinander sind/ vnd doch zwei Reiche machen/ oder wie Finsternuß vnd Liecht ineinander wohnen/ vnd keines deß andern ist“. (Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 576.)

Es hat auch Feuer, Licht und Geist, das ist Luft; und ist mit allen Umständen gleich dem ewigen Wesen. Aber es anfänget sich, und gehet von dem Ewigen aus, es ist eine Offenbarung des Ewigen, eine Erweckung, Bildniß und Gleichniß des Ewigen. Es ist nicht das Ewige, sondern es ist ein Wesen worden in der Ewigen Begierde: Die Begierde hat sich geoffenbaret, und in ein Wesen geführt, gleich dem Ewigen.⁴⁰⁹

Im Lichte dieses Zitats wird es klar, dass die Zeit, trotz ihres Ursprungs aus dem Ewigen, sich zu dessen Negation entwickelt, sie wird also zu einer Kontrastfolie, auf der sich das vollkommen Andere, die Ewigkeit zeigen kann. Der Gleichnischarakter der Zeit wiederholt das Bild der vergotteten menschlichen Seele, die ebenfalls zu „vollkomner gleichnüß“ des göttlichen Wesens wird. Der Träger des paradoxen Widerspruchs und somit auch der paradoxen Einheit der unterschiedlichen Seinssphären ist nicht nur Gott in seiner immanenten Transzendenz, sondern als dessen Ebenbild auch der Mensch: „Es ist mir alles Ein“. Das lässt sich auf die dreifache Existenz und Beschaffenheit des adamitischen Menschen, auf die drei „Quellbrunnen“⁴¹⁰ zurückführen, die im Akt der Schöpfung dem Menschen eingehaucht wurde. Diese dreifache Formung des Menschen steht nicht nur mit der Dreifaltigkeit in einem Analogieverhältnis, sondern ermöglicht dem Menschen den Zugang zu allen drei Sphären, die von Böhme ebenfalls „Principien“ genannt werden:

Gott hat in das geschaffene Bildt den Geist aus allen drey welten Ein geblasen/ als nemlich sich selber/ als den ewigen vnanfenglichen Magischen feuer quel/ [...] das ist das Erste pincipium/ vnd ist die eigenschafft des vaters/ welcher sich [...] einen zornigen eiferigen gott vnd ein ver zehrend feuer nent. Vnd denne das Centrum des liches/ als einen funcken aus seinem Hertzen/ daraus der Götliche willen aus gehet/ der sich wider zu Gott aneignet/ vnd nach seiner Mutter Jmaginiret/ als nach Gottes liebe vnd Sanfftmut/ das ist das ander principium/ darinen die Englische weld stehet. Vnd zum dritten/ den Geist lufft mit dem Geiste diser Eusern weld aus den sternem vnd Elementen/ als das dritte principium.⁴¹¹

Der Mensch, als Gleichnis der göttlichen Dreifaltigkeit, steht im Mittelpunkt der Schöpfung und reflektiert in seinem Wesen das Mysterium der Einheit in der Dreiheit, welches sich in der Trinität offenbart. Nicht zufällig bemerkt Hegel, dass Böhmes einziger Gedanke sei, „in allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen [...]. Alles wird als diese Trinität erkannt. Alles, was *ist*, ist nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist alles“.⁴¹²

Auf diese Weise realisiert sich das Paradox nicht als die gleichzeitige Andersartigkeit und Identität von zwei Elementen, sondern im mystischen Paradox Böhmes und so auch Schefflers als die gegenseitige Bespiegelung und Ineinanderfließen von drei Prinzipien.

Der Mensch als Träger des ‘Irdischen’, ‘Himmlischen’ und ‘Höllischen’ in einer Person kann ohne weiteres den Gedanken aussprechen:

⁴⁰⁹ Böhme: *Sex Puncta Theosophica*, a.a.O., 2, 15.

⁴¹⁰ Vgl. Kap. III, Fßn. 148.

⁴¹¹ Der Ausschnitt aus Böhmes *Die Erste Schutz=Schrift wieder Balthasar Tilken* wurde zitiert nach: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 123. Vgl. auch das Epigramm I 74. *Man sol zum anfang kommen*: „Der Geist den Gott mir hat im Schöpfen eingehaucht/ Sol wider Wesentlich in Jhm stehn eingetaucht.“

⁴¹² Zitiert nach: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 183, Anm. 21.

Die Höll wird Himmelreich / noch hier auf diser Erden /
(Und diß scheint wunderlich) wann Himmel Höll kan werden.
(I 176. *Eins wie das ander.*)

Die Erde, also das dritte Böhmesche Prinzip funktioniert als Bindeglied in einem dreifachen Geflecht, dessen „wunderlichen“, also paradoxen Charakter in der Zirkelhaftigkeit und der Rückbindung des letzten Elements an das erste zum Ausdruck kommt.

Auch eine solche mehrmals erfolgende poetische Heraufbeschwörung dieser „dreifachen“ Einheit im *Cherubinischen Wandersmann* bestätigt die These von der fragwürdigen Relevanz einer Auslegung des Schefflerschen Werkes auf Grund der Suche und Bewertung von Widersprüchen und bipolaren Antithesen⁴¹³, weil, wie es bereits offensichtlich wurde, das mystische Paradoxon Schefflers sich nicht nur in Form von rhetorischen Antithesen und Oppositionen, nicht nur in Chiasmen und Parallelismen manifestiert, sondern in dessen semantischen Erweiterung im Sinne von Sichtbar-Machen einer höheren existentiellen Einheit in der „Vielheit“ der Existenz. Dieser Gedanke wird in Form eines Rätsels offenbar gemacht:

II 212. Sechs Dinge seynd nur Eins.

Rath / wie ein Mensch und GOtt / ein Löw / Lamm/ Rieß' / und Kind /
Jn einer Creatur ein einigs wesen sind?

Dieser Spruch veranschaulicht die These, die das Paradoxon als ein Grenzphänomen oder genauer gesagt als ein Phänomen der Grenzüberschreitung definiert, das die Leser durch ihre performative Kraft dazu bewegt, als „sinnlich“ und unabänderlich gedachte Grenzen neu zu definieren im Zeichen der „Widersinnlichkeit“.

Das dynamische Kräfte-Spiel, das sich hier aus der göttlichen und damit auch der menschlichen Bestimmung ergibt, drängt auf Komplementarität und Interferenz, auf ein Sowohl-Als-Auch, das keine »coincidentia oppositorum« zum Ziel haben kann, weil beide Konstitutionsweisen des Göttlichen und Menschlichen sich ergänzen, aber nicht aufheben können.⁴¹⁴

Was jenseits oder über einem Gottesbild stehen kann, welches sich in der „coincidentia oppositorum“ gründet, soll im nächsten größeren Kapitel näher ausgeführt werden, im

⁴¹³ Hans Georg Kemper's These wurzelt in der bereits erwähnten Spannung, die er zwischen den beiden, auch im *Cherubinischen Wandersmann* reflektierten Gottesbildern („Gott des Intellekts, als Geist“ bzw. „Gott der Liebe, als Wille“) entdeckt. Kemper bemerkt: „Die Spannung zwischen ontologischem und geschichtlichem Gottesverständnis, zwischen »vita contemplativa« und »vita activa« zeichnet sich unübersehbar ab, und dieser »Riß« durchzieht den »Cherubinischen Wandersmann« selbst, indem dieser im Medium der permanenten meditativen Schau den liebe-bedingten Abstieg Gottes zu den Individuen mitvollzieht und dadurch doch zugleich seinen Zustand absoluter Weiselosigkeit in Gestalt der »visio dei« aufgeben muß. Spätestens hier werden die Begriffe der Antithetik und des Widerspruchs als Kern der Schefflerschen Weltanschauung und Formkunst und auch die Ansicht von deren Aufhebung in der mystischen Identität fragwürdig [...].“ (Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 226.)

⁴¹⁴ Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 226. Nach Kemper drückt sich dieser inhaltliche Aspekt auch in der Form und Struktur des *Wandersmanns*: „Der Wechsel zwischen statischen einzelthematismen Zweizeilern und Epigramm-Ketten, zwischen thematischen Repetitionen und neu-Einsätzen ist das formale Korrelat dieser unabschließbaren Bewegung.“ (Ebd.)

Zusammenhang mit der breit gefächerten Problematik der mystischen Wahrnehmungslehre Schefflers, die von den Begriffen „Schau“ bzw. „göttliche Beschauligkeit“ getragen wird.

Was an dieser Stelle festgehalten werden muss, ist, dass die ständige Aufforderung des mystischen Poeten an den Leser, sich zu „überschwenken“ (*I 12*), sich von jedem Kreatürlichen zu trennen und abzuheben, das Bewusstsein der ‘Anderheit’ des Menschen von Gott reflektiert, die von keiner Transzendenz aufgehoben werden kann, weil sie gerade im Spiegel der Einigkeit und Absolutheit Gottes zur Klarheit wird:

II 201. Der Mensch der andre GOtt.

Sag zwischen mir und GOtt den eingen Unterscheid?
Es ist mit einem Wort / nichts als die Anderheit.

In dieser „paradoxen Umschreibung der Ähnlichkeit-Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch“⁴¹⁵ reflektiert Scheffler die zwei Richtungen, in denen die ‘Anderheit’ ausgedeutet werden kann. Während sich der ungründliche Gott von den Kreaturen durch seine „Gleichheit“, „Weiselosigkeit“, „Nicht-Unterschiedenheit“ und „immanente Transzendenz“ unterscheidet, unterscheiden sich die Kreaturen von Gott durch ihre „Vielheit“, „Je-Eigenartigkeit“, „Unterschiedenheit“ und „transzendente Immanenz“.⁴¹⁶

Wie es auch die Schefflerschen Umschreibungen der *unio mystica* einleuchtend machen, kann diese ‘Anderheit’ nicht einmal im Gnadenakt der mystischen Vereinigung und Verrottung der Seele nichtig gemacht werden, man kann es höchstens „vergessen“:

IV 181. Vom Seeligen.

Die seelge Seele weiß nichts mehr von Anderheit:
Sie ist ein Licht mit GOtt und eine Herrlichkeit.

Das Paradoxon vermag die ‘Anderheit’ in eine Identität auch so zu überführen, dass das Erkennen des anderen mit der Selbsterkenntnis zusammenfällt: Den anderen erkenne ich nicht nur in seiner „Fremdheit“ als Nicht-Ich, sondern auch in seiner Identität mit mir als mein (anderes) Ich. Und dieser Erkenntnisprozess geht auch in die umgekehrte Richtung: Mich erkennt der andere nicht nur in meiner „Fremdheit“ als Nicht-Er, sondern auch in meiner Identität mir ihm als sein anderes Er. Als drittes Element kommt die Selbsterkenntnis hinzu: Mich selbst erkenne ich nicht nur in meiner Ich-heit, sondern ich erkenne mich auch in dem anderen als sein anderes Ich oder als das Nicht-Ich in dem anderen. Umgekehrt gilt folgendes: Sich selbst erkennt er, der andere, nicht nur in seiner Er-heit, sondern er erkennt sich auch in mir als mein anderes Er oder als das Nicht-Er in mir. In der göttlichen Beschauligkeit, wie es auch am Beispiel des Spiegel-Motivs dargestellt wurde, fällt die Erkenntnis des

⁴¹⁵ Haas: *Das mystische Paradox*, a.a.O., S. 287.

⁴¹⁶ Vgl. auch: ebd. S. 286f.

„Gegenwurfes“ mit der Selbsterkenntnis zusammen, auf diese Weise entsteht eine paradoxe – hier auch im Sinne von „wunderbar“ – Identität zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt.

Nicht zufällig wird von Scheffler stets der vergottete Mensch als zu erreichendes Ziel und Idealbild der göttlichen Beschauligkeit heraufbeschwört, denn dieser Mensch hat am *Göttlichen Sehen* (I 218) Teil, das ihn zur folgenden Erkenntnis befähigt:

Gott ist mir Gott und Mensch: ich bin Jhm Mensch und Gott.
Ich lösche seinen Durst / und er hilft mir auß Noth.
(I 224. Was Gott mir / bin ich Jhm.)

Zum Schluss und als letzter Aspekt muss eine Reihe von Epigrammen untersucht werden, die den Gedankenkomplex von „Wort“, „Schrift“, richtigem „Lesen“ und adäquater Auslegung des sprechenden Wortes thematisieren und auf diese Weise versuchen, eine bedeutende spiritualistische Konnotation des Paradox-Begriffs poetisch zu entschlüsseln.

Die dazu gehörenden Sinnsprüche umkreisen das „ewige Wort“ als zentralen Begriff und betonen die Geisteinwirkung und -erleuchtung als unerlässliche Voraussetzung des Erkennens. So betont das Epigramm II 137 schon im Titel die bei Sebastian Franck radikal ausformulierte Ansicht: *Schrift ohne Geist ist nichts*.

Die Schrift ist Schrift sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit /
Und daß Gott in mir spricht das Wort der Ewigkeit.

Die Verwandtschaft mit Francks Idee von dem tötenden und zugleich toten Buchstaben braucht nicht näher erläutert zu werden. Die Frage aber, die sich nicht sehr einfach beantworten lässt, ist, ob Scheffler auch die Überzeugung von der Wertlosigkeit jedes Materiellen, „Leiblichen“ und die ausschließliche heilsbringende Kraft der unsichtbaren, spirituellen Kirche und des, jeder Materialität entblößten, inneren Wortes teilt. Eine mögliche Antwort ergibt sich dann, wenn man vom Begriff „Wesenheit“ und dessen Interpretationsmöglichkeiten ausgeht. Die Absicht dieser Annäherung kann jedoch nicht sein, alle Aspekte und Konnotationen dieses äußerst komplexen Begriffs zu synthetisieren, wie sie z.B. alleine in den Schriften Jacob Böhmes angedeutet werden.

Wenn man eine allgemeine Definition des Wortes „Wesen“ oder „Wesenheit“ bei Böhme formulieren möchte, muss man darauf hinweisen, dass das „Wesen“ bei ihm eine Seinsform bedeutet, in der die innere oder die verborgene Beschaffenheit eines Existierenden offenbar werden kann. So wird z.B. der ewige „Ungrund“ in seinem außernatürlichen, noch nicht offenbaren, ewigen Zustand eine „Stille ohne Wesen“ genannt, „er hat kein Wesen (Weben), auch weder Licht noch Finsterniß“.⁴¹⁷ „Göttliche Wesenheit“ bekommt dieses stille „Nichts“

⁴¹⁷ Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 2.Th.1,8.

erst im Prozess der ewig sich erfolgenden Selbstfassung und Selbstfindung, zuerst im Werden der Dreifaltigkeit. Diese „Wesenheit“ verteilt sich in der „Schiedlichkeit“ an alle weiteren inner- und außergöttlichen Kreaturen, so verfügte auch der Mensch im Zustand vor dem Sündenfall sowohl leiblich als auch seelisch über diese Beschaffenheit. Diese Wesenheit befähigte den Menschen, die Offenbarung und somit seinen göttlichen Ursprung zu erkennen, was als ein rückwärts – von der Kreatürlichkeit in die Ewigkeit außer der materiellen Natur – laufender Prozess beschrieben werden kann:

Darumb weil der H. Geist in der sehlen creatürlich ist/ alß der sehlen eigenthumb/ so forschet sie biß in die GÖttheit/ und auch in die Natur [d.h., die „ewige Natur“ als „Leib Gottes“ – L.S.]/ dan sie hat aus dem wesen der gantzen GÖttheit jhren quell und herkommen.⁴¹⁸

Eine weitere, für die Erschließung des Zusammenhangs zwischen „Wesen“ und „Wort“ grundlegende Erörterung zum Begriff „Wesen“ findet man in *De Signatura Rerum*:

Es stehet geschrieben/ Gott habe alle dinge durch sein Wort gemacht/ der himmlische ewige *Mercurius* ist sein Wort/ daß der Vatter in entzündung seines Liechtes außspricht/ vnd daß außgesprochene ist seine Weißheit/ vnd das Wort ist der Arbeiter vnd maker der Formungen in der außgesprochenen Weißheit/ was nun der innere *Mercurius* in Gottes krafft im innern thut/ das thut auch der eussere *Mercurius* in der eussern krafft/ in dem geschaffnen Wesen/ er ist Gottes Werckzeug/ damit er eusserlich würcket.⁴¹⁹

Aus den Erläuterungen Ferdinand van Ingens stellt sich heraus, dass in diesen Aussagen Böhmes die Trinitätslehre mit der Logostheologie des Johannesevangeliums verknüpft wird.⁴²⁰ Außerdem eröffnet sich dadurch für Böhme auch die Möglichkeit, seine Offenbarungsspekulation über die ewige Geburt der Trinität mit sprachtheologischen Aspekten zu ergänzen und wesentlich zu verbinden. Wie es Böhme ausgeführt hat, charakterisiert den ewigen Ungrund nicht nur die Stille der Wesen- und Weiselosigkeit, sondern auch ein „Wille“ zur Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis.⁴²¹ Dieser „ewige Wille“ geht in „Wesen“ ein, und das „bedeutet das Aussprechen des Schöpferworts »Fiat«. So ist die Selbstfassung Gottes auch eine Fassung im Wort.“⁴²² Dieses ausgesprochene Wort wird mit Christus gleichgesetzt, der als Sohn Gottes – im Gegensatz und gleichzeitig untrennbar und in wesentlicher Identität mit dem Feuer-Prinzip des Vaters verbunden – das Licht-Prinzip,

⁴¹⁸ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 45. Der alchemische Begriff „Mercurius“ und dessen Analogie zur Trinität wurde von Paracelsus übernommen, bei dem „Sal“, „Sulphur“ und „Mercurius“ wesentliche und göttliche Wirkkräfte bezeichnen. „Mercurius“ bedeutet im zitierten Abschnitt den „Schall“, d.h. das geoffenbarte, ausgesprochene Wort als Ausdruck dieser Kräfte. (Vgl. u.a.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 927, 931; Schäublin, Peter: *Zur Sprache Jakob Boehmes*. Winterthur: Keller 1963. S. 53f. – das Kapitel *Wesen*; Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 279ff.)

⁴¹⁹ Ebd. S. 554.

⁴²⁰ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1074.

⁴²¹ Vgl. z.B.: Böhme: *Gandewahl*, a.a.O., S. 9ff. Das es sich dabei um kein Defizit in der vollkommenen Gottheit handelt, betont u.a. Bonheim. (Vgl.: Ders.: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 63.)

⁴²² Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1074.

also auch die Erleuchtung und Erkenntnis des verborgenen Gottes repräsentiert. „Wenn dieses Wort [...] in die Schöpfung gesprochen wird [...], ist es das Werk des H. Geistes.“⁴²³

Diese Wirkkraft wird nicht nur durch den Terminus „Wesen“, aber auch durch „Mercurius“ zum Ausdruck gebracht, der ebenfalls in komplexen analogischen und metaphorischen Bedeutungszusammenhängen auftaucht. Eine akribische synthetisierende Darstellung dieser Funktionen ist Günther Bonheim zu verdanken, der ein „enormes Bedeutungsspektrum“ des „Mercurius“ attestiert, von dem einige Aspekte auch für die Epigramm-Analyse von großer Belang sein können. Bonheim betont, dass des Mercurius „äußere verändernde [...] Erscheinung deutlich unterschieden werden muß von seiner unwandelbaren Essenz“⁴²⁴, und diesen Unterschied macht er durch zahlreiche Hinweise auf Böhme-Schriften deutlich:

Allein „auswendig“ ist Mercurius nämlich „Quecksilber“, „inwendig“ hingegen „eine Paradeisich Wircken“, das mit der Gottheit in eins gesetzt werden kann. Dieser Mercurius des zweiten Prinzips, der „H. Paradeisische Mercurius“, „welcher im Worte der H. Geist heisset“, ist „sein [nämlich des Vaters] Wort“, und damit die Präexistenz Christi. Seinen Gegensatz bildet im ersten Prinzip der „giftige Mercurius nach des Vaters Zorn=Eigenschaft“ [...]. Als die sozusagen höhere Verbindung jener zwei Gestalten, von denen alle sinnliche Entwicklung ausgeht, ist er damit zugleich der Erzeuger, der „Werckmeister des Lebens“, „[...] auch die Ursach der Sinnen“, also der Sinnlichkeit im allgemeinen, und letztlich, der akustischen Wahrnehmung im besonderen: „Mercurius lautet und schallet“, „gibt Sprachen dem Leibe“ und „ist in seiner geistlichen Eigenschaft der Unterscheider der Worte, Stimmen und Sprachen“.⁴²⁵

Die Schefflersche Hoffnung und „Trost“, „daß GOTT in mir spricht das Wort der Ewigkeit“, besteht in der Überzeugung, dass der Akt der *unio mystica* nicht nur in der Vergottung und der Anverwandlung des Menschen zum Göttlichen besteht, sondern auch in der Wiederholung des „creatürlich-Werdens“ des ewigen Geistes in der Seele, die auf diese Weise die göttliche Wesenheit in die Kreatur einführt, indem er sich ihr mitteilt. Von dieser Perspektive aus betrachtet, bedeutet das „Leib-Werden“ der Sprache nicht die Formung der kreatürlichen Buchstaben durch die Menschenhand, sondern diese „Leiblichkeit“ bedeutet die geistige Offenbarung und das Wesen(tlich)-Werden des Wesen-losen ewigen Gottes. Die „Schrift“ – so wie sie Franck und auch Scheffler in diesem Epigramm versteht – ist ein Produkt der „äußeren Natur“, die sich durch den Sündenfall in die „abgefallene, irdische Wesenheit“ eingeführt hat, die an der Wurzel auch der willkürlichen Auslegung der Heilsbotschaft liegt.⁴²⁶ Dass lässt sich auf das Fazit zurückführen, welches die bisherigen Überlegungen

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 280.

⁴²⁵ Ebd. (Die im Bonheim-Text eingebauten Quellenangaben wurden hier ausgeblendet, sie findet man ebenfalls auf der angegebenen Seite.)

⁴²⁶ Dieser Prozess wird von Böhme mit Hilfe des alchemischen Begriffsinventars als Abstieg in die verdorbene Materie dargestellt: „Der Mensch war geschaffen, daß er solte ein Herr der Tinctur seyn, und sie war ihm unterthan, er aber ward ihr Knecht, darzu fremde: Also suchet er nur Gold, und findet Erde; darum daß er den Geist verließ, und ging mit seinem Geist in die Wesenheit, hat ihn die Wesenheit gefangen, und in Tod geschlossen: Daß, wie die Tinctur der Erden im Grimm verschlossen lieget, bis ins Gerichte GOTTes: Also auch

ergeben: Im Menschen als ebenbildlicher Widerspiegelung oder Gleichnis Gottes sind die beiden Prinzipien, „Gut“ und „Böse“ wirksam, die die göttliche Offenbarung und den Ausgang aus der Unfasslichkeit vorantreiben. Obwohl diese Kräfte und Prinzipien ein einziges und einheitliches Wesen – also einen Gott bzw. einen einheitlichen Menschen – begründen, besteht jedoch ein zentraler Unterschied in der Art und Weise von deren Koexistenz innerhalb dieses Wesens. Denn, während im ewigen Gott diese Kräfte in einer wunderbaren „Temperatur“ und ausgeglichener Harmonie sich befinden und Gott als das höchste Gut unangetastet lassen, führen sich „Gutes“ und „Böses“ im Menschen in die „Schiedlichkeit“ ein, so handelt der Mensch auch zweierlei, je nach der Wesenheit, die im ständigen Kampf in der „Schiedlichkeit“ die Oberhand gewinnt. „Der zweifache Mensch spricht zweierlei Zungen“⁴²⁷, so auch Böses. Deshalb fordert auch Scheffler den Leser auf, sich vom menschlichen Sprechen zu distanzieren und das Schweigen zu üben, damit in der Stille das überwesentliche Wort sich äußern kann:

II 68. Mit Schweigen wirds gesprochen

Mensch so du wilt das seyn der Ewigkeit außsprechen /
So mustu dich zuvor deß Redens gantz entbrechen.

Dieses „mercurialische“ Wort als Vorwegnahme des Logos-Sohnes wird zum Ziel des cherubinischen Menschen erklärt, symbolisch ausgedrückt in der Kindschaft im ewigen Vater:

Jch mag nicht Krafft/ Gewalt/ Kunst/ Weißheit/ Reichtum/ Schein:
Jch will nur als ein Kind in meinem Vater seyn.
(*II 135. Die Gelassenheit.*)⁴²⁸

Die Absage an die Schrift impliziert auch eine Absage an die kreatürlich-sinnliche Wahrnehmung der transzendenten Botschaft:

II 63. Der taube hört das Wort.
Freund glaub es oder nicht; ich hör in jedem nu /
Wann ich bin taub und Stumm dem *Ewgen Worte* zu.

Die Forderung nach Schweigen und Absage an die unzulängliche kreatürliche Sprache erreicht ihren paradoxen – und zugleich häresieverdächtigen – Höhepunkt im Epigramm *II 92* mit dem Titel *Die geheime Gelassenheit*:

Gelassenheit fäht GOTT: GOTT aber selber zulassen /
Jst ein Gelassenheit / die wenig Menschen fassen.

liegt des Menschen Geist mit im Zorne verschlossen, er gehe dann aus, und werde in GOTT geboren“. (Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 1.Th. 4,11.)

⁴²⁷ Schäublin: *Sprache Jacob Boehmes*, a.a.O., S. 15.

⁴²⁸ Zur Breite der Verwendung des Begriffs „Gelassenheit“ von Meister Eckhart über Tauler und Seuse bis zur *Theologia Deutsch* vgl.: Haas, Alois M.: *Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs*. In: Ders.: *Kunst rechter Gelassenheit*. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Berlin u.a.: Lang 1995. S. 247-269.

Hier wird selbstverständlich der Doppelcharakter des sprachlichen Zeichens zum Zweck eines scharfsinnigen poetischen Spiels verwendet, denn eine Lesart des Epigramms im Sinne der Rezeptionshaltung, an die Scheffler in der Vorrede appelliert, verbietet, das Wort „GOTT“ in seiner Bezeichneten-Funktion wahrzunehmen. Die wahre Gelassenheit besteht in der Trennung von „GOTT“ als Bezeichnendem, also im Verzicht auf die Buchstaben und Zeichen, die seinen Namen konstituieren sollten. „Gott hat keinen Namen“ – lautet auch ein Paradoxon Sebastian Francks⁴²⁹, und diese Idee alttestamentlichen Ursprungs lässt sich in der Tradition der mystischen Literatur weit zurückverfolgen.⁴³⁰

Neben der einseitigen Abhängigkeit vom äußeren Wort lässt sich die Schefflersche Bearbeitung des Themas „eines im 17. Jahrhundert öfter anzutreffenden Emblems: die Spinne oder der Mistkäfer saugen aus der Rose Gift, während die Biene da Honig sammelt“⁴³¹, als Kritik der falschen Herangehensweise an die Schrift deuten, die der Willkür der Rezeption ausgeliefert sei:

Gleich wie die Spinne saugt auß einer Rose Gifft:
Also wird auch verkehrt vom bösen Gottesschrift!
(IV 82. *Die heilige Schrift.*)

Die Idee der Geisterleuchtung, ohne die keine wesentliche Erkenntnis des geheimen inneren Lebens der Gottheit möglich ist, kehrt in den Epigrammen des *Wandersmanns* in mehreren Hypostasen und Schattierungen zurück. Auch Scheffler betont, dass das Lesen der Schrift mit kreatürlichen Augen das Evangelium, also das „*paradoxon*“, in eine Lüge verkehrt:

V 124. *Von GOtt wird mehr gelogen als war geredt.*

Was du von GOtt verjahst / dasselb ist mehr erlogen /
Als wahr: weil du Jhn nur nach dem geschöpff erwogen.

Als ein weiterer möglicher Schlüssel zum göttlichen Geheimnis wird die „Liebe“ genannt, die im Vergleich zum Intellekt vorrangig sei:

V 307. *Die Liebe ist GOtt gemeiner als Weißheit.*

Die Liebe geht zu GOtt unangesagt hinein:
Verstand und hoher Witz / muss lang' im Vorhof seyn.

Die in diesem Epigramm apodiktisch formulierte Überlegenheit der Liebe gegenüber dem Verstand bezieht sich implizit auch auf die seraphinische bzw. cherubinische Annäherung an Gottes Geheimnis, und scheint im Widerspruch zu sein mit der, in der *Erinnerungs Vorrede* angesprochenen Idee der Komplementarität des seraphinischen Vor-der-Liebe-Brennens und

⁴²⁹ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 23ff.

⁴³⁰ Vgl. z.B. Areopagita, Pseudo-Dionysius: *Die Namen Gottes*. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann 1988.

⁴³¹ Gnädinger: *Anmerkungen*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 348.

des cherubinischen Anschauens. Eine hierarchische Trennung, die im Schlussreim *V 307* angelegt ist, würde auch den Sinn der cherubinischen Wanderung, der intellektuellen Spekulation über die Vereinigung mit Gott grundsätzlich in Frage stellen. Verstand als intellektuelle mystische Spekulation – insofern sie die Wiederholung des „Schauens“ auf kreatürliche Weise darstellt – sollte doch die „unverwandte“ (CW,13) Nähe zum ewigen Gott wiederherstellen können, die einen Cherubin charakterisiert. Deshalb kann die Idee der Ebenbürtigkeit der beiden Wege zu Gott nur dann aufrecht erhalten werden, wenn man die Begriffe „Liebe“ bzw. „hoher Witz“ auf unterschiedlichen Sinnebenen definiert. Im Rückgriff auf Böhmies Theosophie lässt sich die Liebe nicht nur als das höchste Prädikat der absoluten Gottheit festmachen, sondern auch als der entscheidende Faktor, welcher zur Bewegung in der „Stille“ und im „Nichts“ des „Ungrundes“ hervorruft und den Sohn aus dem Vater, bei der Beibehaltung der Einigkeit Gottes, gebären lässt. Die Liebe wird auch als „Zentrum“ des Sohnes definiert, die in paradoxer und verneinender Wiederholung des Zorn-Vaters die tiefste Wesenheit Gottes offenbar macht:

Und ist dis der Unterschied, daß der Vater und Sohn zwo Personen genant werden, und doch nur ein GOtt in einem Wesen; daß der Vater ist der Gebärer der Natur, in deme sie geboren wird durch seinen Willen aus dem Begehren, und das sein Hertze scheidet von der Natur [...] und führet ein sonderliches Centrum, als Liebe, und der Vater Zorn. In des Vaters Schärfe ist Feuer, und in des Sohnes Schärfe ist Licht; und ist doch in einander wie Feuer und Licht.⁴³²

In GOtt ist kein Zorn, es ist eitel lauterliche Liebe; Allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, ist Zorn=Feuer, aber in GOtt ists nur eine Ursache der Freudenreich und der Kräfte.⁴³³

Das „unangesagte Hineingehen“ der Liebe zu Gott drückt diese Wesensidentität zwischen Vater und Sohn aus, von denen der letztere die ausgesagte Manifestation der Wesenheit des ersteren in Form einer paradoxen Widerspiegelung darstellt. Diese Emanation des Wortes zuerst in der inneren, ewigen Natur Gottes, gefolgt von der irdischen Epiphanie des dreieinigen Gottes in Gestalt des menschengewordenen Christus, findet ihre poetische Darstellung auch in den Schlussreimen des *Cherubinischen Wandersmanns*. Anhand von zwei Epigrammen lässt sich das bereits wohlbekanntes Schema der Multiplizierung und Materialisierung der „Einheit“ im Ausfluss in die „Vielheit“ rekonstruieren. Hier wird die *argutia* zum Zweck eingesetzt, das wesentliche Merkmal des Sprechens des ewigen Gottes als auch dessen Vertreters auf Erden, Christus, zu treffen. Das eine Charakteristikum ist quantitativer Art und bringt die wunderbare Fülle und Konzentration des unendlichen Wesens in der Zahl der Einheit zum Ausdruck, das andere Merkmal bezieht sich auf die Identität und Kongruenz von Sein und Sprechen, von Bezeichnendem und Bezeichnetem, was auch in der Böhmeschen Natur-Sprache als zentraler Aspekt behandelt wird: die Natursprache ist „das

⁴³² Böhme: *Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, a.a.O., 4,69.

⁴³³ Böhme: *Betrachtung Göttlicher Offenbarung*, a.a.O., 3,27.

geoffenbarte und geformte Wort in aller Essentz⁴³⁴, was soviel bedeutet, dass „jedes ding auß seiner eigenschafft redet/ vnd sich immer selber offenbahret“⁴³⁵.

Niemandt redt weniger als GOtt ohn Zeit und ort:
Er spricht von Ewigkeit nur bloß Ein Eintzigs Wort.
(IV 129. GOtt redt am wenigsten.)

Was Christus auf der Welt geredt hat und gethan /
Das ist er selbst gewest: wie ers auch zeigt an.
(V 178. Christus war was Er redte.)

Christus verkörpert als göttlicher Logos das wesentliche Sich-Aussprechen Gottes, in dem er sich zu erkennen gibt, was immer einem Sich-Selbst-Erkennen gleichkommt, sowohl im Zustand der außernatürlichen Ewigkeit, als auch in der naturhaft gewordenen Schöpfung. Der paradoxe Charakter dieser Wunderrede besteht darin, dass Gott oder der Vater, indem er sich in der Geburt seines Sohnes oder in dem Akt der Schöpfung ausspricht, keine von ihm getrennte Realität ins Leben ruft, die sich zu ihm in einem Subjekt-Objekt-Verhältnis befindet, sondern in einer Beziehung, die auf Einigkeit und Identität aufgebaut ist. Der Sündenfall hat im Verhältnis Gott-Mensch diese wesentliche Identität verletzt, und seitdem besteht in der Schöpfung der Wille zur Rückkehr und Zurückfinden in diese verlorene Harmonie. Die Mystik, mit ihren zahlreichen Schattierungen und Formen, bemüht sich ebenfalls um eine solche – sowohl affekt- und erlebnismäßige wie auch sprachlich artikulierbare – Wiederherstellung der beschädigten wesentlichen Einheit. Die Sinnsprüche Schefflers rufen nicht selten zur Nachahmung des göttlichen Sprechens, der Wunderrede, denn die Einübung in die Einheit mit dem „Wort“ bewirkt auch das Verschwinden jeden Unterschiedes und Abweichung vom göttlichen Wesen.

Der Mensch hat eher nicht vollkommne Seligkeit;
Biß das die Einheit hat verschluckt die Anderheit.
(IV 10. Die volle Seligkeit.)

Diese sprachliche Anstrengung und Grenzüberschreitung ist auch in der Hinsicht paradox, dass es sich ständig darum bemüht, etwas Unsagbares zur Aussage zu bringen – ein Vermögen, das ebenfalls ein ausschließliches Prädikat des Göttlichen ist.

Das Unaußsprechliche das man pflegt Gott zunennen /
Giebt sich in *einem Wort* zusprechen und zukennen.
(IV 9. Das Unaußsprechliche.)

Die *imitatio Christi* soll dementsprechend auch eine sprachliche Komponente einschließen, die die Transzendierung der unzulänglichen, brüchigen kreatürlichen Sprache als Impetus formuliert. Die toten Buchstaben der Schrift, deren widerstreitende und willkürliche

⁴³⁴ Böhme: *Mysterium Magnum*, a.a.O., 19,22.

⁴³⁵ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 519.

Deutungen verhüllen und vermissen die christliche Wahrheit, und bewegen sich gerade in die Richtung der „Vielheit“, anstatt sich der „Einfalt“ und der Einheit anzunähern:

Viel Bücher viel beschwehr: Wer eines recht gelesen /
(Jch meine JEsu Christ) / ist ewiglich genesen.
(V 87. Eins ist das beste Buch.)

Die Spitzfindigkeiten des äußerlichen Intellekts, die nicht nur das Licht des Geistes entbehren, sondern notwendig im Bereich der verdunkelten und nebligen Babylonischen Sprache behaftet bleiben müssen, sind die Verneinung der „lauteren“⁴³⁶ Wunderrede des ewig sprechenden Gottes. Die cherubinische Wanderung ist zugleich ein sprachliches Unternehmen, dessen Ziel die Sich-Vervollkommnung in der Sprache der Poesie sein soll, deren Schönheit aus der Nachahmung der Engelsprache hervorquillt und in ihrem Wesen die Widerspiegelung der lauteren Offenbarung der klaren Gottheit darstellt und imitiert:

Im Lichte Gottes, welches das Himmelreich heist, ist der Schall alles ganz sanfte, lieblich und subtile, gegen unserer äusserlichen Grobheit in unsern Schallen und Reden, auch Klänge und Sänge, gleichwie eine Stille, da das Gemüth in sich nur etwann als in einer Freudenreich spielte, und auf innerliche Art einen solchen lieblichen süßen Thon hörte, und äusserlich nicht hörte, oder verstünde.⁴³⁷

III. 2.2.3. Paradoxes Sprechen als poetische Theodizee

Es ist eine wohl bekannte Tatsache, dass bereits das theologische Werk des Pseudo-Dionysius Areopagita ein Paradebeispiel für die sprachlichen Instrumente bietet, die der spekulativen Mystik zur Verfügung stehen, wenn es darum geht, das Wesen Gottes zu definieren oder die „Namen“ bzw. die Bezeichnungen auf ihr Vermögen hin zu überprüfen, diese Wesenheiten in einer einwandfreien und mit der Absolutheit Gottes kontingenten Form zu artikulieren. Diese zwei Wege des Sprechens über Gott – die apophatische Theologie, die sich in Negationen äußert, bzw. die Theologie des sprachlichen Übertreibens – ergänzen und überschneiden sich mit einer Methode, die sich der paradoxen Nebeneinanderstellung und gleichwertigen Behauptung von konträren Prädikaten bedient und Gott als ein Sammelbecken von Oppositionen erscheinen lässt, in dem die als rhetorische Kategorie formulierte Antithese ihre Auflösung findet und die Opposition in einen Ausgleich hinübergeführt wird.

Die folgende Textanalyse verfolgt das Ziel, anhand der Epigramme, die das Wesen Gottes jenseits jeder Differenzierung und in seiner absoluten Einheit thematisieren, den paradoxen Sprechmodus Schefflers exemplarisch darzustellen. Im Mittelpunkt steht nicht nur die Frage nach der Rezeption und Bearbeitung des überlieferten Gedankengutes, sondern auch die Erarbeitung und Untersuchung von typischen Elementen, die den Schefflerschen mystischen

⁴³⁶ Vgl.: Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 3.

⁴³⁷ Böhme: *Mysterium Magnum*, a.a.O., 5,19.

Diskurs konstituieren. In diesem Zusammenhang wird den göttlichen Prädikaten, so wie sie in den Sinnsprüchen neu formuliert oder wiederausgesprochen werden, besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Die typisch Schefflersche Pointierung und der sprachspielerische Charakter seiner Schlussreime kommt in der epigrammatisch-arguten Form zum Ausdruck, in der das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit jeder Aussage über den transzendenten Gott schon am Anfang der „Wanderung“ thematisiert wird.

Was man von GOTT gesagt / das gnüget mir noch nicht:
Die über-GOTtheit ist mein Leben und mein Licht.
(I 15. Die über-GOTtheit.)

Auffällig in diesem Epigramm ist die Verwendung von scheinbar unterschiedlichen Ausdrücken für das Numinose: Gott und Gottheit. Die Begriffe an sich, wenn man sie in ihrem Verhältnis zueinander untersucht, weisen selbstverständlich einen semantischen Unterschied, sogar einen Widerspruch auf. „Gott“ soll man eher als Bezeichnung für das absolute, unaussprechliche Wesen betrachten, die gleichzeitig auf den Zustand vor der ewigen Offenbarung dieses verborgenen Wesens hinweist. Der Ausdruck „Gottheit“ dagegen signalisiert mit dem beigefügten Suffix bereits einen Ausgang aus der Verborgenheit, der einem Sich-Zeigen mit Hilfe von Qualitäten und Eigenschaften gleichkommt. „Gottheit“ kann dementsprechend entweder die „Farben, Kräfte und Tugenden“ im Spiegel der Weisheit symbolisieren, die bzw. durch die der sich offenbarende Gott (in) sich selbst erkennt und beschaut, oder es kann auch als Oberbegriff angesehen werden, in dem die – diesmal in einem, von außen nach innen strebenden, menschlichen Erkenntnisprozess begründeten – Prädikate der kreatürlichen Sprache vereint werden. Dass der Widerspruch zwischen den ersten Hälften der beiden Zeilen nur scheinbar ist, liegt daran, dass die Gottheit eigentlich auch das sein kann, „was man von Gott [bisher] gesagt“ hat. Die „über-GOTtheit“, wonach sich der cherubinische Wanderer strebt, kann auf diese Weise einem „GOTT“ gleichgesetzt werden, über den nichts gesagt wurde, d.h., der nicht in die Sphäre der begrenzten kreatürlichen Begriffe herabgezogen wurde. Die „über-GOTtheit“ kann ebenfalls mit der Wesenheit identifiziert werden, in der sich Gott durch sein wesentliches, jede Kreatürlichkeit transzendierendes Sprechen seine Absolutheit wahrnimmt.

Das in diesem Sinnspruch geäußerte Bewusstsein ist das eines Mystikers, der trotz der offensichtlichen Grenzen der zur Verfügung stehenden Sprache gewillt ist, diese Grenzen stets zu hinterfragen und das kreatürliche Sprechen ins Über-Kreatürliche auszudehnen. Diese Entwicklung ist als eine stufenweise erfolgende Rückkehr in die göttliche Einheit und Allwissenheit, die auf dem Prinzip der Inversion in dem Sinne beruhen soll, dass die göttliche

Emanation, d.h., der Ausgang in die verschiedenen Etappen der Materialisierung, gedanklich umgekehrt und als eine Rückwärtsbewegung modelliert wird. Auf die Tradition zurückgreifend hat Sebastian Franck diese Stufen der Offenbarung wie folgt dargestellt:

Denn Gott ist allein sich selbst bekannt, wie er ist. Dem Engel aber (spricht Thomas) durch ein Gleichnis, uns jedoch durch ein Spiegel und ein Rätsel. Die Ursache ist: Gott ist weder dies noch das und der Dinge keines, von denen man reden, die man zeigen, schreiben, hören und die man mit den Sinnen begreifen, zeigen, sehen oder aussprechen kann. Wem er nicht selbst sagt und wem er nicht sich selbst zeigt, der weiß nicht, was Gott ist. Ja, er wohnt in einem Lichte, zu dem niemand kommen kann.⁴³⁸

Wenn Scheffler die „über-GOTtheit“ als ein „Licht“ definiert, bezieht er sich ebenfalls auf die Tradition der ‘negativen Theologie’⁴³⁹, die, wie bereits gezeigt wurde, neben den zahlreichen Mystikern des Mittelalters auch frühneuzeitliche Denker wie Franck oder Böhme beeinflusst hat. Die Radikalität des Schefflerschen Standpunktes besteht darin, dass er, im Unterschied zu Franck, dem biblischen Gebot, „Frage nicht nach dem, was über deinen Verstand geht und höher ist als du“⁴⁴⁰, nicht folgt, indem er erklärt, dass er sich damit, „soviel man auf Gott von weitem deuten und etwas von ihm darzustellen vermag“⁴⁴¹, also damit, „was man von Gott gesagt“, nicht begnügt. Das sprachliche Unternehmen, sich über jede Art von „Spiegel“,

⁴³⁸ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 17.

⁴³⁹ Die Begriffe „apophatische Theologie“ bzw. „negative Theologie“ werden hier als Synonyme gebraucht, im Sinne einer verneinenden Rede von Gott, „die Gott das ‘abspricht’, was er nicht ist, u. verweist so auf die Transzendenz Gottes (‘Deus absconditus’).“ Der ‘negativen Theologie’ „entgegengesetzt ist affirmative Theologie. Beide Aussageformen stehen in einer unentwirrbaren Beziehung zueinander. Dies wird traditionell dadurch z. Ausdruck gebracht, dass man in der Rede über Gott genauerhin drei Vorgehensweisen unterscheidet: Bejahung (*via affirmationis*), Verneinung (*via negationis*) u. steigernden Vergleich (*via eminentiae* bzw. Analogie). Sie zus. machen NTh. im Vollsinn aus.“ (Vgl. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1993. Bd. 1: *A–Barcelona*. Sp. 848; *Lexikon für Theologie und Kirche*. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1998. Bd. 7: *Maximilian bis Pazzi*. Sp. 723.) Der Begriff „apophatische Theologie“ wird erstmals systematisch in den mystischen Schriften des Dionysius Areopagita verwendet, über den Kurt Ruh so urteilt, er sei „der erste und entscheidende Ausgangspunkt für die mittelalterliche Mystik“. (Vgl.: Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. München: Beck. Bd. 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts. 1990. S. 31.) Er betont auch den Einfluss des Neuplatonismus auf sein mystisches Denken: „Die Verknüpfung der positiven und negativen Theologie [...] mit dem absteigenden und aufsteigendem Erkenntnisweg ist ein Novum der christlichen Theologie. Hier fassen wir erstmals ein neuplatonisches Vorstellungsmodell, das des Ausgangs des Einen zum Vielen [...] und das der Rückkehr aus dem Vielen zum Einen [...]. Von Plotin entworfen, wurde es von Iamblichos und Proklos in dem Sinne weitergeführt, dass Plotins zweite und dritte Hypostase des Göttlichen, Geist und Seele, in eine Vielzahl von triadischen Wesenheiten mit der Funktion der Vermittlung [...] übergeführt werden. Hier haben die dionysischen Hierarchien ihren historischen Ort.“ (ebd. S. 45). Dass Dionysius „negative Theologie“ im „Vollsinn“ verstehe, darauf weist auch Gerard O’Daly hin: „Positive (kataphatische) und negative (apophatische) Theologie stehen, Hervorgehen und Rückkehr entsprechend, nebeneinander, aber letztere sollte nicht mit mystischer Theologie gleichgesetzt werden: Wie [Vladimir – L.S.] Lossky zeigt [...], wird auf dem negativen Weg die Einheit mit den göttlichen Wirkkräften erlangt, während Ekstase zur Vereinigung mit dem göttlichen Wesen führt. Gleichwohl wird mystische Erfahrung in der Sprache negativer Theologie beschrieben: Diese ist notwendige Vorbereitung jener, und Verneinung die engste Annäherung an die nicht mehr mitteilbare Erfahrung einer intuitiven Schau [...]: Gott ist, in diesem Kontext, gänzlich unerkennbar [...].“ (Vgl. den Artikel über Dionysius Areopagita, in: *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bd. 8: *Chlodwig-Dionysius Areopagita*. 1. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter 1981. S. 775.)

⁴⁴⁰ Ebd. S. 18.

⁴⁴¹ Ebd.

„Rätsel“ und „Gleichnis“ zu erheben, mündet in das Schweigen und in das Ausschalten jeder sinnlichen Wahrnehmung, letztendlich in das Unausprechliche. Das „Unausprechliche“ erscheint am Endpunkt dieses Vergottungsprozess auf keinen Fall als Sprachnot oder Mangel, sondern als eine Erkenntnisstufe, in der die Selbstoffenbarung auf göttliche Weise – d.h., als ewige Selbsterkenntnis ohne bildhafte Vergleiche oder Analogien – erfolgt. Der in der Vorrede skizzierte Vergottungsprozess, in dem die menschliche Seele „zu Vollkommer gleichnüß Gottes gelangen könne“ (CW,14), drückt genau diesen Wunsch aus, Gott nicht nur im „Gleichnis“, also „bloß“ auf cherubinische oder ‘Englische’ Art und Weise, erkennen zu können, sondern „vollkommen“, d.h., in Form einer wiedererkannten Wesensidentität, die in der *unio mystica* realisiert wird. Deshalb erweist sich das, was nach dem Literalsinn der Begriffe „vollkommen“ bzw. „Gleichnüß“ als eine rhetorisch zu deutende Kategorie der gegenseitigen Relativierung und der Paradoxie erscheint, auf einer anderen Ebene als eine Paraphrase dessen, was als „Wunderrede“ definiert wurde. Denn, wenn es dem „cherubinischen Wandersmann“ gelingt, nach der Absolvierung der – vor allem im Bereich des Sprachlichen angesiedelten – geistigen und geistreichen epigrammatischen Exerzitien zum einem „vollkommenen Gleichnis“ Gottes zu werden, wird ihm ein anderes Sprechen über Gott, die „Wunderrede“ zuteil. Deshalb wird bereits in den Eröffnungssprüchen – in scheinbarem Widerspruch zum Titel der zweiten, 1675er Ausgabe der Sinn- und Schlussreime („**Cherubinischer** Wandersmann“) – eine, die Gottesschau der Engel übersteigende Gotteserkenntnis als Ziel formuliert:

Weg weg jhr *Seraphim* jhr könt mich nicht erquikken:
 Weg weg jhr Engel all; und was an euch thut blikken:
 Jch wil nun euer nicht; ich werffe mich allein /
 Jns ungeschaffne Meer der blossen GÖttheit ein.
 (I 3. GÖtt kann allein vergnügen.)⁴⁴²

Was *Cherubin* erkennt / das mag mir nicht genügen /
 Jch wil noch über Jhn / wo nichts erkannt wird / fliegen.
 (I 284. Über alle erkändtnüß sol man kommen.)

Die auf diese Weise vergotteten Menschen – wie Jacob Böhme behauptet – „worden aufgenommen in die gute und heilige *qualität*/ und sungen das Lied jhres Bräutigams / ein ieder in seiner stimme nach seiner heiligkeit.“⁴⁴³ Eine zentrale Beschaffenheit dieser „paradoxen“ Rede drückt auch das Epigramm II 51 aus:

Dänkstu den Namen Gotts zu sprechen in der Zeit?
 Man spricht ihn auch nicht auß in einer Ewigkeit.
 (Das *unaußsprechliche*.)

⁴⁴² Vgl. auch I 283, *GÖtt ist über Heilig*.

⁴⁴³ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 40.

Dieser Charakterzug der „Wunderrede“ findet man in einer Lesart, die nicht die „quantitative“ ist, zu der die in diesem Sinnspruch formulierte Antwort primär einlädt. Nach dieser letzteren Interpretationsmöglichkeit würde sich die Begründung auf den un-endlichen Charakter des Namens Gottes beziehen, dessen Länge und Umfang die Grenzen des Zeitlichen unausweichlich sprengen würden. Die andere Lesart rückt einen eher „qualitativen“ Aspekt in den Vordergrund, der die ewige Einheit und Unteilbarkeit des ungründigen Gottes betrifft. „Namen bezeichnen die Unterscheidung der Dinge, um das eine von den vielen zu unterscheiden“⁴⁴⁴ – schreibt Sebastian Franck. Würde man also in der Ewigkeit den Namen Gottes „aussprechen“, käme das einer Zerstörung und einer Infragestellung der Einigkeit und der alleinigen Existenz Gottes gleich. Deshalb ist der „unaußprechliche“ Charakter des ewigen Gottes nicht als Mangel oder als sprachliche Defizienz zu interpretieren, sondern als das Zeichen des qualitativen Unterschiedes zwischen menschlicher und göttlicher Rede, von denen nur die letztere vermag, im Akt des Aussprechens die eigene Totalität und Ununterschiedlichkeit zu offenbaren.

Diesen Einheitsgedanken verstärkt ein weiteres Epigramm, welches als Variation des angesprochenen Themas betrachtet werden kann:

V 196. GOtt hat alle Nahmen / und keinen.

Man kan den höchsten GOtt mit allen Nahmen nennen:
Man kan jhm widerumb nicht einen zuerkennen.

Diesen Sinnspruch mit seiner paradoxen Struktur kann man in die umfassende Epigrammkette einordnen, die die Definition Gottes als „Alles und Nichts“ ins Unendliche variieren, um den Leser, im Sinne eines ständigen „Korrekturstils“, der göttlichen Beschaulichkeit immer näher zu bringen. Die vollkommene Identifikation mit dem Ungrund soll unter dem Motto „nichts seyn / nichts wollen“ (*I 24*) stattfinden, was sowohl als Einladung zu einer mystisch verstandenen Aufgabe jeder Eigenheit und zur völligen Absage an die kreatürliche Welt ausgelegt werden kann, als auch als ein Aufruf zur Imitation und Nachfolge eines Gottes, der gleichzeitig transzendent und immanent ist, und deshalb nur als Totalität und nicht als Teil vom Ganzen aufgefasst werden darf:

Mensch / wo du noch was bist / was weist / was liebst und hast;
So bistu / glaube mir / nicht ledig deiner Last.
(*I 24. Du must nichts seyn / nichts wollen.*)

Das „Etwas“ wird hier als ein Mangel, als eine Begrenztheit interpretiert, es kann nur an einem Punkt zwischen den beiden Polen „Alles“ bzw. „Nichts“ verortet werden, den eine unendliche qualitative Trennung von den beiden Prädikaten des Absoluten, außerdem eine

⁴⁴⁴ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 23.

unüberbrückbare Unvollkommenheit charakterisiert. Die Wichtigkeit dieser Idee zeigt auch die Tatsache, dass sie, nicht allzu weit entfernt von diesem Epigramm *I 24*, in Form einer Umkehr der Aussage noch einmal wiederholt wird, die auf diese Weise nicht mit einer Negation endet („bistu nicht“), sondern in einer positiv geäußerten Verstärkung der Richtigkeit des gewählten Ziels:

Wer nichts begehrt / nichts hat / nichts weiß / nichts liebt / nichts wil;
Der hat / der weiß / begehrt / und liebt noch jimmer vil.
(*I 45. Das Vermögende Unvermögen.*)

Die Parallele zu Cusanus' *docta ignorantia* ist unübersehbar, und die Verwandtschaft mit der paradoxen Formulierung des nicht-erkennenden Erkennens wird bereits im Titel des Sinnspruchs – „Das Vermögende Unvermögen“ – signalisiert.⁴⁴⁵ Hier erscheint das „nichts“ in einer Oppositionsrelation zum „was“ des Spruchs *I 24* und gleichzeitig als Symbol der Eigenschafts- und Prädikatlosigkeit des außernatürlichen, sich nicht geoffenbarten Gottes, mit dem jedes „etwas“, d.h., jede Teilerscheinung des Ganzen, inkompatibel ist.

Die Orientierung an den Geschöpfen und Dingen dieser Welt ermöglicht nur eine bruchstückhafte Erkenntnis und eine eindimensionale Erfassung der, vor dieser Art Zugriff sich unendlich ausweichenden Absolutheit:

I 25. GOtt ergreift man nicht.

GOtt ist ein lauter nichts / Jhn rührt kein Nun noch Hier:
Je mehr du nach Jhm greiffst / je mehr entwid Er dir.

Dass bereits die Geste des Suchens oder Ergreifens sich als eine unnützliche Tat erweist und einen falschen Weg des Gottesverständnisses darstellt, rührt ebenfalls von der Tatsache her, dass das absolute göttliche Sein nur als ein „lauter nichts“ beschrieben werden kann, was soviel bedeutet: „es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe, und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende: Es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch **kein Suchen oder Finden**, oder etwas, da eine Möglichkeit wäre“.⁴⁴⁶ Die Paradoxie dieser Suche oder Erkenntnisbestrebung besteht darin, dass die, dem Menschenverstand als einzig zur Verfügung stehenden, kreatürlichen Dinge und Erscheinungen als keine zur göttlichen Erkenntnis führenden Wahrnehmungsobjekte angesehen werden, sondern es wird ununterbrochen für einen anderen, die Immanenz verlassenden Erkenntnisweg plädiert:

Mensch so du etwas liebst / so liebstu nichts fürwahr:

⁴⁴⁵ Zum Einfluss von Nikolaus Cusanus auf das Denken des 17. Jahrhunderts vgl.: Meier-Oeser, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert.* Münster: Aschendorff 1989.

⁴⁴⁶ Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 2.Th. 1,8. (Hervorhebung von mir, L.S.) Hans Grunsky, dem die erste bedeutende systematische und tiefgehende Darstellung der Böhmeschen Philosophie zu verdanken ist, deutet den Begriff „klare Gottheit“ so: Es „ist nicht der dunkle, finstere Ungrund“, „sie ist Licht jenseits von Licht und Finsternis“. Vgl.: Ders.: *Jacob Böhme.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1956. S. 108.

Gott ist nicht diß und das / drumb laß das Etwas gar.
(I 44. *Das etwas muß man lassen.*)

Das „Etwas“ oder das „dies und das“ als bruchstückhafte Materialisierungen einer absoluten Wirklichkeit befinden sich nicht nur mit dem „Nichts“ an sich in einer unaufhebbaren Antithese, sondern auch unter den Aspekten, die das angeschlossene Adjektiv „lauter“, so wie sie von Scheffler gedeutet wird, den Begriff „Nichts“ weiter präzisiert und semantisch erweitert. Anfangs wird die „Lauterkeit“, ohne näher definiert zu werden, als die Wesenheit Gottes dargestellt, die sich als das einzige Identifikationsmuster und als die alleinige Alternative für den cherubinischen Wanderer anbietet, um zur göttlichen Erkenntnis zu gelangen:

Wann ich die Lauterkeit durch Gott geworden bin /
So wend' ich mich umb Gott zu finden nirgends hin.
(I 95. *Die Lauterkeit.*)

Eine genaue Erklärung des Begriffs erfolgt im zweiten Buch des *Cherubinischen Wandersmanns*, wo auf ein Stadium der göttlichen Existenz fokussiert wird, in dem noch keine Offenbarung im Sinne von Sich-Einfließen in eine fassbare Form stattfindet. Es ist der Zustand der vollkommenen Leere und Stille, der totalen In-Differenz und Identität mit sich selbst:

Vollkomme Lauterkeit ist Bild-Form-Liebe-loß:
Steht aller Eigenschaft / wie Gottes wesen bloß.
(II 70. *Die Lauterkeit.*)

Dieses Epigramm steht ebenfalls in der apophatischen Tradition der mystisch-spekulativen Theologie, deren zentrale Lehre von der Unmöglichkeit einer vollständigen Erkennbarkeit Gottes auf sprachlicher Ebene in der Form der Negation und der Ablehnung jedes positiven Prädikats im Zusammenhang mit dem Wesen Gottes zum Ausdruck kommt. Voraussetzung der göttlichen Erkenntnis wäre die vollkommene Wesensidentität mit dem außerzeitlichen und außernatürlichen, ungründlichen Gott. Diese Lehre erhält eine pointierte und auf anaphorischer Reihung und Übertreibung basierende poetische Gestalt im Schlussreim IV 21:

Was Gott ist weiß man nicht: Er ist nicht Licht / nicht Geist /
Nicht Wonigkeit / nicht Eins / nicht was man Gottheit heist:
Nicht Weißheit / nicht Verstand / nicht Liebe / Wille / Güte:
Kein Ding / kein Unding auch / kein Wesen / kein Gemüte:
Er ist was ich / und du / und keine Creatur /
Eh wir geworden sind was Er ist / nie erfuhr. (*Der unerkannte Gott.*)⁴⁴⁷

Die kreisförmige Struktur des Sinnspruchs ergibt sich aus der verstärkenden Wiederholung der Anfangstheze am Ende des Sechszehlers, wo das allgemeine Subjekt „man“ des

⁴⁴⁷ Vgl. auch: Gott ist ein Geist / ein Feuer / ein Wesen und ein Licht: // Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht. (IV 38. *Gott nichts und alles.*)

einführenden Hauptsatzes personalisiert und konkretisiert wird, bzw. im Personalpronomen „wir“ als eine Gruppe definiert wird, deren Beziehung zum „Er“ einerseits auf einer existentiellen und epistemologischen Distanz, andererseits auf der Möglichkeit der Überwindung ebendieses Unterschiedes aufgebaut ist. Das „Werden zu Gott“ führt über verschiedene Stadien der „Überformung“ (IV 24) der kreatürlichen Beschaffenheit, die eine stufenweise erfolgende Erhebung und Hinauswachsen aus der aktuellen Qualität in eine höhere Seinsform impliziert, die gleichzeitig auch eine höhere Erkenntnisform bedeutet. Der Wunsch, sich „vollkömlich [zu] ergötzen“ (IV 24) geht nur dann in Erfüllung, wenn man sich der Herausforderung stellt, dass man „den Leib in Geist / den Geist in GOtt versetzen“ (ebd.) muss. Dieser Gedanke des Aufstiegs in eine vollkommene Seinsform wurzelt in der hermetischen Tradition, in deren Argumentation die Parallelsetzung von niedrigeren und höheren Dingen Rückschlüsse von einem auf das andere erlaube, weil „sich oben und unten in Strukturgleichheit entsprechen“.⁴⁴⁸ Auf diese Weise kann das Bewusstsein von der grundlegenden ‘Anderheit’ zwischen kreatürlichem und göttlichem Wesen in der Hinsicht erkenntnistheoretisch fruchtbar gemacht werden, dass in der unendlichen Differenz auch die unendliche Identität zu entdecken vermag. Diese Überzeugung formuliert Böhme in seiner *Morgen-Röte im Aufgang* folgenderweise:

Siehe/ die geburth der Erden stehet in ihrer geburth gleich wie die gantze Gottheit/ und ist gar kein unterscheidt als nur die verderbung im zorne/ darinnen die begreiffligkeit stehet/ das ist allein der unterscheidt/ und der todt zwischen GOtt und der Erden.⁴⁴⁹

Im Bereich der sprachlichen „begreiffligkeit“ des göttlichen Wesens soll dieses Zurück- und Hineinwachsen in die absolute Gottheit paradoxerweise gerade durch das Verzichten auf die Fassbarkeit dieser Wesenheit in Form der materialisierten Buchstaben und Wörter erfolgen, denn, wie es das Epigramm IV 21 auch ausspricht, die Erhöhung zum „Unaussprechlichen“ impliziert und erfordert den Verzicht auf alle Prädikate, mit denen man die göttliche Wesenheit auszudrücken versucht hatte. Die „verderbung im zorne“ bedeutet die Entstehung einer Trennung und einer „Schiedlichkeit“, die zwar eine unerlässliche Voraussetzung der Offenbarung in einer Subjekt-Objekt-Relation bedeutet, jedoch kann das Erfassen und Verstehen dieser Offenbarung erst dann eine totale und vollkommene sein, wenn der „Zorn“ in die „Liebe“, die „Vielheit“ in die „Einheit“ zurückgeführt werden. Dass im Sinnspruch IV 21 gerade die vornehmsten göttlichen Qualitäten als mit Gott inkompatibel abgetan werden, erklärt sich dadurch, dass sie aus einer sich korrigierenden und nach der perfekten Bezeichnung suchenden intellektuellen Anstrengung ausgegangen sind, die gerade deswegen,

⁴⁴⁸ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 993. (Vgl. auch das hier aufgeführte Zitat von Oswald Crollius.)

⁴⁴⁹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 389.

weil sie nicht vermag, **das** absolute und endgültige göttliche Prädikat auszusprechen, eine Vielheit an Prädikaten generiert, die nur ein bruchstückhaftes Erfassen des „Alles und Nichts“ ermöglicht. Das dieses sprachlich-intellektuelle Begreifen auf der halben Strecke zwischen dem „Nichts“ und dem „Alles“ notwendig stecken beleben soll, ergibt sich nicht nur aus dem Unvermögen, das **eine** und alle anderen potentiellen unendlich übertreffende Prädikat zu artikulieren, sondern auch umgekehrt, im Unvermögen, die unendliche Reihe **aller** Bezeichnungen sprachlich zu konstituieren:

Gott der ist nichts und alls ohn alle deuteley:
Dann nenn was das Er ist? auch was das Er nicht sey?
(V 197. *GOTT ist nichts und alles.*)

Die kreatürliche Sprache besitzt weder die Fähigkeit, das Göttliche im Prozess der Artikulation auf den unendlichen Punkt, auf das „Nichts“ zu reduzieren, noch das Vermögen, dem „Alles“, d.h., der gleichzeitigen Unendlichkeit dieser Wesenheit sprachlich beizukommen. Nur die „Wunderrede“ als das göttliche Sprechen verfügt über die Eigenart, in einem Wort die Totalität auszusprechen, und dieses Wort ist in dem Sinne „Nichts“ und „Alles“, dass es sämtliche Formen und Gestalten in sich enthält, die in späteren Phasen der Materialisierung der Offenbarung sichtbar gemacht werden.⁴⁵⁰

Es gibt eine Gruppe von Sinnsprüchen, die auf das Thema der ideellen Vorgebildetheit der späteren konkreten kreatürlichen Erscheinungen im ungründigen Gott fokussieren. Böhme verortet diese Ideen im „Spiegel“ der Weisheit, der in ungetrennter Identität mit dem „Ungrund“, dessen ewiges Ebenbild er darstellt, in dem der allein existierende und alles Sein in sich vereinigende Gott sich selbst fassen und beschauen kann. Wie es bereits betont wurde, handelt es sich im Falle der „Jungfrau Sophia“ um keine Subjekt-Objekt-Trennung, denn, wie es auch Böhme mehrmals betont, sie charakterisiert kein eigener, vom ewigen getrennter Wille, sondern sie erfüllt nur eine Spiegelungsfunktion, indem sie die ewigen innergöttlichen Geburten sichtbar – nach der Terminologie Schefflers „beschaulig“ – macht. Die paradoxe Tatsache ihrer Identität, trotz der unterschiedlichen Benennung wird mit Hilfe der Metapher des Ausgehens versinnbildlicht: sie ist die „Ausgegangene“, die Widerspiegelung der ewigen Dreifaltigkeit, da aber Gott „Alles“ und „Nichts“ ist, d.h., es nicht möglich, **außerhalb** von ihm einen unbesetzten „Ort“ der Leere zu finden, den die ausgehende Weisheit ausfüllen könnte, erfolgt dieser „Ausgang“ notwendigerweise **innerhalb** der göttlichen Wirklichkeit. Dieser ewige „Spiegel“ reflektiert die in Gott präexistierenden Bilder und Bildnisse der späteren Schöpfung, und dieser platonisch gefärbte Gedanke wird von Böhme folgenderweise zusammengefasst:

⁴⁵⁰ Vgl. den bereits behandelten Sinnspruch IV 129. *GOTT redt am wenigsten.*

Die IDEA oder das Ebenbild Gottes ist gewesen eine Form Göttliches Namens in dem aufthruenden Namen Gottes, darinnen Gott alle Dinge von Ewigkeit hat erkant, als eine Imagination Göttliches Willens, da sich der Wille des Ungrundes hat in eine Form gebildet, und ist doch keine Creatur gewesen, sondern nur eine IDEA, wie sich ein Bilde in einem Spiegel bildet.⁴⁵¹

Angesichts dieser theosophischen Spekulation erscheint z.B. die im Epigramm *I 72* formulierte These weniger als eine bewusste Provokation, als eher eine logisch sich ergebende Schlussfolgerung, die auf Grund des Gedankens der Gottebenbildlichkeit und der idealen Präfiguration des Menschen im göttlichen „Spiegel“ formuliert werden kann, und die auf keinen Fall heräsieverdächtiger ist, als Böhmes Überlegung selbst:

I 73. Der Mensch war Gottes Leben.

Eh ich noch etwas ward / da war ich Gottes Leben:
Drumb hat er auch für mich sich gantz und gar gegeben.

Die provokative Schärfe dieser Aussage, die auf den ersten Blick auch als eine Überheblichkeitsbekundung und das Göttliche zu übertrumpfen beabsichtigende Selbsterhöhung erscheinen mag, wird durch den Tempus des Verbs gemildert, der an keinen aktuellen, sondern einen verloren gegangenen Zustand der Harmonie erinnert, den wieder zu erreichen, die Zielsetzung der mystischen Wanderung sein sollte. Dieser Zustand war einer gewesen, der dem „Etwas“ und dem „Werden“ zu diesem „Etwas“ vorausging, und in dem das „Ich“ auch nicht existierte, oder zumindest nicht in der Trennung und Absonderung, in der es sich jetzt befindet. Die uneingeschränkte Teilhabe am Leben Gottes kam in der Beschaffenheit des Menschen zum Ausdruck, die vollkommene Widerspiegelung und das makellose Ebenbild des Sich-Fassenden Gottes sein zu können und als Idee des Unendlichen das „Alles“ und das „Nichts“ zu reflektieren:

Jch trage Gottesbild: wenn Er sich wil besehen /
So kan es nur in mir / und wer mir gleicht / geschehen.
(*I 105 Das Bildnuß Gottes.*)

Das „zu-etwas-Werden“ symbolisiert den Abstieg in die Bruchstückhaftigkeit und in die Eigenheit, die gleichzeitig eine Separation vom ewigen Willen im eigenen (Wider-)Willen bedeutet. Deshalb wird der Leser vom Mystiker stets aufgefordert und daran erinnert, „man sol zum anfang kommen“ (*I 74*). Das Sich-Loslösen vom „Etwas“ kann nur unter der Bedingung erfolgen, dass man die selbst-gestiftete Individualität und Andersheit – zu der man unter kreatürlichen Verhältnissen nur durch das Sich-Vergleichen mit bzw. durch das Sich-Beschauen in den anderen Kreaturen, schließlich im Akt der daraus folgenden, bewusst gewollten Unterscheidung von ihnen realisiert wird – aufgibt und in der göttlichen „Gleichheit“ aufgehen lässt:

⁴⁵¹ Böhme: *Betrachtung Göttlicher Offenbarung*, a.a.O., 5,3.

Wer GOTT wil gleiche seyn / muß allem ungleich werden.
Muß ledig seiner selbst / und loß seyn vom beschwerden.
(I 84. *Wie wird man GOTTe gleich?*)

Wichtig ist hier, nicht nur die paradoxe Aussage über das Finden der Gleichheit in der Ungleichheit hervorzuheben, sondern auch die im Sinnspruch implizit enthaltene mystische Idee, dass als absolute und alleinige Vergleichsbasis nur der transzendente Gott postuliert werden kann, denn – wie paradox es sich auch anhören mag – nur im Sich-Vergleichen mit ihm kann man eine Identität und Individualität abgewinnen, die gerade angesichts ihrer unendlichen Ungleichheit und Alterität sich im Akt des Hineinfließens in das Absolute vervollkommen und „Alles“ und „Nichts“, also wieder unterschiedslos werden kann. Die vom göttlichen Willen absichtlich getrennte Individualisierung funktioniert gerade umgekehrt: angesichts des erkannten identischen ontologischen Status mit den anderen menschlichen Kreaturen strebt der Mensch danach, in der Ungleichheit und Unwiederholbarkeit seine Person zu etablieren.

Diese Gedankenführung steht nur in einem scheinbaren Widerspruch zur Aussage des Epigramms, indem sie den Eindruck erweckt, als würde sie gegen dessen Aufforderung argumentieren, „ungleich mit allem zu sein“, und als würde sie den Anspruch des Menschen auf Ungleichheit negativ beurteilen. Dieser mögliche Vorwurf erweist sich als unbegründet, wenn man betont, dass die Formulierung „allem ungleich werden“ im mystischen Sinne gebraucht wird, und soviel besagt, dass man einem Gott folgen muss, der ein Vorbild sowohl einer absoluten Einheit als auch einer, trotz jeder Immanenz und Ähnlichkeit mit den Keaturen unaufhebbaren, Transzendenz bedeutet und somit ebenfalls jeder Kreatur ungleich ist. Die „Göttliche beschauligkeit“, zu der auch der cherubinische Wanderer aufgefordert ist, impliziert eine Sensibilisierung und Öffnung für diese Transzendenz, die im Gnadenakt der Geisteinwirkung die Fähigkeit restabliert, wiederum „vollkomner gleichnüss“, d.h., vollkommener „Spiegel“ und vollkommene Idee zu sein. Diesen ideellen Zustand versprachlichen auch die „Rosen“-Sprüche Schefflers, in denen die Rose als Metapher für die Bildnisse in der ewigen Weisheit Gottes funktionalisiert wird:

Die Rose / welche hier dein äußres Auge siht /
Die hat von Ewigkeit in GOTT also geblüht.
(I 108. *Die Rose.*)⁴⁵²

Dieses Rosen-Epigramm thematisiert auch den zweiten großen Problemkomplex – den der Wahrnehmung göttlicher Realität –, der im nächsten Kapitel untersucht werden soll. Bereits

⁴⁵² Zu den Rosen-Sprüchen Schefflers vgl.: Gnädinger, Louise: *Die Rosen-Sprüche des »Cherubinischen Wandersmann« als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik*. In: Meid, Volker (Hrsg.): *Gedichte und Interpretationen*. Bd 1: *Renaissance und Barock*. Stuttgart: Reclam 1982. S. 306-318.

hier wird es offensichtlich, dass die Gottesschau nicht mittels der äußeren, kreatürlichen Sinnersorgane erfolgt, sondern ein „inneres“ Sehen, ein Erfassen der Totalität der Bildnisse, der „Farben und Tugenden“ bedeutet. Dieses Sehen realisiert sich nicht über die gegenseitige Erhellung der Dinge, die füreinander den Wahrnehmungshintergrund bilden, sondern indem das einzige „Ding“, der ungründige Gott den eigenen Hintergrund für seine Selbstwahrnehmung in einem ewigen Akt aus sich gebiert. „Gott hat nicht Unterscheid / es ist Jhm alles ein“ (I 127) – wiederholt Scheffler noch einmal, daraus folgt, dass an den vergotteten und seinen Spiegel-Charakter wieder erworbenen Menschen die gleichen qualitativen Anforderungen gestellt werden:

Du must gantz lauter seyn / und stehn in einem Nun /
Sol GOtt in dir sich schau / und sänfftiglichen ruhn.
(I 136. *Wie ruhet GOtt in mir?*)

Das „eine Nun“ deutet darauf hin, dass die Unterschiedslosigkeit Gottes auch die Grenzen und das Nacheinander der Zeiten aufhebt, indem seine Selbstbeschauung in einer ewigen und immerwährenden Gegenwart passiert:

II 182. GOtt ist alles gegenwärtig.

Es ist kein Vor und Nach: was Morgen soll geschehn /
Hat GOtt von Ewigkeit schon wesentlich gesehn.

Das „wesentliche Sehen“ in der Ewigkeit schließt also jede Linearität und jede zeitliche Sukzession aus, woraus die weitere Erkenntnis folgt, dass auch die „menschenmäßige“ Vorstellung von einer stufenweise erfolgenden gedankliche Erfassung des göttlichen Wesens als Erkenntnismethode eine unhaltbare These ist. In diesem Zusammenhang kann man auch das Epigramm *V 173* als poetische Paraphrase dessen interpretieren, was Böhme „Creaturlichen wahn“⁴⁵³ nennt:

GOtt hat keine Gedanken.

Mensch GOtt gedänket nichts. Ja wärn in Jhm Gedanken
So könt' Er hin und her / welchs Jhm nicht zusteht / wanken.

Versucht man die Semantik des Begriffs „Gedanke(n)“ anhand der schriftlichen Äußerungen von Jacob Böhme zu erfassen, fällt zunächst als eine Tendenz auf, dass die Pluralform des Ausdrucks nur auf die Menschen bezogen wird, während bei der Schilderung Gottes in seinem nicht geoffenbarten Zustand entweder die Singularform erscheint, oder es ist von „Farben, Kräften und Tugenden“ und eben „Gedanken“ die Rede, die als Eröffnung der innergöttlichen Dreiheit im Weisheitsspiegel bzw. das Sichtbar-Werden der unendlichen Ideen interpretiert wird.

⁴⁵³ Vgl. Kap. III, Fßn. 113.

Den qualitativen Unterschied zwischen dem „menschlichen“ und dem „göttlichen Denken“ erläutert Böhme dadurch, dass er auf das biblische Motiv des Turmbaus von Babel zurückgreift und es als Folie benutzt, um den Vorgang der Isolierung und Abgrenzung nicht nur der Sprachen, aber auch der „Gedanken“ zu erklären, der als irdische Wiederholung des Luziferschen Abgleitens in die „Selbheit“ und somit als Mißbrauch der in unendlichen Differenzierungen sich erfolgenden, jedoch eins bleibenden Offenbarung präsentiert wird:

König *Lucifer* stund mit seiner höchsten Frewdenreich im anfang seiner Schöpfung/ aber er gieng auß der gleichheit auß/ vnd erhub sich auß der *concordantz* in die kalte finstere fewrische Gebärung [...] / er ging auß seiner ordnung auß/ auß der Harmony/ darinnen jhn Gott schueff/ er wolt ein Herr vber alle seyn.⁴⁵⁴

Die überhebliche Hoffart und Eigenheit der Menschen vereitelt die Kommunikation und verzerrt den Gedankenaustausch, indem sie das kongruente Verhältnis zwischen Sprecherintention und Rezeption zunichte macht:

der freye Wille des Menschen [...] hatte sich aus der Gelassenheit des ungeformten Geistes in die Eigenheit und Selb=Wollen, als ein eigener Gott eingeführet; dessen vorbilde war der Thurn, da die Menschen zu Babel wolten darinnen in eigenem gefasstem Willen und Gedancken zu Gott kommen und steigen: Sie waren selber vom Geiste GOTTes ausgegangen, und wolten ihnen das Reich GOTTes in der Selbheit nehmen durch eigen Vermögen⁴⁵⁵ –,

wobei das „Ausgehen“ in diesem Falle nicht als ein paradoxes gleichzeitiges „Drinnenbleiben“ im „Ungrund“ bzw. im „Geist“, sondern eine völlige Trennung und Schaffung eines „Widerwillens“ bedeutet, der mit dem ewigen göttlichen Willen nicht mehr identisch ist, sondern als dessen Gegensatz und Widerpart agiert.

Im transzendenten Gott wird als der Ort des „Gedankens“ die sog. „ewige“ oder „metaphysische Natur“⁴⁵⁶ festgelegt, welches beim Ausgehen der Dreifaltigkeit in Gestalt der „Jungfrau Sophia“ im Spiegel der Weisheit erschienen ist:

alles dessen was diese Welt ein jrdisch gleichnuß vnd Spiegel ist/ das ist im Göttlichen Reich in grosser vollkommenheit im geistlichen wesen nicht nur Geist/ als **ein** wille oder Gedancken/ sonder Wesen/ Körperlich Wesen/ safft vnd Krafft: aber gegen der eussern Welt wie vnbegreiflich.⁴⁵⁷

Verbindet man die Aussage dieses Zitats mit den Kernbegriffen der *Erinnerungs Vorrede* – vor allem mit „Göttlicher beschauligkeit“, „widersinnischer Rede“, „vollkomner gleichnüß“ bzw. „naher Vereinigung“ – wird es ersichtlich, dass Scheffler nicht nur die hermetisch-mystische Lehre von der stufenweise aufgebaute Analogie zwischen irdischen und himmlischen Dingen gekannt haben soll, sondern auch die von Böhme zu einer neuen Entfaltung gebrachte These von der „doppelten Leiblichkeit oder Körperlichkeit“ der Offenbarung. Es ist auch offensichtlich, dass die Anleitung zu dieser göttlichen

⁴⁵⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 776.

⁴⁵⁵ Böhme: *Mysterium Magnum*, a.a.O., 36,6.

⁴⁵⁶ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 107.

⁴⁵⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 779. (Hervorhebung von mir, L.S.)

Beschaulichkeit ein „widersinnisches“ Unternehmen ist, bei dem die „Wider-Sinnlichkeit“ nicht nur aus der poetischen Instrumentalisierung der logischen oder semantischen Widersprüchlichkeit der paradoxen Rede hergeleitet werden kann, sondern – und das ist vielleicht der grundsätzlichere Aspekt – die Wanderung ist eher ein *exercitium*, wodurch erlernt werden muss, das für die „eussere Welt Vnbegreifliche“ durch die Abtötung der äußeren „Sinnes-Wahrnehmung“ und durch die gleichzeitige Entwicklung eines „inneren“ Wahrnehmungsvermögens als lebendige Realität in der Teilhabe am Göttlichen zu erleben.

Während am Anfang der Wanderung diese Teilhabe in der Plötzlichkeits-Metapher des „Sich-Einwerfens“ in die „ungeschaffene, bloße GOTtheit“ (I 3) zum Ausdruck gebracht wurde, erweist sich nun als der Endpunkt eines mühsamen Entwicklungsprozesses, der durch die ständige Übung im „Sich-Überschwenken“ nicht nur über Ort und Zeit (I 12), sondern über die Engel- und sogar über Gott – man „muß mehr als Göttlich seyn“ (I 4), „ich muß noch über Gott“ (I 7) – realisiert werden kann. Dieser Überstieg jedes kreatürlichen Erkenntnismodus sollte als Nachahmung des Selbsterkennens des „ungeschaffenen“, d.h., sich noch nicht offenbarten Gottes, das in der Gestalt der ewigen Geburt aus sich selbst bildhaft ausgedrückt wird. Um „Gott auß mir gebären“ (I 23) zu können, bedarf es einer geistigen Überformung des Menschen: Er soll zu einer „geistlichen Maria“ (ebd.) werden, deren Gestalt mittels der poetischen Allegorese als Symbol der Verschmelzung von Irdischem und Himmlischen funktionalisiert wird.⁴⁵⁸ Indem sich das geistig überformte Ich in einem Analogieverhältnis zur Gottesmutter definiert – „Er hat zur Mutter mich erkohren“ (III 238) –, erklärt er sich gleichzeitig zu einem Ebenbild der ewigen innergöttlichen Geburt, deren kreatürlich sichtbarer Exponent die Gottesmutter ist.

Die Grundlage und die Voraussetzung jeder *imitatio* und Wiederholung der innergöttlichen Geburten wäre das erkennende Eindringen in den „Ungrund“ und die Erforschung der letzten Mysterien der göttlichen Existenz. Ein solches Erfassen Gottes von der Seite der kreatürlichen Vernunft ist nicht nur unmöglich, denn es würde bedeuten, dass der Mensch auch „Ungrund“, d.h., eine sich selbst bedingende und sich selbst verursachende Wesenheit sein sollte, sondern geradezu verboten, denn „es turbieret uns“. Jacob Böhme bezeichnet diesen Bereich des ewigen Geheimnisses als „Mysterium Magnum“, „welches anders nicht als die Verborgtheit der Gottheit [ist], mit dem Wesen aller Wesen, daraus gehet je ein Mysterium nach dem andern; und ist das grosse Wunder der Ewigkeit“.⁴⁵⁹

Was man über diese verborgene Wirklichkeit wissen kann – und dieses „Wissen“ wird auch in den Schefflerschen Sinnsprüchen mehrmals thematisiert –, ist, dass in dieser Wesenheit ein

⁴⁵⁸ Vgl. das Epigramm III 238. *Die innerliche Geburt Gottes*.

⁴⁵⁹ Böhme: *Sex Puncta Mystica*, a.a.O., 6,2.

„Wille“ anzusetzen ist, denn, um diesmal aus *De Signatura Rerum* zu zitieren, „das innere arbeit stets zur Offenbarung“. ⁴⁶⁰ Das cherubinische Epigramm I 294 behauptet das Gegenteil dieser Lehre nur in seinem Titel, denn die darauf folgenden Zeilen und besonders die hinzugefügte Präzisierung machen es deutlich, dass es sich um ein argutes Spiel des Epigrammdichters handelt, der sich der semantischen Mehrdeutigkeit bedient, die die mehrfachen Deutungsebenen eines Begriffs ermöglichen:

Gott ist ohne Willen.

Wir bethen es gescheh mein Herr und Gott dein wille:

*Und sih / Er hat nicht will': Er ist der Ewge stille.

* *Versteh einen zufälligen willen: denn was GOtt wil / das wil Er wesentlich.*

Der „Wille“, dessen Existenz in Gott Scheffler abstreitet, ist in dem Sinne „zufällig“, dass es von den Objekten, auf die er gerichtet ist, abhängig und bestimmt ist. Der „wesentliche Wille“ ist Gott selbst, und auf Grund dieser Identität richtet sich sein Offenbarungswillen auf sich selbst, er ist seine eigene Ursache und im Prozess der Offenbarung ist er erfassendes Subjekt und erfasstes Objekt in **einer** Person. Günther Bonheim spricht im Zusammenhang mit diesem Offenbarungswillen, den „Ungrund“ in einen „Grund“ einzuführen, von dem Willen nach einer „Zustandsform der völligen Selbstgenügsamkeit des Ungrunds“ ⁴⁶¹, die auf keinen Fall von einer Art Unvollkommenheit Gottes zeuge, sondern die Wahrnehmung ebendieser Vollkommenheit spürbar und fassbar mache. Böhme selbst verwendet das Adjektiv „ewig“ als Synonym zu „wesentlich“:

Wir verstehen/ daß außer der Natur eine ewige Stille vnd Ruhe sey / als das Nichts / vnd dann verstehen wir / daß in dem ewigen Nichts / ein ewiger Wille vhrstände / das Nichts in Etwas einzuführen / daß sich der wille finde / fühle vnd schawe / dann im nichts wehre der wille jhme nicht offenbahr. ⁴⁶²

Dieser ewige Wille bewirkt auch, dass parallel zur Statik des unbeweglichen Ungrundes paradoxerweise eine ebenfalls unanfängliche Dynamik existiert, die dann eine Bewegung erzeugt, dessen Anfangs- und Endpunkt sich in demselben ewigen Subjekt befindet. Es ist kein Zufall, dass dieser Aspekt des göttlichen Wesens auch von Scheffler als Muster für einen Sinnspruch verwendet wird:

Fragstu was Gott mehr liebt / jhm würken oder ruhn?

Jch sage daß der Mensch / wie GOtt / sol beides thun.

(I 217. Würken und Ruhn ist recht Göttlich.)

Das semantisch-logische Paradoxon von Ruhen und Wirken darf man hier jedoch nicht nur unter dem Aspekt seines rhetorischen Signalcharakters, d.h., als Ausdruck eines logischen

⁴⁶⁰ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 518.

⁴⁶¹ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 63.

⁴⁶² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 521. Der „Wille“ ist also als „ein Aspekt des Nichts“ zu verstehen, der sich nach der Erfassung seiner selbst in einer Gestalt sehnt. (Vgl.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1056.)

Widerspruchs im Dienste eines wirkungsästhetischen Vorhabens, betrachten, sondern vielmehr in ihrer appellativen und performativen Funktion. In dieser Hinsicht wird der Leser aufgefordert, von dem Blickwinkel des mystischen Schauens ausgehend, nicht nur eine semantische oder sprachliche Grenze auf ihre Haltbarkeit hin zu befragen, sondern im Akt der Nachahmung göttlicher Eigenschaften eine metaphysische zu überschreiten, wodurch ein ontologischer Status erworben werden kann, in dem die Identität von „Ruhe“ und „Wirken“ gleichbedeutend ist mit dem paradoxen – „wunderbaren“ – Zusammenfall und mit der ewigen Einheit von „Sein“ und „Wollen“. Gott kann auch von Scheffler ein „Wunderding“ genannt werden, denn

Er ist das was Er wil /
Und wil das was Er ist ohn alle maß und Ziehl.
(I 40. *Gott ist das was Er wil.*)⁴⁶³

Aus dieser Erkenntnis folgt auch die These, dass im theosophischen Erklärungsmodell der nur in Sukzessionen denken könnenden Vernunft, die erste Offenbarungsbewegung des Ungrundes nur als ein Selbst-Fassen bildhaft ausgedrückt werden kann. Der Wille oder der Ungrund „findet nichts als nur die eigenschafft deß hungers/ welche er selber ist/ die zeucht er in sich/ das ist/ er zeucht sich selber in sich/ vnd findet sich selber in sich.“⁴⁶⁴ Die erste Bewegung des zur Vergottung strebenden Menschen soll dementsprechend ebenfalls das „Fassen“ und „Ziehen“ sein, als Symbol der Wiederholung und der Wiederkehr in seinen Ursprung:

Jch selbst bin Ewigkeit / wann ich die Zeit Verlasse /
Und mich in GOtt / und GOtt in mich zusammen fasse.
(I 13. *Der Mensch ist Ewigkeit*)

In diesem Zusammenhang muss man wiederholt an die bereits erwähnte Tatsache erinnern, dass dieser Akt der Gottesnachahmung im Bereich des mystisch-spekulativen Denkens als die rückwärts erfolgende geistige Nachahmung des Offenbarungsprozesses vorzustellen ist, dessen ebenfalls spekulativ erfassten Bewegungsmomente als Stufen der Zurückfindung in den ausgeflossenen Ursprung funktionieren. Dieser mystische Weg wird auch als „Gleichnis“ der göttlichen Emanation interpretiert:

Die GOttheit ist ein Brunn / auß jhr kombt alles her:
Und laufft auch wider hin / drumb ist sie auch ein Meer.
(III 168. *Die GOttheit.*)⁴⁶⁵

In diesem zirkelhaft sich abschließenden Sinnspruch ist nicht nur die in der Metapher des Brunnens bzw. des Meeres bildhaft ausgedrückte Paradoxie von „Alles“ und „Nichts“,

⁴⁶³ Vgl. auch V 358. *Gott wird was Er wil.*

⁴⁶⁴ Ebd.

⁴⁶⁵ Vgl. auch das Epigramm V 216. *Gott ist ein Brunn.*

sondern auch die Weiterführung und semantische Bereicherung der im Epigramm *I 3* eröffneten Meer-Allegorese hervorzuheben. Während Scheffler zuerst von einem „ungeschaffenen“ Meer, im Sinne der, im Spiegel der Weisheit erscheinenden ewigen Idealbilder der späteren konkreten Emanationen schreibt, symbolisiert das Meer im letzteren Sinnspruch bereits die stattgefundene, ausgesprochene Schöpfung mit ihren unendlichen Materialisierungen. Deshalb stellt das „Sich-Einwerfen“ in das „ungeschaffne“ Meer eine direkte und radikale Vereinigung mit dem ungründlichen göttlichen Wesen, während im zweiten Fall die Erkenntnis eine indirekte, die Erforschung der „Signaturen“ implizit einfordernde Vereinnahmung des Ursprungs bedeutet.

Diese Bewegung von der Einheit in die Vielheit, die ihrerseits in die Einheit zurückkehrt, thematisieren auch zahlreiche Sprüche des *Cherubinischen Wandersmanns*. Dabei handelt es sich um Epigramme, die nicht nur zerstreut, sondern im fünften Buch auch als geschlossene Kette auftreten, um in erster Linie in Form zahlenmystischer Spekulationen die Vorrangigkeit der Einheitszahl zum Ausdruck zu bringen. Es wird nicht nur die Einheit des Ursprungs aller Kreaturen betont, sondern hier wird Gott als absolute Einheit definiert, die jede Vielheit ontologisch bestimmt und die das absolute Endziel jeder Scheidung und Trennung sein soll.⁴⁶⁶ Aus der Einheit-Vielheit-Lehre werden auch moralische Konsequenzen gezogen, die in wiederholten Ermunterungen zur Absage an jede Mannigfaltigkeit auf die innere Vorbereitung des cherubinischen Wanderers auf den Empfang der göttlichen Erkenntnis bzw. auf die Notwendigkeit des Wiederaufgehens in die ursprüngliche Einheit abzielen. So entspringen die Aufforderungen zum „Verlust viel dings“ (*IV 12*) bzw. zum „Entziehen der mannigfaltigkeit“ (*IV 224*) aus der Überzeugung, dass Gott „der vielheit feind“ (*V 149*) ist. Diese Aussagen erwecken den Eindruck, als ob sich Scheffler nicht nur von Böhmers Theosophie, in der, wie bereits ausgeführt, der „Leib“ und die „Leiblichkeit“ zentrale Begriffe bei der Erklärung der Offenbarung sind, distanzieren würde, sondern sogar von seiner eigenen, im Spruch *I 150* geäußerten Position, die die gegenseitige Bedingung und Durchdringung von Seele und Leib verkündet hat. Dass dieser Eindruck nur ein vorübergehender sein kann, davon zeugen andere Sinnsprüche, die den Leib nur dann in der minderwertigen Bedeutung einer dem Verfall ausgelieferten Seinsform erwähnen, wenn die Intention des Dichters darin besteht, das Verloren- und Behaftet-Sein des Menschen in der Kreatürlichkeit und „Mannigfaltigkeit“ im Sinne einer, vom göttlichen Willen und Leben getrennten Existenz, zu kritisieren. „Der Leib von Erde her wird widerumb zur Erden“ (*V 234*) – heißt es in einem Epigramm, welches durch die genaue Präzisierung des Ursprungs

⁴⁶⁶ Vgl. die Epigramme *V 1-9*.

dieser Seinsform („von Erde“) ganz bewusst auch die Existenz einer anderen, die erstere in ewiger Transzendenz übersteigenden, außernatürlichen und außerkreatürlichen „Leiblichkeit“ implizit voraussetzt. Das im Sinnspruch *V 359* aufgestellte Gleichniß lässt zurecht vermuten, dass Scheffler das Böhmesche Modell der innergöttlichen Geburten und „Materialisierungen“ gekannt haben soll. Nach diesem Vergleich ist der „Vater“-Gott mit dem „Leib“, der „Sohn“-Gott mit dem „Licht“, der Heilige Geist mit den „Strahlen“ identisch, die ihren ewigen Ursprung aus den ersten zwei Hypostasen nehmen, und somit die gegenseitige Bedingung und Durchdringung der drei Personen in ihrer ewigen Einheit bekunden.

In der Böhmeschen Spekulation über die ewige Entstehung der Dreiheit, als Stadium der (noch) „nicht offenbaren Unterschiede“⁴⁶⁷, erscheint noch ein weiterer Begriff, der zum Verständnis der „Leib“-Metapher unentbehrlich ist. Es handelt sich um den bereits thematisierten Terminus der „Begierde“, die zwar mit dem Begriff des „Willens“ zur Offenbarung sehr eng verwandt ist, jedoch eine andere Stufe in der Offenbarungsbewegung darstellt. Diesen qualitativen Unterschied zum „Willen“ kann man am einfachsten erklären, wenn man das Zitat über die Selbstfassung und Selbstfindung des „ewigen Willens“ aus dem Werk *De Signatura Rerum* fortsetzt.⁴⁶⁸ Das Motiv des „Hungers“ und des „Sich-Ziehens“ wird hier mit dem Bild der im Akt der Kontraktion sich selbst verfinsternden Ungrundes ergänzt:

Er zeucht sich selber in sich/ vnd findet sich selber in sich/ vnd sein in sich ziehen macht in jhme eine beschattung oder Finsterniß/ welche in der Freyheit als im Nichts nicht ist/ dann der Freyheit willen beschattet sich selber mit der begierde wesen/ dann die Begierde macht wesen/ vnd nicht der Wille/ so dann der Wille also mit seiner begierde muß im finstern stehen/ so ist das seine Widerwertigkeit/ vnd schöpffet jhme in sich einen anderen willen von der Finsterniß auß zu gehen wider in die freyheit/ alß in das Nichts.⁴⁶⁹

Diese „Beschattung“, „Zusammenziehung“ bzw. „Finsterniß“ wird von Böhme mit dem „Vater“ identifiziert, der auf diese Weise das „Zorn-Prinzip“ und damit einen „Widerwillen“ – auch „Contrarium“ oder „Gegenwurf“ genannt – verkörpert, der es in seiner Rolle als Negativfolie ermöglicht, dass in der Gegenbewegung zur Zusammenziehung der Sohn als das „Licht“ hervorgehen kann. Die „Begierde“ ist also das Prinzip, welches ermöglicht, dass der Ungrund sich in einem Grund fasst. Zugleich ist diese erste innergöttliche Bewegung des ungründigen Gott-Vaters auch deshalb entscheidend, weil dadurch eine Dynamik ihren ewigen Anfang nimmt, die in einem weiteren Stadium der Selbstwahrnehmung des

⁴⁶⁷ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 65. Vgl. auch seine Kommentare und Erläuterungen zur Böhmeschen Darstellung des göttlichen Offenbarungsprozesses.

⁴⁶⁸ Vgl. Kap. III, Fßn. 291.

⁴⁶⁹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 521. In seinem Kommentar weist Ferdinand van Ingen auf eine Böhme-Stelle hin, aus der sich herausstellt, dass der Görlitzer Theosoph die Begriffe „ewige Freyheit“ und „ewige Einheit“ als Synonym gebraucht. (Vgl.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1056.)

Ungrundes zur Herausbildung des „Spiegels der Weisheit“ führt, die dann die Basis für die Erscheinung einer metaphysischen Leiblichkeit bildet. Es handelt sich um die „ewige Natur“ Gottes, die eine transzendente Form der Materialisierung des Bildes bedeutet, welches im Spiegel der Weisheit erschienen ist, und welches jetzt zu einem „Cörperlich Wesen“⁴⁷⁰ wird, dessen „Körperhaftigkeit“ mit keiner irdischen Materialität gleichgesetzt werden kann. Die Dinge der Welt sind nur „ein jrrdisch gleichnuß vnd Spiegel“⁴⁷¹ dieser, mit äußerlichen Sinnesorganen unfassbaren und auch un-intelligiblen Wesenheit. Auf den Gedanken der gleichzeitigen Immanenz- und Transzendenzbeziehung zwischen Gott und Mensch weist z.B. das Epigramm *V 261* bereits in seinem Titel, der ebenfalls im Paradoxon verankert ist: „Gott ist in allen Dingen / und doch keinem Gemein“. Deshalb formuliert auch Scheffler, in zahlreichen Variationen des in der Mystik weit verbreiteten Motivs des Entwerdens und der Überformung auf das Göttliche hin, das Ziel, sich der kreatürlichen Natur zu entledigen, um dadurch dem Transzendenten eine zu erfüllende „Leere“ zu schaffen. Für diese Variationen soll hier ein Epigramm stellvertretend zitiert werden:

Entwächsestu dir selbst und aller Creatur /
So wird dir eingeeimpft die Göttliche Natur.
(II 57. *Man muß Jhm selbst entwachsen.*)

Der antithetische Aufbau des Zweizeilers legt es nahe, „Creatur“ und „Göttliche Natur“ als Opposition aufzufassen, deren Rolle darin besteht, durch die Erkenntnis der unendlichen Differenz zwischen den beiden Qualitäten auch die Möglichkeit der Teilhabe am vollkommen Anderen zu erblicken. In dieser Hinsicht erweist sich nicht die Schöpfung an sich als eine, mit dem Göttlichen inkommensurable Seinssphäre, sondern die Schöpfung, die durch ihr Abgleiten in die „Selbheit“, sich von einem göttlichen Willen getrennt hat und deshalb ihre Rolle als vollkommenes Gleichniß des Schöpfers nicht mehr erfüllen kann. Dass es trotzdem eine, von gleichzeitiger Identität und Differenz gekennzeichnete Analogie zwischen den beiden Entitäten besteht, darauf weist die Tatsache hin, dass der ungründige Gott mehrfach als „Muster“ oder Vorbild der kreatürlichen Schöpfung genannt wird, welches aber niemals wesentlich mit den irdischen Dingen identisch sein kann. Jedoch sind die Geschöpfe in ihrer Vermittlerrolle zwischen Immanenz und Transzendenz – im Sinne der paracelsischen Signaturenlehre, dessen Einfluss auf Böhme und indirekt auch auf Scheffler offensichtlich ist⁴⁷² – unverzichtbar, wenn es darum geht, den Schöpfer mit Hilfe der Analogie zu erfassen und zu erkennen:

⁴⁷⁰ Ebd. S. 779.

⁴⁷¹ Ebd.

⁴⁷² Zum Einfluss des Paracelsus auf Böhme vgl. u.a.: Ohly, Friedrich: *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit. Bemerkungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte und zur Eigenart einer Epochalen Denkform in Wissenschaft,*

Gott der verborgene Gott wird kundbar und gemein /
Durch seine Creaturen / die sein' entwerffung seyn.
(II 48. Gott kennt man am Geschöpfe.)

Der in diesem Sinnspruch bekundete Erkenntnisoptimismus leitet sich aus der Grundüberzeugung der Signaturenlehre ab, denn „ist kein ding in der natur das geschaffen oder gebohren ist/ es offenbahret seine innerliche gestalt eusserlich“.⁴⁷³ Der poetische Ausdruck der Hochschätzung der irdischen Phänomene in ihrer „zur Göttlichen beschauligkeit anleitenden“ (CW,7) Rolle erreicht einen seiner Höhepunkte im schlicht formulierten Aussagesatz: „Die Creaturen sind gut“ (II 114). Jedoch wird es noch nicht erläutert, wie der Prozess des Rückschließens von Werk auf Schöpfer laufen sollte, der Sinnspruch dient lediglich dazu, eine Gegenmeinung apodiktisch zu entkräften:

Du klagst / die Creaturen die bringen dich in Pein:
Wie? müssen sie doch mir ein Weg zu GÖtten seyn.

Die Unfehlbarkeit dieser Überzeugung gündet sich auf einer anderen Erkenntnis der theosophischen Spekulation, die die Lehre von der Einheit und alles Sein begründenden Existenz Gottes bzw. die auf den Platonismus zurückgehende Vorstellung von der Emanation und der ideellen Präfiguration der Geschöpfe im „Ungrund“ als Prämissen verbindet, aus denen sich die logische Schlussfolgerung ergibt, dass als ewiges Muster und Vorbild für die Kreation der Geschöpfe nur und ausschließlich der einzige Gott dienen kann. Diese Auffassung wird von Scheffler ebenfalls in Form einer Frage-Antwort-Konstruktion auf den Punkt gebracht:

Fragstu warumb mich Gott nach seinem Bildnüß Mache?
Ich sag' es war niemand's der ihm ein anders brachte.
(V 239. Gott hat kein Muster als sich selbst.)⁴⁷⁴

Die Gottebenbildlichkeit verleiht dem Menschen einen besonderen Status unter den Kreaturen, denn der „dreifache“ Mensch hat „Leib und Seel und Geist mit Gott gemein“ (II 121), die ihm unentbehrlich sind, um sich die verschiedenen Stufen der Offenbarung in ihrer Komplexität und Vollkommenheit zu vergegenwärtigen – ein Gedanke, der im Sinnspruch III

Literatur und Kunst. Aus dem Nachlaß hrsg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart/Leipzig: Hirzel 1999, bes. S. 61ff.; Rusterholz: *Jakob Böhme und Anhänger*, a.a.O.; Orcibal, Jean: *Les sources étrangères du „Cherubinischer Wandersmann“ (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius*. In: *Revue de littérature comparée* 18 (1938). S. 494-506. Wilhelm Kühlmann erwähnt die Anhänger Böhmies, unter ihnen Abraham von Franckenberg, zu dessen Kreis auch Johann Scheffler gehörte, als Beispiel für Autoren, bei denen sich „Tendenzen des hermetisch inspirierten Paracelsismus mit reformerischen Kräften des Protestantismus“ sich vereinigt haben. Vgl.: Kühlmann, Wilhelm: *Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation*. In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*. Bd. 3/1999. Tübingen: Niemeyer. S. 145-157, hier S. 149.

⁴⁷³ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 518.

⁴⁷⁴ Dieses Epigramm gilt als Weiterführung und Verstärkung dessen, was etwas früher, im Spruch V 51 bereits thematisiert wurde: „Gott ist von anbegin der Bildner aller dinge / Und auch jhr Muster selbst. Drum ist ja keins geringe.“

240 in Gestalt einer biblischen Allegorese bzw. der motivischen Verknüpfung mit dem Weihnachtsgeschehen verkleidet wird, damit gleichzeitig auch eine Tugendlehre entworfen werden kann:

Drey Weisen tragen GOTT in mir drey Gaben an:
Der Leib zerknirschungs *Myrrhn* / die Seele Gold der Liebe /
Der Geist den Weyherauch der Andacht wie er kan:
Ach daß ich jimmerdar so dreymal Weise bliebe!⁴⁷⁵

Die Kühnheit und Pointiertheit des Schlussreims besteht in der impliziten Sich-Gleichsetzung des Sprechenden mit dem Jesuskind, dessen In-Besitz-Nahme von Seite des irdischen Geschöpfs durch die Gemeinschaft des dreifachen Menschen mit der ihn präfigurierenden göttlichen Dreifaltigkeit legitimiert wird. In diesem Zusammenhang wird auch die Tatsache offensichtlich, dass die Selbsterkenntnis des Menschen gleichzeitig zur Gotteserkenntnis führen kann, wenn man sich der akzidentellen und äußerlichen Eigenschaften entledigt, um den „Entwurf“ oder das „Muster“ in sich unverdeckt zum Vorschein zu bringen:

Wenn ist der Mensch zu Gott vollkommlich wiedergebracht?
Wenn er das Muster ist darnach jhn Gott gemacht.
(V 240. Wann der Mensch gänzlich wiederbracht ist.)

Eh' als ich ich noch war / da war ich Gott in Gott:
Drumb kan ichs wieder seyn wenn ich nur mir bin Todt.
(V 233. Wenn der Mensch Gott ist.)

Die ontologische Verbundenheit zwischen Seiendem und dem es begründenden Sein bildet die Grundlage auch der gegenseitigen Selbsterkenntnis, in der die metaphysische Grenze zwischen Geistigem und Körperhaftem auf eine paradoxe Weise aufgehoben wird. Die „Leiblichkeit“ ist das Mittel zum „Fassbar“-Werden der immateriellen Geistigkeit, das Körperhafte und Fassbare sehnt sich zurück in die Gestaltlosigkeit und in die ideale Gegenwart des Ungrundes.

In seiner umfassenden Deutung der Böhmeschen Philosophie stellt Günther Bonheim im Zusammenhang mit dem Problemkreis der Erschaffung des Menschen die Frage, auf welche Art und Weise das „Ebenbild [...] Gott zu seiner Offenbarung [verhilft]“?⁴⁷⁶ Er erwägt drei Alternativen, wie man sich diesen Prozess vorstellen könnte:

1. „Gott offenbart sich, indem er im Menschen sein Ebenbild erkennt.“
2. „Gott offenbart sich im Menschen, indem der Mensch Gott (als sein Ebenbild) erkennt.“

⁴⁷⁵ Vgl. z.B. auch die Epigramme V 250, 251, 252, die das Thema der Geburt des Gottessohnes im Menschen künstlerisch entfalten.

⁴⁷⁶ Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 126ff.

3. „Gott offenbart sich [...], indem der Mensch sich selbst (als Ebenbild Gottes) erkennt.“⁴⁷⁷

Dass er schließlich für die letztere Formulierung entscheidet, wird damit begründet, dass die absolute Transzendenz Gottes in seiner Beziehung zu den Geschöpfen geradezu verbietet, sich in den Dingen der Welt aufzulösen, denn das würde seine absolute Einheit und Identität mit sich selbst zerstören. Vielmehr liegt es am „dreifachen“ Menschen, „der die Kräfte, die an der Schöpfung beteiligt waren, in sich vereinigt“,⁴⁷⁸ nicht nur als wahrnehmbares Objekt sondern auch als wahrnehmendes Subjekt alle drei Sphären, die sich ihm eröffnen, zum Gegenstand der „Göttlichen beschauligkeit“ zu machen. Wenn Scheffler im abschließenden Epigramm dazu auffordert, „werde selbst die Schrift und selbst das Wesen“ (VI 263), dann spricht er gerade die Idee an, dass jede Gotteserkenntnis beim Individuum selbst beginnen sollte. Dieser, zu seinem Ebenbild zurückgefundene Mensch, kann zurecht behaupten:

Jch bin so breit als GOtt / nichts ist in aller Welt /
Das mich (O Wunder ding!) in sich umschlossenhält.
(I 86. *Jch bin so breit als GOtt.*)

Während der „paradoxe“, d.h. „Wunder“-Charakter der göttlichen Offenbarung – wegen der alles erfüllenden Unendlichkeit des Ungrundes – in der einzigen Möglichkeit der Selbst-Fassung und Selbst-Umschließens als „magischer Impression“ bestand, bedeutet die Selbsterkenntnis des sich selbst als „Wunder ding“ definierenden Menschen einen Akt der Wiederholung der ersten Bewegung der ungründlichen Offenbarung, was gleichzeitig auch als „Wiederaussprechen“ der göttlichen Ur-Idee beschrieben werden kann. Die Unendlichkeit Gottes erkennt der Mensch dadurch, dass er in seinem Status als „Vollkommener Gleichnüz“ die Totalität des göttlichen Seins wiederholt: „Der Mensch ist alle Dinge“ (I 140). Die sprachspielerische Semantisierung des „Ding“-Motivs erreicht ihren Höhepunkt in dem Sinnspruch, wo der Mensch nicht nur als „Wunder ding“ oder „alle ding“ definiert wird, sondern als das „höchste Ding“:

Nichts dünkt mich hoch zu seyn: Jch bin das höchste Ding /
Weil auch GOtt ohne mich Jhm selber ist gering.
(I 204. *Der Mensch ists höchste Ding.*)

Die zweite Zeile des Epigramms kann man auch als Anspielung auf den „Mangel“⁴⁷⁹ interpretieren, den Böhme im „Ungrund“ vor seiner Offenbarungsbewegung ansetzt, und der keine Verletzung der Vollkommenheit des göttlichen Wesens bedeutet, sondern lediglich darin besteht, dass „die Stille ohne Wesen“ seine eigene Vollkommenheit nicht wahrnehmen

⁴⁷⁷ Alles bei: ebd. S. 126f.

⁴⁷⁸ Ebd. S. 126.

⁴⁷⁹ Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 63.

kann. Der Mensch ist gerade dazu berufen, diesen „Mangel“ zu erfüllen, d.h., als Ebenbild die Offenbarung zu ermöglichen. Während aber Gott als Totalität, außerhalb dessen nichts existiert, logischerweise immer nur sich selbst erkennen kann, soll der vergottete Mensch im Gegenzug ebenfalls eine Vollkommenheit erkennen, welche diesmal – wie es Bonheim betont – nur die Selbstwahrnehmung als Ebenbild Gottes bedeuten kann. Diese Idee beherrscht auch das Schefflersche „*paradoxon*“ I 285, *Das erkennende muß das erkandte werden*:

In GOtt wird nichts erkandt: Er ist ein Einig Ein.
Was man in Jhm erkennt / das muß man selber seyn.

Die Erkenntnis Gottes, genauso wie die göttliche (Selbst-)Erkenntnis, ist ein in sich zurückkehrender, auf sich zurückgreifender Erkenntnisvorgang. Die „Einige Ein-heit“ Gottes bedeutet, dass ein aus sich selbst hinausgehender, nach außen gerichteter Zugriff auf ein Erkenntnisobjekt notwendigerweise im „Nichts“ münden soll, denn die Existenz eines anderen, außerhalb des erkennenden Subjekts bestehenden Gegenstandes würde gerade diese „Einigkeit“ aufheben. Dass „nichts erkandt wird“ bedeutet also, dass außerhalb des Erkennenden nichts existiert, sondern nur er selbst, als das Alles erfüllende, grenzenlose Sein. Jeder Erkenntnisprozess läuft deswegen „in Jhm“, „jn GOtt“ ab. Dieser paradoxe Zusammenfall von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt bildet die Grundlage auch der kreatürlichen Erkenntnis: der Mensch erkennt nicht Gott, sondern sich selbst als „Conterfect GOttes“ (IV 164), der sich in seinen Kreaturen abgebildet hat. Der paradoxe Charakter dieser Erkenntnis kommt auch im Wahlspruch des nach der *unio mystica* strebenden Individuums: „So muß ich mich in GOtt / und GOtt in mir ergründen.“ (I 6)

Sowohl aus den theoretisch ausgerichteten Überlegungen zum Phänomen des Paradoxons als auch aus den facettenreichen Möglichkeiten der Instrumentalisierung dieses Begriffs, u.a. im Bereich der theosophisch-epigrammatischen Spekulation, hat sich herausgestellt, dass neben dem grundlegenden und bei der Textanalyse unverzichtbaren rhetorischen Aspekt auch andere Perspektiven zur Geltung kommen sollen, um der Breite der Verwendungsmöglichkeiten dieses komplexen und reichlich semantisierten Phänomens gerecht zu werden. Das in unendliche Teilungen und Differenzierungen ausfließende, und trotzdem eins bleibende „Wort“ als „Paradoxum merum et perpetuum“⁴⁸⁰ symbolisiert nicht nur das Ineinander-Aufgehen einer bipolaren und dialektischen Opposition, sondern die „wunderbare“ Identität von „dreifachen“ oder sogar mehrfachen Differenzen und Differenzierungen, die gleichzeitig in eine „Wahrnehmungs-“ und „Erkenntnisphäre“ hinüberzeigt, in der nicht nur das Entweder-Oder-Denken, aber auch das Denken in Sowohl-Als-Auch-Operationen aufgehoben

⁴⁸⁰ Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 3.

wird, weil dort der „vergottete“ Mensch, seinem Vor-Bild entsprechend, ohne Erkenntnis erkennt und ohne Gedanken sich dem Un-Intelligiblen nähert.

Das folgende Kapitel der Dissertation widmet sich der Frage, inwieweit es möglich ist, dieses göttliche Erkennen und Wahrnehmung überhaupt sprachlich zu artikulieren, andererseits in die Sphäre der epigrammatischen Poesie hinüberzuretten.

IV. Kernbegriffe der Schefflerschen Mystik (2) – „Göttliche beschawligkeit“

Im vorangehenden Kapitel wurde bereits des Öfteren auf die Vielfalt der Verben hingewiesen, die die Überformung und die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott als eine radikale Trennung von jeder irdischen Bindung darstellen, und mit Hilfe der Metaphern des „Sich-Entwachsens“ oder „Sich-Überschwenkens“ für die Herausbildung und Sensibilisierung eines neuen, sich von der kreatürlichen Sinnlichkeit grundsätzlich unterscheidenden Wahrnehmungsmodus plädieren, der die Teilhabe an der „Göttlichen beschawligkeit“ ermöglichen sollte. Die Merkmale dieser neuen Art der Wahrnehmung zeichnen sich ansatzweise bereits in Äußerungen ab, die ein „taubes und stummes“ Zuhören dem „Ewigen Worte“ (II 63) verlangen und die Sich-Öffnung vor dem Einfließen der „Göttlichen Natur“ (II 57) als Basis der *unio mystica* bestimmen.

Die Frage, die sich dabei stellt, heißt, warum braucht der Mensch diese andere Sensibilität, welche Grenzen sind es, die durch das Erwerben dieser metaphysisch-mystischen Wahrnehmung im göttlichen Gnadenakt überwunden werden können?

Eine solche Grenze markieren die Sinnsprüche Schefflers, die in Bezug auf die Kreaturen oder die Kreatürlichkeit die Begriffe „Pein“ oder „Qual“ instrumentalisieren, um einen Defekt in der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer entweder zu signalisieren oder ihn als einen vorübergehenden und zu überwindenden Mangel darzustellen. So wird z.B. im bereits zitierten Epigramm II 114 die Klage, die Kreaturen würden den Menschen „in Pein bringen“ als unbegründet zurückgewiesen und den irdischen Dingen erkenntnisfördernde Potenz zugesprochen.

In einem anderen Sinnspruch wird – als mit der „Weißheit“ gleichbedeutender Begriff – das Wort „Qual“ im Sinne von „Quelle“ verwendet, d.h., dank einem Wortspiel, welches auf der arguten Instrumentalisierung von homonymen Begriffen beruht, erscheint das Wort „Qual“ in einem Bedeutungszusammenhang, der auf den ersten Blick jede Art von synonymischer Verwandtschaft mit „Pein“ ausschließen würde:

Die Weißheit ist ein Qual / je mehr man auß jhr trinkt /
Je mehr und mächtiger sie wieder treibt und springt.
(III 213. Die Weißheit ist ein Qual.)

Die Aussage dieses Schefflerschen „*paradoxons*“ ließe sich leicht als dichterische Übertragung der altbekannten Weisheit vom „wissenden Nichtwissen“ bzw. „nichtwissendem Wissen“ auslegen, jedoch, wenn man von der hier postulierten Unabschließbarkeit der Erkenntnisanstrengungen und der Unerreichbarkeit der „Ruhe“ der Allwissenheit ausgeht,

eröffnet sich eine Interpretationsperspektive, von der aus gesehen „Qual“ bzw. „Quelle“ und „Pein“ doch auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können.

Um diesen Zusammenhang entsprechend erläutern zu können, muss man eine Gedankenreihe zusammenfassend rekonstruieren, die Jacob Böhme in seinem Werk *Von Göttlicher Beschaulichkeit*⁴⁸¹ in der Gestalt eines Gesprächs zwischen der kreatürlichen „Vernunft“ und dem erleuchteten Autor präsentiert. In dieser Schrift beklagt sich die Vernunft über die fehlenden sichtbaren Spuren einer göttlichen Lenkung des Weltgeschehens, wodurch sie implizit sogar die Existenz Gottes in Frage stellt: „aber ich habe noch keinen gesehen oder von einem gehört, der Gott habe gesehen“.⁴⁸² Die Antwort auf diese Klage erfolgt in einer umfassenden Beschreibung der Situation der kreatürlichen Vernunft, die sich durch die bewusste Abtrennung vom göttlichen Willen zum Zweck der Herausbildung einer eigenen Individualität und eines eigenen Willens, in eine vollkommene Isolation vom göttlichen Wesen eingeschlossen hat, und nun nur von der Sehnsucht und dem Begehren geplagt wird, in seinen verlorenen Ursprung zurück zu finden. Diese Scheidung bedeutet gleichzeitig – ausgedrückt in der bildstarken Sprache Böhmies – auch, sie „ergibt sich willig dem Leiden“⁴⁸³, was als metaphorischer Ausdruck der Ruhelosigkeit der Suche nach der ursprünglichen „Ruhe und Stille“ gedeutet werden kann. Die Seinsform der Vernunft, wodurch sie sich von der göttlichen Wesenheit unendlich unterscheidet, ist „ein natürlich Leben, dessen Grund in einem zeitlichen Anfang und Ende stehet und nicht kommen mag in den übernatürlichen Grund, darinnen Gott verstanden wird“.⁴⁸⁴

Was also auch Scheffler als fast törichte Frage der äußerlichen Vernunft in seinem Spruch *II 114* kritisiert, ist mit dem Vorwurf identisch, den die „Vernunft“ bei Böhme formuliert:

Warum hat Gott ein peinlich leidend Leben geschaffen? Möchte es nicht ohne Leiden und Qual in einem bessern Zustand sein, weil er aller Dinge Grund und Anfang ist? Warum duldet er den Widerwillen? Warum zerbricht er nicht das Böse, daß allein ein Gutes sei in allen Dingen?⁴⁸⁵

In der Antwort des erleuchteten Theosophen Böhme wird das Prinzip sichtbar, auf dem seine ganze Philosophie aufgebaut ist, und welches die Notwendigkeit eines „Gegenwurfes“ zu jedem Ding und jeder Seinsform behauptet, ohne das keine Offenbarung und Selbstwahrnehmung möglich wäre, denn in jeder Etappe dieser Offenbarung ist ein „Spiegel“ notwendig, der als Negativfolie der jeweiligen Sache das paradoxe Zurückfinden zu sich selbst im Akt des aus sich ausgehenden Erkennens garantiert. Im Stadium der ersten Offenbarungs-Bewegung des Ungrundes – wie bereits ausgeführt – geht Gott in sich selber

⁴⁸¹ Vgl. das Literaturverzeichnis.

⁴⁸² Böhme: *Von Göttlicher Beschaulichkeit*, a.a.O., 1,1.

⁴⁸³ Ebd. 1,4.

⁴⁸⁴ Ebd. 1,2.

⁴⁸⁵ Ebd. 1,7.

„aus“, um im „Spiegel der Weisheit“ in sich selber zurückzukehren. Und auch wenn die ewige Geburt der drei Personen gleichzeitig die Präsenz von drei „Willen“ oder „Gegenwillen“ bedeutet, sind diese „Willen“ doch „ein Wille“, solange diese ursprünglichen Ausdifferenzierungen in der – von Böhme so genannten – „Temperanz“ oder „Temperatur“ ausgeglichen und in Harmonie gehalten werden. Deshalb gilt folgendes nicht nur für die Menschen, aber auch für den, nach Offenbarung „begehrenden“ Gott:

Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden. Denn so es nichts hat, das ihm widersteht, so geht's immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand. Wenn das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte und wäre ohne ein Ziel, so fragte es niemals nach seinem Grunde, woraus es sei herkommen: so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unerkant.⁴⁸⁶

In diesem Zitat zeigt sich auch der qualitative Unterschied in der Gerichtetheit der Erkenntnisbewegungen: Gott als „Ungrund“, d.h. als von keiner anderen Wesenheit und Existenz begründete Entität, die in sich selbst zurückführende „Widerwärtigkeit“ notwendigerweise nur innerhalb seines Seins finden kann, muss er zu seinem eigenen „Widerwillen“ werden, und dieser Widerwille ist es, der ihn zu seinem „Urstand“, also zu sich selbst zurückführt.

Der sich erkennende Mensch soll ebenfalls von sich selber „ausgehen“ und auch zu sich selbst zurückfinden, jedoch zieht sich zwischen diesen „zwei Menschen“ als Ausgangs- bzw. Endpunkt des Erkenntnisvorgangs eine ontologisch-metaphysische Grenze, die nur durch göttliche Einwirkung aufgehoben werden kann. Der Mensch nämlich, zu dem sich der „Ausgehende“ zurück kehren soll, kann selbstverständlich nicht mehr der „natürliche“, von zeitlichem Anfang und Ende eingeschränkte Mensch sein, da dieser Mensch nicht seine eigene Ursache und nicht sein eigener Grund ist, die dann als der „Gegenwurf“ oder der „Widerwille“ funktionieren könnte, die bzw. der in den eigentlichen Ursprung, also in Gott zurückführen könnte. Der metaphysische Sprung, den man z.B. im *unio*-Erlebnis zu absolvieren hat, sollte die Überwindung des „natürlichen Grundes“ zugunsten des „übernatürlichen“ bedeuten. Die „Qual“ der irdischen Existenz besteht also im Wissen über diesen „Ungrund“ und in dem gleichzeitigen Bewusstsein der absoluten Differenz und Scheidung von demselben. In seiner unwiederholbaren und stromartig mitreißenden metaphorischen Bildersprache fasst Böhme den Verlust dieser Fähigkeit der „Göttlichen beschawligkeit“ in der Schrift *De Signatura Rerum* folgenderweise zusammen:

Nun war aber der Mensch gut vnd gantz vollkommen/ nach/ vnd auß allen dreyen Welten erschaffen/ als ein Bild der Gottheit/ in deme Gott wohnt/ vnd war eben das Wesen selber/ was Gott nach der Ewigkeit vnd nach der Zeit in allen drey Welten ist/ aber eine Creatur mit anfang nach der Creatur/ vnd der erstarb nach dem himlischen vnd Göttlichen Wesen durch lust/ dann die jnnere Lust/ welche im

⁴⁸⁶ Ebd. 1,8-9.

Centro als im Feuer erbohren ward/ darinnen das Leben in der Göttlichen Wesenheit stund/ das ist/ das wesen der Göttlichen Sanfftmuth anzündete/ darinnen die Frewdenreich oder Engles-gestalt stehet/ die wendete sich von der jnnern Lust der Freyheit vnd Ewigkeit in der Zeit als in die Außgebuhr/ in die Planetische Eigenschafft/ auß dem reinen Göttlichen Element/ in die vier Elementen/ also behielt die innere Göttliche Wesenheit/ oder innere Leiblichkeit keinen führer oder leben mehr/ das war das sterben/ dann das Seelen feuer auß des Vatters Eigenschafft/ wendet sich von deß Sohns Eigenschafft/ in welchem alleine das Göttliche Leben stehet.⁴⁸⁷

Während also im „Ungrund“ das „Zorn-“ bzw. das „Liebe“-Prinzip als „Feuer“ und „Licht“ in ungestörter Harmonie das „Göttliche Leben“, d.h. die Dynamik der Offenbarung der Einheit begründen, bewirkt der anfänglich vollkommene Mensch durch sein Eingehen in die „Finsternis“ des „Zorn“-Prinzips nicht nur seinen Ausgang und Ausschluss aus der göttlichen Einheit, sondern auch die Verletzung der göttlichen „Temperatur“ und „Concordanz“, die durch die Wiederauferstehung des „Licht-Sohnes“ restabliert werden muss.

Für die hier beabsichtigte Argumentation ist das letzte Böhme-Zitat jedoch in der Hinsicht am aufschlussreichsten, dass dort von der Trennung von zwei innergöttlichen „Eigenschafften“ die Rede ist, außerdem von der Entstehung einer dritten, hier „planetisch“ genannten, irdisch-kreatürlichen „Eigenschafft“. In der von Böhme ausgearbeiteten Begrifflichkeit ist der Terminus „Eigenschafft“ oder „Qualität“ im Sinne von „Beschaffenheit“ eine zentrale Kategorie, die in der Darstellung der Entwicklung göttlicher Offenbarung eine Schlüsselrolle spielt.⁴⁸⁸

F. van Ingen weist darauf hin, „Böhme leitet den Begriff [„Qualität“ – L.S.] ›natursprachlich‹ aus ›Qual‹, ›Quellen‹ oder ›Quall‹ ab“, d.h. bei ihm ist nicht der semantische oder etymologische Aspekt der entscheidende, sondern die Wortanalyse folgt einer Methode, die versucht, die Akustik und die Artikulation der Laute, das Ausprechen der Buchstaben und Silben mit dem Prozess der göttlichen Offenbarung – bildhaft ausgedrückt im „Aushauchen“

⁴⁸⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 559. „In die Außgebuhr“ bedeutet, „in die Schöpfung, kreatürliche Welt. Unter »Ausgeburt« versteht Böhme das »ausgesprochene Wort« [...], mit dem die »innere Welt« gleichsam nach außen »geboren« wird.“ (Vgl.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1076.) Zur ersten Offenbarungsphase des „Ungrundes“ bemerkt Bonheim: „In zwei Etappen führt die Entwicklung vom Nichts über die ‚Lust‘, die an dieser Stelle wohl nichts anderes meint als der ‚Wille‘, zur ‚Begierde‘. ‚Lust‘ und ‚Wille‘ sind dabei Ausdruck eines sehr spezifischen Ungenügens, das zwar unbedingt eine Veränderung der Verhältnisse erstrebt, ansonsten aber nicht weiß, worauf es hinauswill. Erst seine Verdichtung zur ‚Begierde‘ schafft Klarheit über das Ziel“ – nämlich, dass der „Ungrund“ in sich einem „Grund“ fasst. (Vgl. Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 63.) Bonheim ist auch der Hinweis auf die folgende Stelle aus Böhmes *Clavis* zu verdanken, wo die drei göttlichen Personen mit den Begriffen „Wille“ bzw. „Lust“ analogisiert werden: „Der Wille ist der Vater, als das Wollen; Und die Lust ist der Sohn, als die Kraft und Wirkung im Wollen, damit der Wille wircket; und der H.Geist ist der ausgehende Wille durch die Lust der Kraft, als ein Leben des Willens, der Kraft und der Lust“. (Böhme: *Clavis*, 2,8.; vgl. auch: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 66.)

⁴⁸⁸ Zur sog. „Qualitätenlehre“ Böhmes vgl. vor allem das 8. Kapitel in *Morgen-Röte im Aufgangk*. Zu einschlägigen Erläuterungen vgl. Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 78ff.; Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O.; Schäublin: *Sprache Jacob Böhmes*, a.a.O., S. 76ff., 108f.

des göttlichen Wortes – in einem Analogieverhältnis zu erfassen.⁴⁸⁹ Auf Grund dieser lautanalytischen Betrachtung sind die drei Begriffe eng miteinander verbunden, denn ihr Aussprechen bildet ein identisches Artikulationsschema ab.

Die „Qualitäten“ repräsentieren eigentlich ein verfeinertes Instrumentarium, welches dazu dient, das im Spiegel der Weisheit erschienene Bild mit den potentiellen unendlichen Schöpfungen weiter zu differenzieren. Außerdem stehen sie in einer unzertrennbaren Verwandtschaft auch mit den göttlichen Kräften – „Vater“/„Feuer“, „Sohn“/„Licht“ – darunter mit der dritten Kraft, dem „Geist“, dem die „Qualität“ des „Schalls“ gleichgesetzt wird.⁴⁹⁰ Der Geist oder der Schall haben die Funktion, die Offenbarung laut zu verkünden, die sich genauso in Oppositionen und antithetischen Differenzierungen vollzieht, wie es auch die aus der Lunge ausströmende Luft nötig hat, sich gegen die Organe der Artikulationsbasis zu reiben, um die toten Buchstaben in lautende Töne zu verwandeln. „Qualität“ bedeutet also „eine quellende Kraft, die einen ›Quak‹ verursachenden Widerwillen erzeugt und so die Dynamik der Schöpfung gewährleistet: Kraft und Gegenkraft (Wille und Widerwille) machen die Bewegung“.⁴⁹¹ Die „Qualitäten“ sind, wie es van Ingen zusammenfasst, „die Grundkräfte des Seins“⁴⁹², und auch Julius Hambergers 1844 formulierte Erläuterung zur Qualitätenlehre, die F. v. Ingen ebenfalls zitiert, ist für den Zusammenhang von „Qual“, „Quelle“ bzw. „Pein“ von grundlegender Bedeutung: „Qualität ist die Bewegung der Eigenschaften oder Qualitäten, welche im Lichte auf sanfte, in der Finsternis auf peinliche Weise Statt findet.“⁴⁹³

Der im Böhme-Zitat beschriebene Trennungsprozess der Kräfte macht es offensichtlich, dass die Harmonie der auf Willen und Widerwillen basierenden Dynamik eine sehr empfindliche ist, deren größte Feinde die Laster sind, deren Urbild und Träger der „hoffärtige/ geitzige/ neidige/ und zornige“⁴⁹⁴ Luzifer darstellt.

Eine detaillierte Darstellung seines Aufstandes und Untergangs im „Zorn“-Prinzip, so wie es bei Böhme beschrieben ist, würde den Rahmen dieses Kapitels sprengen, deshalb kann nur auf Aspekte fokussiert werden, die sich in die hier beabsichtigte Argumentation organisch einbinden lassen.⁴⁹⁵

⁴⁸⁹ Vgl. z.B. die sprachanalytische Methode Böhmies am Beispiel des Wortes „Barmherzigkeit“ im 8. Kapitel der *Aurora* (oder *Morgen-Röte im Aufgangk*), in: Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 134f. Weitere, auch kommentierte Beispiele bei: Schäublin: *Sprache Jacob Böhmies*, a.a.O., S. 128ff.; Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 275ff.

⁴⁹⁰ Zum „6. Quell-Geiste“ vgl. Kap. 10 in *Morgen-Röte im Aufgangk*. (Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 154ff.)

⁴⁹¹ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 902.

⁴⁹² Ebd.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 217.

⁴⁹⁵ Eine detaillierte Beschreibung *Von dem schrecklichen / kläglichen und elenden fälle des Königreichs LUCIFERS* bietet das Kap. 13 der *Morgen-Röte im Aufgangk*. (Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 217ff.) Analyse und Kommentar u.a. bei Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 107ff. Vgl. auch die Zusammenfassung der Böhmischen Lehren und speziell der Schöpfungslehre, in: Rusterholz: *Böhme und Anhänger*, a.a.O., S. 76ff.

So ist es hervorzuheben, dass in der Böhmeschen Gedankenkonstellation die Engelwesen vollkommene Kreaturen sind, die ihre Herkunft im „Spiegel“ haben⁴⁹⁶. In ihnen wirken sowohl die Qualitäten als Seinskräfte, als auch die zwei Prinzipien (Feuer-Licht, Zorn-Liebe, Gut-Böse), die der göttlichen Wesenheit in gegenseitiger Erhellung zur Offenbarung verhelfen. Das „Feuer“ an sich und in sich bedeutet noch kein „Licht“, es ist ein „finsternes“ Feuer, das „Licht“ seinerseits wird ewig aus dem „Feuer“ geboren, so besteht in ihrer ontologischen Begründung eine Reziprozität. In seiner Eitelkeit wendet sich aber Luzifer vom „Licht“ ab, und fällt zurück in den Bereich des finsternen Feuers, in die „Verdunkelung“ und damit schließt er sich in seine „Selbheit“ ein:

König *Lucifer* stund mit seiner höchsten Frewdenreich im anfang seiner Schöpfung/ aber er gieng auß der gleichheit auß/ vnd erhub sich auß der *concordantz* in die kalte finstere fewrische Gebährung [...] er gieng auß seiner ordnung auß/ auß der Harmony/ darinnen jhn Gott schueff.⁴⁹⁷

Die zwei offenbarenden Prinzipien sind dementsprechend in jedem Wesen und jeder Kreatur präsent, sie sind die „Quellen“ des Lebens und der Bewegung, aber wenn dieser Ausgleich – dadurch, dass das finstere Prinzip Oberhand gewinnt – zerstört wird, kommt es zum Abstieg in die „Peinlichkeit“:⁴⁹⁸

Das Wesen aller Wesen ist nur ein einiges Wesen/ aber er scheidet sich in seiner Gebährung in zwey *principia*, als in Licht vnd Finsternuß/ in Freud vnd Leid/ in Böses vnd Gutes/ in Liebe vnd Zorn/ in Feuer vnd Licht/ vnd auß diesen zweyen ewigen Anfängen/ in dem dritten Anfang/ als in die *Creation* zu seinem eigenen liebe Spiel/ nach beyder ewigen Begierde Eygenschaft.⁴⁹⁹

Während also die von Böhme aufgelisteten Oppositionspaare ursprünglich keine moralischen oder ethischen Wertungen, sondern wertneutrale Metaphern einer Schöpfungsdynamik darstellen, bereichern sie sich mit diesen Konnotationen, sobald die Balance dieser Kräfte zum Leiden kommt. Die „ewige Feindschaft“ zwischen Himmel und Hölle entsteht durch den „Meyneid“ Luzifers, der das göttliche Harmonie-Gebot, „ein jede Creatur soll in jhrem *loco* bleiben / darinnen sie ist in jhrer Schöpfung ergriffen worden“, übertritt, denn „er wil ein Herr seyn in deme [d.h., im Himmel – L.S.] darinnen er nicht geschaffen ist worden“.⁵⁰⁰

„Die Wiederherstellung des Lichts durch die Erschaffung der sichtbaren Welt im dritten Prinzip bildet das letzte Stadium der Schöpfung“⁵⁰¹, in dem die inneren Prinzipien des Feuers

⁴⁹⁶ „Gott hat in seinem Wallen die heiligen Engel alle auf einmahl geschaffen/ nicht auß fremder *Materia*, sondern auß jhm selber/ auß seiner kraft und ewigen Weisheit. [...] die gantze heilige Dreyfaltigkeit hat mit jhrem wallen ein *corpus* oder bilde aus sich selbst zusammen *figuriret* [...]. es seind alle *qualitäten* und kräfte in einem Engel/ wie in der gantzen Gottheit.“ (Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 87f.)

⁴⁹⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 776. ‘Concordantz’ „bezeichnet die zusammenstimmende Einheit der Kräfte, das innere Gleichgewicht in der göttlichen Ordnung“ und ist gleichbedeutend mit ‘Temperatur’. (Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1139.)

⁴⁹⁸ Böhme: *Von Göttlicher Beschauligkeit*, a.a.O., 1,5.

⁴⁹⁹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 777.

⁵⁰⁰ Alle Zitate: ebd. S. 781.

⁵⁰¹ Rusterholz: *Böhme und Anhänger*, a.a.O., S. 77.

und des Lichtes in Raum und Zeit sichtbar gemacht werden. Die „Concordantz“ wird in der mikrokosmischen Einheit des Menschen als Seele, Geist und Leib wieder hergestellt, der in seinem Ebenbildcharakter die Ganzheit der Schöpfung widerspiegelt.⁵⁰² Jedoch mißbräucht der androgyne Mensch seine Freiheit und scheidet sich ebenfalls vom einigen Willen des Schöpfers. Der Sündenfall, wie auch der Turmbau zu Babel sind die Wiederholungen des Luziferschen Verstoßes gegen die Schöpfungsordnung – wobei im Falle des Menschen als erschwerender Umstand dazu kommt, dass er aus seiner eigenen Kraft aus dem *loco* der nicht-ewigen Seinsphäre sich in die göttliche emporheben möchte.

Überwältigt von der «Lust der Schiedlichkeit», «imaginiert» Adam in die äusseren Dinge des dritten Prinzips, um die «Ungleichheit» von «Böse und Gut zu schmecken und zu probieren», und fällt damit aus der Einheit des göttlichen Lichts in die Gegensätzlichkeit der irdischen Welt.⁵⁰³

Zusammenfassend kann man festlegen, dass der „Pein“ und die „Qual“ der Existenz in dieser Scheidung der irdischen und himmlischen Sphäre wurzelt: Was im Ungrund noch als ein „temperiertes“ „Spiel“ der Kräfte und Qualitäten war, verwandelt sich in „Feindschaft“. Die Kette des kausalen Wirkungszusammenhangs von „Qualität als Quelle des Lebens“ – „Widerwille“ – „Qual“ verwandelt sich in einen Kampf und eine „Widerwärtigkeit des natürlichen Lebens“, die „Qual“ als „Qualität“ und „Quelle“ verwandelt sich in „Qual“ im Sinne von „Peinlichkeit“.⁵⁰⁴ Und trotzdem, geradezu in einer äußerst paradoxen Art und Weise, ist es diese „Schiedlichkeit“ und Widerwärtigkeit“, die die Sehnsucht nach dem verlassenen Gleichgewicht der innergöttlichen Einheit im Geschöpf erweckt und aufrecht erhält:

Das Böse oder Widerwillige verursacht das Gute als den Willen, dass er wieder nach seinem Urstand, als nach Gott dringe und das Gute als der gute Wille begehrend werde. Denn ein Ding, das in sich nur gut ist und keine Qual hat, das begehret nichts, denn es weiß nichts besseres in sich oder vor sich, danach es könnte lüstern.⁵⁰⁵

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass diese Sehnsucht und Begierde in erster Linie eine Sehnsucht nach Erkenntnis in der Wahrnehmung der geoffenbarten „Temperatur“ bedeutet, was in den Formulierungen „Göttliche Beschauligkeit“ oder „wesentliches Sprechen“ metaphorisch vorweggenommen wird, und damit auf die Notwendigkeit eines

⁵⁰² Dazu bemerkt Rusterholz: „Mit dem Einbezug der Leiblichkeit in die Imago-Dei-Vorstellung weicht Böhme in signifikanter Weise von der von Augustin begründeten christlich-mystischen Tradition ab, welche die Gottförmigkeit des Menschen allein auf die drei obersten Seelenvermögen (ratio, voluntas, memoria) bezieht.“ Ebd. S. 78.

⁵⁰³ Ebd. S. 78f. (Die Zitatnachweise von Rusterholz sind ausgeblendet worden.)

⁵⁰⁴ Der öfters wiederkehrende Ausdruck „Qual“ im Sinne von „Pein“ scheint der Feststellung Bonheims zu widersprechen, dass „das, was normalerweise mit dem Begriff ‘Qual’ verbunden wird, nämlich Schmerz/Marter/Leid etc., auch wenn es bei der Bildung der Kurzform eine Rolle gespielt haben mag, in Böhmes Sprachgebrauch kaum noch präsent sein.“ (Ders.: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 191.)

⁵⁰⁵ Böhme: *Von Göttlicher Beschauligkeit*, a.a.O., 1,13.

sinnlichen Instrumentariums metaphysischer Art hindeutet, die die kreatürlichen Wahrnehmungsmodi im Jenseits übersteigt.

Im nun folgenden Teil der Dissertation soll der Versuch unternommen werden, von der Böhmeschen Lehre der Gottesschau – die nicht nur „Schauen oder Sehen“, sondern auch das Vermögen des „Hörens“, „Riechens“, „Schmeckens“ und „Fühlen“ mit einschließt – ausgehend, die im *Cherubinischen Wandersmann* poetisch entworfene Konzeption der Offenbarungswahrnehmung zu skizzieren und zu kommentieren.

IV. 1. Die *unio mystica* als metaphysische Wahrnehmung⁵⁰⁶ des Göttlichen

Der Ausdruck „Göttliche Beschauligkeit“, die Scheffler nicht nur in der *Erinnerungs Vorrede*, aber bereits auf dem Titelblatt der 1675er, Glatzer Ausgabe des *Wandersmanns* als das Ziel der cherubinischen Wanderung bestimmt, kann auf zweierlei Weisen gedeutet werden, die dann ihrerseits zwei unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten des deklarierten Zieles in sich enthalten.

Legt man das Adjektiv „göttlich“ im Sinne einer uneigentlichen Rede als eine Metapher oder einen Vergleich aus, soll man auch die *unio* als das Erwerben einer Erkenntnisfähigkeit verstehen, die zwar die endlich-menschliche qualitativ überragt und vollkommen übertrifft, jedoch keine wesentliche Gleichheit mit Gott und keine vollständige Aneignung des Prädikats der „Alwissenheit“ und der „Vor-Sehung“ bedeutet.

Nimmt man aber den Dichter sozusagen „beim Wort“, und deutet man den Begriff wörtlich oder „wesentlich“, kommt man auf eine Lesart, die gleichzeitig auch die Kühnheit und die Radikalität des mystischen Bestrebens hervorleuchten lässt. Denn „Göttliche Beschauligkeit“ meint in der „eigentlichen“, von jeder übertragenen Bedeutung absehenden Rede die Art und Weise der Wahrnehmung und (Selbst-)Anschauung, wie Gott sich selbst in seiner alles Sein erfüllenden Vollkommenheit, als „Alles“ und „Nichts“ wahrnimmt. Die Tatsache, dass Scheffler das Ziel seines mystischen Unternehmens ebenfalls in der „Anleitung“ zu einer, im letzteren Sinne gemeinten, „Beschauligkeit“ (CW, 7) sieht, bekräftigen auch die Aussagen der Vorrede, die die „göttliche“ Umformung der menschlichen Seele als eine dermaßen tiefe Vereinigung definieren, „daß wenn man sie sehen solte/ man an jhr nichts anders sehen und erkennen würde als Gott“ (CW, 14).

⁵⁰⁶ Der Begriff wurde von Günther Bonheim entlehnt, der in seinem Versuch, die Böhmesche Theosophie in ihrer Gesamtheit zu präsentieren, die Notwendigkeit der „Herausbildung eines metaphysischen Sensoriums“ betont, mit dessen Hilfe der „Ungrund“ sich selbst, genauer gesagt, der im „Spiegel“ erschienenen „wahrnehmbaren Gebilden“ und Differenzierungen gewahr wird. (Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 84.)

Der Modus dieser Verinnerlichung Gottes gewinnt Konturen in zahlreichen Epigrammen, die eine andere Art der „sinnlichen“ Wahrnehmung fordern, die sich von der bruchstückhaften, in der Konzentration auf die Details, und deswegen in der Zerstreuung des Blicks gefangen genommenen Erkenntnis grundsätzlich unterscheidet. In diesem Zusammenhang ist auch der Sinnspruch *I 199* nicht nur als in die Poesie überführte „negative Theologie“ bzw. die Negation als Ausdrucksform der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache auslotende *argutia* zu lesen, sondern eben als Aufforderung zur Herausbildung einer neuen, „metaphysischen“ Sensibilität gegenüber den göttlichen Wahrheiten:

Geh hin / wo du nicht kanst: sih / wo du sihest nicht:
Hör wo nichts schallt und klingt / so bistu wo Gott spricht.
(*GOtt außer Creatur*)

Gottes „Sprechen“ ist nicht nur ein „Nicht-Sprechen“ auf irdische Weise, sondern wo „Gott spricht“, dort spricht das „Nichts“ (und das „Alles“) selbst, d.h. dort offenbart sich die Totalität des göttlichen Wesens, welche nur von einem ihr kongruenten und ebenbürtigen Sensorium entsprechend rezipiert werden kann. Die „cherubinische“ Erfassung und Wahrnehmung Gottes im Gnadenakt der *unio mystica* sollte bedeuten, dass die überformte Seele mit diesem göttlichen Vermögen ausgestattet wird, indem sie nicht nur befähigt wird, ihren Ursprung in seiner Vollkommenheit wieder zu erkennen, sondern sie wird auch in einem umgekehrten Sinne zu einer Totalität, so dass der ungründliche Gott in der verklärten Seele, als in einem ebenbildlichen Spiegel, sich selber beschauen und erkennen kann.

Um die Frage, wie eine „überformte“ Wahrnehmung im Detail aussieht, entsprechend beantworten zu können, muss man wiederum auf Jacob Böhme zurückgreifen, in dessen Werk das Thema der „Göttlichen Beschauligkeit“ eine zentrale Rolle spielt.

IV.1.1. Die Sinnesorgane der „Göttlichen beschauligkeit“ bei Jacob Böhme

Wahrnehmung – sei sie die physische oder die meta-physische – setzt ein wahrnehmendes Subjekt und einen wahrzunehmenden Objekt voraus, außerdem können die Sinnesorgane nur „Materielles“ wahrnehmen, etwas, was durch seine „Körperhaftigkeit“ dem auf ihn zugreifenden Sinnesorgan Widerstand leistet. In dieser Hinsicht ist die Philosophie Böhmies von entscheidender Bedeutung, denn – wie es bereits erwähnt wurde – in seinem Entwicklungsmodell der göttlichen Offenbarung markieren die Begriffe „Körperhaftigkeit“ oder „Fassbarkeit“ schon bei der Beschreibung des „Ungrundes“, wie auch der in ihm sich abspielenden innergöttlichen Geburten und wesenhaften Differenzierungen unentbehrliche Voraussetzungen jeder „Beschauligkeit“.

Hinsichtlich dieses Aspekts reicht es auf das anfangs dieses Kapitels dargelegte ausführliche Böhme-Zitat hinzuweisen, in dem, im Zusammenhang mit der „inneren Göttlichen Wesenheit“, der Ausdruck „innere Leiblichkeit“ als deren Synonym gebraucht wird. Von dieser Beobachtung ausgehend, kann man also – dem Denken Böhmes in „Contrarij“ folgend – natürlich auch von der Existenz einer „äußeren Leiblichkeit“ ausgehen, deren Ausdruck selbstverständlich die Geschöpfe und die Dinge dieser Welt bedeuten. Diese zwei Arten der Leiblichkeit begründen auch zwei unterschiedliche Erkenntnisprozesse, in denen zwar zwei divergierende Wahrnehmungsmodi aktiviert werden, jedoch soll deren Endpunkt dieselbe göttliche Wesenheit sein. Die äußere Wahrnehmung konzentriert sich auf den Signaturencharakter der Phänomene und versucht, die Spuren des Schöpfers in den Geschöpfen aufzudecken – deshalb sagt auch Scheffler, dass die Kreaturen „gut“ seien, denn sie „müssen [...] doch [...] ein Weg zu GÖtTe seyn“ (II 114), auch wenn dieser Weg ein indirekter ist. Der Weg des mystischen „Überschwenkens“ strebt nach einer unmittelbaren Wahrnehmung der göttlichen Präsenz, wobei das Bewusstsein von der Notwendigkeit der Geisteinwirkung zwecks des Verlassens der Immanenz stets beibehalten wird.

Doch wie funktionieren die göttlichen Sinnesorgane und welche Art der Wahrnehmung ermöglichen sie? Umfassende Ausführungen zu diesem Thema findet man nicht nur in den Böhmeschen Schriften selbst, sondern es wurde auch von der Seite der Böhme-Forschung bereits Wesentliches geleistet, um diese nicht einfach rekonstruierbare und in einer bunten, oft mehrdeutigen Terminologie artikulierte Lehre zu erläutern, und dadurch die diesbezüglichen Ideen Böhmes zu systematisieren.⁵⁰⁷ Für eine Untersuchung, dessen primäres Ziel nicht die Neubewertung oder die Systematisierung der Böhmeschen Philosophie, sondern die Analyse einer mystischen Dichtung im Lichte dieser Philosophie ist, ist es von Vorteil, dass man auf bereits klar Gestelltes und Geprüftes zurückgreifen kann. Der Nachteil besteht aber darin, dass manches – vor allem die Forschungsliteratur – als bekannt vorausgesetzt werden muss, wodurch die Gefahr entsteht, dass die Leserfreundlichkeit der Ausführungen an einigen Stellen beeinträchtigt werden kann. Deshalb wird versucht, Aspekte hervorzuheben, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit den „Wahrnehmungs“-Epigrammen Schefflers stehen und einen gemeinsamen geistigen Horizont mit ihnen begründen.

Als Ausgangspunkt soll hier ein Zitat aus Böhmes *Von der Gnadenwahl* stehen, in dem der „Sohn“ des ungründigen Gottes als Sinnbild der ersten Differenzierung innerhalb dieser

⁵⁰⁷ Was speziell die metaphysische Wahrnehmungsproblematik bei Böhme betrifft, müssen die folgenden, einander ergänzenden und für das Verständnis Böhmes grundlegende Arbeiten erwähnt werden: Schäublin: *Sprache Jacob Böhmes*, a.a.O.; Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O.; Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O.

ewigen Einheit dargestellt wird, durch dessen Erscheinung zugleich der erste Schritt zur Selbstwahrnehmung Gottes vollzogen wird:

Vnd der Sohn ist des Ersten willens/ als des vaters demut/ vnd begehret hin wider also mechtig des vaters wille/ den Er wehre ohne den vater ein Nichtes/ vnd wirt recht des vaters lust/ oder begürde zur offenbarung der kreffte genannt/ als des vaters geschmack/ geruch/ gehör/ sein fühlen vnd richen/ Vnd do man doch nicht alhie sol vntterscheide verstehen/ den alle dise sensus ligen in gleichem gewichte in der einigen gottheit/ Allein dencket man/ das dise sensus welche im grunde der Natur vrstenden/ in deme der vater diese kreffte aus sich aus spricht in eine schiedligkeit/ vrstenden.⁵⁰⁸

So wichtig es auch ist, dass die im Sohn erscheinenden Kräfte in der Gesalt einer Analogie mit den fünf Sinnen beschrieben werden, trotzdem muss man bemerken, dass es sich in ihrem Fall noch um keine konkreten „Wahrnehmungsorgane“ handelt, sondern „nur“ um eine Potentialität bzw. eine ewige Vorwegnahme der späteren Materialisierungen der Offenbarung. Der ungründliche, auch „vnfaslich“⁵⁰⁹ genannte ewige Wille bedeutet eine Sehnsucht nach der Offenbarung und Selbstwahrnehmung, was dazu führt, dass der Ungrund „sich in sich selber fasset vnd findet/ vnd Gott aus Gott gebühret“.⁵¹⁰ In dieser ersten Bewegung des ewigen Willens ist auch der spätere – doch ebenfalls metaphysisch zu verstehende – Tastsinn vorweggenommen, zu dem sich im gleichen Atemzug ein weiterer „Sinn“ gesellt, denn der „andere Wille“, also der Sohn wird auch als „des Ersten Willens ewige empfindligkeit vnd findligkeit“⁵¹¹ genannt. Von der Herausbildung einer Polarität im Sinne von Subjekt und Objekt kann jedoch noch nicht die Rede sein, denn alle bisherigen ewigen Formen „ligen in gleichem gewichte in der einigen gottheit“, was auch das bedeutet, was Grunsky so auf den Punkt bringt: „Für uns ist das ‘Objektive’ das Nicht-Subjektive, für Böhme dagegen umgekehrt das Subjekt-Eigene“.⁵¹² Um den ewigen „Spiegel“ zu schaffen, in dem sich der Ungrund wahrnehmen kann, sind noch weitere Schritte nötig, die man am entsprechendsten in der Böhmeschen Metapher des „Ausgehens“ bzw. des „Ausgangs“ zusammenfassen konnte. Der „vngrüntliche wille/ gehet durch sein ewig gefundenes aus/ vnd führet sich in eine ewige beschauligkeit/ seiner selber“.⁵¹³ Grunsky nennt es eine „ungeheure Paradoxie, daß ein subjektloser Wille sich selber erst zum Subjekt macht“⁵¹⁴ und weist auch darauf hin, dass Böhme die unendliche Sphäre des Ungrundes „das ewige Auge nennt“. Dieses „Auge“

ist im Urbereich also einerseits sich selber noch völlig verborgen, als die schlechthin ‘verborgene Weisheit Gottes’, andererseits stellt es zugleich die Basis des Willens dar, der in unendlicher Sehnsucht, das verborgene Ganze offenbar zu machen, d.h. aus dem »Nichts« ein »Etwas« zu machen strebt.⁵¹⁵

⁵⁰⁸ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 16.

⁵⁰⁹ Ebd. S. 10.

⁵¹⁰ Ebd.

⁵¹¹ Ebd.

⁵¹² Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 117.

⁵¹³ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 10.

⁵¹⁴ Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 74.

⁵¹⁵ Ebd. S. 76. Zum Begriff „Auge“ vgl. auch: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1062.

Was das Motiv des „Ausgehens“ betrifft, muss man betonen, dass „die ‘Empfindlichkeit’ im Wesen des Sohnes noch kein Erkennen seiner selbst“ bedeutet, denn „der Vater und der Sohn ‘sehen’ sich dabei gewissermaßen selber noch nicht“, denn „das Wesen des Sohnes, seine Kraft, ist noch kein ‘sichtbares Wesen’“. ⁵¹⁶ Deshalb ist das Auftreten der dritten göttlichen Person erforderlich, er ist „der ausgang des vngrintlichen willens durch den gefassten Ens“ ⁵¹⁷, er ist die Ursache des „Lebens“ und des „Webens“. Das „Außen“, das durch das ewige Ausgehen entsteht ist der „Spiegel“, „da sich der vater/ Sohn vnd Geist Inne Sihet vnd findet/ vnd heisset Gottes weisheit/ oder beschauligkeit“. ⁵¹⁸

Dieser Spiegel der Weisheit ist die bereits thematisierte „innere Göttliche Wesenheit/ oder innere Leiblichkeit“, denn, wie es Günther Bonheim bemerkt, „dabei verleiblicht sich auf eine geistige Weise der ausgeflossene Sinn ebenso wie sein Gegenüber“. ⁵¹⁹ Auf diese Weise offenbart sich das göttliche „Wesen“, das bei Böhme „immer die – nach Analogie eines Leibes zu denkende - ‘Wohnung’ [bedeutet – L.S.], in der ein Wille wohnt, west und wirkt“, und der auch „Geist“ genannt wird. ⁵²⁰

Im Spiegel der Weisheit erscheinen nicht nur die zwei schwarz-weiß Prinzipien in der Gestalt des „finsternen“ „Zorn-Vaters“ bzw. der „lichten“ „Liebe-Sohnes“, sondern es kommt zu weiteren Differenzierungen, die von Böhme, dank seiner „dynamischen Begriffsbildung“ ⁵²¹ auch „Farben, Wundern und Tugenden“ ⁵²² nennt, die ihrerseits gleichbedeutend sind mit den früher angesprochenen „Eigenschafften“ oder „Qualitäten“. Sie sind „das wichtigste Handwerkszeug des Geistes“ ⁵²³, der mit den Farben „spielt“ ⁵²⁴, was soviel bedeutet, dass er die Vorformen und die Urideen der späteren, konkret werdenden Gebilden vor-bildet.

Das Motiv des „Spiels“ als ewige Schöpfung von Wesenheiten gibt das Thema auch eines Schefflerschen Sinnspruchs vor, der seinerseits ebenfalls an einen von Böhme stammenden gedanken erinnert:

Gott spielt mit dem Geschöpfen.

Diß alles ist ein Spiel / das Jhr die GÖttheit macht:
Sie hat die Creatur umb Jhret willn erdacht. (II 198) ⁵²⁵

⁵¹⁶ Alles bei: ebd. S. 85.

⁵¹⁷ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 11.

⁵¹⁸ Ebd.

⁵¹⁹ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 21.

⁵²⁰ Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 82.

⁵²¹ Ebd. S. 102.

⁵²² Böhme: *Menschwerdung*, a.a.O., 2. Th. 5,5.

⁵²³ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 83.

⁵²⁴ Zum Begriff des „Spiels“ bei Böhme vgl. z.B.: ebd. S. 127 bzw. 206.

⁵²⁵ Vgl. auch III 216.

Diese Erkenntnis, die das „Denken“ Gottes als ein Spiel mit den Ideen der späteren Kreatur zu werdenden Ideen auffasst, führt auch zum Verständnis der mystischen Dichtung als Nachahmung dieses Spiels im Bereich des Wortes, wenn man – von dem sprachlichen Aspekt der Kreation ausgehend – die Kreaturen als die ausgesprochenen Differenzierungen des wesentlichen einen „Wortes“ versteht. Zwischen dem „Spiegel der Weisheit“, in dem sich Gott im Bild der Dreiheit erkennt, und den Kreaturen besteht ein Analogieverhältnis, denn während der erste das „Ausgegangene“ Gottes aus sich in sich selbst bedeutet, ist das Geschöpf das „Ausgesprochene“ des ewigen Wortes, also ein „Ausgang“ zweiten Grades, durch den Gott als immanente Transzendenz aus sich selbst in die sog. „Eusserlichkeit“ ausgeht. Dieses Analogieverhältnis beschreibt Böhme folgenderweise:

Gleichwie GOTT mit der Zeit der äussern Welt für sich spielt; Also auch sollte der innere Göttliche Mensch mit dem äussern in dem geoffenbarten Wunder GOTTES in dieser Welt spielen, und die Göttliche Weisheit an aller Creatur, in ieder nach seiner Eigenschaft, eröffnen, sowol auch in der Erden, in Steinen und Metallen.⁵²⁶

Die „Wunderrede“ der göttlichen Offenbarung steht also dem Menschen, der den Prozess der *deificatio* als Rückkehr ins Innere und zum inwohnenden Gott absolviert hat, in ihrer unendlichen Fülle und Variationsbreite zur Verfügung. Während das „Spielzeug“ die Dinge der Welt darstellen, bildet die Eröffnung der „Eigenschaft“ oder der Signatur das Spielprinzip und zugleich das Ziel eines Spiels, das nichts anderes bedeutet, als das schöpferische „Wiederaussprechen“ und zum Klingen bringen der Wunder Gottes in der „Eigenschaft“ des jeweiligen Dinges.

Die letzte Frage, die in dieser Überlegung die zentrale ist, wurde jedoch noch nicht vollständig beantwortet. Denn, wie es Bonheim formuliert, einer „Hervorbringung wahrnehmbarer Gestalten“, d.h. Farben, Tönen, usw., stehe durch das ewige Erscheinen des „Spiegels“ nichts mehr im Wege, „doch ist noch nicht zu erkennen, wer oder was diese Gebilde letztlich wahrnehmen soll“. Es fehlt also „ein differenzierter Wahrnehmungsorganismus, mit dem der ausgehende Geist zum Beispiel, auch wenn eine seiner Tätigkeiten darin besteht, die Unterschiede im Spiegel herauszuarbeiten, nicht ausgestattet ist.“⁵²⁷

Die Frage nach der Herkunft und Funktion der „Sinne“ im Böhmeschen Offenbarungsmodell wird von den Experten durch den Hinweis auf eine Stelle aus dem Werk *Von Göttlicher Beschauligkeit* beantwortet. Sie wird – vor allem, was die Feinheiten der Böhmeschen

⁵²⁶ Böhme: *Mysterium Magnum*, a.a.O., 16,10.

⁵²⁷ Alles bei: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 84.

Terminologie anbelangt⁵²⁸ – zwar unterschiedlich kommentiert, aber unter grundsätzlichen Aspekten der Bedeutung der metaphysischen Sinnesorgane herrscht Konsens in den Bewertungen.

Wann das Gemüth nicht selber aus sich ausflösse, so hätte es keine Sinnen; so es aber keine Sinnen hätte, so hätte es auch keine Erkenntniß seiner selber, auch keines andern Dinges, und könnte keine Verbringung oder Wirckung haben: Aber der sinnliche Ausfluß aus dem Gemüthe (der ein Gegenwurf des Gemüths ist, darinnen sich das Gemüth empfindet) machet das Gemüth wollende oder begehrende, daß das Gemüth die Sinnen in etwas, als in ein Centrum einer Ichheit, darinnen das Gemüth mit den Sinnen wircket, und sich selber, in dem Wircken mit den Sinnen, offenbaret und beschauet.⁵²⁹

Auf Grund dieser Aussagen Böhmes lokalisieren sowohl Grunsky, als auch Bonheim die „Sinnen“ in einem „Gemüt“, welches ebenfalls zwei analogische Facetten, eine ewige und eine irdisch-creatürliche hat.⁵³⁰ Es handelt sich also nicht nur darum, dass die Hervorbringung der Sinnen ebenfalls in der Form eines „Ausfließens“ geschieht, das das innergöttliche „Ausgehen“ des „Weisheitsspiegels“ ebenbildlich wiederholt, sondern auch darum, dass diese, im Bereich des Metaphysischen verortete Analogie auch „unten“, im creatürlichen Bereich fortgesetzt wird, genauso wie es bei der stufenweise aufgebaute Analogie des „Spiels“ der Fall war.

Das „Gemüth“ ist „die Totalität aller Seelenkräfte, es verfielfältigt die Sinne und Gedanken“.⁵³¹ Diese Beobachtung macht auch auf die Gefahr aufmerksam, die die analogische Verkoppelung des „Ausfließens“ mit dem „Ausgehen“ in sich birgt. Denn, würde man die zwei Bewegungen als die Identität von einander rein spiegelbildlich wiederholenden Bewegungen interpretieren, würde es bedeuten, dass man wiederum bei der Frage nach dem wahrnehmenden Organismus gelandet ist, die sich nach der Beschreibung des Differenzierungsprozesses im „Spiegel der Weisheit“ notwendig aufgedrängt hat. Deshalb muss man betonen, dass das „Ausfließen des Gemüths“ zurecht als eine Abbildung des „Ausgehens des Geistes“ interpretiert werden kann, wenn man auf der anderen Seite berücksichtigt, dass es um zwei unterschiedliche Entwicklungsebenen handelt. Das „Gemüth“ kann mit dem „Spiegel“ parallel gestellt werden, aber dann wird es auch offensichtlich, dass, während es sich beim letzteren um ein Ergebnis einer Bewegung handelt, d.h., der „Spiegel“ ein Produkt des „Ausgehens“ ist, bedeutet das „Gemüth“ eine Weiterführung dieser Bewegung, indem es den Ausgangspunkt eines späteren Differenzierungsprozesses bildet. Die

⁵²⁸ Zur Kontroverse zwischen Grunsky und Bonheim um die Deutung der Begriffe „Sinne“ bzw. „Gedanken“, die entweder als gleichbedeutend oder als unterschiedliche Aspekte des „Gemüths“ ausgelegt werden, vgl.: ebd. S. 197.

⁵²⁹ Böhme: *Von Göttlicher Beschauligkeit*, a.a.O., 1,18. Auch Sebastian Franck definiert Gott – im Rückgriff auf die patristische Tradition – u.a. als „ein Gemüt ohne Leib, der durch alle Dinge der Natur ausgegossen ist und lebt, der Wesen und Empfindungen allen Dingen mittheilt.“ (Vgl.: Franck: *Paradoxa*, a.a.O., S. 18.)

⁵³⁰ „Das ewige Gemüt [...] ist das Vorbild des menschlichen.“ Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 196. (Hier auch weitere Belege aus Böhmes Werk.)

⁵³¹ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 952.

ausfließenden Sinne sind „offensichtlich die Werkzeuge des Gemüts zur Überprüfung eines ins Blickfeld geratenen Dinges“ und können als „die *ausdringenden* oder *auskundschaftenden* Organe des Gemüts bezeichnet werden“.⁵³²

Böhme spricht von einem „*inficirt*“⁵³³ werden, um den Vorgang der metaphysischen Sinneswahrnehmung zu beschreiben. Ein Sinn, als „*sehrender Wille*“⁵³⁴ dringt aus dem Gemüt aus und „*imaginiert*“ er sich in einem Bild, in dem er sich selber erblickt, deshalb wird er von diesem ‘Ebenbild’ „*inficirt*“. Auf Grund dieser „*Inficirung*“ verwandelt sich das Sehnen in ein Begehren, worüber bereits gesagt wurde, dass es „*Wesen macht*“, was soviel bedeutet, dass der begehrende Sinn das Bild in ein „*Etwas*“, in eine „*Substanz verdichtet*“ und sich dadurch in ein „*Wesen verleiblicht*“.⁵³⁵

Die fünf Sinne gehen aus den „*Bündelungen*“⁵³⁶ der unendlich vielen Sinne des Gemüts, die zugehörigen Organe entstehen aber erst in einer späteren Phase der Offenbarung, als die „*ewige Natur*“ und die englischen Kreaturen, als Verkörperer einer geistig-metaphysischen Stofflichkeit aus dem ungründlichen Gott bzw. seinem Gemüt hervorgehen. Im Gemüt ist aber bereits das „*Bauprinzip*“ der Sinnersorgane enthalten, die dann im Stadium der Kreation in Erscheinung treten. Diesen Prozess schildert Böhme in der *Aurora* folgenderweise:

Nun alle krafft/ die in dem gantzen Engel ist/ die gebäret dasselbe Liecht/ gleich wie Gott der Vater seinen Sohn gebäret zu seinem hertzen/ also gebäret des Engels krafft auch seinen Sohn und hertze in sich/ und das erleuchtet hinwiederumb alle kräfte in dem gantzen Engel. Hernach gehet auß allen kräften des Engels/ und auch aus dem Liecht der Engels/ ein quellbrunn aus/ und quillet in dem gantzen Engel: das ist sein geist/ der steigt auf in alle ewigkeit/ dan in dem selben geiste ist alle erkantnis und wissenschaft aller krafft und arth/ die in dem gantzen Gott ist.

Dan derselbe geist quillet aus allen kräften des Engels/ und steigt in das gemüte/ da hat er 5. offene thore/ da kan er sich umschawen/ was in GOTT ist und auch was in ihm ist. [...]

Erstlich ist die krafft/ und in der krafft ist der thon/ der steigt in dem geiste auff in das haupt/ in das gemüte/ gleich wie im Menschen im hiern/ und in dem gemüthe hat er seine offene porten/ im hertzen hat er seinen sessel und ursprung/ da er entspringet aus allen kräften. Dan aller kräfte quellbrunn quillet zum hertzen/ gleich wie auch im Menschen/ und im kopff hat er seinen Fürstlichen Stul/ da siehet er alles was ausser ihm ist/ und höret alles/ und schmäcket alles/ und reucht alles und fühlet alles.⁵³⁷

Aus dieser umfassenden Darstellung wird nicht nur die Tektonik des Böhmeschen kosmologischen Systems ersichtlich, welches alle Ebenen des Seins nach der Analogie zur ersten innergöttlichen Geburts- und Selbstwahrnehmungsbewegung modelliert, sondern auch

⁵³² Alles bei: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 197.

⁵³³ Zur Verwendung des Begriffs „*Inficirung*“ mit positivem Beiklang vgl. z.B.: Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 213; Ders.: *Drey Principien*, a.a.O., 10,42. Bonheim hebt dessen wertneutrale bzw. überwiegend negative Konnotiertheit bei Böhme hervor, in: Ders.: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 93 bzw. 197.

⁵³⁴ Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 113.

⁵³⁵ Zu diesen Ausführungen vgl.: ebd. S. 118. Diesen Prozess veranschaulicht Grunsky auf eine plastische Art und Weise am Beispiel der aufkeimenden Sehnsucht und des wachsenden Begehrens eines Mannes, der in der mannigfaltigen Menschenmenge die Frau erblickt, in der er sich als deren Gegenbild erkennt, und das gesehene Bild in seinem Gemüt zu einer „*Substanz und Wesen*“ „*verdichtet*“. – ebd. S. 116.

⁵³⁶ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 94.

⁵³⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 91f.

ein Aspekt, der bei der Analyse der Schefflerschen Epigramme nicht vernachlässigt werden darf. Dieser Aspekt deutet auf die Komplexität des Begriffs „Göttliche Beschauligkeit“ hin, bei dessen Kontextualisierung nicht nur auf die „Sinne des Gemüths“, also nicht nur auf die Sphäre der innergöttlichen, der Herausbildung einer geistigen Stofflichkeit vorausgehenden Offenbarungsbewegung fokussiert werden muss, sondern auch auf die Wahrnehmungsbereiche, die in den „Sinnesorganen“ der Engel zu einer metaphysischen Leiblichkeit geworden sind. Denn, wie es sich aus den referierten Offenbarungsspekulationen Böhmes herausstellt, ist die „englische“ – und daraus folgend auch die „cherubinische“ – Beschaulichkeit nicht nur mit der „Göttlichen“ wesensidentisch, sondern in ihr erscheint auch das geistige Idealbild der menschlichen Wahrnehmung als simultan erfolgende Gottes- und Selbsterkenntnis.

Wenn man von „menschlicher“ Wahrnehmung und Gottesschau spricht, soll darunter die Offenbarungsphase der ursprünglichen, von dem Sündenfall noch nicht zerstörten Harmonie zwischen Schöpfer und Geschöpf verstanden werden. Der adamitische Mensch als dreifaches Wesen ist das Ebenbild der göttlichen Einheit, denn in ihm wirken nicht nur die zwei Wirkkräfte des „Zornes“ und der „Liebe“ in einer vollkommenen Ausgeglichenheit, sondern als zeitliches Wesen umfasst er in sich auch das dritte, elementische und irdische Prinzip, wodurch er Zugang hat sowohl zur Zeit als auch zur Ewigkeit.

Deshalb kann man im Zusammenhang mit Böhmes deduktivem Verfahren zurecht von „empirischer Metaphysik“⁵³⁸ sprechen, denn diesem dreifachen Menschen offenbart sich die ungründige Gottheit nicht nur nach dem Prinzip der Ewigkeit, sondern auch nach dem der Zeit, anderswie formuliert, er selbst ist die Verleiblichung einer metaphysischen Wirklichkeit und deswegen bedeutet die Selbsterkenntnis auch, dass diese ursprünglich in der Ewigkeit verborgene metaphysische Wirklichkeit durch Beschauung von „leiblichen“ und zeitlichen Materialisierungen wahrgenommen wird, wobei die Organe der Wahrnehmung ebenfalls im Metaphysischen ideell vorgebildet sind.

Der adamitische Mensch „vereinigt alles, die gesamte göttliche Entwicklung in sich“, deshalb steht er „höher als die Engel“⁵³⁹ und ist „ein viel grösser Geheimniß als die Engel [...]; denn sie sind Feuerflammen, mit dem Lichte durchleuchtet: Wir aber erlangen den grossen Quell der Sanftmuth und Liebe, so in GOTTES heiliger Wesenheit quillet“.⁵⁴⁰ Zugleich ist er „ein Wunder aller Wesen“⁵⁴¹, denn „es ist keine Creatur weder im Himmel noch in dieser Welt, da alle drey Principia darinnen offen stünden, als im Menschen“.⁵⁴²

⁵³⁸ Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 109.

⁵³⁹ Böhme: *Vierzig Fragen*, a.a.O., 1,263.

⁵⁴⁰ Böhme: *Menschwerdung Christi*, a.a.O., 1.Th. 5,24.

⁵⁴¹ Böhme: *Vierzig Fragen*, a.a.O., 1,168.

⁵⁴² Böhme: *Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, a.a.O., 4,58.

Für die Wahrnehmung bedeutet das, dass der Mensch auch alle Wahrnehmungsmodi in sich vereinigen soll, nach denen er sich der göttlichen Offenbarung vergegenwärtigen kann, so muss er die Fähigkeit besitzen, Gott sowohl auf irdische, als auch ewige – englische bzw. „innergöttliche“ – Weise zu beschauen.

Durch den Sündenfall ist der Mensch jedoch aus der Harmonie und Einheit in die Trennung und Scheidung der Prinzipien ausgegangen, und seitdem ist er im dritten Prinzip eingeschlossen, während die anderen adamitischen Fähigkeiten in dem Sinne verloren gegangen sind, dass sie nur durch die Gnadeneinwirkung des Geistes restabliert werden können. Die unsterbliche Seele bedeutet nicht nur die Entität im Menschen, die die Ebenbildlichkeit bewahrt und den Zugang zum Ewigen offen hält, sondern sie bildet auch das Medium, durch das diese Wiederherstellung der Einheit zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit erfolgen kann.

Im Zusammenhang mit diesem Prozess der Restitution göttlicher Wesensidentität kann man von einer aufsteigenden Wahrnehmung sprechen, denn die Erkenntnis der Offenbarung ist eine sich ständig vervollkommnende Entwicklung: Deren unterste Ebene stellt die physisch-empirische Erforschung der irdischen Phänomene dar, die aber gleichzeitig auch die Rolle einer Kontrastfolie spielen muss, die zur nachahmenden Verinnerlichung der „Englischen“ Gottesschau animieren soll, welche ihrerseits die Zwischenstufe zur wörtlich zu verstehenden „Göttlichen Beschauligkeit“ – als Selbstschau Gottes in sich selbst – bedeutet.

Nachdem bisher die innergöttliche Selbstwahrnehmung skizziert wurde, ist es deshalb notwendig, auch die Sinneswahrnehmung der Engel, mit besonderer Berücksichtigung der Gruppe der Cherubin, zu thematisieren.

IV.1.2. „Göttliche Beschauligkeit“ – die Engel als Vor-Bilder der mystischen Wahrnehmung

Ziel dieses Kapitels kann nicht sein, eine umfassende Darstellung der Böhmeschen bzw. der in den Schefflerschen Epigrammen sich konturierenden Engellehre vorzulegen.⁵⁴³ Der Fokus der Betrachtungen richtet sich weiterhin auf die Problematik der Wahrnehmung der

⁵⁴³ Zur Angelologie Böhmens bzw. Schefflers können die folgenden Interpretationen als grundsätzlich angesehen werden: Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., (besonders S. 238ff.); Ingen, Ferdinand van: *Die himmlische Welt*, a.a.O.; Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 107ff.; Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 145ff. – Besonders ihre Schlussfolgerung auf S. 168 – „So wird Schefflers Vorstellung und Begriff der mystischen Beschauung und Vereinigung mit Gott [...] besonders vom Engelthema her deutlich.“ – verdient besondere Aufmerksamkeit.

Offenbarung Gottes, der in seinem ewigen „Gemüt“ „in sich offenbar wurde“, während er in der kreatürlichen Schöpfung „auch aus sich“⁵⁴⁴ selber offenbart.

F. van Ingen weist darauf hin, dass über „Begriff und Ordnung der Engel bei Böhme“ kaum Forschungsliteratur zur Verfügung stehe, deshalb sieht er als seine Aufgabe, die Denk- und Sprachleistung, bzw. die Originalität der Böhmeschen Engellehre entsprechend zu würdigen. Ingen betont den erkenntnistheoretischen Wert, den Böhme den irdischen Phänomenen beimisst, und auch wenn er sich der prinzipiellen qualitativen Differenz stets bewusst bleibt, beharrt er gleichzeitig auch auf der „prinzipielle[n] Ähnlichkeit der irdischen und der himmlischen Natur“.⁵⁴⁵ Der niederländische Böhme-Experte weist auf einen zentralen Aspekt der Böhmeschen Kosmologie, in der „der Bereich der sichtbaren Dinge und die Sphäre der unsichtbaren durchdringen, und zwar [...] als System“.⁵⁴⁶ Der Systemcharakter dieser Kosmologie wurzelt in der hermetisch-naturphilosophischen Idee von der „totalen göttlichen Umspannung alles Geschaffenen“, die in der Sprache Böhmes als „körperliche Ausdehnung der Gottheit“⁵⁴⁷ zum Ausdruck kommt. Dieser Aspekt der „Leiblichkeit“ ist auch für die Bewertung der Wahrnehmungsproblematik von grundlegender Bedeutung, denn die Erschaffung der Engelwelt ist die erste umfassende Offenbarungsbewegung in die Richtung der Herausbildung einer himmlisch-geistigen Körperhaftigkeit, die ihrerseits bewirkt, dass den Sinnen des Gemüts auch fassbare und materialisierte Sinnesorgane zugeordnet werden können. Auf Grund dieser Erkenntnis eröffnet sich eine weitere Analogie, die erkenntnistheoretisch fruchtbar gemacht werden kann: Genauso wie die Dinge der irdischen Natur Widerspiegelungen und Signaturen der ewigen göttlichen Natur sind, sind auch die menschlich-irdischen Sinnesorgane nach einem geistig-himmlischen Vorbild geschaffen worden. Die Engelwesen sind die Exponenten dieser himmlischen Beschaulichkeit, ihre Sinnesorgane durchdringen die ungründliche Tiefe der Gottheit, indem sie den ewigen „Leib Gottes“ als den Spiegel des „Ungrundes“ beschauen.

Ingen macht darauf aufmerksam, dass die Metapher „Leib Gottes“, „obwohl sie selbstverständlich nur Immaterielles und Gesitiges meinen kann, mit Absicht materiell, stofflich gedacht ist, um den inneren Zusammenhang des Weltalls mit allen Teilen des göttlichen Wesens anschaulich auszudrücken“⁵⁴⁸, wodurch diese Metapher „die Klammer zwischen Himmel und Erde“⁵⁴⁹ wird.

⁵⁴⁴ Alles bei: Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 238.

⁵⁴⁵ Ingen: *Die himmlische Welt*, a.a.O., S. 716.

⁵⁴⁶ Ebd. S. 718.

⁵⁴⁷ Alles: ebd.

⁵⁴⁸ Ebd. S. 719.

⁵⁴⁹ Ebd.

Bis zum Sündenfall vereinigte der adamitische Mensch in sich alle diese Teile des Weltalls. Im Zustand der irdischen Gefallenheit wurde die Teilhabe an der „Göttlichen Beschauligkeit“ zwar nicht endgültig vor dem Menschen versperrt, jedoch erfordert ihre Rückgewinnung die – auch von der mystischen Sprache funktionalisierte – Bewegung der geistigen Überformung und Grenzüberschreitung: „Es ist die Feste zwischen der klaren Gottheit und der verderbten Natur/ durch welche du must durchbrechen/ wan du zu Gott willst“.⁵⁵⁰ Die Radikalität des Sich-Erhebens ergibt sich aus der Gestuftheit und der Schiedlichkeit der Offenbarung, die zwar als Wegweiser zum absoluten Gott dienen, aber nicht mit dem ungründigen Gott selbst identisch sind. Die „klare Gottheit“ – wie es bereits auch im Zusammenhang mit dem Attribut „lauter“ erörtert wurde – ist ein Ausdruck für Gott „in seiner ungeschiedenen und bestimmungslosen Einheit“⁵⁵¹, so ist die „himmlische“ Wahrnehmung zwar der „irdischen“ überlegen, jedoch muss man auch diesen Wahrnehmungsmodus überholen und durchbrechen, und sich die „Beschauligkeit“ der Engelwesen aneignen, die die „5. offene thore“ besitzen, mit deren Hilfe sie „sich umschawen“ können, „was in GOTT ist“.⁵⁵² Diese Erkenntnisordnung kommt auch im Epigramm *III 114* zum Ausdruck:

Dann wird das Thier ein Mensch / der Mensch ein Englisch wesen /
 Und dieses GOTT / wann wir Vollkömmlich seynd genesen.
 (Die Überformung.)⁵⁵³

Dieser geistige Hintergrund, den die Angelologie Böhmes bildet, ist entscheidend auch für das Verständnis der Schefflerschen Thesen von der „cherubinischen“ Gottesschau, denn auf die oben skizzierten Stufen der Gotteserkenntnis lässt sich auch „das Spannungsgefüge“ zurückführen, welches Gnädinger – zwar ohne sich auf Böhme als legitim anzunehmender Hintergrund zu beziehen, sondern rein mit der Schefflerschen *Erinnerungs Vorrede* argumentierend – als Rahmen der cherubinischen Wanderung definiert. Die beiden Pole dieses Gefüges ergeben

einerseits [die] Nachahmung der in ihrer Unablässigkeit und Direktheit eigentlich unnachahmbaren Engelschau und Engelserkenntnis, andererseits [die] Schau der Herrlichkeit des Herrn im ‘Mittler’, dafür jedoch Anverwandlung in das angeschaute Bild von Klarheit in Klarheit über die Engel hinaus.⁵⁵⁴

Von den Engeln, deren Wahrnehmungsmodus vom vergotteten Menschen übertroffen und überholt werden muss⁵⁵⁵, schreibt Böhme in der *Aurora* oder *Morgen-Röte im Aufgang* folgendes:

⁵⁵⁰ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 366.

⁵⁵¹ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 986f.

⁵⁵² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 92.

⁵⁵³ Vgl. auch die Epigramme *I 284*, *IV 24*.

⁵⁵⁴ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 148. (Für Hinweise auf Schefflersche Sinnsprüche, die das Thema „Engelnachahmung-Engelüberstieg“ behandeln, vgl.: ebd. S. 149.)

Die person oder der *corpus* eines Königes der Engel ist auß allen *qualitäten* und auß allen kräften seines gantzen Königreiches gebohren worden durch den wallenden Geist Gottes/ und darumb ist er jhr König/ daß seine krafft in alle Engel seines gantzen Königreichs reicher/ und er ist ihr Haupt und Heerführer/ der allerschöneste und kräftigste *Jerubin* oder Thron-Engel.⁵⁵⁶

Böhme legt besonderen Wert darauf, diese „Englische“ Körperhaftigkeit vor jeder Assoziation mit irgendeiner irdischen „Fleischlichkeit“ zu bewahren, deshalb betont er den „himmlischen und geistlichen“⁵⁵⁷ Charakter seiner *corpus*-Metapher, deren Funktion darin besteht, die authentische und autonome Existenzform der Engel als solcher Wesen zum Ausdruck zu bringen, deren Sein in gleichzeitiger Differenz und Identität mit dem Schöpfer begründet ist. Die Verbindung der Begriffe „himmlisch“ und „Körper“ definiert die Engel in ihrer scharf konturierten und von den anderen „Kreaturen“ eindeutig abgrenzbaren Individualität und drückt gleichzeitig aus, dass sie keine diffuse und zerfließende Geistigkeit, sondern „wahrhaftig und eigentlich“⁵⁵⁸ existierende Wesen sind. Auf die „Fassbarkeit“ und konkrete Wahrnehmbarkeit ihrer Gestalt weist auch die sprachliche Formulierung hin, die ihre Herkunft beschreibt: Im Unterschied zu Gott haben sie „einen anfang und ende/ aber nicht abmäßlich oder begreiflich“⁵⁵⁹, was im gleichen Atemzug auch ihre Unterschiedlichkeit zum abgefallenen und sterblich gewordenen Menschen zum Vorschein bringt. Außerdem, wie es Böhme betont, sind sie „auß dem Leibe der Natur“⁵⁶⁰ gemacht worden, was mit der „ewigen Natur“ als die Geistleiblichkeit Gottes⁵⁶¹ identisch ist. Ihr autonomes Sein kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie den *corpus* nur für sich haben – es ist „jhr eigenthumb“⁵⁶² –, andererseits ist ihre Bindung zum Schöpfer unzerstörbar, weil dieser Körper von der göttlichen „Qualität“ am Leben erhalten wird.

Das Bewusstsein ihrer je-eigenen Individualität wird den Engeln bereits im Augenblick ihrer Geburt zuteil, denn in Analogie zur ewigen innergöttlichen Geburt der Dreifaltigkeit im Ungrund, unter ihnen des Licht-Sohnes aus dem Feuer-Vater, „gebären die kräfte des Vaters ein Liecht/ dadurch ein Engel siehet in den gantzen Vater/ dadurch er die eußerliche krafft und würckung Gottes/ die ausser seinem *corpus* ist/ kan sehen/ und dadurch er seine

⁵⁵⁵ Zu „Überstiegs-Epigrammen“ und deren Interpretation, bzw. zu den Formen des Überstiegs vgl.: ebd. S. 162ff.

⁵⁵⁶ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 113. Gegenüber der traditionellen Auffassung definiert Böhme die Engel nicht als reine „Lichtwesen“, sondern auch als „leibliche“ Wesen, deren Ursprung in dem ewigen Naturleib Gottes, als wahrnehmbarer Materialisierung der Selbstoffenbarung des Ungrundes haben: „Es haben die *Philosophi* die meinung gehabt/ als hätte Gott die Engel nur aus dem Liechte gemacht: aber sie haben geirret/ sie seind nicht allein aus dem Liecht gemacht/ sondern aus allen kräften Gottes.“ (Ebd. S. 87)

⁵⁵⁷ Ebd. S. 83.

⁵⁵⁸ Ebd.

⁵⁵⁹ Ebd. S. 88.

⁵⁶⁰ Ebd. S. 87.

⁵⁶¹ Vgl.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 934.

⁵⁶² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 89.

Mittbrüder kan schawen”.⁵⁶³ Es heißt also, dass die innergöttlichen Kräfte mehrere, sogar unendliche „Korpora” bewirken, deren „Vielheit” in eine hierarchische und überschaubare Ordnung eingeführt wird, um dadurch die „Einheit” ihres Ursprungs zu reflektieren. Weil die unendliche schaffende und die Offenbarung bewirkende Einheit der Wirkkräfte zwar teilhaftig aber nicht teilbar und zertrennbar ist, löst die im Engel eingeflossene göttliche Kraft einen neuen, zum ursprünglichen ebenfalls analog sich verhaltenden Prozess von Geburten, durch den der Engel seinen eigenen Sohn und auch Geist gebiert. Der Geist, in Einheit mit dem Vater und dem Sohn, ist für die Erleuchtung – mit Böhmes Worten für „alle erkänntnis und wissenschaft”⁵⁶⁴ – verantwortlich, was auch implizit sowohl das „Ausgehen” eines „Spiegels” mit seinen unendlichen Farben und Tugenden, als auch die Existenz eines „Gemütes” voraussetzt, die dann die Herausbildung der englischen Sinnesorgane verursacht. Diese sind die bereits erwähnten „5. offenen thore”.⁵⁶⁵

Dadurch kann man auch im Engel das Fassen/Fühlen und das Sehen als die ersten zwei Sinneswahrnehmungen definieren, die auch bei den Anfängen der sichtbaren Offenbarung des Ungrundes die führende Rolle gespielt haben.⁵⁶⁶ Wie es sich auch aus einem früheren Böhme-Zitat herausstellt, werden diese ergänzt, indem Böhme hinsichtlich der „körperlichen” Beschaffenheit des Engels nicht nur von „hertz” sondern auch von „gemüt” und „kopf” spricht, in dem Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen in eine alle Seiten der geistigen und göttlichen Wirklichkeit umfassende Wahrnehmung synchronisiert werden. Im zweiten Teil des fünften Kapitels der *Morgen-Röte im Aufgang* kommt es zu einer detaillierten Erörterung dieser Sinnesorgane, die alle als „fürstliche Räte“ bezeichnet werden. Sie haben die Funktion, die Sinnesindrücke auf den fünf Kanälen zum Gemüt zu transportieren, wo sie dann „approbieret“, d.h. beurteilt werden. Böhme betont auch, dass es sich um ein einheitliches Sensorium handelt, denn die verschiedenen Sinne befinden sich in einer Harmonie ständiger Bewegung und auch gegenseitiger Überprüfung.

Im sechsten Kapitel wird diese „geistige Anatomie“ mit einer ausführlicheren Reflexion „vom Maule“⁵⁶⁷ ergänzt, das nicht nur als das zentrale Organ der Kommunikation nach außen dargestellt wird, sondern das „Maul“ wird in der Böhmeschen Engellehre zum Sinnbild der Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer: „DAS maul bedeut/ daß du ein

⁵⁶³ Ebd. S. 91.

⁵⁶⁴ Ebd.

⁵⁶⁵ Vgl. Kap. IV, FbN. 57.

⁵⁶⁶ Bonheim interpretiert diese zwei Bestandteile des metaphysischen Sensoriums als die beiden extremen Pole der Wahrnehmung, die die höchste Distanz (Sehen) und die größte Nähe (Fassen) in einem zugleich repräsentieren. (Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 85). Das kann ebenfalls als ein Hinweis auf die paradoxe Einheit im Göttlichen gedeutet werden.

⁵⁶⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 102ff.

unallmächtiger Sohn deines Vaters bist“.⁵⁶⁸ Durch das Maul der Engel gelangt die göttliche Offenbarung zum Schallen und Tönen, außerdem ist es sowohl für die Atmung als auch für die Nahrungsaufnahme – alles selbstverständlich im geistigen Sinne – unentbehrlich, denn „durch das Maul mustu deines Vaters krafft in dich rafften/ wilstu aber leben“.⁵⁶⁹ An dieser Stelle wird die Beschreibung der „corporlichen“ Beschaffenheit des Engels weiter ausdifferenziert, denn nachdem im fünften Kapitel neben dem Maul auch die „hände und füsse“⁵⁷⁰ namentlich genannt worden sind, wird der englische *corpus* auch von Innen durchleuchtet:

Du must dieses aber nicht irdisch verstehen/ dan ein Engel hat keine därmer/ darzu auch weder fleisch noch bein/ sondern er ist von der göttlichen krafft zusammen gefüget auff *form* und arth gleich einem Menschen/ auch mit allen gliedern wie ein Mensch/ aber die geburths-glieder und auch die keinen außgang von unten hat er nicht/ er bedarff es auch nicht. [...] Die himlischen fruchte aber/ die er isset/ die seind nicht irdisch [...] so seind sie nur göttliche krafft/ und haben also einen lieblichen schmack und ruch [...] dan sie schmäcken und riechen nach der heiligen Dreyfaltigkeit. [...] und die Engel nehmen die mit jhren händen und essen die/ wie wir Menschen/ aber sie dürffen keiner zähne darzu/ sie haben auch keine.⁵⁷¹

Was sich auf den ersten Blick als eine doch mangelhafte und hinsichtlich ihrer Differenziertheit der menschlichen weit unterlegene Anatomie anmutet, erweist sich als das vollkommenste Wahrnehmungssystem, welches eine absolute Teilhabe und positiv gemeinte „Einverleibung“ der absoluten Wesenheit Gottes ermöglicht.

Wenn man noch einmal in die Erinnerung ruft, dass in der Böhmeschen Angelologie der Cherubin die höchste Instanz der englischen Hierarchie und „eine Art Kristallisationspunkt“⁵⁷² bedeutet, dann kann man auch in der Titel- und Themenwahl des *Cherubinischen Wandersmanns* nur eine bewusste Fokussierung auf einen göttlichen Wahrnehmungsmodus sehen, in dessen Mittelpunkt ein wahrnehmendes Subjekt gestellt wurde, dessen metaphysisches Sensorium die innergöttliche Wirklichkeit auf die subtilste und vollkommenste Art verinnerlicht.

Auffallend ist die Tatsache, dass sich die Interpretationen zum *Wandersmann* fast ausschließlich auf das Motiv des „Schauens“ und „Sehens“ konzentrieren, und die anderen Wahrnehmungsbereiche, die bei der cherubinischen Beschaulichkeit ebenfalls konstitutiv sind, kaum berücksichtigen. Dass lässt sich vorwiegend dadurch erklären, dass man meistens

⁵⁶⁸ Ebd. S. 102.

⁵⁶⁹ Ebd.

⁵⁷⁰ Vgl. u.a.: ebd. S. 95.

⁵⁷¹ Ebd. S. 103.

⁵⁷² Ingen: *Die himmlische Welt*, a.a.O., S. 729.

von der Bedeutung des Namens „Cherubim“ ausgeht, die in der klassischen Beschreibung der himmlischen Hierarchie von Dionysius Areopagita entworfen wird.⁵⁷³

Deshalb soll im nächsten Unterkapitel auch auf die Sinnsprüche Schefflers ein Blick geworfen werden, die die restlichen vier Sinneswahrnehmungen als Formen der *unio mystica* thematisieren.

IV. 1.3. Die „Augen der Seele“ – „Vielheit“ der Sinnen und „Einheit“ der „mystischen“ Wahrnehmung

IV.1.3.1. Das „ewige Gemüt“ als „Ort“ der metaphysischen Wahrnehmung

Bevor untersucht wird, in welcher Weise die Lehre von der göttlichen Selbstoffenbarung mittels des metaphysischen Sensoriums ihren lyrischen Ausdruck in den Schefflerschen Sinnsprüchen findet, soll man zum Ursprung dieser Sinneseindrücke zurückkehren, ganz genau zu dem Stadium, in dem sich die ungründliche Gottheit im Bild fasst und aus sich den ewigen Spiegel seiner Dreifaltigkeit gebärt. Dieser Grund, in den sich der „Un-Grund“ einführt, wird auch „Centrum“, „Herz“ oder „ewiges Gemüt“ genannt⁵⁷⁴, welches – wie es bereits ausgeführt wurde – den ewigen geistigen „Ort“ bedeutet, aus dem auch die Sinnesempfindungen ausgehen und in ihrer gleichzeitigen „Schiedlichkeit“ und Rückkehr in die Einheit des Gemüts, zu „Subjekten“ werden, die die göttliche Offenbarung wahrnehmen.

Deshalb sollen zuerst zwei Epigramme in diesem Zusammenhang analysiert und kontextualisiert werden, die das „Gemüt“ als ein Bindeglied und Zeichen der analogischen Verwandtschaft zwischen Mensch und Gott interpretieren und es dadurch als Sinnbild der *unio mystica* funktionalisieren.

Der eine Sinnspruch, III 33, der am Anfang des dritten Buches plaziert ist, erscheint in einem Kontext, in dem der Lebensweg Jesu von der Geburt bis zu seinem Tode und der Auferstehung nicht nur in einem fast euphorischen Ton gefeiert, sondern in mehreren Epigrammen auf einer abstrakten Ebene facettenreich gedeutet wird. Im Zentrum dieser Ausführungen steht das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. das Motiv der *deificatio*, indem in der Menschwerdung Gottes das Eben- bzw. Gegenbild der Gottwerdung des Menschen gesehen wird, welches eine gleichzeitige Identität und Differenz zum Vor-Bild

⁵⁷³ Dionysius [Areopagita]: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Günter Heil. Stuttgart: Hiersemann 1986 (= Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 22: Abteilung Patristik). Vgl. auch die *Anmerkungen* Louise Gnädingers, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 318f.

⁵⁷⁴ Vgl. z.B.: „Dieses Hertze/ oder Centrum des vngrundes/ ist das ewige gemütte/ als des wollens/ vnd hat doch nichts für ihme das es wollen kan/ als Nur den einigen willen/ der sich in diß Centrum Einfasset“. (Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 12.)

charakterisiert. Konkrete poetische Gestalt gewinnt diese Idee im mehrfach wiederholten und aus zahlreichen Perspektiven beleuchteten Motiv der geistigen *imitatio* der Gottesmutter, indem der cherubinische Wanderer sich selbst als „Geistliche Mutter Gottes“ (*III 23*) definiert, dem bzw. der sich Gott in Gestalt des Sohnes mitteilt.

Verkleidet im biblischen Motiv von Mariä Verkündigung bzw. des Wunders der jungfräulichen Geburt, wird im Spruch *III 33* die geistige Nachahmung der der Gottesmutter zuteil gewordenen Geisteinwirkung als ein Prozess beschrieben, der in ihrer „Chronologie“ die zentralen Momente der Offenbarung wiederholt, die auch im Böhmeschen Modell als Eckpunkte festgemacht werden können:

Als dann empfähstu GOtt / wann seines Geistes güte
Beschattet seine Magd die Jungfrau dein Gemütte.
(Wann GOtt empfangen wird.)

Das Epigramm wird von der Substantivkette Gott-Geist-Jungfrau-Gemüt dominiert, die selbstverständlich von einer absteigenden, von oben nach unten gerichteten Bewegung des Immanent-Werdens der Transzendenz determiniert ist, wobei der Ausdruck „dein Gemüt“ als Endpunkt dieser Entwicklung, dank der Analogie zwischen oben und unten, zwischen „ewig“ und „dein“, gleichzeitig auch den Rückschluss an den Anfang markiert.

Darum, weil Scheffler in der letzten Zeile des Sinnspruchs keine orthographischen Zeichen der Gliederung verwendet, kann man die Begriffe „Magd“, „Jungfrau“, „dein Gemüt“ nur als eine Synonymreihe betrachten. Eine Lesart, die von einer formalen Zäsur in der Mitte des Alexandriners ausgehend auch eine inhaltliche Trennung der Zeile präsupponieren und deshalb besagen würde, dass „analog zur Beschattung der Magd durch den Geist, beschattet auch die Jungfrau dein Gemüt“, ist nicht haltbar, auch wenn es verlockend sein könnte, in einer solchen Analogie die im spirituellen Sinne erfolgende Wiederholung bzw. Weitervermittlung einer absoluten göttlichen Tat auf einer unteren Ebene zu sehen. Eine solche Interpretation würde die Rolle des Geistes als handelnde und für die Dynamik der Offenbarung verantwortliche Instanz in Frage stellen, und der „Jungfrau“ – die mit dem „Spiegel“ sinnesverwandt ist – eine „aktive“ Rolle, im Sinne eines „in die Bewegung eingreifenden Subjekts“⁵⁷⁵ beimessen, die ihrer Funktion als makellose Wiedergabe dessen, was in ihr als „Spiegel“ erscheint, widersprechen würde.

In den Böhmeschen Schriften wird das Gemüt auch „Sitz oder Wohnung“⁵⁷⁶ des Willens oder „Einige stette seiner selbst fintligkeit“⁵⁷⁷ genannt, und diese topographische Metaphorik bringt die Idee der ewigen Herausbildung eines „Grundes“ innerhalb des „Un-Grundes“, der

⁵⁷⁵ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 68.

⁵⁷⁶ Böhme: *Mysterium Magnum*, a.a.O., 1,4.

⁵⁷⁷ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 12.

die erste Phase der Entstehung einer geistigen Leiblichkeit bedeutet, in die sich der eigenschaftslose und verborgene Gottheit hineinfließen und der sich selbst wahrnehmen kann. Der Leib der Gottesmutter ist der „kreatürliche Grund“ und der Ort des Kreatürlich-Werdens desselben Ungrundes, die Wahrnehmungstätigkeit des Gemüts des Menschen erfolgt in Analogie zur Selbstwahrnehmung des göttlichen Gemütes. Die Metapher des „Schattens“ bzw. der „Beschattung“, die an der Wurzel des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis steht, macht gerade diesen Übergang oder dieses Ineinanderfließen von „Immaterialität“ und „Stofflichkeit“ sichtbar. Durch die Mitwirkung des Geistes, der im ewigen „Spiegel der Weisheit“ mit den „Farben, Wundern und Tugenden“ spielt und die späteren konkreten Materialisierungen vor-modelliert⁵⁷⁸, erhält die Offenbarung immer schärfere Konturen, sie wird sowohl im „ewigen“ als auch im menschlichen Gemüt substanziell und wesenhaft, indem sie sich zu einem „Bild“ des ungründlichen Willens „verdichtet“, was ihre „Fassbarkeit“ ermöglicht.

Diese Idee wird im Schlussreim *V 66* teilweise wiederholt und auch ergänzt, indem bei Scheffler sich zum Motiv des „Gemüts“ das ihm gleichwertige und gleichbedeutende Bild des „Hertzens“ gesellt:

Gott ist so nah bey dir mit seiner Gnad und Güte /
 Er schwebt dir wesentlich im Hertzen und Gemütte.
(Gott ist in unß selbst.)

Diese „wesentliche“ Nähe zwischen Gott und Mensch ist vorweggenommen im Bild der ewigen Selbsterkenntnis des Ungrundes in der Nähe zwischen „Vater“ und „Sohn“, die, wie ebenfalls erörtert, keine (wenn auch minimale) Subjekt-Objekt-Distanz bedeutet, die für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen unentbehrlich ist, sondern die Erkenntnis Gottes in sich selbst. Das „Herz“ oder das „Gemüt“ symbolisieren die Entdeckung seiner selbst, die dadurch zustande kommt, dass man sich der Tatsache bewusst wird, dass auf der Basis der Selbsterkenntnis das Sich-Selbst-Besitzen des Subjekts als Objekt, und umgekehrt, steht: „Also ist der Erste wille des vngrundes der vater seines Hertzens/ oder der stette seines findens/ vnd ein besitzer des gefundenes/ als seines Eingebornen willens/ oder Sohnes“.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Vgl. z.B.: „Die 4te würckung geschiehet Nun in der ausgehauchten krafft/ als in der götlichen beschauligkeit oder weisheit/ da der Geist Gottes welcher aus der krafft vrstendet/ mit den ausgehauchten krefftten/ als mit Einer Einigen krafft mit sich selber spielet/ da Er sich in der krafft/ in formungen in der götlichen lust Einführet/ gleich als wolte Er ein Bilde diser gebärung der dreyheit in einen besonderen willen vnd leben einführen/ [...] Auch wirt in der selben in modlung oder magischen fassung der krefftte in der weisheit/ das Englische/ vnd Seelische wahre Bilde Gottes verstanden/ da Moses saget/ Gott schuff den Menschen in seinem Bilde/ das ist/ in dem Bilde diser götlichen Einmodlung nach dem Geiste/ vnd zum Bilde Gottes schuff Er ihn Nach der Creatur/ der geschaffenen leiblichen Bildligkeit“. (Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 13f.)

⁵⁷⁹ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 12.

Ein Vorbild für den wesentlichen Besitz Gottes im „Herzen“ findet man selbstverständlich im Reich der Engel: „Ein Engel treibet nichts von sich/ als die Göttliche krafft/die er mit dem maule fasset/ damitte er sein hertz anzündet/ und das hertze zündet alle glieder an/ dasselbe treibet er durch das maul wieder von sich/ wan er redet und Gott lobet.“⁵⁸⁰ Das Herz, genauso wie das Gemüt, bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur das Zentrum des Gottempfindens, sondern auch den Wendepunkt, an dem sich die einströmende Offenbarung umdreht und zur ausströmenden „Wunderrede“ wird. Dabei erfährt die „Göttliche krafft“, die nichts anderes als die Verkörperung der göttlichen Wesenheit ist, eine qualitative Transformation, indem das göttliche Wort der Selbstoffenbarung, die bereits im „Sohn“ seine erste „Fassbarkeit“ erfahren hat, eine weitere Stufe der Materialisierung im wiederausgesprochenen Engelwort erreicht. Das Wort der gottlobenden Engelrede, der aus dem „maul“ des Engels zu seinem Ursprung, in den Ungrund zurückkehrt, wird zum Objekt und „Gegenwurf“ des „ewigen“ Wortes, denn sein „corporalischer“ Charakter ist es, wodurch es zu einer autonomen ontologischen Qualität wird. Das bedeutet soviel, dass diese Qualität – in ihrer ‘Anderheit’ im Vergleich zum weiselosen Ungrund – einen Beobachtungsgegenstand darstellt, die eine „Schiedlichkeit“ zwischen Subjekt und Objekt herbeiführen mag, die die Voraussetzung jeder Beschauung ist. Die Besonderheit dieser Subjekt-Objekt-Trennung besteht darin, dass sie keine Differenz im Wesen bzw. in der Wesentlichkeit von Gott und Engel betrifft, sondern sich alleine auf den Unterschied der Seinsformen und deren Manifestationen bezieht.

Dass Gott im Herzen und Gemüt des Menschen „wesentlich schwebt“, verleiht auch dem Menschen die Fähigkeit, das göttliche Sprechen nachzuvollziehen und in dem – von ihm selber ausgesprochenen und materialisch gewordenen Wort – die geistige Gegenwart Gottes und die „Wunderrede“ selbst zu erkennen. Diese Gabe war im paradiesischen Zustand der Schöpfungsgeschichte eine selbstverständliche Tatsache, der adamitische Mensch war im vollkommenen Besitz des wesentlichen Sprechens.⁵⁸¹ Nach dem Sündenfall bedarf es der „Gnad und Güte“ Gottes, wenn es darum geht, diese „Nähe“ wieder herzustellen. Bonheim weist in diesem Zusammenhang auf den Gottessohn, der als „Wort“ und „Logos“ an den Wurzeln jeglichen Sprechens und „Wunderrede“ steht:

Christus ist das *‘geformte* Wort Gottes, als [...] Christi Fleisch und Blut, darinnen doch auch das *ungeformte* Wort samt der ganzen Fülle der Gottheit wohnt’. Und er ist außerdem noch drittens – und das ist nun die eigentliche Folge und Korrektur des adamitischen Falls – als der zweitgeborene Sohn das

⁵⁸⁰ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 102.

⁵⁸¹ Vgl. Böhmes Vorrede zu seinem *Mysterium Magnum*: „Also hat nun der Mensch den Gewalt von dem unsichtbaren Worte Gottes empfangen zum Wiederausprechen, daß er das verborgene Wort der Göttlichen Sciencz wieder in Formungen und Schiedlichkeit ausspricht, auf Art der zeitlichen Creaturen [...]: durch welches die verborgene Weisheit in ihrer Kraft erkant und verstanden wird“. (ebd., Vorrede, 6.)

wiederausgesprochene Wort und das (vorgelebte) Wiederaussprechen: 'darum ist das Wort oder Hertze GOTTes in die menschliche Essentz eingegangen, daß wir mit unserer Seelen können wieder einen neuen Zweig oder Bild, in Kraft des Wortes oder Hertzens GOTTes, aus unserer Seelen gebären, welcher dem ersten ähnlich ist.'⁵⁸²

IV.1.3.2. Das Fühlen

Wenn man die im Epigramm *V 66* thematisierte Nähe Gottes zu den Menschen auf die Ebene der einzelnen Sinneswahrnehmungen projiziert, und danach fragt, welcher der fünf Sensoren diese Offenbarung am wesentlichsten aufnimmt, muss man ebenfalls zum engelhaften Vorbild der metaphysischen Wahrnehmung zurückkehren. Im bereits zitierten Satz über den Eingang der göttlichen Kräfte ins Gemüt der Engel wird der „maul“ als das Organ erwähnt, mit dessen Vermittlung diese göttliche Einwirkung erfolgt – es bildet eigentlich die Tür und zugleich die punktuelle Grenze, an der die absolute Innerlichkeit des göttlichen Ungrundes und die, ihr analog nachgebildete, Innerlichkeit des Engels in engster Berührung verkoppelt werden.

Geht man von diesem Bild des Engels aus, der mit seinem Maul die göttliche Kraft einverleibt, bietet sich als Assoziation die Berührung bzw. der Tastsinn, aber auch der des Schmeckens. Auch Bonheim versucht, eine Art Hierarchie der Sinnen bei Böhme aufzubauen, denn auch er geht davon aus, dass es unter den fünf einige Sinne gebe, „die mit gutem Grund Anspruch darauf erheben können, der ursprünglichste zu sein“.⁵⁸³ Den Tastsinn behandelt auch er an erster Stelle, obwohl er vorsichtig ist, was eine eindeutige Erklärung des Primats des Fühlens anbelangt.⁵⁸⁴

Dass die Behauptung der Vorrangstellung des Fühlens legitim sein kann, lässt sich dadurch belegen, wenn man die Begrifflichkeit vor den Augen hält, der sich Böhme bei der Beschreibung des Übergangs des „Alles und Nichts“ in ein „Etwas“, d.h. der ersten innergöttlichen Bewegung bedient. Der zur „Begierde“ der Selbstwahrnehmung verdichtete ewige Wille gelangt zur Beschaulichkeit und „empfindlichkeit seiner selber“, ⁵⁸⁵ dass er „in sich selber fasset“.⁵⁸⁶ Somit gehört die „Fasslichkeit“ zu den allerersten metaphysischen Qualitäten, die den „früher“ grundlosen „Grund“ bzw. das „Etwas“ gewordene „Nichts“ definieren. Böhme betont auch die Interdependenz von Sehen und Fühlen, wenn er schreibt, dass „sich das ewige Nichts in ein auge oder ewig sehen fasset/ zu seiner selbst beschawligkeit/ empfindlichkeit/ vnd fintligkeit“.⁵⁸⁷ In dieser Form werden diese zwei

⁵⁸² Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 258. (Bonheims Angaben zu den Zitaten aus Böhmes *Mysterium Magnum* bzw. aus dem *Unterricht von den Letzten Zeiten* sind ausgeblendet worden.)

⁵⁸³ Ebd. S. 95.

⁵⁸⁴ Zur Diskussion über den Vorrang des Tastsinns vgl.: ebd. S. 199f., wo auch weitere Sekundärliteratur aufgelistet wird.

⁵⁸⁵ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 13.

⁵⁸⁶ Ebd. S. 10.

⁵⁸⁷ Ebd. S. 11.

Sinneswahrnehmungen, die eigentlich „die beiden Extremen dessen [sind], was sich an Möglichkeiten sinnlicher Kontaktaufnahme bietet“⁵⁸⁸, wiederum Symbole der paradoxen Einheit Gottes, der in sich die größte Distanz und die absolute Nähe vereinigt, besonders, wenn man bedenkt, dass ein umfassendes, den Betrachtungsgegenstand in seiner Totalität überblickendes Sehen im Falle des alles Sein ausfüllenden Gottes gleichzeitig die absolute Distanz von sich selber voraussetzt. Andererseits, da es außer ihm nichts gibt, was er „fassen“ könnte, nur ihn selbst, impliziert die Selbstwahrnehmung mittels des Tastsinns, dass er sich selbst umfassen muss, und diese Bewegung kann man sich als eine unendliche Kontraktion vorstellen, die theoretisch im „Nichts“ oder in einer punktuell gewordenen Seinsform endet. So ist es kein Zufall, dass auch die Schefflerschen Sinnsprüche, die das Thema des „Fühlens“ in mehrfachen motivischen Variationen reflektieren, ohne das Bild des „Umschließens“ oder „Umfassens“ nicht auskommen. Diese Epigramme stehen offensichtlich unter dem Einfluss des Makrokosmos-Mikrokosmos-Gedankens, der oft mit der paracelsisch-böhmeschen Signaturenlehre⁵⁸⁹ und auch mit zahlenmystischen Spekulationen⁵⁹⁰ – alles eingebettet in einen christlichen Kontext – verknüpft werden.

Im Sinnspruch *III 135* wird das Motiv des Fühlens und Umfassens mit dem Symbol des Herzens verbunden, wobei das letztere Motiv als ein Identifikationspunkt des Menschen mit dem Göttlichen funktionalisiert und auf diese Weise als Ort der Vereinigung mit dem Numinosen definiert wird:

Ein Hertz umschlisset GOtt.

Gar unaußmächlich ist der Höchste wie wir wissen:
Und dennoch kann jhn gantz ein Menschlich Hertz umschlissen!

Als eine mögliche Lesart dieses Schlussreims bietet sich die affektmystische, wenn man als mögliches *tertium comparationis* zwischen „Gott“ und „Menschlichem Hertz“ den Begriff der „Liebe“ betrachtet, die einerseits als absolutes Prädikat des Numinosen, andererseits als dessen ebenbildliche Nachempfindung im menschlichen Affektbereich auch als mystisches Identifikationsmuster zum Zweck der poetischen Artikulierung des *unio*-Erlebnisses eingesetzt werden kann.

Zu einer anderen Interpretation gelangt man, wenn man den Akt des Umschließens des unendlichen Gottes im menschlichen Herzen als geistige *imitatio* dessen auffasst, was Böhme

⁵⁸⁸ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 85.

⁵⁸⁹ Vgl. z.B. *I 257* („Daß GOtt Dreyeinig ist/ zeigt dir ein jedes Kraut“)

⁵⁹⁰ Vgl. u.a. die „*paradoxa*“ *V 1-8*.

„magnetische Impression“⁵⁹¹ nennt und als die erste Stufe der Selbstoffenbarung des „Ungrundes“ mit seiner bereits bekannten Terminologie beschreibt:

so hat der ewige Wille die Lust gefasset/ vnd in eine Begierde eingeführet/ welche sich hat *impresset*, vnd figurlich vnd körperlich gemacht/ beydes zu einem Leibe vnd Geiste nach derselben *Impression* Eygenschafft [...]. Dieselbe *Impression* [...] heisset Natur vnd Wesen/ dann sie offenbahret was im ewigen Willen ist von Ewigkeit je gewesen.⁵⁹²

Die „Impression“ oder „Kontraktion“ bedeutet eine nach innen gerichtete Bewegung, die bewirkt, dass sich das unendliche Sein in einen ebenfalls unendlichen, weil ebenfalls „unaußmäßlichen“⁵⁹³ Punkt verkleinert, was nicht als eine ontologisch-qualitative Veränderung im Sinne eines defizitär gewordenen Seins interpretiert werden darf, weil in beiden Fällen die Grenzenlosigkeit und die Adimensionalität gemeinsame Kennzeichen der Seinsformen sind.⁵⁹⁴ Während aber im ersten Fall das „Alles“ sich in einer ausgegossenen, makrokosmischen Unendlichkeit manifestiert, handelt es sich beim „unendlichen Punkt“ um eine mikrokosmische Grenzenlosigkeit, deren Konzentriertheit auch begründet, dass dieser „Punkt“ zum „Ansatz einer Substantialität“⁵⁹⁵ wird. Diese Substantialität, die auch „Grund“ genannt wird, bedeutet auch, dass ein „Ort“ entsteht, in dem sich die Offenbarung entfalten kann, wobei in diesem „Ort“ sich dasjenige Wesen offenbart, das selbst dieser „Ort“ ist, oder in dem dieser „Ort“ be-gründet wird. Der Ungrund – dadurch dass er sich in einem Grund „fasst“ – wird folgenderweise zu einem Ort des Sich-Fühlens: Das „fühlende“ Subjekt ist Gott als „Alles“ in seiner unendlichen Ausdehnung, das „gefühlte“ Objekt ist derselbe Gott, in seiner ebenfalls unendlichen – aber diesmal – Verdichtung zu einem grenzenlosen Punkt. In der Böhmeschen Terminologie wird diese Art der Selbstwahrnehmung mit Hilfe des Bildes über den in sich selbst wohnenden Gott zum Ausdruck gebracht. Es handelt sich um den

Einige[n] Gott/ welcher sich in Eine dreyheit selber Einführet/ als in eine fasligkeit seiner selber/ welche fasligkeit das Centrum/ als das ewig gefaste Eine ist/ vnd wirt das Hertze/ oder der Sitz des ewigen willens Gottes geheissen [...]. Der vngrüntliche wille welcher vater/ vnd alles wesens anfang ist/ gebühret in sich/ sich selber zu einer stette der fasligkeit/ vnd besitzt die stette.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Vgl. die Belege von Günther Bonheim, in: Ders.: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 79.

⁵⁹² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 733. (Auf die in diesem Zitat enthaltenen Hinweise auf die Gestalten- oder Qualitätenlehre Böhmes kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Trotzdem muss unbedingt erwähnt werden, dass Böhme die sieben „Gestalten“, die zur mehrfachen Ausdifferenzierung des anfangs bipolaren Gegensatzes „Gut“-„Böse“, usw. im „gefassten Grund“ dienen, u.a. in seinem Werk *De Signatura Rerum* auch „fühlungen“ nennt. Dieser Aspekt könnte als Ausgangspunkt zu weiteren Forschungen und Überlegungen dienen.)

⁵⁹³ Bonheim benutzt in diesem Zusammenhang das Adjektiv „ausdehnungslos“. (Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 66.)

⁵⁹⁴ Vgl. auch die Sprüche *I 41, I 42, I 170, V 280*.

⁵⁹⁵ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 66.

⁵⁹⁶ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 12. (Vgl. das Epigramm *IV 127*, welches die hier zitierten Ideen Böhmes fast wortwörtlich wiederholt: „Gott wohnt in sich selbst / sein Wesen ist sein Hauß: // Drumb gehet Er auch nie auß seiner GÖttheit auß.“ – *Die Wohnung GOTTes*.)

Der vergottete cherubinische Mensch, der Gott in seinem Herzen umschließt, wird in Analogie zur ewigen Geburt des Grundes zu einer Stätte der ausdehnungslosen Unendlichkeit, die das zum „Centrum“ kompaktierte göttliche Wesenheit dadurch besitzen kann, wenn der zuerst sich selber – im spirituellem Sinne – umschlossen hat. Durch diese Bewegung vollzieht er in umgekehrter Reihenfolge die Momente der „ewigen Geometrie“, die in der mystischen Poesie Schefflers ebenfalls zum Sinnbild der Stadien der innergöttlichen Offenbarung verklärt wird:

Gott Vatter ist der Punct; auß Jhm fleust Gott der Sohn
Die Linie: Gott der Geist ist beider Fläch' und Kron.
(IV 62. *Der Punct/ die Linie und Fläche*)⁵⁹⁷

Ein anderer Weg der „Umschließung“ Gottes wird im Spruch III 176 skizziert, der als Bedingung des Ankommens in der „Göttlichen Beschauligkeit“ die Notwendigkeit der Überwindung einer anderen Art von Grenze vor Augen stellt:

Mensch anderst kans nicht seyn: du must's Geschöpfe lassen /
Wo du den Schöpffer selber gedänkest zu umbfassen.
(*Eins muß verlassen seyn.*)

Diese apodiktische Feststellung Schefflers kann im Leser sowohl eine bejahende als auch eine verblüffende Wirkung erreichen. Kontextualisiert man die Aussage des Epigramms dadurch, dass man sie in die mystische Tradition des *contemptus mundi*-Topos plaziert, in deren Betrachtung nur die Absage an jede vergängliche Stofflichkeit und Kreatürlichkeit zur wahren Gelassenheit, als Bedingung der Einswerdung mit Gott, führen kann, kann man den Sinnspruch als ein argutes Spiel mit dem altbekannten mystischen Paradox von „lassen“ und „finden“, welches ihre Wurzeln u.a. in den paradoxen Aussagen Christi im Neuen Testament haben könnten.

Desorientiert auf dem „cherubinischen“ Weg fühlt man sich, wenn man dieses Epigramm mit anderen vergleicht, in denen dem kreatürlichen Sein und seinen konkreten vielfältigen Erscheinungsformen epistemologischer Wert beigemessen wurde, indem sie zu Bausteinen der von außen nach innen gerichteten Erkenntnis erklärt worden waren.⁵⁹⁸ Bedeutet vielleicht das Imperativ des Verzichtes auf die „Geschöpfe“ auch, dass der Standpunkt, nach dem der verborgene Gott durch seine Kreaturen „kundbahr und gemein“ werde, oder dass die Kreaturen „ein Weg zu Gotte seyn“ müssen, revidiert oder sogar vollkommen aufgegeben werden soll?

⁵⁹⁷ Auf Grund dieses Beispiels kann man auch vom Einfluss des cusanischen Gedankengutes auf den *Cherubinischen Wandersmann* ausgehen.

⁵⁹⁸ Vgl. z.B. die Ausführungen zu den Sprüchen II 48, III 114 im Kapitel III.

Eine mögliche Antwort kann man sich erhoffen, wenn man aus den Konnotationen des bereits mehrfach erläuterten Begriffs „umbfassen“ ausgeht. Dementsprechend steht eine „umbfassende“ Erkenntnis Gottes im Gegensatz zu einer Wahrnehmung, die sich auf die unendlichen Erscheinungen der kreatürlichen Welt konzentriert. Während diese letztere Annäherung eine indirekte Erkenntnis bedeutet, deren Untersuchungsobjekte in der „Vielheit“ und der „Schiedlichkeit“ verankert sind, bedeutet das Umfassen Gottes eine Erkenntnis in der „Einheit“, die konstitutiver Bestandteil des engelhaften adamitischen Menschen gewesen ist, und welche nach dem Sündenfall nur durch die erneute Geisteinwirkung bewerkstelligt werden kann. Die absolute Nähe der Engel zu Gott, die ein Ebenbild der innergöttlichen „Fassbarkeit“ darstellt, ermöglicht dem Engel zu erkennen, „was in GOTT ist und auch was in ihm ist“.⁵⁹⁹

Die Radikalität dieses mystischen Erkenntnismodus besteht nicht nur in ihrer, jedes stufenartig wachsendes Wissen unendlich überholenden Plötzlichkeit, sondern auch darin, dass die Verlagerung des Erkenntnisfokus von der ‘Periphärie’ der ausgeflossenen „Vielheit“ der Geschöpfe auf den Schöpfer selbst, keine Fokussierung **auf** etwas, sondern **in** etwas bedeutet, nämlich in das „Centrum“ selbst, welches – wie bereits ausgeführt – die verdichtete, mikrokosmische Unendlichkeit des Seins bedeutet, was der Schöpfer selbst ist. Es ist eine „sich überschwenkende“ Erkenntnisbewegung, die auch jede Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf – sei es vermittelt durch die „himmlische“, „siderische“ oder die „kreatürliche“ Welt, die von den Engeln, den leuchtenden Planeten oder den vier Urelementen verkörpert werden – als ungenügend empfindet und deshalb hinter sich lässt:

Wenn du den Schöpffer hast / so laufft dir alles nach /
Mensch / Engel / Sonn und Mond/ Luft / Feuer / Erd / und Bach.
(V 110. Dem Schöpffer lauffen alle Geschöpffe nach.)

Einen weiteren Aspekt des metaphysischen Tastsinns thematisiert das Epigramm *IV 157*, in dem vor dem Hintergrund einer Wasser-Metaphorik das Motiv des Umschlossen-Seins des Umschließenden mit Hilfe der Technik der paradoxen Umkehr in lyrische Form gegossen wird:

Gott ist in und umb mich.

Jch bin der Gottheit Faß in welchs sie sich ergeust /
Sie ist mein tieffes Meer das mich insich beschleust.

Dieser Sinnspruch ist der fünfte in einer Kette von zehn Epigrammen⁶⁰⁰, die den Gedanken von der makrokosmisch-mikrokosmischen Struktur des Weltalls unter Einsatz von – ihrer

⁵⁹⁹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 92.

⁶⁰⁰ Vgl.: *V 153-162*.

Begrifflichkeit nach toposhaften – Naturmetaphern („Tröpflein“, „Meer“, „Stäublein“, „Senffkörnlein“, „Saamen“, „Frucht“, „Ey“, „Henn“), aber auch von Metaphern aus dem Bereich der Geometrie („Umkreis“, „Punct“) oder der Spekulationen über die äußere und innere Beschaffenheit des Menschen („Seele“, „Leib“, „Verstand“, „Gemüt“) facettenreich variieren.

Die Paradoxie der Aussage dieses Sinnspruchs ergibt sich nicht lediglich aus der Reduzierung des Unendlichen auf ein endliches Maß, wodurch gleichzeitig das Formlose in eine begrenzte Form gegossen wird, und auch nicht aus der grenzenlosen Ausdehnung des Endlichen ins Unendliche und Formlose. Von mindestens genauso großem Belang ist auch die Tatsache, dass die Paradoxie auch die Ebene der Selbstwahrnehmung und der Selbsterkenntnis bestimmt, indem sowohl das göttliche als auch das kreatürliche Bewusstsein und Wissen von sich selbst sich in einer Form und Gestalt vervollständigt, die das absolute Gegenteil und die unendliche Opposition der jeweiligen Entität darstellt. Diese Art der Wahrnehmung des Selbst in einer, sich von diesem „Selbst“ wesentlich unterscheidenden Qualität, wird von der Antithetik des Epigramms getragen, die auf mehrfachen strukturellen Ebenen erscheint. Es handelt sich nicht nur um die Gegensätze „Ich“ vs. „Sie“, „Faß“ vs. „Meer“ bzw. „sich ergießen“ vs. „in sich beschließen“, die sich aus der parallelen Konstruktion der beiden Pfeiler des Epigramms ergeben. Die semantische Opposition dominiert auch die Ebene der einzelnen Zeilen, wo die „Impression“ des Ungrundes aus einer makrokosmischen in eine mikrokosmische Unendlichkeit poetisch-rhetorisch mit Hilfe des Chiasmus ebenbildlich und auch vorbildlich nachgeahmt wird. Damit ist die Tatsache gemeint, dass durch die chiasmatische Neuordnung der Entsprechungen „Ich-Faß“ („Begrenztes“) bzw. „Gottheit-sich ergießen“ („Grenzenloses“) eine Neuverteilung dieser Begriffe herbeigeführt wird, wodurch das Unendliche auf das Endliche reduziert, aber gleichzeitig auch umgekehrt, das Endliche auf das Unendliche ausgedehnt wird.

Außerdem können „sich ergießen“ und „beschleusen“ auch als Synonyme und bildhafte Darstellungen des göttlichen Unendlichkeits-Prädikats interpretiert werden. Von dieser Warte aus betrachtet, gewinnt wiederum der Gedanke von der paradoxen Identität in der Differenz an Wichtigkeit, denn so wird der Mensch, der durch diese göttlichen Offenbarungsbewegungen zwischen zwei unendlichen Sphären sowohl von innen als auch von außen eingeschlossen wird, zu einer Art „Grenze“ und zugleich Mittelpunkt, an dem die Bewegung des Ungrundes zwischen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Grenzenlosigkeit – und auch umgekehrt – sich dreht und in sein ihm wesensidentisches Gegenteil umschlägt.

Der Wahrnehmungsmoment der Berührung und des Fühlens bedeutet in dem sich im Grund fassenden Ungrund auch die ewige Geburt des „Sohnes“ aus dem ebenfalls ewigen „Vater“. Der Sohn tritt als Ergebnis der Gegenbewegung zur „Impression“ hervor, die als Reaktion auf das Zusammenziehen und die Kontraktion des „Alles“ ins „Nichts“ entsteht: „Also heisset der vngrüntliche wille ewiger vater. Vnd der gefundene gefassete geborne wille des vngrundes/ heisset sein geborner/ oder Eingeborner Sohn/ den Er ist des vngrundes Ens/ darinnen sich der vngrund in grund fasset“.⁶⁰¹

Von dieser Überlegung ausgehend wird die Geburt des Sohnes ebenfalls im spirituellen Sinne instrumentalisiert, um daraus ein neues poetisches Bild für das engste gegenseitige Empfinden und Fühlen abzugewinnen, das in der „nahen Vereinigung“ (CW,14) der *unio mystica* erlebt wird.

Dass diese Geburt des Sohnes ein unaufhörlicher und stets andauernder Prozess ist, beweist Scheffler auf eine scharfsinnige Weise, indem er die Entstehung der Dreifaltigkeit im Stadium der noch nicht offenbarten Unterschiede, d.h. als außerzeitliche Entwicklung lokalisiert, und den Ausdruck „außer Zeit“ wörtlich – als etwas Anfangs- und Endloses – interpretiert:

V 251. Die Geburt Gottes wehret jimmer.

Gott zeuget seinen Sohn / und weil es ausser Zeit /
So wehret die Geburt auch biß in Ewigkeit.

Der immerwährende Charakter der Geburt ist die Voraussetzung dafür, dass sie sich im geistigen Sinne in jedem Menschen unendlich wiederholen kann:

Mensch schikstu dich darzu / so zeugt Gott seinen Sohn /
All' Augenblick in dir / gleich wie in seinem Thron.
(*V 252. Der Sohn Gottes wird in dir geboren.*)

An dieser Stelle muss erneut an den Prozess hingewiesen werden, der hinsichtlich der Herausbildung des englischen Sensoriums ausführlich erörtert wurde. Den Ausgangspunkt der diesbezüglichen Böhmeschen Argumentation bildete der bereits zitierte Satz aus der *Aurora*, der besagte, dass „gleich wie Gott der Vater seinen Sohn gebäret zu seinem hertzen/ also gebäret des Engels krafft auch seinen Sohn und hertze in sich“.⁶⁰² Der Abschluss dieses Prozesses bestand im In-Erscheinung-Treten der „5. offenen thore“ der metaphysischen Sinneswahrnehmung, deren Ursache und Grund der je eigene „Sohn“ als Stätte des Gemüts und dadurch der Wahrnehmung war.

Im *Cherubinischen Wandersmann* erreicht die von der Geburts-Metapher getragene Bewegung des „Fühlens“ ihr Ziel über mehrere Stufen der *imitatio*, die die mystische Einheit

⁶⁰¹ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 11.

⁶⁰² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 91.

der verschiedenen Ebenen in einem Erkenntnisvorgang vollzieht, welcher von der inneren Betrachtung der Geburt des Gottessohnes ausgeht und mittels der Abstraktion sich in das Metaphysische erhebt. Zur Unterstützung dieser These soll auch das Epigramm *V 250* dienen:

Die geistliche und Ewge geburt sind eines.

Die geistliche Geburt / die sich in mir eräugt /
Jst eins mit der durch die den Sohn Gott Vatter zeugt.

Der vom „geistigen Fühlen“ geleitete Aufstieg zum Göttlichen erreicht seinen Höhepunkt paradoxerweise im „Unempfinden“. Es handelt sich dabei um einen Gnadenzustand, der den Abschluss einer mystischen Spekulation bedeutet, die die fassbar werdende Offenbarung in einer rückwärts orientierten Nachahmungsbewegung vollzieht, um zum ewigen Ursprung – d.h. zur ewigen Stille des noch nicht geoffenbarten, unterschieds- und eigenschaftslosen, unempfindlichen Ungrund – zurück zu kehren:

Wer in dem Fleische lebt / und fühlt nicht dessen pein:
Der muß schon auf der Welt weit mehr als Englisch seyn.
(*V 143. Der Unempfindliche ist mehr als Englisch.*)

Es ist vielleicht keine übertriebene Assoziation, wenn man vom Begriff „pein“ ausgehend, erneut auf die innergöttlichen Differenzierungsprozesse hinweist, die diesem *exercitium* der Befreiung von der „Qual“ als Vorbild gedient haben mögen. Den Grund für diese Interpretationsmöglichkeit liefert die Überlegung, dass die Aussage und die Intention dieses Sinnspruchs nicht auf eine bloße, pointiert und provozierend ausformulierte Variation des Themas des Engelüberstieges⁶⁰³, und auch nicht auf einen bloßen Lobgesang auf die heroische Anstrengung des Menschen, die Kreatürlichkeit in sich abzutöten, reduziert werden sollte.

Vielmehr sollte man den Aspekt hervorheben, dass in diesem Epigramm ein Attribut in den Mittelpunkt gestellt wird, das den Blick des cherubinischen Wanderers in eine Sphäre lenkt, deren Betrachtung und der daraus entstehende Aufstiegs-wille das Ziel der spekulativ-mystischen Verwandlung bis ins Unendliche erweitert. Die Frage, die noch beantwortet werden muss, heißt, warum bedeutet das „Nicht-Fühlen des Peins“ eine über-englische, d.h. mit den absoluten Prädikaten des Göttlichen wesensidentische Eigenschaft?

Eine mögliche Antwort findet man in der Qualitäten- oder Gestaltenlehre Böhmes, in der die „Qualitäten“ bzw. „Gestalten“ die Funktion „eines feineren Instrumentariums“ erfüllen, welches dem Geist zur Verfügung steht, um die im „Spiegel der Weisheit“ erscheinenden Vor-Bilder in eine unendliche Differenziertheit einzuführen.

⁶⁰³ Vgl. Kap. IV, Fßn. 74 u. 75.

Anstatt einer zusammenfassenden Darstellung der weit verzweigten und komplexen – u.a. in der *Morgen-Röte im Aufgangk* ausführlich erörterten – Lehre von den sieben „Quellgeistern“, reicht es an dieser Stelle, sich auf die ersten zwei – die „Herbigkeit“ oder „Härte“ bzw. „Bitterkeit“ oder „Stachel“ – zu konzentrieren, um den Zusammenhang mit dem Schefflerschen Sinnspruch zu erläutern.

In der Böhmeschen Kosmologie, die von dem Prinzip regiert wird, dass alle Offenbarungsprozesse und Ausgänge in die „Vielheit“ nicht nur miteinander, sondern auch mit der innergöttlichen Selbstoffenbarung auf Grund einer alles beherrschenden Analogie zusammenhängen, werden diese ersten zwei „Eigenschaften“ mit dem „Vater“ bzw. dem „Sohn“ parallel gestellt. Der „Vater“ als die sich in die Fassbarkeit zusammenziehende, „sich verfinsternde“ Gottheit wird mit dem Geschmack der „Herbigkeit“ assoziiert, der „Sohn“ steht für die Gegenbewegung, für den immer „bitter“ werdenden „Versuch, aus der Finsternis wieder auszugehen“.⁶⁰⁴ Die Analogie zum Gottessohn in der Trinität ist jedoch nicht vollständig, denn der „Stachel“, als „Sohn“ der „Herbigkeit“, „bleibt, so sehr sich seine Bemühungen mit zunehmender Kontraktion und Verfinsterung der Herbigkeit auch vermehren, in deren Inneren gefangen“.⁶⁰⁵ Dieser Kontrast verursacht den „Pein“ und die „Qual“ der ersten Phase der Offenbarung. Ihnen wird erst ein Ende gesetzt, als sich dieser Kampf der zwei Qualitäten in die fünfte Qualität, in die „Liebe“ oder das „Licht“ umschlägt. Das Licht oder die Liebe wird auch mit dem „Sohn“ assoziiert, aber während der „Sohn“ in der zweiten Gestalt nur ein unvollkommenes Abbild des Gottessohnes war, entspricht die fünfte Gestalt „ohne jede Einschränkung dem Sohn der ungründlichen Willensbewegung“.⁶⁰⁶ Die Schlussfolgerung, die Günther Bonheim aus diesen Entwicklungen zieht, ist hinsichtlich des untersuchten Reimspruchs von grundlegender Bedeutung:

Ohne die „Peinlichkeit“, das Durchleben der Qual, die den Gestalten ein erstes Selbstgefühl vermittelt, ist alle subtilere Empfindungsfähigkeit unmöglich. Nur durch sie wird die Bewegung „fühlig“, das heißt, nur auf der von ihr bereiteten Grundlage kann sich eine größere Empfindsamkeit [...] entwickeln. Dies geschieht in der fünften Gestalt, der Liebe [...]. In [ihr] als der wiedergefundenen Harmonie können die Gestalten nur feinfühlig miteinander umgehen [...]. Mit dem Wandel der Umgangsformen wandelt sich auch die Art der Empfindungen. Dort [...] herrscht ein allseitiges „liebe fühlen“ [...].⁶⁰⁷

Unter diesen Voraussetzungen erhält die Formulierung „fühlt nicht dessen pein“ eine neue Semantik: Indem sie auf den, in diesem Sinne überformten Menschen bezogen wird, entsteht auf spiritueller Ebene eine mystische Einheit mit dem „Sohn des Lichtes“ und der „Liebe“. Daraus folgt, dass das „Unempfinden“ entweder das Identifikationsmuster mit der ewigen

⁶⁰⁴ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 79.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Ebd. S. 80.

⁶⁰⁷ Ebd. S. 96.

Stille des „Affect und Creatur loßen“⁶⁰⁸ Ungrundes, oder mit der neuen, geläuterten Form der „Empfindlichkeit“, die sich im „Pein“ verfeinert hatte, bedeutet. In beiden Fällen gilt, dass sich der cherubinische Mensch im mystischen Sinne in eine Seinssphäre katapultiert, die im Unterschied zur englischen Existenz keinen Anfang kennt.

Das Thema des „Fühlens“ abschließend, muss man noch bei einigen, in den verschiedenen Büchern zerstreuten Epigrammen verweilen, die das Thema des göttlichen „Küssens“ variieren. Diese Aufgabe stellt sich umso prägnanter, da auch im Bereich der Wahrnehmung der Engel das „maul“ das zentrale Organ darstellt, über das die Kommunikation und die wesentliche Verbundenheit mit dem Schöpfer realisiert wird.

Eine Art mystische Semantisierung erfährt dieses Motiv im Spruch VI 238, in dem der „Kuß“ als Symbol der gegenseitigen Wahrnehmung und Erkenntnis der Dreifaltigkeit funktionalisiert wird:

Gott küst sich in sich selbst / sein Kuß der ist sein Geist /
Der Sohn ist den er küst / der Vater ders geleist.
(*Der Kuß der Gottheit.*)

Der Begriff „Kuß“, so wie er in diesem Epigramm ausgedeutet wird, steht in enger Verwandtschaft mit dem von Böhme verwendeten Ausdruck „Ausgehen/Ausgang“⁶⁰⁹, denn beide bringen den inneren Prozess der göttlichen Selbstoffenbarung zum Ausdruck. In beiden Fällen wird der Begriff unter dem Gesichtspunkt der Bewegung oder Tätigkeit in eine Subjekt- bzw. Objekt-Seite gegliedert, die dann von oder in dem, in der Subjekt-Objekt-Bewegung ausgetauschten Gegenstand miteinander verbunden werden, der als dritter Aspekt zur Ausdifferenzierung des ursprünglich einheitlichen Terminus beiträgt. Genauso, wie der „Geist“ „der Ausgang“ selbst ist, erscheint er hier als „der Kuß“, während der „Vater“ die Erkenntnisbewegung des „Fassens“ bzw. „Küssens“ vollzieht, aus der dann der „Sohn“ als „Gefasster“ oder „Geküsster“ hervorgeht. Die Auffächerung des Begriffs unter den erwänten Aspekten kehrt in eine Einheit zurück, die von dem einen „Gott“ verkörpert wird, bei dem die Wahrnehmung selbstreferentiell und zur besagten Identität in der Differenz wird.

Während im Bereich der innergöttlichen Sinneswahrnehmung vom „Kuß der Gottheit“ die Rede war, wird seine irdisch-kreatürliche Analogie der „geheime Gottes Kuß“ genannt. Identifikationsfigur – ähnlich wie bei der Überformung des Peins in Liebe und Licht – ist der Sohn Gottes, was die mystische These verstärkt, nach der die *imitatio Christi* durch die kontemplative Versenkung in seiner Wesenheit, den Weg bis ins innere des Ungrundes eröffnen kann:

⁶⁰⁸ Böhme: *Gnadenwahl*, a.a.O., S. 10.

⁶⁰⁹ Vgl. ebd. Kap.1., S. 7ff.

Gott küßt mich seinen Sohn mit seinem heiligen Geist /
Wenn Er mich liebes Kind in *Christo Jesu* heist.
(II 93. *Der geheime Gottes Kuß.*)

Ein weiterer Aspekt des Kusses besteht darin, dass auch diese Metapher der Gottesvereinigung – ähnlich wie jede Spielart der *unio mystica*⁶¹⁰ – verschiedene Stadien der Innerlichkeit und der Nähe zum ersehnten Ziel vorweist. Diese Idee wird im Sinnspruch III 235 fruchtbar gemacht und in eine aus dem Hohenlied stammende brautmystische Begrifflichkeit eingehüllt:

Drey Stände küssen GOTT: die Mägde falln zu Füßen /
Die Jungfern nahen sich die milde Hand zuküssen /
Die Braut so gantz und gar von seiner Lieb ist Wund /
Die liegt an seiner Brust / und küßt den Hönig Mund.
(*Der Dreyfache Gottes Kuß.*)

In einem weiteren Epigramm wird die brautmystische Linie weiter entwickelt, indem der Kuss als die Empfindlichkeit schlechthin definiert wird und gleichzeitig mit der Sinnesempfindung des Schmeckens in ein Bild der vollkommenen Teilhabe an der göttlichen Wesenheit vereinigt wird:

Der Kuß deß Bräutigams GOTTs / ist die Empfindlichkeit
Seins gnädigen Angesichts / und seiner süßigkeit.
(V 310. *Was der Kuß Gottes ist.*)

Es muss betont werden, dass dieser – ähnlich wie alle anderen – „zur Göttlichen beschauligkeit anleitende“ (CW,7) Spruch dem Fühlen absolute Vorrangigkeit vermittelt, indem das Angesicht des Bräutigams nicht mittels des Sehens, sondern des Küssens wahrgenommen und verinnerlicht wird. Wahrscheinlich handelt es sich um die Betonung des Extrems unter den fünf Empfindungen, welches im Gegensatz zum anderen Extrem nicht auf der absoluten Distanz als Voraussetzung der überblickenden Wahrnehmung basiert ist, sondern im Gegenteil, die absolute Nähe und Verschmelzung mit dem Göttlichen zum Ausdruck bringt.

Zuletzt soll noch ein Epigramm besprochen werden, in dem, bei der Beibehaltung der brautmystischen Metaphorik, die beiden extremen Pole der Sinneswahrnehmung in Einklang und Einheit gebracht werden, indem in Form einer chiasmatischen Konstruktion ihre Interdependenz und auch die Notwendigkeit ihrer Vernetzung zum Zweck der vollkommenen Wahrnehmung der metaphysischen Wirklichkeit betont wird:

Die Weißheit schauet GOTT / die Liebe küsset Jhn:
Ach daß ich nicht voll Lieb und voller Weißheit bin!
(III 196. *Die Weißheit und die Liebe*)

⁶¹⁰ Vgl. den Artikel *unio mystica*, in: Dinzelbacher, Peter: *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart: Kröner 1989. S. 503ff.

„Weißheit“ und „Liebe“ verkörpern die vernunftgeleitete, spekulative bzw. die affektive Annäherung zu Gott, und die Tatsache, dass ihre gleichzeitige Präsenz fast pathetisch herbeigewünscht wird, erinnert auch an die in der *Vorrede* formulierten Mahnung, dass die vollkommene Teilhabe am Numinosen erst dann realisiert werden kann, „wann du dich beyde lässest einnehmen / und noch bey Leibes Leben bald wie ein Seraphin von himmlischer Liebe brennest / bald wie ein Cherubin mit unverwandten augen Gott anschawest“ (CW,13).

IV.1.3.3. Das Hören

Wendet man sich nun dem ersten Sinnspruch zu, der das Motiv des Hörens thematisiert, findet man sich bereits am Anfang der cherubinischen Wanderung mit deren metaphysischen Ziel konfrontiert, denn bereits hier wird eine neue Art und Weise der Rezeption des Gotteswortes ausdrücklich gefordert:

So du das *Ewge Wort* in dir wilt hören sprechen:
So mustu dich zuvor vom hören gantz entbrechen.
(*I 85. Wie hört man GOTTes Wort?*)

Die Aufnahme und die Verinnerlichung der sprechenden Offenbarung setzt den Verzicht auf jede Form der kreatürlichen Sinneswahrnehmung voraus und zeugt auch von der Notwendigkeit einer paradoxen Umkehr des Verhältnisses zwischen Hörer und Gehörtem. Das „ewige Wort“ erschallt im Inneren des vergotteten Menschen, dadurch wird er nicht in seiner Rolle als passiver Empfänger einer von außen vermittelten Botschaft eingeschlossen, sondern er wird auch zu dem Ort, an dem dieses Sprechen produziert wird. Das Bild des im Inneren des Menschen erschallenden Gotteswortes ruft in die Erinnerung auch die Lehre vom Signaturencharakter jedes kreatürlichen Phänomens, welches als ausgesprochenes Wort Gottes eigentlich das sprechende innere Wort nach außen vermittelt. Diesen Aspekt verstärkt auch das Epigramm *I 264*, in dem die Kreaturen als „Gottes Widerhall“ paraphrasiert werden:

Nichts weset ohne Stimm: Gott höret überall /
In allen Creaturn / sein Lob und Widerhall.
(*Die Creaturen sind GOTTes Widerhall.*)

Doch, wenn man nun zum Spruch *I 85* zurückkehrt, wird es außerdem auch offensichtlich, dass in diesem Epigramm auch ein poetisches Spiel mit der Semantik des Wortes „Hören“ getrieben wird, indem es auf zwei unterschiedlichen Bedeutungsebenen ausgelegt wird. Das „Hören“, von dem man sich „gantz entbrechen“ muss hat seinen Ursprung im kreatürlichen Gemüt des Menschen, deshalb ist es in der Vergänglichkeit und Begrenztheit des geschöpflichen Seins behaftet. „Ewiges“ Wort kann nur von einem Organ wahrgenommen

und rezipiert werden, welches seinen Anfang im ebenfalls „ewigen“ Gemüt und in den daraus ausströmenden göttlichen Kräften hat.

Den Zustand, der die Vorbedingung der Teilhabe am außerzeitlichen Wort bedeutet, beschreibt Scheffler in der ersten Hälfte der Anfangszeile des folgenden Epigramms:

Wer in sich selber sitzt / der höret Gottes Wort /
(Vernein es wie du wilt) auch ohne Zeit und Ort.
(I 93. *In sich hört man daß Wort.*)

Die Paradoxie dieser Aussage entsteht wiederum aus Schefflers Assoziationstechnik, mit der zwei gleichbedeutende Begriffe in eine Beziehung zueinander gestellt werden, der zufolge sich die Synonymie in ihr Gegenteil, in eine Antinomie umschlägt. In diesem Falle wird diese paradoxe Antithetik durch die Auseinandersetzung der Begriffe „Sitzen“ bzw. „Ort“ hergestellt. Sitzen – zumindest wenn man von der wörtlichen Bedeutung ausgeht – ist mit der Vorstellung eines Raums stets impliziert verbunden, trotzdem wird Sitzen im mystischen Sinne als eine Ortlosigkeit definiert - jedenfalls wird dem kognitiven Automatismus einer bildlichen Verknüpfung von „Sitz“ und „Ort“ entgegen gearbeitet. Die Paradoxie wird dadurch gesteigert, dass zum „Ort“ dieser Ortlosigkeit gerade der in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit befangene Mensch ernannt wird. Er soll „in sich selber sitzen“ – d.h. hier hat man es erneut mit der Verschmelzung von Subjekt und Objekt, vom „Sitz“ und „Sitzendem“ zu tun, was ebenfalls als die Nachahmung zu erleichternde, bildhafte Konkretisierung der Einheit des sich selbst wahrnehmenden innergöttlichen Dreieits bewertet werden kann.

Übrigens ist der „Schall“ im Böhmeschen Offenbarungsmodell ebenfalls eine „Gestalt“ – die sechste –, also ein Instrument des Geistes, mit dem er den Spiegel der Weisheit in eine weitere Stufe der „Schiedlichkeit“ führt, und mit und durch den er die Offenbarung verkündet. Da der Ort dieser Eigenschaften im „Grund“ des „Ungrundes“ lokalisiert werden kann, kann er als ewiges Vorbild des „in sich selbst sitzenden“ Menschen gesehen werden, dem die Offenbarung primär nicht durch Auffangen und Bearbeiten von Signalen der Außenwelt zuteil wird, sondern der als Mikrokosmos den „Grund“ für sich bedeuten soll, wo das „Hören“ und das „Gehörte“ wesensidentisch werden können. Oder anders formuliert: „Das Objekt der Wahrnehmung ist gleichzeitig Teil des wahrnehmenden Subjekts, das ‘äußerliche’ Tönen muss einem ‘inneren’ begegnen, damit es gehört werden kann. Indem das eine mit dem anderen ‘inqualiret’, beginnt der Gehörsinn zu arbeiten.“⁶¹¹

Der Gedanke des inneren Wortes, welches sich von dem „äußeren“ durch seine Unabhängigkeit von jeder physischen Materialität unterscheidet, wird auch im Sinnspruch I

⁶¹¹ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 97. (Ebd. auch die kommentierende Beschreibung der Herausbildung des „Schalls“ innerhalb der sieben Böhmeschen „Qualitäten“)

299 wieder aufgenommen. Der „geistige“ Charakter des inneren Wortes bedeutet auch, dass es der göttlichen Offenbarungsbotschaft unmittelbar, ohne die Vermittlung einer äußerlichen, sinnlich wahrnehmbaren Instanz, in der Innerlichkeit des Menschen zur Entfaltung verhilft. Das schallende Wort ist der sprechende bzw. der sich selbst aussprechende Gott im inwendigen Menschen:

Das Wort schallet mehr in dir / als in deß andern Munde:
So du jhm schweigen kanst / so hörstu es zur Stunde.
(Mit schweigen höret man.)

Auch wenn das Motiv des „Schweigens“ den Gott in sich erfahrenden Menschen auf den ersten Blick in einer eher passiven Rolle erscheinen lässt, bedeutet es keinesfalls, dass es hier der verstummte, in einer ewigen Stille eingehüllte Mensch dem cherubinischen Wanderer als Idealbild vorgestellt wird. Das Schweigen bedeutet vielmehr eine Rückkehr aus der „Ichheit“ und „Selbheit“ des Menschen in den ewigen, einigen Willen Gottes, die dadurch realisiert werden kann, dass der Mensch zur Vermittlungsinstanz des göttlichen Schalls wird. Er entleert sich des kreatürlichen Sprechens, um – in der Form des Wiederaussprechens – die göttliche Wort in und durch sich erschallen zu lassen.

Diese metaphysisch gemeinte mediale Funktion des Menschen basiert dank der Ebenbildlichkeit ebenfalls auf einer Analogie, die innergöttliche ewige Selbstoffenbarung und menschliches Sprechen miteinander verbindet.

Es ist bekannt, dass Böhme den innergöttlichen Selbstwahrnehmungsprozess als sprachlicher Prozess beschreibt, denn „die primordiale Selbstentäußerung des göttlichen sog. ‘Ungrundes’ vollzieht sich als die Aussage seines Wortes, die sich durch und mit dem ‘Schall’ ereignet.“⁶¹² Die Fähigkeit des Sprechens – welches im paradiesischen Zustand der Schöpfung ein wesentliches war – ist vielleicht das grundlegendste Element, das Kreatur und Schöpfer miteinander verbindet. Dafür spricht auch die Tatsache, dass im sechsten Kapitel der *Morgen-Röte im Aufgang*, dessen Hauptthema die Gottebenbildlichkeit der Engel und des Menschen ist, die im „Wort“ und „Sprechen“ erfolgende Selbsterkenntnis an erster Stelle und als der vorrangige Aspekt behandelt wird, unter dem Menschliches, Englisches und Göttliches in einer wesentlichen Identität zueinander finden.

Die gantze göttliche kraft des Vaters spricht aus/ auß allen *qualitäten* das Wort/ das ist/ den Sohn GÖttes: nun gehet derselbe schall oder dasselbe wort/ daß der Vater spricht/ aus des Vaters Salniter oder kräfte/ und auß des Vaters *Mercurio*, Schall oder Thon. [...] und wan es außgesprochen ist/ so steckt es nicht mehr in des Vaters kräfte/ sondern es schallet und thönet in dem gantzen Vater wieder in alle kräfte.

⁶¹² Klein: *Am Anfang war das Wort*, a.a.O., S. 206.

Nun hat dasselbe Wort/ das der Vater ausspricht/ eine solche schärffe/ das der thon des worts augenblicklich geschwind durch die gantze tieffe des Vaters gehet/ und dieselbe schärffe ist der H. Geist.⁶¹³

Dieser Prozess wiederholt sich auf ebenbildliche Weise sowohl in den Engeln als auch in den Menschen, denn, wie es Böhme formuliert, „also ist auch ein Engel und Mensch/ die krafft im gantzen Leibe/ die hat alle *qualitäten*/ wie in Gott dem Vater ist“.⁶¹⁴

Auf Grund dieser wesentlichen Analogie erfüllt der Mensch, in dem das Wort erschallt, dieselbe Funktion, wie der geistige Raum der innergöttlichen Offenbarung: Er wird zum „Ort“ der Offenbarung, genauso wie die aus dem einheitlichen „Grund“ ewig „ausgehende“ Trinität bzw. der „ausgegangene“ „Spiegel“ ein „fassbarer“ Ort der ursprünglichen Selbstwahrnehmung war:

Dan gleich wie der H. Geist vom Vater und Sohne außgehet/ und unterscheidet und schärfset alles/ und richtet das auß/ das der Vater durchs wort spricht: also auch die zunge schärfset und unterscheidet das jenige/ waß die 5. Sinnen im haupte durch das hertze auf die zunge bringen/ und der geist fährt von der zungen auß durch den *Mercurius* oder Schall an den ort/ wie es im Rath oder 5 sinnen beschlossen ist/ und richtet das jenige auß.⁶¹⁵

Christus als das ausgesprochene Wort ist das ewige Vorbild aller späteren Differenzierungen und Unterscheidungen, die die Wahrnehmung überhaupt ermöglichen. Gleichzeitig ist er der fleischgewordene Gott, was soviel bedeutet, dass er auch jeder Art Materialisierung als geistiges Vor-Bild vorangeht. Dabei handelt es sich um eine weit verbreitete Vorstellung, die u.a. auch in der Gedankenwelt des Sebastian Franck präsent ist. Seine Kampfansage gegen jede äußere Schriftweisheit und jedes aus dem toten Buchstaben quellende Wissen wurzelt in der Überzeugung, die auf seiner Interpretation der Gottebenbildlichkeit des Menschen beruht. Aus der Ebenbildlichkeit ergibt sich „die Möglichkeit unmittelbarer und unvermittelter Gotteserkenntnis und die gesitige Mündigkeit des Menschen“.⁶¹⁶ Auch die Schefflersche Kritik gegen die zweifelhafte offenbarungsvermittelnde Kraft des Schalls aus dem fremden, „andern Munde“ scheint eine Anspielung auf diese Erkenntnis zu sein. Denn auch Franck betont, dass die Gottebenbildlichkeit das Besitzen eines Lichtes bedeutet, in dem der Mensch

⁶¹³ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 100. „Salniter“ bedeutet bei Böhme „eine Grundkraft der göttlichen Schöpfung“. Der Begriff bezeichnet auch „die Ganzheit der Lebenskräfte [...] und die geoffenbarte Einheit Gottes im ›Lichtreich‹ (7. Naturgestalt). An diesem Begriff interessierte Böhme wohl hauptsächlich die explosive Sprengkraft [...], die die Zersprengung der Eigenschaften bewirkt [...] und daher ihre Teilung und Individualisierung.“ (Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 930.) „Mercurio“ ist ein zentraler Begriff der Alchemie, er wird beschrieben als „die Würtzel vnd Mutter/ Ja auch der Haptschlüssel Aller Metallen“ oder als „ein Baum, an dem die Metalle als Früchte wachsen, die ‘keine Nahrung haben als allein von jhrem Mercurio’“. Hier steht er für den ›Schall‹, das ist »das geoffenbarte Wort« als Ausdruck göttlicher Kräfte“. (Ebd. S. 931; hier auch weitere Quellenangaben.)

⁶¹⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 101.

⁶¹⁵ Ebd. S. 101f. Zu den möglichen Einflüssen, die diese Konzeption Böhmies mitgestaltet haben mögen, vgl. Klein: *Am Anfang war das Wort*, a.a.O., S. 207.

⁶¹⁶ Langer: *Inneres Wort*, a.a.O., S. 65.

„alles über Gott aus sich selbst ohne Rekurs auf äußere Instanzen erfahren kann“.⁶¹⁷ Otto Langer zitiert in diesem Zusammenhang eine Stelle aus Francks *Geschichtsbibel* bzw. aus dem *Guldin Arch*, um die Vorrangigkeit des „Herzens“ als maßgebende Instanz der Gotteserkenntnis hervorzuheben: Danach soll der Mensch

allein in Gott halten/ aller ding vrsach ansehen/ eben auff vns selbs mercken/ was Gott in vns zu allen dingen sagt. [...] Das hertz des glaubigenn ist ein lebendig officin des Hayligen gaysts/ vnnnd ein wesentliche Bibliotec liberey und Bibel/ darauß alle bücher der warhait geschrieben/ vnnnd bezeügt werdenn.⁶¹⁸

Dabei erfährt die Deutung der „Herz“-Metaphorik im Sinne eines geistigen Ortes bzw. „Gemütes“, aus dem die Sinneswahrnehmungen hervorgehen, nicht nur ihre Bestätigung, sondern auch eine Erweiterung, indem sie mit der Buchmetapher verkoppelt wird.⁶¹⁹ Das Bild des „Buches“ – wie es hier ausgelegt wird – wird zwangsläufig mit Körperhaftigkeit und Materialität assoziiert, die vom „Herzen“ als einer inneren Kraft oder Geist durchströmt werden muss, sollte sie keine tote Existenz, sondern lebendige Geistigkeit werden.

Auch der cherubinische Mensch, der zum Medium der schallenden Offenbarung geworden ist, wird von dieser inneren Geistigkeit erfüllt und wiederholt damit den innergöttlichen Ausgang in den „Schall“ der Selbsterkenntnis. „Die angenommene Korrespondenz zwischen Gottes Wesen und dem des Menschen bewirkt die Vorstellung von der Ähnlichkeit der Vorgänge.“⁶²⁰ Das Böhmesche Werk *De Signatura Rerum* liefert den Beweis dafür, dass „sich der göttliche ‘Schall’ tatsächlich im Körperlichen vergegenwärtigen und dessen Realität auch erkannt werden kann“.⁶²¹ In Analogie zum göttlichen „ewigen Gemüt“, welches ebenfalls die im geistigen Sinne gemeinte Materialisierung eines verborgenen, unsichtbaren Ungrundes und nur die Projektionsfläche dieser ewigen Realität ist, genauso sind die Dinge der Welt „Signaturen“ einer in ihrer Innerlichkeit verborgenen geistigen Wirklichkeit. Deshalb soll sich die Wahrnehmung nicht auf diese äußerlich gewordenen Phänomene richten, d.h. nicht sie selbst sollen erkannt und wahrgenommen werden, sondern der in ihnen liegende metaphysische Gegenstand. Wie es Böhme formuliert:

Vnd dann zum andern verstehen wir/ daß die *Signatur* oder Gestaltniß kein Geist ist/ sondern der behelter oder kasten deß Geistes darinner er liget/ dann die *Signatur* stehet in der Essentz/ vnd ist gleich wie eine Laute die da stille stehet/ die ist ja stum vnd vnverstanden/ so man aber darauff schlägt/ so versteht man die gestaltniß/ in was form vnd zubereitung sie stehet/ vnd nach welcher stim sie gezogen ist.⁶²²

⁶¹⁷ Ebd.

⁶¹⁸ Ebd.

⁶¹⁹ Zur Buchmetapher im *Cherubinischen Wandersmann* vgl. u.a. Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 57ff.

⁶²⁰ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 939.

⁶²¹ Klein: *Am Anfang war das Wort*, a.a.O., S. 210.

⁶²² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 515.

Dieses Zitat erinnert an das bereits diskutierte Motiv der Spiels, indem hier wiederum eine Analogie aufgebaut wird, auf Grund deren die irdischen Kreaturen und Dinge die Nachahmung des Spiels vollziehen, welches der ausgehende Geist mit dem ausgegangenen Spiegel und den in ihm erscheinenden geistigen Gebilden, Farben und Tönen treibt, wobei diese Eigenschaften als Instrumente dienen, mit denen man die Offenbarung ins „bildlich“ Unendliche variieren kann. Dieses Spiel-Motiv verewigt das Epigramm III 216:

Gott ist nur alles gar; Er stimmt die Seiten an /
Er singt und spilt in unß: wie hast dann du's gethan?
(*Gott thut es alles selbst.*)

Aus dem letzten Böhme-Zitat stellt sich auch heraus, dass der „Schall“ das Gehäuse von unendlichen Tönen ist, somit symbolisiert er das gleichzeitige Alles- und Nichts-Sein des Schöpfers, der sich – bei Bewahrung seiner immanenten Transzendenz – in unendlichen Variationen und „Stimmen“ manifestiert. So liegt es auf der Hand, dass Scheffler zur Metapher des „geistigen Orgelwerkes“ greift, um diesen Gedanken epigrammatisch in Gestalt einer fortschreitenden Allegorese zu verdichten:

Gott ist ein Organist / wir sind das Orgelwerk /
Sein Geist bläst jedem ein / und gibt zum thon die stärk.
(*V 343. Das geistliche Orgelwerk.*)

Hier erscheint der Mensch als Instrument, welches wiederum die an ihm ausgeführten Tätigkeiten passiv erleidet, jedoch hat er eine wesentliche Rolle in der Verbreitung und im Lautbar-Machen der Offenbarung. Die Abhängigkeit vom „Organisten“ und der „Luft“, die das Instrument durchströmt, ist eine mehrfache, indem sogar die Stärke der Töne vom Betätiger des Instruments bestimmt wird. Diese Abhängigkeit ist jedoch die Voraussetzung der Einheit mit dem Schöpfer, denn auf diese Weise der Unterordnung befähigt sich das Instrument, das authentische Gotteswort und nicht die Musik einer anderen Instanz zu verkünden. Dabei – gerade in der Einheit seines Willens mit dem ewigen Willen – gelangt er zu einer unwiederholbaren Identität, denn zwar stammt er aus demselben (Un-)Grund, doch, wie bereits zitiert, „steckt e[r] nicht mehr in des Vaters kräftten“, sondern verkündet den einen Gott nach seiner je-meinigen Eigenschaft:

so aber sein hall/ vnd sein Geist auß seiner *Signatur* vnd Gestaltniß/ in meine eigen Gestaltniß
eingeht/ vnd bezeichnet seine Gestaltnis in meine/ so mag ich jhm in rechten grunde verstehen/ es sey
geredet oder geschrieben/ so er den Hamer hat/ der meine Glocken schlagen kan. Daran erkennen wir/
daß alle Menschliche Eigenschafft auß einer kommen/ daß sie nur ein einige Wurzel vnd Mutter haben/
sonst konte ein Mensch das ander nicht im Hall verstehen: dann mit dem Hall oder Sprach zeichnet sich
die gestalt in eines andern gestaltniß ein/ ein gleicher klang fänget vnd beweget den andern/ vnd im Hall
zeichnet der Geist sein eigen Gestaltniß [...] Ein.⁶²³

⁶²³ Ebd. S. 514f.

Die harmonische Einheit in der Vielheit, die die Schöpfung charakterisiert, ähnelt einer himmlischen Musik, deren Freiheit von jeder Dissonanz durch die einigende Kraft des Geistes gewährleistet wird, die die unendliche Mischung und Verschmelzung der Töne – gleich den „Farben, Wundern und Tugenden“ des Weisheitsspiegels – zu vernünftigen und wahrnehmbaren Gebilden ordnet. Dadurch entsteht „die Einigkeit“, die in der Welt der Dissonanzen und als irreparabel erscheinenden Zersplitterungen nur noch als Desiderat und Sehnsucht nach einer verloren gegangenen Harmonie präsent sein kann:

Ach daß wir Menschen nicht wie die Waldvögelein /
Ein jeder seinen thon mit lust zusammen schreyn!
(I 265. *Die Einigkeit.*)

Dieser Spruch steht am Anfang einer ganzen Kette von Epigrammen, die die Signaturenlehre in ihren zahlreichen Facetten poetisch ausdeuten und die Vielfalt der Sprachen, Stimmen und Tönen als den unendlichen Ausguss der göttlichen Wunderrede loben. Dabei wird die Differenz nicht nur als unerlässliche Voraussetzung der körperlichen Vergegenwärtigung der Offenbarung für notwendig erklärt, sondern hier wird auch der Mensch als, in seiner Unterscheidung von den anderen, sich erkennende Individualität gefeiert, der sich aber nie in diesem Individualismus einsperrt und absondert, sondern sich als Teil einer „Musik“ versteht, die sich nach einem einheitlichen, vom Geist begründeten Prinzip organisiert:

Freund / solln wir allesamt / nur jmmer Eines schreyn /
Was wird diß für ein Lied / und für Gesinge seyn?
(I 267. *Ein ding behagt nicht immer.*)

Je mehr man Unterscheid der Stimmen vor kan bringen:
Je wunderbahrlicher pflegt auch das Lied zuklingen.
(I 268. *Veränderung steht fein.*)

Diese Epigramme heben das Wesensmerkmal des „Schalls“ auf eine besondere Weise hervor, welches nicht darin besteht, „wie er tönt, sondern [in der] Fähigkeit, Verbindung, Medium, Berichtstatter zu sein. Indem er verursacht wird, dringt er schon aus, und indem er ausdringt, teilt er allem, was ihm auf seinem Weg begegnet, die Kunde über seinen Ursprung mit.“⁶²⁴ Das Wissen von diesem gemeinsamen Ursprung fasst die verschiedenen Töne in ein einheitliches Gewebe zusammen.

Diese Gruppe der „Schall“-Epigramme wird durch einen Spruch abgeschlossen, der eine besondere Aufmerksamkeit verdient, weil die Pointe von einer semantischen Antithese getragen wird, die auf den ersten Blick den Eindruck erweckt, als wäre das Schallen des ewigen Wortes durch etwas Negatives getrübt. Es handelt sich um das Epigramm I 270:

Die Creaturen sind deß *Ewgen Wortes* Stimme:
Es singt und klingt sich selbst in Anmuth und im Grimme.

⁶²⁴ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 99.

(Die Stimme Gottes.)

Es wurde bereits ausführlich auf Böhmes Denken in Oppositionen hingewiesen, der u.a. auch auf sein Erlebnis im Zusammenhang mit dem dunklen Zinnengefäß, auf dessen schwarzen Oberfläche die Sonnenstrahlen reflektiert wurde, zurückgeführt wird.⁶²⁵ Aus dieser Erkenntnis wird auch seine Auffassung abgeleitet, dass die Offenbarung eines Gegenstandes nur vor dem Hintergrund seines Gegenteils möglich ist.

Friedrich Ohly macht darauf aufmerksam, dass „die Vorstellung vom Signaturträger, einer anderen Kreatur oder dem Menschen, als einem Musikinstrument, das, je nachdem, ob Gott oder der Teufel es spielt, einen entsprechenden Hall zu hören gibt“ eine „ganz eigene“⁶²⁶, originelle Idee von Böhme sei. Dabei ist die Signatur des Geistes das wirkende, aktive Prinzip, während der Mensch, in dessen Gemüt das Instrument seiner Signatur schon vorgeprägt und von Gott eingeschaffen ist, das passive und aufnehmende Prinzip bedeutet.⁶²⁷

Er antwortet mit einem passiven Gegenhall, wodurch sich eine Musik und ein Spiel ergibt, worin der Geist „dem Menschen sein Inneres offenbart, so dass er an dem *Hall* sich selbst erkennt“.⁶²⁸ Ohly hat auch nachgewiesen, dass das Böhmesche Konzept „von dem die Signaturen wie Saiten oder Tasten anschlagenden und zum Klingen bringenden Schöpfergeist“ zwar „in den Zeugnissen zur Signaturenlehre ohne Beispiel“ sei, jedoch sei es „nicht ohne Verwandtschaft mit barocken Vorstellungen vom Kosmos als Musikinstrument, vom Monochord bis hin zur Orgel, wie Robert Fludd und Athanasius Kircher sie ausgebildet haben“, wie auch mit einer „Überlieferung von Gottes Künstlerrolle als *deus musicus* beim Erschaffen und Erhalten des von ihm fortgespielten Instruments der Welt.“⁶²⁹

Was konkret den „Schall“ und die anmutigen bzw. grimmigen Töne betrifft, sie lassen sich ebenfalls auf eine These Böhmes zurückführen, die er – ebenfalls im Zusammenhang mit der Signaturenlehre – entwickelt hat. Nach dieser Auffassung, die eigentlich aus der Verknüpfung der Signaturenlehre mit der Lehre vom „dreifachen Menschen“ entstanden ist, sind im Menschen alle drei Prinzipien der Offenbarung konstitutive Elemente seines Seins. Neben dem dritten Prinzip, welches von zeitlicher und räumlicher Begrenztheit charakterisiert wird, sind im Inneren des Menschen auch die zwei ewigen Prinzipien des „Zornes“ bzw. der „Liebe“, die – wie bereits erwähnt – mit weiteren, wertneutral zu verstehenden Gegensatzpaaren artikuliert werden. Diese Prinzipien – und das folgt auch schon aus der

⁶²⁵ Vgl. Franckenbergs *De Vita et Scriptis Jacobi Bömii*, in: Böhme, Jacob: *Sämtliche Schriften*, a.a.O., Bd. X.; Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998. S. 23.

⁶²⁶ Ohly, Friedrich: *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit*, a.a.O., S. 63.

⁶²⁷ Vgl.: ebd. S. 63ff.

⁶²⁸ Ebd. S. 63.

⁶²⁹ Alle Zitate: ebd. S. 65.

Bedeutung des Begriffs, nämlich „Anfang“ oder „das Erste“ – bilden die Grundlage jeder Offenbarungsbewegung, so wirken sie auch im ewigen Gemüt und in den daraus ausgehenden Sinneswahrnehmungen. Böhme fasst das bezüglich der Ebene der Kreaturen so zusammen, dass hier die Ausdrücke „gut“ und „böse“ bereits auch moralisch konnotiert sind:

Der Mensch hat zwar alle Gestaltniße aller drey Welt in jhme liegen/ [...] dann allda sind drey Werckmeister in jhme/ welche seine gestaltniß zurichten/ alß das dreyfache *fiat*, nach den drey Welten/ vnd sind im Ringen vmb der gestaltniß/ vnd wird der gestaltniß allda nach dem Ringen *figuriret*, welcher Meister das Ober-Regiment behelt/ [...] nach deme wird das Instrument gezogen vnd der andern liegen verborgen [...]. So bald der Mensch zu dieser Welt gebohren ist/ so schläget sein Geist sein Instrument/ so sihet man am eussern hall vnd wandel seine instehende gestaltnuß im guten oder bösen [...]. Ferner ist vns zu erkennen [...]/ daß mancher Mensch [...]/ doch von einem gegenhall zum bösen oder guten bewegt wird/ vnd der offit seine ingebohrne gestaltnuß sincken lest/ wann jhm der gegenhall auff seiner verborgenen Lauten oder gestaltnuß schläget/ wie man sihet/ daß ein böser Mensch doch offit von einem guten zur ruhe seiner Boßheit bewegt wird/ wann jhme der fromme mit seinem liebreichen Geiste sein verborgen Instrument schlägt.⁶³⁰

Die „Anmuth“ bzw. der „Grimm“ repräsentieren das Laut-Werden der schöpferischen Botschaft je nach der Eigenschaft des Mediums, welches zum Instrument und Vermittlungsorgan in Anspruch genommen wird. Die Problematik der „Anpassung“ der göttlichen Offenbarung an die Beschaffenheit des Verkünders wird etwas später, im Zusammenhang mit dem Epigramm *III 209* noch einmal ausführlicher behandelt.

Die Bedeutung des letzten Böhme-Zitates besteht auch darin, dass das hier entworfene Menschenbild, der die höchste Kreatur in seiner tiefen, dreifach ausgerichteten Komplexität und als Schauplatz eines Kampfes zwischen verschiedenen Eigenschaften und Kräften zeigt, den Stoff auch für die Spekulationen über das Thema des Engelüberstiegs liefert. Die Engelwelt wird zwar als himmlisches Gleichnis des Menschen stets zur Nachahmung empfohlen, doch dieser Gedanke wird beständig mit dem der Überlegenheit und Auserwähltheit des Menschen konfrontiert. Das soll durch zwei Schlussreime exemplifiziert werden:

Wer sich nur einen blik kan übersich erschwingen /
Der kan das *Gloria* mit GÖttes Engeln singen.
(II 72. *Wer mit den Engeln singen kan.*)

Die Engel singen schön: Jch weiß daß dein Gesinge /
So du nur gänzlich Schwiegst / dem höchsten besser klinge.
(II 32. *Schweigen übertrifft der Engel gethöne.*)

In dem bereits aufgeführten, aus einem gemeinsamen Gespräch mit James Poag entstandenen Aufsatz über die geistige Beziehung zwischen Meister Eckhart und Sebastian Franck meditiert Priscilla Hayden über die, ihre Impulse aus der Eckhartschen nehmende Erkenntnislehre Francks, und kommt zum Endergebnis, dass während die menschliche

⁶³⁰ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 516f. (Selbstverständlich schließt Böhme auch eine umgekehrte Entwicklung aus dem Guten ins Böse nicht aus.)

Erkenntnis fähig ist, durch den Ausgang aus der eigenwilligen Erkenntnis und durch die doppelte Verneinung des falschen Wissens über Gott, wieder auf die Wahrheit zurückzukehren und sich des vollkommenen göttlichen Wissens in einer wesentlichen Identität teilhaftig zu werden, stellt die Erkenntnis der Engel eine Art Zwischenstufe in dieser Hierarchie: „Die Erkenntnis der Engel hält die Mittelstellung zwischen göttlicher Univozität und menschlicher Äquivozität: Sie begreifen Gott durch Analogien.“⁶³¹

Wenn man diese These richtig interpretiert, handelt es sich offensichtlich nicht darum, dass die Gotteserkenntnis der Engel defizitär wäre: nicht im Ausmaß und Umfang des Wissens soll man den Unterschied suchen, sondern in der Modalität des Erwerbs und der Teilhabe an diesem Wissen.

Es ist zwar vielleicht vereinfachend zu sagen, aber die Gotteserkenntnis des Menschen, die untrennbar von der Selbsterkenntnis ist, indem sie durch die Koordinierung und den Ausgleich von drei miteinander verwobenen und „ringenden“ Sphären – auch wenn mittels einer transzendenten Einwirkung – erreicht wird, ist sie eine „wertvollere“, als wenn sie durch die Harmonisierung von nur zwei Prinzipien erreicht worden wäre. Das ist zumindest der Ausklang der soeben zitierten Schefflerschen Epigramme. Wenn man diese Erkenntnis auf den Bereich des Gehörsinns und des Schallens projiziert, findet sich diese, von menschlicher Seite bewerkstelligte Harmonie ihre poetische Entsprechung in der mystischen Metapher des Schweigens:

Wenn du an GOtt gedänkst / so hörstu Jhn in dir:
Schwiegstu / und wärest still' / Er redte für und für.
(V 330. Wenn man GOtt reden hört.)⁶³²

IV.1.3.4. Das Schmecken

„Nichts besteht ohne genuß“ – lautet der Titel eines Sinnspruchs, der einen Punkt markiert, von dem an jede Spekulation über eine eventuelle Rangordnung der Sinneswahrnehmungen und -organe ein überflüssiges Unternehmen wird. Und das gilt umso mehr, wenn man bedenkt, dass das Fühlen und das Fassen zwar als das eine Extrem der Wahrnehmung auf Grund der allergrößten Nähe zwischen Subjekt und Objekt definiert wurde, jedoch bedeutet das Schmecken eine weitere Steigerung der Fassbarkeit, da es sich dabei eine Einverleibung und Verinnerlichung des zu erkennenden Gegenstandes vollzieht. Im zitierten Epigramm V 75 verbindet Scheffler das Genießen mit dem Motiv der Zeit, indem er den Genuß, was im göttlichen Bereich der Offenbarung ein Selbstgenießen bedeutet, als wesentliche ontologische Voraussetzung definiert:

⁶³¹ Poag / Hayden: *Meister Eckhart und Sebastian Franck*, a.a.O., S. 31.

⁶³² Vgl. z.B. auch II 63. *Der taube hört das Wort*.

Nichts dauret ohn genuß. GOTT muß sich selbst geniessen:
Sein wesen würde sonst wie Graß verdorren müssen.

Das „Sich-Selbst-Geniessen“ Gottes steht am Ende eines Prozesses, der die „Materialisierung“ der innergöttlichen Geburten und somit der ganzen Offenbarung bewirkt. Die wichtigsten Phasen dieser Entwicklung sind bereits skizziert worden, an dieser Stelle sollen nur die wichtigsten Stationen der sich noch nicht in Raum und Zeit abspielenden Ereignisse rekapituliert werden.

Der außerzeitliche und außernatürliche „Ungrund“ besitzt einen „ewigen Willen“, der zur Offenbarung und Selbsterkenntnis drängt. Da sich dieser Wille nur auf sich selbst richten kann, treten in der ewigen Kontraktion und Ausdehnung die Personen Vater, Sohn und aus den beiden, als deren Leben und Beweglichkeit der Geist hervor. Der Geist wirkt nicht nur innerhalb der Dreifaltigkeit, sondern führt die Offenbarungsbewegung in eine nächste Phase hinüber, wo ein „Ausgegangenes“, die „Jungfrau Sophia“ als „Gegenwurf“, als von der Dreifaltigkeit separierte und mit ihr doch wesensidentische Wirklichkeit erscheint. In dieser Phase nimmt der außernatürliche Ungrund eine „ewige Natur“ an, indem er sich im eigenen „Spiegel“ beschaut und sich dort in einem Bild fasst. Dieses Bild erweckt das Begehren nach der sensorialischen Selbstwahrnehmung, so wird das Bild in ein „Wesen“ hinübergeführt, welches sich – nachdem es mit Hilfe des Instrumentariums, d.h., den sieben Gestalten, eine unendliche Ausdifferenzierung erfährt – zur sog. „ewigen Natur“, zu einer rein geistig zu verstehenden, materialischen Seinsform entwickelt.

Dieser Rückblick war deshalb notwendig, um für die nun zu behandelnden Prozesse, die eng mit dem Schmecken zusammenhängen, einen entsprechenden Kontext zu entwerfen. Die sieben „Geister“ oder „Gestalten“, die von Böhme auch mit Geschmäckern wie „herb“, „bitter“, „sauer“, „salzig“, „scharf“ bzw. „süß“ assoziiert werden, befinden sich in einer ständigen Bewegung, sie sind gleichzeitig Subjekte und auch mittels des Schmeckens „ausprobierte“⁶³³ Objekte. In Analogie zum Vater-Sohn-Verhältnis, wo sich das feurige, finstere Prinzip mit dem Lichtprinzip als Wille und Widerwille in einer ständigen Auseinandersetzung befindet, bis es in Licht und Liebe, auch „Sanftmuth“ genannt, verwandelt wird, durchlaufen diese unendlichen Gestaltenbewegungen einen ähnlichen Prozess, bis die „Süßigkeit“ die Oberhand gewinnt und die anfangs miteinander konkurrierenden Gestalten in eine Einheit und „Temperanz“ einführt.

Da schmäcket ein jeder geist den andern/ und krieget eitel neue krafft [...] und in dem feuer gehet die sanffte Liebe auff/ dan es erwärmet die kälte/ und das süsse Wasser macht den scharffen schmack gar lieblich und sanffte. Vnd ist in den scharffen und feurigen gebährungen nichts/ dan eitel Liebe-sehnen/ kosten/ freundlich *inficiren* [...]. Dan sie ringen in der geburth stets mit-einander wie ein Liebe-spiel/

⁶³³ Vgl. Kap. IV, Fßn. 23.

und nach dem die geburth mit den farben und geschmacke im auffsteigen ist/ so werden auch die figuren gebildet.⁶³⁴

Diese Stelle aus der *Aurora* kann deutlich machen, warum Gott „sich selbst genießen muss“, aber sie vermag auch zu erklären, warum die Dauerhaftigkeit einer Existenz wesentlich von diesem „Genießen“ als lebensspendendes „Liebe-spiel“ abhängt. Das scharfsinnige Spiel im Schefflerschen Epigramm gründet sich darauf, dass der Leser mit einer Aussage konfrontiert wird, in der sich auch eine angebliche Schlussfolgerung implizit mitenthalten ist, der man nicht ausweichen kann: das ewige Bestehen der Gottheit ist an Bedingungen gebunden, d.h. die absolute Souveränität Gottes ist in Frage gestellt. Wenn man jedoch das „Genießen“ im Lichte der Böhmeschen Darstellung der innergöttlichen Gestaltenbewegung interpretiert, wird es klar, dass sich die Dauerhaftigkeit nicht als absolutes Prädikat auf die Existenz Gottes an sich bezieht, sondern lediglich auf seine Seinsform, die im Offenbarungsprozess eine dynamische geworden ist. „Neue krafft kriegen“, „erwärmen“, „infciren“, „ringen in der geburth“, „aufsteigen in den farben und geschmäckern“ verbildlichen eine Beweglichkeit, die das Leben der „ewigen Natur“ als „Leib Gottes“ aufrecht erhalten. Demnach heißt „Genießen“, nicht Gott als „Ungrund“, sondern die Offenbarung in seiner Dynamik ohne Unterlaß voranzutreiben. Ohne dieses „Genießen“, das letztendlich das ewige Gegenbild der Stille und Unbeweglichkeit des Ungrundes darstellt, würde es zwar keine Offenbarung und Selbstwahrnehmung und auch keine Kreaturen geben, aber die Ewigkeit des in sich selbst ruhenden Gottes wäre auch auf dieser Weise von keinem „Verdorren“ bedroht. Die Gestaltenbewegung, deren Dynamik Böhme auch mit Hilfe der Bezeichnung „inqualiren“⁶³⁵ zum Ausdruck bringt, bedeutet letztendlich „das Eingehen einer Qualität in die andere, speziell das Eingehen des Geistes in ein ›Wesen‹, wobei aus der Verschmelzung ein neues ›Wesen‹ entsteht. Das ›Inqualiren‹ ist ein schöpferisches, dialektisches Hervorgehen einer Eigenschaft aus einer andern.“⁶³⁶

Im *Cherubinischen Wandersmann* dominieren die Epigramme, die das Motiv des süßen Geschmacks als Sinnbild für die Vereinigung mit der göttlichen Wesenheit umkreisen. Das ewige Vorbild für die absolut verstandene Süßigkeit ist selbstverständlich Gott, der jede, auf physischer Wahrnehmung ruhende Sinnesempfindung unendlich transzendiert. Betrachtet man die „Süßigkeit der Welt“ in diesem Spiegel, erscheint das sinnlich empfundene als eine defizitäre, inkommensurable Wiederholung der ewigen Präfiguration. In diesem Zusammenhang wird es wiederum deutlich, dass die Erkenntnis Gottes gleichbedeutend ist

⁶³⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 427ff.

⁶³⁵ Vgl. z.B.: ebd. S. 515.

⁶³⁶ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1051.

mit der Bewusstwerdung der absoluten Differenz, die Schöpfer und in die Kreatürlichkeit abgefallene Schöpfung voneinander trennen. Dieses Bewusstsein erweckt gleichzeitig den Wunsch nach der Rückkehr in den verlorenen, den irdischen Sinnesorganen sich entziehenden Ursprung:

Wer etwas in der Welt mag süß' und Lieblich nennen:
Der muß die Süßigkeit / die GOTT ist / noch nicht kennen.
(I 117. *Nichts süßes in der Welt.*)

Aus den vorangehenden Überlegungen hat sich bereits herausgestellt, dass die „Süßigkeit“ Gottes vom zweiten Prinzip, vom Sohn des Lichtes und der Liebe getragen wird. Die zwei Ebenen, auf den der süße Geschmack wahrgenommen wird, befinden sich zwar in einem analogischen Verhältnis, jedoch sind sie nicht nur qualitativ, sondern auch hinsichtlich der Reichweite des Erkenntnispotentials des jeweiligen „Schmeckens“ von einer absoluten Ungleichmäßigkeit markiert. Die Süße, „die GOTT ist“, bedeutet als Ausgeburt der innergöttlichen Offenbarungsbewegung die absolute Selbsterkenntnis Gottes, der als „Ungrund“ in die „Vielheit“ übergeht, um die ursprüngliche „Einheit“ dadurch zu offenbaren. Günther Bonheim macht darauf aufmerksam, dass während in der Qualitätenlehre Böhmens den Gestalten, die zum ersten, „zornigen“ Prinzip gehören, eine „Vielfalt“ von „widerwärtigem Geschmacksmenge aus *herb, sauer, salzig, scharf* und *bitter*“ zugeordnet wird, „kann das zweite, das Eine, nichts als nur *süß* sein“. ⁶³⁷ Das zweite Prinzip, der Sohn der Liebe, symbolisiert die vollkommene Selbstwahrnehmung Gottes im dialektischen Nebeneinander der „Vielheit“ und der „Einheit“.

Andererseits, wie es ebenfalls ausgeführt wurde, wiederholt sich dieser innergöttliche Erkenntnisprozess auch auf kreatürlicher Ebene, die sowohl die himmlische als auch die irdische Welt mit einschließt. Es wurde bereits der Böhme-Satz über die Wahrnehmung der Engel zitiert, der besagte, dass genauso wie „Gott der Vater seinen Sohn gebäret zu seinem hertzen/ also gebäret des Engels krafft auch seinen Sohn und hertze in sich“. ⁶³⁸ Während aber die „gefassete“ und gefundene „Süßigkeit“ des Engles die absolute Immanenz der Transzendenz verwirklicht, gebiert aus sich die in die Vergänglichkeit abgefallene Erde eine solche „Süßigkeit“, die nur eine mit ihr, aber keinesfalls mit dem transzendenten, kongruente Erkenntnis ermöglicht, die von einer vollkommenen Anderwertigkeit markiert ist. Die „irdische Süßigkeit“ verfügt außerdem auch über die einigende Kraft nicht, die die „Vielheit“ der Geschmäcke in eine Harmonie ordnen könnte.

⁶³⁷ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 105.

⁶³⁸ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 91.

Die im Epigramm *I 117* formulierte Idee kehrt in den Sprüchen *IV 141* bzw. *V 319* wieder, diesmal verkoppelt mit dem Motiv der Liebe, die an Böhmes „Liebe-sehnen“ und „Liebespiel“ der in der Süße sich auflösenden Geschmücke erinnert:

Es ist doch keine Lust / und keine Seeligkeit /
Die übertreffen kan der Liebe süßigkeit!
(*Nichts ist süßser als Liebe.*)

Die gröste Seeligkeit die ich mir kan ersinnen /
Jst / daß man GOtt wie süß' Er ist wird schmekken können.
(*Die gröste Seeligkeit.*)

Die in diesen Schlussreimen angesprochene „Seeligkeit“ weist auf den vollkommenen kreatürlichen Zustand, der sowohl die Seinsweise der Engel, als auch die des adamitischen Menschen in sich einschließt. Der bekannte Modus der Nahrungsaufnahme des Engels trifft man auch bei Adam wieder, denn genauso, wie der Engel sich mit der göttlichen Kraft ernährt, die er mit dem „maule fasset“, so spendet Gott auch dem adamitischen Menschen die Kraft des Lebens. In beiden Fällen, so auch im Falle des „himmlischen Urmenschen“ handelt es sich um eine „geistliche Seinsweise“, weil „nicht die Stoffe, sondern die Kräfte und Essenzen der verschiedenen Prinzipien und Elemente in ihm zusammenwirken“.⁶³⁹ Bei dieser paradiesischen Seinsform des Menschen handelt es sich ebenfalls um eine gottesähnliche Geistlichkeit, denn die „Leiblichkeit ist hier wie dort die Offenbarung des geistigen Innen. Alles Geistige muß Leib werden, um sich zu offenbaren [...]. Die Leiblichkeit ist zugleich die Lebensgrundlage und die Offenbarung des Geistigen.“⁶⁴⁰

Diese, für den Menschen unerreichbar gewordene Seinsweise wird in der mystischen Poesie Schefflers als Ziel der cherubinischen Wanderung vor Augen gestellt, denn zu den zahlreichen Facetten der Vergottung und besonders der sprachlichen Artikulierung dieses Gnadenzustandes gehört auch die Rückgewinnung der Fähigkeit der Einverleibung Gottes in der Form der geistigen Nahrungsaufnahme:

Wenn du Vergöttet bist / so ißt- und trinkst-du GOtt /
(Und diß ist ewig wahr) in jedem bitten Brodt.
(*II 120. Man ißt und Trinket GOtt.*)

Jch habe nichts so gern in meinem Mund als Gott:
Er schmächt mir wie ich wil; Er ist mein Himmelbrodt.
(*III 209. GOtt ist mein Himmelbrodt.*)

Das zentrale Symbol des Abendmahls erscheint in diesen Epigrammen auch als Symbol der Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer, die auch in der Böhmischen Deutung des

⁶³⁹ Alles bei: Benz, Ernst: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*. Stuttgart: Kohlhammer 1937. S. 44. Vgl. auch z.B. Kap. 5 in: Böhme: *Gnadenwahl*; Kap. 25 in der *Morgen-Röte im Aufgangk* (= Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 453ff.)

⁶⁴⁰ Ebd. S. 45.

Sinneseindrucks des Schmeckens ein zentraler Gedanke ist. Genauso wie der „Körper“ eines Engels, so ist auch der Leib des Urmenschen sein autonomes Eigentum, trotzdem werden beide von den göttlichen Kräften durchdrungen, indem sie die geistige Nahrung vom Schöpfer empfangen.

Verblüffend, oder jedenfalls ungewöhnlich kühn mag die Formulierung „Er schmäckt mir wie ich wil“ klingen, und ihre Deutung wird dadurch erschwert, dass sie eigentlich – abhängig von der Satzintonation und der Akzentuierung – zwei Lesarten zulässt. Betont man den Anfang des Satzes, besonders das „Er“, gelangt man zur Interpretationsmöglichkeit, nach der hier die Vorsehung und Allwissenheit Gottes gelobt werde, der den „Lieblingsgeschmack“ des Menschen kennt und sich ihm in dieser Geschmacksform mitteilt.

Keht man jedoch die Betonung um, und konzentriert man sich auf den zweiten Teil des Satzes – „wie **ich** wil“ –, kehrt sich auch das Verhältnis Mensch-Gott um, indem dem Menschen eine aktive Rolle zugeschrieben wird, der die Offenbarung und geistleibliche Mitteilung Gottes seinen Ansprüchen entsprechend steuert und die Modalität der Verinnerlichung nach seinem eigenen Geschmack formt. Bevor man aber diese Lesart zum Ausdruck einer sich über Gott erhebenden und seine Selbstmitteilung kontrollierenden Geste erklärt, sollte man einen Satz aus Jacob Böhmes *De Signatura Rerum* bedenken, der die in diesem Sinnspruch angesprochene Problematik der Art und Weise der Anpassung der schöpferischen Offenbarungsbotschaft an die Kreaturen im Lichte der Signaturenlehre und der daraus entwickelten Konzeption der Natursprache verständlich macht. Denn die Signaturen der Welt geben darüber Aufschluss, wie das verborgene Geheimnis „sich hat in so viel Formen vnnnd Gestaltñiß offenbahret/ alß wir solches an Sternen vnd Elementen/ so wol an den Creaturen/ auch Bäumen vnd Kräutern sehen vnd erkennen [...] dann die natur hat jedem dinge seine spraache [...] gegeben“.⁶⁴¹

Wenn man von dieser Überlegung ausgeht, erscheint die Schefflersche Aussage nicht unbedingt als eine kühne Provokation, sondern vielmehr als poetische Bekenntnis zum individuellen Wert jedes kreatürlichen Phänomens, welches auf seine unwiederholbare Weise die Offenbarung sichtbar macht. Außerdem geht es aus den aufgeführten Ideen auch klar hervor, dass die Manifestation und die leibliche Form der Offenbarung an der ursprünglichen Essenz, aus der sie hervorgeht, nichts modifizieren oder verkehren, sondern diese Essenz zwar individuell, aber lediglich widerspiegeln kann.

⁶⁴¹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 518f.

Den Problembereich des Schmeckens abschließend, sollen noch einige Sinnsprüche erörtert werden, die Motive der aufgenommenen Nahrung selbst thematisieren und symbolisch-metaphorisch ausdeuten.

So wird z.B. im Epigramm *I 69* eine antithetische Struktur entworfen, indem die über eine komplexe biblisch-liturgische Symbolik verfügenden Begriffe „Milch“ und „Wein“, bzw. deren Vermischung in einem allegoretischen Verfahren zum Ausdruck der Vergottung in der *unio mystica* werden:

Die Menschheit ist die Milch / die Gottheit ist der Wein:
Trink Milch mit Wein vermischt / wiltu gestärcket seyn.
(*Milch mit Wein stärcket fein.*)

Die Vermischung der Milch mit dem ihr unendlich überlegenen Wein bewirkt die Verklärung und die Veredelung des rangniedrigeren Getränks, welches sich durch die Substanz des wertvolleren überformt und verfeinert wird.

Beim Lesen des Epigramms drängt sich zwangsläufig auch die allegorische Assoziation von Milch und Wein mit den verschiedenen Stufen der Gotteserkenntnis, die ihre Tradition in der patristischen Biblexegese hat. So z.B. repräsentiert die Milch bei Origenes⁶⁴², der in seinem Kommentar zum Hohenlied drei Deutungsebenen unterscheidet, die niedrigste, wörtliche Bedeutungsebene des Bibeltextes. Das Verstehen nach dem Literalsinn wird mit der flüssigen Nahrung verglichen, die den Kindern verabreicht wird, da sie die feste Nahrung – die höheren Stufen der Sinndeutung – noch nicht beherrschen und deshalb auch in der Erkenntnis sich entwickeln und wachsen müssen.

Vor diesem Hintergrund lässt der Sinnspruch auch eine Deutung zu, nach der in der Gestalt der dort entwickelten Allegorese zwei Erkenntnisformen und -ebenen nicht nur gegeneinander gerichtet werden, sondern zum Zweck der Vervollkommnung des Menschen beide sowohl als legitim, aber auch als interdependent aufgefasst werden. Die Vermischung ist somit auch als Anspielung auf die Idee der Analogie von oben und unten bzw. außen und innen deutbar: Gott erkennt sich äußerlich im Menschen, der Mensch drängt ins Innere der Gotteserkenntnis.

In einem anderen Schlussreim werden die Verhältnisse umgekehrt: die Geburt des Gottessohnes in der kreatürlichen Welt wird zum Anlass genommen, um die Milch, anstatt der Menschen, mit Gott zu assoziieren, und auf einer nächsten Assoziationsebene die „Jungfrauschafft“ als Nahrung Gottes zu interpretieren:

Gott trinkt der Jungfrau milch / zeugt durch diß hell und frey /
Daß wahre Jungfrauschafft sein Trank und Labsal sey.

⁶⁴² Vgl.: Origenes: *Werke*. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig : J. C. Hinrichs 1899-1955. Bd. 8: *Homilien zu Samuel I., zum Hohelied und zu den Propheten*. A.a.O. 1925 (= Reihe: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).; Ohly: *Hohelied-Studien*, a.a.O.

(II 49. *Gott liebet die Jungfrauschafft.*)

Die Gottesmutter, die hier zum nachzuahmenden Vorbild erklärt wird, ist durch ihre Auserwähltheit, die im Zeichen der unbefleckten Empfängnis steht, die Erinnerung an einen gnadenerfüllten Zustand, in dem der androgyne Urmensch selbst die Verkörperung der „wahren Jungfrauschafft“ gewesen ist. Er konnte sich auf eine „magische Art“ fortpflanzen:

er konnte gebären ohne Zerreißung seines Leibes, ein Bild wie er war: dann er war eine Jungfrau, ohne weibliche Gestalt, nach der Form der Ewigen, mit einem reinen, züchtigen Gemüthe, darzu keusch ohne Begehren; sein Begehren war nur seines gleichen aus sich.⁶⁴³

Eine der Folgen des Sündenfalls ist, dass sich das Wesen des Menschen in zwei Naturen spaltet, „er vermag [...] als ein nunmehr disharmonisches Geschöpf nicht mehr, die göttliche Einheit zu repräsentieren, doch ist er fortan berufen, ein Abbild der ewigen Dualismen [...] zu sein.“⁶⁴⁴ Durch die zum Menschen herunterneigende, grenzenüberschreitende göttliche Bewegung verfestigt sich ein ewiges Vorbild, wobei die flüssige Nahrung das Medium repräsentiert, in dem bzw. durch das die Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder hergestellt wird. Während also im Spruch *I 69* die *unio* das Ergebnis der zu Gott aufsteigenden Erkenntnis war, erfährt man im Epigramm *II 49* die Gegenbewegung, indem die mystische Einheit durch die Herablassung Gottes zu den Menschen – und gleichzeitig durch die Herablassung auch auf die Ebene der leiblichen „Wörtlichkeit“ und der direkt wahrnehmbaren Materialität und Fleischlichkeit – bewerkstelligt wird.

Neben der „Milch“ und dem „Wein“ wird auch das Motiv des „Blutes“ als Symbol der Kommunion und der Gleichförmigkeit mit Gott dichterisch fruchtbar gemacht, um die Vergottung des Menschen als die tiefste Vereinnahmung des Göttlichen mittels des Schmeckens zum Ausdruck zu bringen. In der Gestalt einer auf den Menschen bezogenen Tierallegorese wird eine Vorstellung der alten Bestiarien-Tradition, nach der „die Perle durch Aufnahme von Tau durch die Muschel“ entsteht, als „Gottesgeburt in der eigenen Seele“⁶⁴⁵ des Menschen gedeutet:

Die Schnecke lekt den Thau / und ich *HERR Christ* dein Blut:
In beiden wird gebohrt ein kostbarliches Gut.
(*I 120. Die Perle wird vom Thau.*)

An der Basis dieses Eckhartschen Theologumenon von der Geburt Gottes in der Seele steht der platonistische Gedanke, dass „die Seele im Tiefsten einen göttlichen Kern besitzt, so dass

⁶⁴³ Böhme: *Vom Dreyfachen Leben*, a.a.O., 7,25. (Zur Bewertung der Jungfräulichkeit der Gottesmutter bei Böhme vgl. auch: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 149.) Vgl. auch das Epigramm *III 218*, in dem das Thema der Androgynität am Beispiel der Engelwesen ausgeführt wird: „Im Himmel ist kein Mann noch Weib / was dann zuschauen? // Jungfräulich' Engel sinds / und Englische Jungfrauen.“

⁶⁴⁴ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 144.

⁶⁴⁵ Alles bei: Gnädinger: *Anmerkungen*, a.a.O., S. 330 u. 346. (Vgl. auch die Epigramme *III 39* bzw. *III 248* und Gnädingers Anmerkungen zu ihnen.)

man das Göttliche erreichen kann, indem man sich dieser Spur anvertraut.⁶⁴⁶ Wie es Walter Haug betont, ist diese neuplatonisch-stoisch geprägte Idee „von den Vätern mit dem neutestamentlichen Gedanken der Verwandlung des Gläubigen in Christus verbunden worden“⁶⁴⁷, indem sie „diese Verwandlung als Aufbruch des Göttlichen in der Seele oder eben als Geburt Christi in der Seele verstanden.“⁶⁴⁸ Scheffler verbindet diese Idee mit dem, in der Emblemik der Zeit verbreiteten Motiv der Perle und deutet es allegorisch aus.⁶⁴⁹

Die von der Metapher der Geburt getragene Idee der Transformation ist im Sinne einer substantiellen Überformung zu verstehen, denn die Stofflichkeit, die am Anfang bzw. am Ende des Transmutationsprozesses steht, ist unterschiedlicher Qualität und Festigkeit: die Menschheit Christi bedeutet den Ausgang einer Entwicklung, in der sich der Mensch Christi Gottheit aneignet, indem er, auf Grund einer geistigen *imitatio* der in der kreatürlichen Welt vorhandenen Verwandlungsprozesse, in der Gestalt der Perle etwas Wesentliches hervorbringt.

Die Veredelung und geistige Verfeinerung der Stofflichkeit ist ein Prozess, der mit dem Prozess des „Leiblich-Werdens“ der ewigen göttlichen Natur durch das „Inqualiren“ der verschiedenen Eigenschaften kongruent ist. Wie es bereits zitiert wurde, „Da schmäcket ein jeder geist den andern/ und krieget eitel neue krafft [...]/ und nach dem die geburth mit den farben und geschmacke im auffsteigen ist/ so werden auch die figuren gebildet“⁶⁵⁰ – d.h. es kommt zu einer geistigen Materialisierung, die eine Vielheit von miteinander konkurrierenden „Gestaltnissen“ produziert. Der Mensch, der auch ein Schauplatz dieses Kampes um die führende Rolle ist, kann, je nach der sich etablierenden Eigenschaft „Böses“ oder „Gutes“ verkörpern. Dieser Aspekt ist bestimmend auch für seine Rolle als die Verwandlung herbei- und ausführendes Medium oder Organ, denn die Stofflichkeit wird nach dem Vorbild der im jeweiligen Individuum vorherrschenden „guten“ oder „bösen“ Qualität verändert:

I 209. Wie der Mund so der Trank.

Die Hure Babylon trinkt Blut / und trinkt den Tod:
O grosser unterschied! Ich trinke Blut und GOTT.

IV.1.3.5. Das Riechen

Bevor das Riechen als die vorletzte, zu mystischen Zwecken eingesetzte Sinneswahrnehmung diskutiert wird, sollte man noch kurz bei einem Epigramm verweilen, denn die in ihm

⁶⁴⁶ Haug, Walter: *Die Wahrheit der Fiktion*. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen: Niemeyer 2003. S. 457.

⁶⁴⁷ Ebd.

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Vgl.: Gnädinger: *Anmerkungen*, a.a.O., S. 330.

⁶⁵⁰ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 427ff.

erscheinenden chemischen Substanzen sprechen fast alle Sinnesorgane an, deshalb kann dieser Spruch auch dazu dienen, eine Brücke zwischen den zu behandelnden Manifestationen des metaphysischen Sensoriums zu schlagen. Es handelt sich um das im Zeichen der Signaturenlehre stehende Epigramm I 257:

Daß GOtt Dreyeinig ist / zeigt dir ein jedes Kraut /
Da Schwefel / Saltz / Mercur / in einem wird geschaut.
(Die Dreyeinigkeit in der Natur.)

Das hier angesprochene „Schauen“ ist die ebenbildliche Entsprechung des innergöttlichen Schauens, als der ungründige Gott sich im eigenen Spiegelbild als Einheit dreier Personen erkennt. Parallel zu dieser Selbstwahrnehmung, deren Voraussetzung die Sich-Fassung in einem „Bild“ ist, bilden die Kreaturen auch ein Zeichensystem, deren richtige Deutung den verboregenen Inhalt ans Tageslicht fördert. Das „Kraut“ als *pars pro toto* der Schöpfung hat also Zeichencharakter, denn es „zeigt“ auf eine metaphysische Wirklichkeit, deren materialisierter Aspekt von den Grundelementen der Weltschöpfung getragen werden. Die Dinge und die sichtbaren Kreaturen der Schöpfung sind alle ein „göttlicher Wesensabdruck“, zu dessen Aufspüren „die vom Geist geleitete Analyse der Sprache, die die Dinge bezeichnet“ verhelfen kann. „Über die Sprache gelange man zum Wesenskern: »dann die Signatur stehet in der Essenz.«“⁶⁵¹

F. van Ingen betont, dass die Böhmesche Natursprachenlehre in der Tradition der spiritualistischen und religiös-alchemischen Weltanschauung stehe, deren zentraler Gedanke das Dreierprinzip als die Weltschöpfung begründende Formel ist.⁶⁵² So schreibt auch Böhme in seiner *Aurora*: „Alle ding in dieser welt ist nach dem gleichnüs dieser Dreyheit worden“.⁶⁵³ Paracelsus betrachtet „auch die drei sein System beherrschenden Prinzipien (Sal, Sulphur, Mercurius) als wesentliche und göttliche Wirkkräfte“.⁶⁵⁴ Die Tatsache, dass Scheffler diese drei Naturkräfte auf die Trinität bezieht, ist eindeutig dem Einfluss Böhmes auf den Franckenberg-Kreis, und somit auch auf Scheffler, zu verdanken. F. van Ingen führt in seinen Kommentaren zu Böhmes Werk *De Signatura Rerum* ein Zitat von Paracelsus auf, aus dem man seiner Meinung nach die Attraktivität der paracelsischen Tria-Prima-Theorie für Böhme ableiten kann, denn sie konnte mit der Dreyfaltigkeitslehre harmonisiert werden. In der Lehre des Paracelsus entdeckte Böhme das Motiv, dessen Einbindung in sein Welterklärungsmodell

⁶⁵¹ Alles bei: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 899.

⁶⁵² Vgl.: ebd. S. 926f. – hier auch weitere Belege aus dem Werk des Paracelsus bzw. des Oswald Crollius. Zu weiteren Quellen und Grundlagen der Natursprachenlehre bzw. zur Tradition dieser Theorie vgl. auch: Kayser, Wolfgang: *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen*. In: Euphorion 31, 1930. S. 521-562 (Zu Paracelsus bzw. Crollius bes. S. 541ff.); Benz, Ernst: *Zur metaphysischen Begründung der Sprache bei Jacob Böhme*. In: Euphorion 37, 1936. S. 340-357.

⁶⁵³ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 76.

⁶⁵⁴ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 927.

die Spekulationen über die „Leiblichkeit“ des Offenbarungsprozesses zu unterstützen vermochten, wodurch sich auch die typische Färbung der Böhmeschen Theosophie ergibt.⁶⁵⁵

Was einen weiteren Zusammenhang der drei Prinzipien konkret mit den Sinneseindrücken des Schmeckens oder Riechens anbelangt, das wird aus der Art und Weise ersichtlich, wie Böhme die Tria-Prima-Theorie mit seiner Qualitäten- oder Eigenschaftenlehre verbindet.

Die drei Prinzipien sind bei Paracelsus geistige Kräfte. Sie machen den Stoff zum Flüssig-Rauchigen (Mercur), zum Flüssig-Brennbaren (Schwefel) oder zum Kristallinisch-Salzigem (Sal). Ähnlich ist es bei Böhme. Das Salzig-Feste (Sal) ist die erste Gestalt, das Quecksilbrig-Flüssige (Geistige) ist als Mercurius die zweite, die dritte ist als Sulphur das Schweflig-Brennende. So arbeiten sie als Einheit zusammen: »Die Angst macht den Schwefel=Geist, und der Stachel macht den Mercurius als den Werckmeister der Natur: Er ist der Natur Leben, und die herbe Begierde macht den scharfen Saltz=Geist, und sind alle drey nur einer, theilen sich aber in drey Gestalte die heissen Sulphur, Mercurius und Sal.«⁶⁵⁶

Böhme versieht die Gestalten mit mehreren Bezeichnungen, so ist „Sal“ mit der ersten Gestalt des „Zusammenziehens“ des „Vaters“ und gleichzeitig mit dem Geschmack der „Herbigkeit“ identisch. „Mercurius“ wird mit dem „Stachel“ bzw. mit dem Geschmack der „Bitterkeit“ gleichgesetzt, während „Sulphur“ die Zusammenfassung der ersten zwei Gestalten in der „Angst“ und im „brennenden Feuer“ bedeutet.⁶⁵⁷

Es gibt jedoch einen Aspekt, der verbietet, diese letztere, die Qualitäten und die drei *gustus* aufgreifende Überlegung in einer Eins-zu-Eins-Relation auf den Schefflerschen Sinnspruch I 257 zu projizieren. Denn man muss berücksichtigen, dass in der Gestaltenlehre Böhmes die Geschmäcke herb, bitter und sauer bzw. die ersten drei Gestalten lediglich das erste Prinzip der Offenbarung, den „Zorn“ bzw. das „finstere Feuer“ begründen und offenbar machen, welches des zweiten Prinzips, des Lichtes und der Liebe bedarf, um sich in ihrer vollkommenen Einheit manifestieren zu können. Dass andererseits der Vergleich auch begründet sein kann, geht aus der Tatsache hervor, dass die drei Elemente auch eine Art „Dreieinigkeit“, die Einheit des ersten Prinzips symbolisieren.

Die göttliche Vollkommenheit wird bei Böhme von einer anderen Allegorie ins Sichtbare transponiert, nämlich durch den „Baum“, der als Allegorie der Summe der Wissenschaften funktionalisiert wird:

Nun hat der Baum auch eine gute süsse *qualität* an sich/ darkegen auch drey andere deme zuwieder/ als bitter/ saur/ und herbe. Nun wie der Baum ist/ also werden auch seine früchte/ bis die Sonne würcket und süsse machet/ daß sie einen lieblichen geschmack bekommen [...].⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Vgl.: ebd. S. 1059. Der angesprochene Paracelsus-Gedanke lautet: „das drei dinge seind von den all mineralia werden, nemlich sulphur, sal und mercurius, und die drei dinge seind das corpus und ist im universal ein leib und aber drei ding.“ (ebd.)

⁶⁵⁶ Ebd. S. 1059f. (Das hier aufgeführte Böhme-Zitat stammt aus dem *Mysterium Magnum*, a.a.O., 3,17.)

⁶⁵⁷ Vgl. auch: Kap. IV, FbN. 133.

⁶⁵⁸ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 23.

Im Unterschied zu den anderen vier Sinneswahrnehmungen wird das Riechen in einer relativ eingeschränkten Zahl von Sinnsprüchen konkret behandelt. In dem zuletzt analysierten Epigramm konnte man auch nur einen indirekten Zusammenhang zwischen den drei Urprinzipien einerseits und den Wahrnehmungen des Geschmacks- bzw. des Geruchssinns feststellen.

Eine direkte Beziehung lässt sich nur schwer begründen, es ist jedoch eine auffallende Ähnlichkeit, dass auch in der Böhmeschen Darstellung des metaphysischen Sensoriums vom Geruchssinn am wenigsten die Rede ist. Günther Bonheim riskiert sogar die These, dass man fast daran zweifeln sollte, dass Böhme überhaupt einen Unterschied macht zwischen dem Geschmack- bzw. dem Geruchssinn.⁶⁵⁹ Schließlich bleibt er doch bei der Feststellung, dass das Riechen „doch einen separaten Ort im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung hat“.⁶⁶⁰

Diese Eigenständigkeit des Riechens lässt sich auch dadurch begründen, dass dessen Entstehung einer der drei wesentlichen göttlichen Wirkkräften zugeordnet wird, die am Ursprung jeder kreatürlichen Leiblichkeit und fassbarer Materialität stehen: „Alle schärpffe deß Geschmacks ist Saltz [...] vnd aller Geruch gehet auß dem Schwefel/ vnd in allem Bewegen ist *Mercurius* ein vnterscheid / beydes im Geruche / Krafft vnd Geschmacks“.⁶⁶¹

Die „innerliche Zugehörigkeit der drei Substanzen, parallel zur Einheit der drei ersten Qualitäten des ersten Prinzips“⁶⁶² begründet auch die Einheit und Zusammengehörigkeit der drei Sinneswahrnehmungen, die auf diese drei Prinzipien bezogen werden: „Salzgeschmack, Schwefelgeruch, Mercurius-Beweglichkeit“.⁶⁶³

Im Kapitel XIII seiner Schrift *De Signatura Rerum* beschreibt Böhme den Prozess der körperlich-stofflichen Offenbarung des Geistes, der sowohl im „bösen“- als auch im „guten“ Prinzip sich vollzieht, und er insistiert dabei auch auf den möglichen Gefahren dieser Entwicklung. Das elementarste unter diesen Risiken bildet die Gefahr der Abtrennung des eigenen Willens vom ewigen göttlichen Willen und vor allem die Verselbständigung und Einschließung in dieser „selbstheit“⁶⁶⁴, die Böhme mit zahlreichen Ausdrücken, wie „Kälte, Finsternis, Hitze, Stachel, Härte“ umschreibt. Dieser Prozess befindet sich in einem analogen Verhältnis zur innergöttlichen Gestaltenbewegung und bildet die Phase der ersten Bewegung des Sich-Fassens und des Sich-Zusammenziehens, mit dem Unterschied, dass die Verselbständigung des Widerwillens in seiner Abspaltung von der Einheit soviel bedeutet,

⁶⁵⁹ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 106.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 570f.

⁶⁶² Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1081.

⁶⁶³ Ebd.

⁶⁶⁴ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 715.

dass die Entwicklung in die Richtung des „Lichtes“, welches den Ausgang aus der Kontraktion bedeuten sollte, ins Stocken gerät und sich im ersten „Zorn“-Prinzip verhärtet.

Diese Entwicklung verknüpft Böhme mit der Tria-Prima-Theorie und gelangt zur folgenden Vorstellung:

Wann wir das *Mercurialische* leben betrachten was es sey/ so finden wir/ daß es im *Sulphur* stehe/ dann *Sulphur* ist ein dürer hunger nach der *materia*, welcher eine strenge *Impression* macht [...]/ Nun machet die *Impression* kälte/ vnd der Stachel oder in sich ziehen machet hitze/ das ist nun ein kalt Feuer/ vnd ein hitzig Feuer in einem dinge.⁶⁶⁵

Das Austreten in die Selbstheit, wodurch die Möglichkeit vertilgt wird, in der Gegenbewegung zur warmen und leuchtenden Helligkeit des Lichtes ein Gleichgewicht zu schaffen, hat ebenfalls einen „stofflichen“ Aspekt, aus dem nicht nur die Herausbildung der irdischen Materialität, aber auch die Entstehung der „bösen“ Seite des Geruchs, nämlich des „Gestankes“ abgeleitet werden kann:

So ist nun eine jede krankheit vnd wehthun/ eine todes Eygeschafft/ dann *Mercurius* hat sich entweder in Hitze oder Kälte zu sehr entzündet vnd verbrandt/ dadurch das Wesen oder Fleisch/ welches er in seiner Begierde/ als in seiner Mutter im *Sulphur* hat an sich gezogen/ verbrandt ist worden/ dadurch die jrdischheit entsteht beydes im Wasser vnd Fleisch: Gleich wie die *Materia* der Erden vnd der Steine/ als die Grobheit derselben/ anders nichts ist/ als ein verbrandter *Sulphur* vnd Wasser in deß *Mercurii* Eygeschafft/ da der Salniter im Schracke deß *Mercurialischen* Rades/ davon die mancherley Saltze entstehen/ verbrandt ist. Davon kompt der stanck vnd böse geschmack.⁶⁶⁶

Die „Geruch“-Epigramme Schefflers insistieren ebenfalls auf dem negativen Aspekt des brennenden Salniters und der daraus entstehenden Grobheit. Im Hintergrund dieser Sprüche lässt sich das alttestamentliche Motiv der Opferbringung – besonders dessen Exemplifizierung in der Geschichte von Kain und Abel – ebenfalls klar erkennen. Im Epigramm *IV 149* bildet die mangelnde Liebe als Symbol der Verslossenheit in der Selbstheit den Kontext, in dem die metaphysische Wahrnehmung von Gutem und Bösen entfaltet wird:

Was ohne Lieb ist Stinckt.

Mensch komstu ohne Lieb / so steh nur bald von fern:
Was nicht nach liebe reucht / das stinckt für GOtt dem HErrn.

Der Begriff, der in diesem Spruch besonders hervorgehoben werden muss, ist die „Ferne“, denn sie lenkt den Blick auf ein Merkmal des Geruchsinnns, welches sein Erkenntnispotential

⁶⁶⁵ Ebd. S. 715.

⁶⁶⁶ Ebd. S. 725f. (Vgl. auch die Erläuterungen van Ingens: „In der Impression der ersten Eigenschaft [d.i., Herbigkeit oder Härte – L.S.] entsteht die Kälte, im Blitz (»Schrack«) aus dem Gegeneinander der ersten und zweiten, bzw. dritten Eigenschaft das verzehrende Feuer mit seiner Hitze. Das sänftigende Öl kann den Mercurius zu positiver Wirkkraft führen: zur »Frewdenbegierde« und zum Licht mit dem Schein. [...] Zu große Kälte bringt krankmachende Salze hervor, zu große Hitze vertrocknet das Wasser. In beiden Fällen führt die Ungleichgewichtigkeit zu Störungen, die allesamt nur auf den Streit zwischen Finsternis und Licht zurückzuführen sind.“ – in: Ders.: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 1122.)

und auch seine Stellung innerhalb des gesamten Sensoriums eingehend charakterisiert.⁶⁶⁷ Demnach wird es offenbar, dass das Riechen eine Erkenntnis bereits von der Distanz ermöglicht, deshalb ist es eng mit dem Sehen und dem Hören verwandt. Gleichzeitig spielt der Geruchsinn zwischen Sehen und Schmecken, als den beiden Polen der Wahrnehmung, eine vermittelnde Rolle, denn er vermittelt die Eigenschaften des analysierten Gegenstandes nicht nur in Form von geistig-kognitiven Bildern, sondern durch dessen Einschaltung mischt sich in die Wahrnehmung bereits eine Art Stofflichkeit und grobe Materialität, die dann im Akt der Einverleibung des untersuchten Objekts mittels des Schmeckens die führende Rolle übernimmt.

In der göttlichen Wahrnehmung vermittelt sich dem Geruchsinn nicht nur das, was als äußeres Bild wahrnehmbar ist, sondern auch die Innerlichkeit und somit die charakterliche Beschaffenheit des ins Blickfeld geratenen Untersuchungsobjektes.

Diese Interpretation schließt selbstverständlich auch die Lesart nicht aus, die in diesem Schlussreim die Aufstellung einer Art „geistiger“ Verhaltensregel sieht: Dadurch, dass der „stinkende“ Mensch nicht in die Nähe Gottes zugelassen wird, wird die aus eigenen Kräften unüberbrückbare Trennung und Isolation des Menschen zum Ausdruck gebracht. Somit wird die Liebe als die Kraft oder das geistige Vermögen definiert, die imstande ist, diese Distanz zu überwinden und die Wahrnehmung auf ihre höchste Form der Einverleibung des Objektes durch das Subjekt zu berwekstelligen. In diesem Sinne kann man das Epigramm *IV 149* einerseits als die Fortsetzung der im Spruch *IV 29* ausgeführten Idee betrachten, dass die Essenz der Liebe darin besteht, die „Sinnen zu töten“ – d.h. jede Art von auf Wahrnehmung ruhender Erkenntnis überflüssig zu machen –, andererseits als die Vorwegnahme des bereits zitierten Spruchs *V 307* bewerten, in dem der Gedanke formuliert wird: „Die Liebe geht zu Gott unangesagt hinein“.

Das Motiv des Riechens wird in einem anderen Spruch zum Zweck der Propagierung einer pointierten und antithetisch formulierten Morallehre eingesetzt:

Die Heiligen sind GOtt ein lieblicher Geruch:
Die Bösen ein Gestank / ein abscheu / und ein Fluch.
(*IV 28. Die Heiligen und Gottlosen.*)

Schließlich wird in der Metapher vom „süssesten Geruch“ das Gotteslob und dadurch implizit auch die religiös-mystische Dichtung als positives Beispiel vor die Augen des cherubinischen Wanderers gestellt:

Der süsseste Geruch der GOtt so sehr beliebt /
Steigt auf vom Lob das jhm ein reines Hertze giebt.
(*III 145. GOtts süssester Geruch.*)

⁶⁶⁷ Vgl. auch: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 106.

Das Bild des reinen Herzens dient auch dazu, Wahrnehmungsebenen und -formen miteinander zu verbinden oder einander zu unterordnen, um auf diese Weise auf eine Totalität und das göttliche Wesen umfassende Erkenntnis hinzuzielen. In diesem Zusammenhang wird das Motiv des Riechens mit dem des Sehens verknüpft, wenn man berücksichtigt, dass im Spruch *V 373* die Reinheit des Herzens als das Schauen bedingende und gleichzeitig ermöglichende Voraussetzung und innere Eigenschaft definiert wird: „Ein reines Hertz schaut Gott.“ Es ist schwer zu entscheiden, ob es (erstens) dem Zufall, (zweitens) einer, den rhythmisch-klanglichen Aspekt des Alexandrinerepigramms betreffenden Überlegung, oder (drittens) einer bewussten Anlehnung an eine komplexe, das gegenseitige Verhältnis der Sinneseindrücke auch reflektierende Wahrnehmungslehre zu verdanken ist, dass dieser Alexandiner nach der Zäsur mit dem Gedanken fortgesetzt wird: „ein heiliges schmäket ihn“. Auf jeden Fall, wenn man die Epigramme *III 145* und *V 373* zusammenschaut, wird die verbindende Rolle des Geruchs zwischen Sehen und Schmecken wiederum offensichtlich. Die mystischen Acensus-Lehren definieren die „Reinigung“ als die erste Stufe der Gottwerdung, so ist das Adjektiv „heilig“ dem Adjektiv „rein“ in dem Sinne überlegen, dass es eine vollkommeneren Nähe der Aneignung der göttlichen Wesenheit darstellt und damit ein hierarchisches Verhältnis zum Ausdruck bringt, welches auch die Wahrnehmungen des Sehens („reines Herz“) bzw. des Schmeckens („heiliges Herz“) charakterisiert. Die aufsteigende Bewegung des „süßen Geruchs“ drückt ihre verbindende Funktion und gleichzeitig seine enge Verbundenheit – fast untrennbare Identität – mit dem Geschmacksinn aus.

IV.1.3.6. Das Sehen

Günther Bonheim schließt in seinem Interpretationsversuch zu Jacob Böhme das Kapitel über die Herausbildung eines metaphysischen Sensoriums mit einem Satz, dem die Intention zugrunde liegt, die Sinneseindrücke auf Grund ihrer Funktion und Stellung innerhalb der Wahrnehmung in einer komplexen Einheit zu fassen:

Am Beginn sinnlicher Wahrnehmung steht [...] die Empfindung des Mangels als das alles verursachende *Fühlen*, an ihrem Ende kündigt das *Hören* und Schallen von Verlauf und Vollendung der Aktion; inmitten aber vollziehen sich die ineinandergreifenden, vernichtenden und gestaltenden Tätigkeiten des *Sehens*, *Riechens* und *Schmeckens*.⁶⁶⁸

Wäre man diesem Modell vollkommen gefolgt und hätte man die Schritte der Epigrammanalyse nach ihm gerichtet, wäre hier das Sehen, als das, den Problemkreis der

⁶⁶⁸ Ebd. S. 107.

mystischen Wahrnehmung abschließende, Motiv fehl am Platz. Dass man sich trotzdem für diese Lösung entschieden hat, hängt damit zusammen, dass in den Schefflerschen Epigrammen – als deren Endziel die Anleitung zur „Göttlichen beschauligkeit“ definiert worden ist – dem Schauen und der optischen Wahrnehmung, bzw. der durch dieses Medium realisierten Vergottung des Menschen eine Rolle zugesprochen wird, die vor den anderen Sinneswahrnehmungen absolute Priorität genießt.

Darauf lässt sich auch die Tatsache zurückführen, dass sich die Scheffler-Forschung fast ausschließlich auf diesen – zweifellos zentralen – Aspekt konzentriert, indem sie versucht, den Begriff „Beschauligkeit“ als traditionelle Ausdrucksform einer Grunderfahrung der *unio mystica* in den Mittelpunkt zu stellen und ihre Variationsbreite in der Schefflerschen Poesie zu erfassen.

Nicht selten wird das Epigramm *III 228*⁶⁶⁹ zum Diskussionsanlass genommen, um einerseits die antithetische Struktur sowohl der Schefflerschen Gedichte, als auch der sich in ihnen entfaltenden Weltbetrachtung zu exemplifizieren, andererseits um die ‘barocke’ Kunst zu würdigen, mit der Scheffler sich der mystischen Tradition annimmt und ihr im Medium des Epigramms neue Impulse verleiht.

So werden die „zwei Augen der Seele“ – das in die Zeit bzw. das in die Ewigkeit schauende – , um die es sich im zitierten Epigramm handelt, zum Ausdruck der Tatsache, dass die erkannte Diskrepanz zwischen Diesseits und Jenseits in die menschliche Seele verlegt wird. Nach Benno von Wiese würde diese Diskrepanz mehrere Ebenen des Seins betreffen, denn sie beziehe sich auf den „Widerspruch der rein diesseitigen Lebenserfahrung“ und auf den „Widerspruch von Transzendenz und Immanenz“.⁶⁷⁰ Der Sinnspruch *III 228* liefert für ihn den Grund zur Feststellung: „Die Unganzheit und Grenzhaftigkeit des irdischen Daseins entsteht erst aus der religiösen Erfahrung der Einzelseele von Zeit und Ewigkeit“.⁶⁷¹

Louise Gnädinger deckt die lange Tradition der spekulativen Mystik auf, die in dieses Epigramm eingegangen ist, und lobt Schefflers Kunst, die darin bestehe, die „gewöhnlichsten, hadgreifflichsten“ Bilder des mystischen – hier besonders sich der Schützenmetaphorik bedienenden – Gedankengutes „durch spekulative Gedankenkraft [...] soweit zu entfremden und zugleich mit Bedeutung anzureichern, daß ein mystischer Funke ganz unerwartet und scharf auch aus ihnen hervorspringt.“⁶⁷² Dabei nennt sie Meister Eckhart, Johannes Tauler

⁶⁶⁹ Dort heißt es: „Zwey Augen hat die Seel: eins schauet in die Zeit / Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit. (Die Augen der Seele.)

⁶⁷⁰ Wiese: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*, a.a.O., S. 273.

⁶⁷¹ Ebd.

⁶⁷² Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 53.

und die *Theologia Deutsch* des Frankfurter Deutschherren als geistige Vorläufer dieser Epigrammatik.⁶⁷³

Bernard Gorceix kontextualisiert die Bedeutung des Wortes „schaun“, indem er es auf die Engellehre Böhmes und Schefflers bezieht. Er baut seine Überlegungen auf die französische Entsprechung von „Schauen“, nämlich auf die „contemplation“ auf, und definiert es als die bedeutendste „Eigenschaft“ des Engles, die sich als permanente, von keiner Sache abgelenkte Schau des ewigen Gottes gedeutet wird.⁶⁷⁴

Hans-Georg Kemper geht ebenfalls aus dem Begriff der „Schau“ im Sinne von „Kontemplation“ aus und hebt auf Grund der gleichzeitigen Präsenz des „seraphinischen“ bzw. der „cherubinischen“ Gotteserlebnisses im *Cherubinischen Wandersmann* u.a. die Spannung zwischen der – mit diesen äquivalenten – *vita contemplativa* und *vita activa* hervor, die dadurch entstehe, dass der Wanderer „im Medium der permanenten meditativen Schau den liebe-bedingten Abstieg Gottes zu den Individuen mitvollzieht und dadurch doch zugleich seinen Zustand absoluter Weiselosigkeit in Gestalt der »visio Dei« aufgeben muss“.⁶⁷⁵ Diese innere mystische Entwicklung sieht er auch in der inhaltlichen Struktur der cherubinischen Bücher wieder spiegelt, denn genauso, wie z.B. ab dem dritten Buch die Sprüche sich vermehren, die die Menschwerdung Christi und die „innere Physiognomie eines Heiligen“⁶⁷⁶ behandeln, „so kehrt zugleich der ›Wandersmann‹ von der Höhe der »Schau« herab in die nominalistische Sphäre der von Gott aus Liebe geschaffenen Kreaturen“.⁶⁷⁷

In der folgenden Analyse wird versucht, das Motiv der Gottschau und den Begriff „Göttliche Beschauligkeit“ nach dem Modell der metaphysischen Sinnesorgane zu behandeln, das auf Grund der Böhmeschen Theosophie entworfen wurde, mit der Absicht, die bisherigen Beobachtungen weiterzuführen und das Ziel der cherubinischen Wanderung in seinem Verhältnis zur innergöttlichen, ewigen Selbsterkenntnis ausführlicher zu beschreiben.

„Wie sieht man GOtt?“ – lautet die im Epigramm I 72 formulierte Frage, die dann mit Hilfe der toposhaften Lichtmetaphorik beantwortet wird:

GOtt wohnt in einem Licht / zu dem die bahn gebriecht:
Wer es nicht selber wird / der siht jhn Ewig nicht.

Über die Lichtmetapher schrieb Hans Blumenberg, dass sie an „Aussagefähigkeit und subtiler Wandlungsmöglichkeit“ „unvergleichlich“ sei, denn ihre Eigenschaften eignen sich am besten, um in der Metaphysik für die „letzten, gegenständlich nicht mehr faßbaren

⁶⁷³ Ebd. S. 52; Vgl. auch: Dies.: *Anmerkungen*, a.a.O., S. 346.

⁶⁷⁴ Vgl.: Gorceix, Bernard: *L'ange en Allemagne au XVIIe Siècle*. Jacob Böhme et Johannes Scheffler. In: *Recherches Germaniques*, Nr. 7, 1977. S. 3-28, hier S. 19.

⁶⁷⁵ Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 226.

⁶⁷⁶ Gnädinger: *Nachwort*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 383.

⁶⁷⁷ Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 227.

Sachverhalte eine angemessene Verweisung zu geben”.⁶⁷⁸ Von der barocken Wandlungsfähigkeit der Metapher legen auch die Schefflerschen Sinnsprüche ein Zeugnis ab, denn gleich in diesem Spruch werden zwei grundlegende Aspekte der Lichtmetapher miteinander verkoppelt.

Das Motiv des „Wohnens“ impliziert die Existenz eines „Ortes“, der im Fall der ewigen Gottheit eine Stätte der Fassbarkeit und der Offenbarung ist, der auch „Grund“ genannt wird. Aus der theosophischen Spekulation Böhmes hat sich auch herausgestellt, dass dieser Grund oder Ort der Fassbarkeit auch als ein Lichtzentrum beschrieben werden kann, das gleichzeitig mit dem „Sohn“ der fünften Böhmeschen „Gestalt“ (Liebe/Licht) identisch ist. Dieses Licht begründet jede spätere Offenbarung, es ist „kosmisch nicht lokalisierbar“ und „allem Seienden vorgängig”.⁶⁷⁹ Die „materielle“ Beschaffenheit des Lichtes deutet auch auf den Charakter der göttlichen Wohnstätte, der jede grobe Stofflichkeit ausschließt und nur geistig zu **begründen** und deshalb auch nur auf diese Weise zu **ergründen** ist.

Das Licht erscheint in der ersten Zeile des Epigramms im Sinne einer „blendenden Überfülle“ oder der „unbestimmbar allgegenwärtigen Helle [...], in der alles darinsteht: das selbst nicht-erscheinende Erscheinenlassen, die unzugängliche Zugänglichkeit der Dinge”.⁶⁸⁰

Nicht nur diese Umschreibungen Blumenbergs, die die allgemeinen Deutungsmöglichkeiten der Lichtmetapher systematisieren, münden in den Oxymoron und in die Paradoxie. Auch die Schefflersche Aufforderung an den ‘Wandersmann’ und besonders die vorgeschriebene Art und Weise der Verinnerlichung dieser unendlichen Fülle des Seins ist etwas „Widersinnisches“, das die Unzulänglichkeit der irdischen Sinneswahrnehmung und die Notwendigkeit einer metaphysischen Sensibilität erfordert.

Nicht nur die Metapher des „Wohnens“, aber auch die ganze Modellierung der innergöttlichen Geburten haben es deutlich gemacht, dass das Licht zugleich einen Raum schafft⁶⁸¹, indem es die unendliche Ausdehnung im „Alles“ in den unendlichen und ebenfalls grenzenlosen Punkt konzentriert. Wie Blumenberg das Aussagepotential der Lichtmetapher weiter exemplifiziert: das Licht schafft auch Orientierung und seiner magnetischen Anziehungskraft kann man trotz der Tatsache nicht widerstehen, dass das blendende Licht den Wanderer zum Anhalten zwingt.

⁶⁷⁸ Alles bei: Blumenberg, Hans: *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale*. Jg. 10, Heft 7 (1957). S. 432-447, hier S. 432.

⁶⁷⁹ Ebd. S. 439.

⁶⁸⁰ Ebd. S. 433.

⁶⁸¹ Vgl.: ebd. S. 433 („Licht schafft Raum, Distanz, Orientierbarkeit, angstloses Schauen...“)

Die Räumlichkeit als Eigenschaft impliziert auch die Idee der „Distanz“, die im Sinnkontext des Epigramms *I 72* als Symbol der Scheidung und der unüberbrückbaren Trennung zwischen Gott und Mensch ausgedeutet wird.

Der zweite Aspekt, der in der Schlusszeile thematisiert wird, ist ebenfalls ein paradoxer und irrationaler: das (mystische) Sehen und das Erfassen des untersuchten Objekts erfolgt nicht auf Grund der zum Überblick nötigen Distanz, sondern im Gegenteil, in der vollkommenen Nähe und Anverwandlung des wahrnehmenden Subjekts zum Objekt. Diese Erkenntnis gilt auch dann, wenn man die Analogie „Licht“-„Sohn“ unter diesem Aspekt betrachtet. So wird es auch eindeutig, dass der Weg zum absoluten Gott durch Christus und durch die wesentliche Identität und Nähe mit ihm führt, denn indem der Mensch im Prozess der *imitatio* sich mit dem Gottessohn identifiziert, wird er selbst zum geistigen Ort der Offenbarung und des Sehens. Parallel zum Akt der Überformung des Menschen zum Licht-Sohn erfolgt auch eine Überformung der Wahrnehmung, denn das Betrachten von außen und von der Distanz verwandelt sich in die absolute Nähe der Fassbarkeit und des Schmeckens, in ewiger Analogie zum Selbst-Fassen des Ungrundes in seinem ausgehenden „Sohn“. In diesem Sinne gilt das, was Hans Blumenberg im Zusammenhang mit der Augustinischen Deutung der Lichtmetapher bemerkt, auch für dieses Schefflersche Epigramm: „Die Distanz des Sehens geht verloren; dafür wird die Realität des ‘Gegenstandes’ mit der dem Tastvermögen zukommenden höchsten Bezeugungsqualität versehen“.⁶⁸² Außerdem kann man in diesen Zeilen auch Eckhartsches Erbe entdecken, denn auch in seiner Mystik kommt dem Verhältnis „von Sehen Gottes und Gesehenwerden durch Gott“⁶⁸³ eine Sonderstellung zu. Eckharts Auffassung über diese mystische Erkenntnis – so wie sie von Otto Langer kommentiert wird – geht davon aus, dass

während zum Beispiel bei den körperlichen Wesen der wahrnehmende Sinn und das Wahrnehmbare im Akt der Wahrnehmung identisch sind, ohne daß das Wahrnehmbare dem Auge oder das Auge dem Wahrnehmbaren Sinn verleiht [...], gibt Gott der Seele, indem er sie ansieht, Sein und Leben, und erhält die Seele Sein und Leben indem sie Gott anschaut. [...] Das Verhältnis der Seele zu Gott ist kein Subjekt-Objekt-Verhältnis, sondern eine dynamische ontologische Relation, in der die Seele in den göttlichen Lebensprozeß integriert wird. Diese Teilhabe ist vom Menschen nicht durch das eigene Erkennen erzwingbar, sondern Gnade.⁶⁸⁴

Dieser, mit der Eckhartschen Idee verwandte Gedanke, dessen poetisch-argute Ausformulierung im Spruch *I 72* zu beobachten war, kehrt im Epigramm *II 46* fast wortwörtlich wieder, mit dem Unterschied, dass das früher negativ Formulierte („nicht zum

⁶⁸² Ebd. S. 442.

⁶⁸³ Langer, Otto: *Eckharts Lehre vom Seelengrund*. In: Schmidt, Margot (Hrsg.): *Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. S. 173-191, hier S. 180.

⁶⁸⁴ Ebd.

Licht werden“ gleich „es nicht sehen“) in Form von positiven Aussagen erscheint. Verneint wird nur die Möglichkeit einer Alternative zum vorgezeigten Weg:

Weil ich das wahre Licht / so wie es ist / sol sehn;
So muß ichs selber seyn: sonst kan es nicht geschehen.
(*Wer GOtt ist / siehet GOtt.*)

Eine weitere, mit dem Einsatz der vom Epigramm geforderten *argutia* erfolgende semantische Ausdeutung der Lichtmetapher erfolgt in einer Dreirekette von Sprüchen, die am Anfang des zweiten Buches stehen. Das mystisch-poetische Spiel mit den verschiedenen Sinnebenen des Licht-Begriffs basiert auf der geistreich eingesetzten Antithese und auf dem scheinbaren Widerspruch, der durch die angebliche Zurücknahme einer früheren Aussage und durch die auf den ersten Blick verblüffend wirkende Negation realisiert wird. Diese Dreiergruppe variiert das Analogie-Verhältnis, welches zwischen Gott und den ihn bezeichnenden Prädikaten besteht, dessen vollkommenstes, das „Licht“, zum Symbol der absoluten Gegenwärtigkeit und Erkenntnis funktionalisiert wird, die ein kreatürlicher Mensch erreichen kann, unter der Bedingung des vollkommenen Besitzens seines selbst.

Die ersten beiden dieser Epigramme haben belehrende und auch konsolatorische Funktion, indem sie versuchen, bewusst zu machen, dass die Prädikate eines Objekts nur einen Aspekt abdecken und deshalb nicht vollkommen identisch mit dem Bezeichneten sein können:

II 5. Das Licht ist nicht GOtt selbst.

Licht ist deß HERren Kleid: gebricht dir gleich das Licht /
So wisse daß dir doch GOtt noch nicht selbst gebricht.

II 6. Nichts ist der beste Trost.

Nichts ist der beste Trost: entzeucht GOtt seinen Schein /
So muß das blosse Nichts dein Trost im Untrost seyn.

Das Licht wird hier als das Äußerlich-Werden einer inneren Wirklichkeit semantisiert, und bezieht sich auf eine Seinsform oder Gegenwart, die zwar das ungründliche Sein Gottes widerspiegelt und nach außen transportiert, aber gleichzeitig ein „Diesseits“ bedeutet, welches dem „jenseits“ aller Manifestationen sich befindenden und in sich ruhenden *Deus absconditus* weit unterlegen bleibt⁶⁸⁵. Was für die Lichtmetapher im positiven Sinne gilt, nämlich dass sie die Tatsache zum Ausdruck bringt, „daß sich das Ganze des Grundes selbst mitteilt und verschwendet, ohne zu schwinden“⁶⁸⁶, gilt auch umgekehrt: Wenn diese Wesenheit sich nicht mitteilt oder verborgen bleibt, rührt das nichts an seiner ewigen Existenz. Das Fehlen der Offenbarung oder des nach außen dringenden „Scheins“ stellt die Realität der Quelle dieses

⁶⁸⁵ Zur protestantischen – besonders zur Lutherschen – Auffassung über den *Deus absconditus* vgl. die Anmerkungen in: Kap III, FbN. 101.

⁶⁸⁶ Ebd. S. 439.

potentiellen Lichtes nicht in Frage und deutet auf keine defizitäre Existenz im Ungrund hin. Es bedeutet nur, dass Gott nicht – genauer gesagt – als „Nichts“ wahrgenommen wird.

Im dritten Epigramm, *II 7*, wird das Inventar der akzidentellen, äußerlichen Merkmale des Lichtes – „Kleid“, „Schein“ – um ein weiteres ergänzt, indem hier der „Glast“ als vergängliche, aus der Perspektive der Transzendenz wertlose Komponente erscheint. Gleichzeitig kehrt sich die *via negativa* der Gottesbezeichnung in die der *via eminentiae* um:

Gott ist das wahre Licht / du hast sonst nichts als glast /
Im falle du nicht Jhn das Licht der Lichter hast.
(*Das wahre Licht.*)

Der „Glast“ (dem entspricht auf der metasprachlichen Ebene der „Glanz“), der auch mit dem Schatten assoziiert wird, hat nur einen Hinweischarakter, indem er der Abglanz der wesentlichen Realität ist, auf die er hindeutet. Auf Grund dieser Erkenntnis kann man sich das „Licht der Lichter“ als eine, von dem „Licht“ unendlich sich unterscheidende Wirklichkeit vorstellen. Das einfache „Licht“ ist ein äußerlich wahrnehmbares Medium, der die Dinge der Welt von außen beleuchtet und sie als voneinander sich absondernde Wirklichkeiten, d.h. als „Vielheit“ kenntlich macht. Der transzendente Unterschied zwischen „Licht“ bzw. „Licht der Lichter“ ruft nicht nur den Gedanken hervor, dass das letztere „Licht“ im Inneren der Dinge oder der Gottheit leuchtet, sondern auch die paradoxe Vorstellung, dass es auch den absoluten Gegensatz des ausgehenden, geistlichen oder physischen Materialität besitzenden „Lichtes“ ist, und deshalb gleichzeitig auch als „Finsternis“ – im Sinne einer verborgenen Quelle des sichtbaren Lichtes – gedeutet werden kann.

Diese Erkenntnis variiert auch das Epigramm *IV 23*, in dem die Antithese „Licht-Finsternis“ in dem Maße überspannt und zugespitzt wird, dass die beiden unendlich differierenden Grenzen dieser Polarität in einer absoluten Identität aufgehen. Die Paradoxie hat hier die Funktion, eine Äquivalenz in der Differenz zu signalisieren:

Das überlichte Licht schaut man in diesem Leben
Nicht besser / als wann man ins dunkle sich begeben.
(*Göttliche beschauung.*)

Das Sich-Begeben ins Dunkle kann man auf Grund der mystischen Tradition in mehrere Richtungen ausdeuten, sei es im Sinne der „Gelassenheit“ oder der Absage an die Phänomene der kreatürlichen Welt, sei es im Sinne von „die Augen schließen“, wenn man auf die Etymologie der Wortes „Mystik“ und dessen ursprüngliche Bedeutung im Griechischen zurückgreift⁶⁸⁷. In diesem Sinne kann man diesen Spruch als die Fortsetzung des im Epigramm *I 72* geäußerten Gedankens betrachten, indem man das Sich-Begeben in die

⁶⁸⁷ Vgl. den Artikel *Mystik*, in: Dinzelbacher: *Wörterbuch der Mystik*, a.a.O., S. 367-370.

Finsternis als eine Gegenreaktion auf die blendende Überfülle des göttlichen Lichtes deutet. Das Schließen der Augen bedeutet ebenfalls ein Schauen, aber diesmal im mystischen Sinne, das sich in Form der Kontemplation geistiger „Bilder“ vollzieht. „Neben dem Augenschließen der zwingenden Blendung steht das Augenschließen als Einleitung der Selbstversenkung, der inneren Kontemplation, als freier Akt einer Blickwendung.“⁶⁸⁸

Diese *visio mystica* ist der Höhepunkt einer inneren Vorbereitung und Einübung in die Gelassenheit, und erfolgt stets als durch den Geist bewirkter Gnadenakt der inneren *illuminatio*. In dieser „göttlichen Beschauung“ als Grunderfahrung der Mystik wird dem Erleuchteten eine allumfassende Erkenntnis zuteil, in dem sich sowohl Sehen als auch Nicht-Sehen, sowohl „überlichtes Licht“ als auch „Dunkelheit“ in der Totalität des jenseits allen Denkens und sinnlichen Wahrnehmens liegenden Zusammenschauens zu einer Einheit verschmelzen.

Es ist der in der *Erinnerungs Vorrede* definierte Zustand der „nahen Vereinigung“ und des „vollkommenen gleichnüß“, in dem sich die erleuchtete Seele sich dermassen überformt, „daß wenn man sie sehen solte / man an jhr nichts anders sehen und erkennen würde als GOTT“ (CW,14). Und trotzdem gelingt es Scheffler, im Sinne des barocken „Korrekturstils“ diese Beschreibung auf eine noch höhere Stufe zu erheben und das Motiv der Vergottung beinahe zu verabsolutieren, indem er einen ebenfalls Grundgedanken der Mystik epigrammatisch verdichtet. Es handelt sich um die Überzeugung, dass das der Menschenseele in der *unio* eröffnete Licht, trotz seines blendenden Glanzes nur eine Vorwegnahme eines absoluten Zustandes der Gottesschau bedeutet, wie es „dann im ewigen Leben geschehen wird“ (CW,14). Das Schauen im Dunkeln wird von dem Schauen im „überlichten Lichte“ transzendiert und in die Vollkommenheit geführt. Im Spruch *IV 26* wird die Figur Mosis zum Verkörperer dieser geistigen Vewandlung erklärt:

Dänkt *Mosis* Antlitz ward so glänzend als die Sonne /
Da er das ewge Licht im dunckeln nur gesehen!
Was wird nicht nach der Zeit den Seeligen geschehn /
Wann sie GOTT werden schau'n im Tag der ewgen Wonne?
(*Moses.*)

Moses gehört zu der auserwählten Gruppe der „Gottesschauer“, die „das in der Zeit [thun] / was andre werden thun in der Ewigkeit“ (*IV 25. Die Gottesschauer*). Signifikant ist auch die Tatsache, dass das Absolute, an dem das in der Zeit vergegenwärtigte Vollkommene gemessen wird, unaussagbar bleibt und in einer rhetorischen Frage nur angedeutet werden kann. Denn, obwohl auch in der „Dunkelheit“ der Zeitlichkeit das „ewige Licht“ selbst gesehen wird, ist diese Wahrnehmung zwar eine vollkommene, aber doch nur eine

⁶⁸⁸ Ebd. S. 442.

„gleichnüsshafte“ Vorwegnahme der alles verbindenden Zusammenschau, welche die außerzeitliche Wahrnehmung des Lichtes am „Tageslicht“ der göttlichen Präsenz ermöglicht. Die Gruppe der Gottesschauer in der Ewigkeit bedeutet selbstverständlich die hierarchisch gestufte Ordnung der Engelwesen, deren Schau die Zwischenstufe zwischen der ewigen und absoluten Selbsterkenntnis des Ungrundes in der Trinität und der Gotteserfahrung der menschlichen Seele bildet. Die Gotteserkenntnis der Engel ist zwar uneingeschränkt, jedoch ist sie stets von dem Grund bzw. der Quelle dieser Erkenntnis abhängig, und sie erfordert die Einheit des Willens des Engels mit dem ewigen göttlichen Willen.

Das hierarchisch am höchsten stehende englische Vorbild der Gottesschau in der Ewigkeit ist selbstverständlich der Cherubin, dessen Erkenntnis im vollkommenen Zustand der göttlichen Illumination bereits in seiner Namensbezeichnung zum Ausdruck gebracht wird.⁶⁸⁹

Während die Erkenntnis in der „Dunkelheit“ nichts anderes ist, als „das spiegelnde und bespiegelnde Schauen als ein grenzenloses Analogieschauen von Gleichnis- und Rätselbildern“⁶⁹⁰, ist das Schauen des Cherubin ein ungeteiltes und permanentes Erkennen Gottes, außerdem ist es ein Wahrnehmungsmodus, der keiner Vermittlung von Bildern und Analogien bedarf. Diese Aspekte sind es auch, die Scheffler im Sinnspruch *II 184* hervorhebt:

Wer hier auf niemand sieht / als nur auf GOTT allein:
Wird dort ein *Cherubin* bey seinem Throne seyn.
(*Der Cherubin schaut nur auf GOTT.*)

In der Engellehre Böhmes ist der Cherubin die zentrale Gestalt der himmlischen Hierarchie, denn er wird mit dem Sohn der Trinität auf die gleiche qualitative Ebene gestellt, der – wie bereits ausgeführt – auch als „Herz“ oder „Stätte“ der Wahrnehmung in der innergöttlichen Fassbarkeit definiert wird. Außerdem wird der Cherubin, genauso wie der „Sohn“, mit der Lehre von den sieben Gestalten in Verbindung gesetzt, um beide in ihrer Rolle als Zentrum der Offenbarung darstellen zu können:

Gleich wie der Sohn Gottes mitten in den 7. Geistern Gottes gebohren wird/ und ist der 7. Geister Gottes leben und hertze/ also ward auch ein Englischer König mitten in seinem Revier auß der Natur/ oder auß dem Naturhimmel geschaffen auß aller 7. Quell-geister kraft/ und der war nun das Hertze in einem Heere/ und hatte seines gantzen Heeres *qualität*/ mächtigkeit oder stärke in sich/ und war der allerschönste unter ihnen. [...] Der König ist aber das Hertze aller *qualitäten*/ und hat sein Revier in mitten als ein Quell-brunn/ gleich wie die Sonne mitten unter den Planeten stehet/ und ist ein König der Sternen/ und ein Hertze der Natur in dieser Welt: also groß ist auch ein *Jerubin* oder Engels-König.⁶⁹¹

Der „Sohn“ repräsentiert einerseits die unendliche Konzentration und Verdichtung des ungründigen Gottes in einem Punkt und ist somit auch das Zentrum der Selbstwahrnehmung. Andererseits, wie es auch die im Zitat zu sehende Sonnenallegorese zeigt, ist auch der

⁶⁸⁹ Vgl. u.a.: Dionysius: *Himmlische Hierarchie*, a.a.O.; Gorceix: *Böhme et Scheffler*, a.a.O., S. 14ff. Weitere Hinweise in: Kap. IV, FbN. 93.

⁶⁹⁰ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 32.

⁶⁹¹ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 192ff.

Lichtcharakter der „Sohnes“ der fünften Böhmeschen Gestalt von entscheidender Bedeutung. Dieses Licht durchdringt die auf Grund einer ewigen Analogie aufgebaute, stufenartig in die „Vielheit“ ausgehende Schöpfung und ist auch in der „Natur dieser Welt“ präsent.

Dass der Cherubin das Vorbild der absoluten Erkenntnis Gottes sein kann, ist der Tatsache zu verdanken, dass er mit dem, aus dem Licht-Sohn ausgehenden Geist der Trinität wesensidentisch ist, und somit als Träger und Offenbarer des Lichtes auf der Ebene der Engelwesen das Zentrum und den Ausgangspunkt der *illuminatio* bildet. Wie man sich diese Schau im Lichte des Cherubins vorzustellen hat, darüber äußert sich Böhme im zwölften Kapitel der *Morgen-Röte* folgenderweise:

Gleich wie der Heilige Geist von dem Lichte außgehet/ und formet und bildet alles/ und herrschet in allem: also ist auch die gewalt und holdseeligkeit eines *Jerubins*, der ist der König und das Hertze aller seiner Engel/ das ist/ wan ihn seine Engel nur anschawen/ so werden sie mit dem Willen ihres Königes *inficiret*.

Gleich wie der wille des Hertzens alle glieder des Leibes *inficiret*, daß der gantze Leib thut/ wie das Hertze beschlossen hat/ oder wie der Heilige Geist im *Centro* des Hertzens auffgehet/ und erleuchtet alle glieder im gantzen Leibe: Also auch *inficiret* der *Jerubin* mit seinem gantzen glantze und willen alle seine Engel/ daß sie alle zusammen seind wie ein Leib/ und der König ist das Hertze darinnen.

Nun dieser herrliche und schöne Fürst ist nach der arth und *qualität* des Heiligen Geistes gebildet [...].⁶⁹²

Der Schlüsselbegriff des *Inficirens* wurde bereits angesprochen⁶⁹³, als deren „zum Wesen verdichtende“ Rolle als Voraussetzung und Ursache der innergöttlichen Fasslichkeit betont wurde. Das angeschaute Bild – sei es das Selbstbildnis Gottes im Spiegel der Sophia, sei es die ewige Natur Gottes, die vom Cherubin angeschaut wird, oder sei es der Cherubin selbst, als Kraftzentrum der Engelwelt, welches von den anderen Engelwesen angeschaut wird – bewirkt eine Bewegung im Gemüt, die dieses Bild zu einer geistigen Materialität verdichtet und sich aneignet, indem gerade der Schauende sich in das angeschaute Bild überformt und sich mit ihm eine wesentliche Identität eingeht. Die Erleuchtung des Cherubin⁶⁹⁴ bedeutet in diesem Zusammenhang ein „inficirt“-Werden durch den Heiligen Geist. Durch den Cherubin wird das Licht der Erkenntnis multipliziert, denn die Wirkkraft des Geistes wird durch dieses, ihm ebenbürtige „cherubinische“ Zentrum an die Vielheit der Kreaturen weiter vermittelt.

Der cherubinische Wanderer stellt sich auf die Ebene des Cherubin, wenn er sich im uneingeschränkten und ausschließlich auf Gott gerichteten Schauen üben will. Diese Geste bedeutet aber gleichzeitig ebenfalls ein „Sich-Überschwenken“ und das Überspringen von Erkenntnisstufen, die zwischen göttlicher und menschlicher Erkenntnis als analogische Vermittlungsinstanzen eingebettet sind. Das direkte Anschauen Gottes impliziert auch eine

⁶⁹² Ebd. S. 213.

⁶⁹³ Vgl. Kap. IV, FbN. 53.

⁶⁹⁴ Vgl. auch III 165.

direkte „Inficirung“ und Anverwandlung im Sinne von Verschmelzung mit dem angeschauten Bild.

Dass es sich dabei um eine bewusste Entscheidung zwischen zwei gegensätzlichen Optionen handelt, lässt sich dadurch erkennen, wenn man die Böhmesche Formulierung „mitten in den 7. Geistern Gottes“ wörtlich nimmt und dadurch nicht auf den Licht-Sohn der fünften, sondern auf die vierte Gestalt der Offenbarung, nämlich auf den „Blitz“ oder „Blick“ stößt, der die eigentliche mathematische Mitte der sieben Qualitäten ist.

Auf Grund des Begriffsinventars, welches für die Bezeichnung dieser Qualität bei Böhme zur Verfügung steht, wird auch ihre innere Beziehung zum Licht und somit auch zum Sehen offensichtlich. Im Böhmeschen Selbstoffenbarungsmodell des Ungrundes bildet die vierte Gestalt den Wendepunkt und den Übergang vom ersten, „feurig-zornigen“ und „kalten“ Prinzip zum zweiten Prinzip des Lichtes und der Liebe.⁶⁹⁵ Infolge der Auseinandersetzung zwischen der Bewegung der Impression und des Ausdehnungswillens als Gegenreaktion ergibt sich ein bitterer Kampf, an dessen Höhepunkt sich ein „Blitz“ entlädt und eine neue Qualität in die Gestaltenbewegung einführt. Diese Qualität wird auch „Blick“ genannt, womit Böhme einerseits die Fähigkeit des Überschauens der gesamten bisherigen Offenbarungsbewegung signalisiert, andererseits auch die daraus resultierende Entscheidungsposition: Richtet sich der „Blick“ zurück, so bleibt er in der dunklen Sphäre der ersten drei Gestalten, blickt er nach vorne, kann sich die Gestaltenbewegung nach vorne entwickeln und in die Sphäre des Lichtes und der Wärme übergehen.

Die „Blitz“-Epigramme Schefflers können ebenfalls als Variationen der diesbezüglichen Böhmeschen Ideen interpretiert werden, ohne ihre direkte Beeinflussung durch diese konkreten Aussagen unter Beweis stellen zu wollen. Andererseits, auf Grund der bestehenden geistigen Verwandtschaft des Franckenberg-Kreises mit der mystisch-pansophischen Strömung, ist die Einbeziehung dieses Aspektes in die Analyse berechtigt und kann neue mögliche Lesarten der Schefflerschen Poesie begründen.

Einer der „Blitz“-Sprüche, der besondere Aufmerksamkeit verdient, ist folgender:

Der Adler siht getrost grad in die Sonn hinein:
Und du inn Ewgen blitz / im fall dein Hertz ist rein.
(III 99. Ein reines Hertz schaut GOTT.)

Diese Verse analysiert Louise Gnädinger im Kontext des Engelüberstiegs, und sie hebt das Motiv des Adlerfluges als ein zentrales Motiv hervor, welches zur pointierten Darstellung dieser Idee poetisch funktionalisiert werden kann. Sie zitiert dieses Epigramm, um den spezifisch Schefflerschen Umgang mit diesen traditionellen Vorstellungen der mystischen

⁶⁹⁵ Vgl.: Grunsky: *Jacob Böhme*, a.a.O., S. 159ff.; Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 78ff.

Literatur zu exemplifizieren. So ein spezifischer Zug sei die „Kontamination von Herz-Auge-Adler, um die Sehkraft des reinen, engelgleichen Herzens eindringlich genug und doch wundersam spielerisch darstellen zu können.“⁶⁹⁶ Der Spruch *III 99* basiere dementsprechend auf dem „Vergleich des scharfen Aderblickes mit der Sehschärfe des reinen Herzens“⁶⁹⁷ und lege Zeugnis davon ab, dass es statt der Imitation in der „engelhaften Lebensführung des Menschen“⁶⁹⁸ auch ein direkter, durch die Plötzlichkeit des Aufstiegs charakterisierter Weg der *unio mystica* möglich sei.

Durch diese Deutung, die im Motiv des Adlers, der vom Sonnenlicht nicht geblendet wird, die Metapher des Gott-Sehenden Herzens vorgebildet sieht, impliziert auch die inhaltliche Verbundenheit zwischen „Sonne“ und „Blitz“ als Prädikate oder Symbole der absoluten Gottheit.

Dieser Gedankengang lässt sich ergänzen, wenn man den „Blitz“ – auf Grund seiner Gleichwertigkeit mit dem „Blick“⁶⁹⁹ – im Sinne der Qualitätenlehre Böhmes mit dem Epigramm konfrontiert.

Wenn man von der hohen, die sinnliche Wahrnehmungsfähigkeit weit übersteigenden Intensität und Helligkeit der beiden im Epigramm aufgeführten Lichtphänomene – Sonne und Blitz – ausgeht, lässt sich zurecht eine ebenbürtige Beziehung zwischen dem innerlich gereinigten Menschen und dem Adler bzw. dem Engel begründen. Nimmt man jedoch die Temporalität und den zeitlichen Umfang der Phänomene als Vergleichsbasis, ergibt sich wiederum eine unterschiedliche, hierarchisch getrennte und nur analogisch gleichwertige Qualität und Quantität der Erkenntnis, die auf Grund der zwei Objekte, auf die sich der Blick richtet, bedingt ist. Während die Sonne die Dauerhaftigkeit des Schauens impliziert, ermöglicht der Blitz dem in ihn Hineinschauenden nur eine momentane und punktuelle Erkenntnis. Auf diese Weise reduziert sich das Schauen im Sinne eines ausgedehnten Erkennens auf ein plötzliches Erblicken. Diese Plötzlichkeit oder Augenblicklichkeit des Erkennens negiert die Möglichkeit einer Sinnerschließung, die sich im Akt einer mit dem Sehen parallel laufenden Kontemplation des Geschauten vollzieht. Statt dieser Gleichzeitigkeit von Sehen und deutendes Erkennen ist man auf die nachträgliche Meditation eines, mit Hilfe des Erinnerungsvermögens rekonstruierten und dadurch bereits interpretierten Licht-Bildes angewiesen. Deshalb kann die Erkenntnis nur aus diesem Rückschluss auf die

⁶⁹⁶ Gnädinger: *Die spekulative Mystik*, a.a.O., S. 159.

⁶⁹⁷ Ebd. S. 160.

⁶⁹⁸ Ebd. S. 163.

⁶⁹⁹ Die enge Verwandtschaft zwischen den beiden Begriffen lässt sich mit der Tatsache begründen, dass sie auf die gemeinsame mhd. Wurzel „blic“ zurückgehen, die noch beide Bedeutungen in sich enthält. Vgl.: Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 191.

wirklich gesehene und hinter dem Bildhaften steckende originäre Wirklichkeit und Wesenheit entstehen.

Die Erkenntnis im „Blitz“ ist das, was Böhme in einem anderen Zusammenhang „Lichte=Erblickung im Centro aus der lichten Ewigkeit“ nennt, und so interpretiert, dass der „Blick“ oder „Blitz“ den Punkt bedeutet, an dem sich zwei unterschiedliche, sogar antithetische Elemente aufeinander treffen und ineinander übergehen. In dieser Hinsicht ist das Fassungs- und Konzentrationsvermögen des Blickes von entscheidender Bedeutung, denn im Prozess der innergöttlichen Geburten werden die „strengen, herben, kalten und bitteren“ Eigenschaften des ersten Prinzips („Vater“) umfasst, „mit dem Blick erschreckt“, bzw. ihnen wird die „grimme Gewalt“ genommen und in „Sänfte“⁷⁰⁰ verwandelt. So gebiert Gott in und aus sich selbst, neben dem ersten Prinzip des Zornes, auch das zweite Prinzip des Lichtes und der Liebe, die dann die letzten drei Eigenschaften in sich vereinigt und auch verkündet.

In diesem Prozess der ins Lichtreich sich erhebenden Entwicklung und Verwandlung erfüllt der „Blick“ oder der „Blitz“ die Rolle eines Katalysators, der, genauso wie das Herz, Böses in Gutes, Finsteres in Helles verwandelt. Dass sich der „ewige Blitz“ mit dem „reinen Hetzen“ auch im Scheffler-Epigramm in höchster Nähe befindet, ist ebenso kein Zufall, wie es in der Natursprachentheorie Böhmes auch kein Zufall ist, dass die Bedeutung der Lautfolge von bestimmten Begriffen in der innigsten Beziehung mit der skizzierten Gestaltenbewegung steht. So ergibt die metaphysische, natursprachlich orientierte Analyse des Wortes „Barmhertzigkeit“ folgendes Ergebnis (hier werden nur die Ausführungen Böhmes zu den Silben „hertz“ bzw. „ig“ zitiert):

Hertz ist der Blitz, der die vier Gestalten gefangen hat, da sie der Blick der Ewigkeit hat geschärfet, und nunmehr die vier Gestalten in sich hat; der schwebet im Centro aufm +e, und machet ein ander Centrum in sich selber. Ig ist des Blitzes Verwandlung ins Licht des Glanzes, darinnen die fünfte und sechste Gestalt erboren wird, als die Liebe und Freude [...].⁷⁰¹

Auf Grund dieser meta-linguistischen Spekulationen lässt sich auch deutlich erkennen, dass trotz des Analogie- und Vergleichcharakters des Blickens in die Sonne bzw. in den Blitz, dem „reinen Herten“ ebenfalls die Totalität des Geheimnisses der innergöttlichen Offenbarung gewährt wird, indem es nicht direkt in die absolute – von der Sonne metaphorisch vertretene Gottheit selbst – sondern ins Zentrum, d.h. in den entscheidenden Moment ihrer ewigen Selbstoffenbarung in der gleichzeitigen trinitarischen Scheidung und Einheit einen Einblick gewinnt.

⁷⁰⁰ Alle Zitate von: Böhme: *Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, a.a.O., 3,23.

⁷⁰¹ Ebd.

Den dreifachen Vergleich „Herz-Blitz-Sonne“ findet man auch an einer anderen Stelle, wo Böhme ebenfalls den Begriff „Barmhertzigkeit“ einer lautsymbolischen Analyse unterzieht und es fast mit dem gleichen Wortschatz mit seiner Gestaltenlehre verbindet:

Wan du aber sprichst HERTZ/ so fährt der geist in dem wort HERTZ geschwind wie ein plitz herauß/ und gibt des worts unterscheid und verstand. Wan du aber sprichst JG/ so fängestu den Geist mitten in den andern 2. *qualitäten*/ daß er muß drinen bleiben/ und das wort *formiren*. Also ist die göttliche crafft; die herbe und bittere *qualität* seind der *Salitter* der göttlichen allmacht/ die süsse *qualität* ist der kern der barmhertzigkeit/ nach welcher das gantze wesen mit allen kräften GOTT heist. Die hitze ist der kern des geistes/ auß welcher das liecht fährt/ und zündet sich in der mitten in der süßen *qualität* an/ und wird von der herben und bitteren gefangen/ als in mitten/ darinnen wird der Sohn GOTTES geboren/ und das ist das rechte Hertze GOTTES. Vnd des liechtes flammen oder plitz/ das augenblicklich in allen kräften leuchtet/ gleich wie die Sonne in der gantzen welt/ das ist der heilige Geist/ der gehet auß der clarheit des Sohnes GOTTES/ und ist der Plitz und die schärffe/ dan der Sohn wird mitten in den andern *qualitäten* geboren/ und ist mit den andern *qualitäten* gefangen.⁷⁰²

Auch dieses Zitat liefert den Beweis dafür, dass die Offenbarung als Prozess des göttlichen „Ausgehens“ aus bzw. in sich selbst, einen antithetischen Charakter hat, denn sie bedeutet das „Erlebnis der Qual und des Schmerzes und deren schließliche Überwindung“⁷⁰³ – anders formuliert, den Ausgang aus der „Schärfe“ in die Sphäre des sanftmütigen Lichtes. In diesem Zusammenhang lässt sich das epigrammatisch verarbeitete Motiv der **Sehschärfe** des Adlers bzw. des geläuterten menschlichen Herzens ebenfalls als der Mittelpunkt einer erkennenden Bewegung interpretieren, an dem das die Sinnesorgane bis zu ihrem letzten Möglichkeiten herausfordernde und **quälende** Schauen und Blicken des „überlichten“ Lichtes überwunden werden muss, damit es sich in die Erkenntnis und Verinnerlichung des **quellenden** Lichtes verwandeln kann. So findet das Motiv der Geisterleuchtung, so wie sie in der Böhmeschen transzendentalen Linguistik in Form einer gewaltigen (Sprach-)Dynamik zur Entfaltung kommt, ihre Entsprechung in der konzentrierten Schärfe des Schefflerschen Epigramms. Diese Beobachtung unterstützt auch der Schlussreim *V 165*, der die Frage, „Wer kann Gott sehen?“, ebenfalls mit der motivisch-metaphorischen Verbindung von „Blitz“ und „Sohn“ beantwortet:

Gott ist ein ewger Blitz / wer kan jhn sehn und leben?
Wer sich in seinen Sohn sein Ebenbild begeben.
(*Wer GOtt siehet.*)

Genauso, wie das Ebenbild oder der Sohn aus der fassbaren Konzentration und aus der „magischen Impression“ des Ungrundes hervorgeht, kann auch der „ewige Blitz“ als eine verdichtete ebenbildliche Wiederholung oder als die äußerliche Erscheinungsform des unendlichen Lichtes aufgefasst werden. Dementsprechend ist die mystische Verinnerlichung der göttlichen Wesenheit durch die vermittelnde Kraft des, diese Wesenheit in unendlich

⁷⁰² Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 135. (Zu Angaben zur Forschung bezüglich der Böhmeschen Natursprachenanalyse vgl.: Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 947.)

⁷⁰³ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 279.

konzentrierter Form besitzenden, Gottessohnes ein analoger Prozess zur Umfassung des Lichtes durch dessen blitzartige, geistleibliche Manifestation.

Das Motiv des „Sich-Begebens in den Sohn Gottes“ deutet ebenfalls auf eine mystische Entwicklung und Bewegung aus einer qualitativen Erkenntnisphäre in eine andere, als deren Träger in erster Linie das dynamische Verb des Ortswechsels und dadurch implizit eines Zustandswechsels angesehen werden kann. „Sehen“, besonders in Verbindung mit „Leben“ deutet auf den Ausgang aus der zornigen „Finsternis“ der Kontraktion in die des sich öffnenden Lichtes und der Wärme, die gleichzeitig die Schaffung eines Gleichgewichts zwischen Finsternis und Licht bedeutet. Denn – wie es bereits bekannt ist – legt Böhme einen besonderen Akzent darauf, dass kein Phänomen oder Ding vermag, sich ohne sein Gegenteil zu offenbaren. In der Böhmeschen Terminologie ist ein Licht ohne einen finsternen Hintergrund, der als Projektionsfläche dienen kann, unsichtbar, während die Finsternis ohne das Licht eine Verstarrung in der Kälte und Leblosigkeit bedeutet.

Deshalb – um kurz noch zum Epigramm *III 99* zurück zu kehren – würde das Schließen der Augen vor dem blitzartig durchbrechenden Licht der Erkenntnis im Sinne des kosmologischen Modells von Böhme einen „Blick“ zurück in das erste Prinzip der Dunkelheit bedeuten. Diese rückwärts orientierte Entscheidung würde nicht nur den Offenbarungsprozess im Menschen blockieren, sondern es würde auch das Fehlen der Bereitschaft signalisieren, sich der „Qual“ der Schau zu stellen, um sich dadurch in die „Licht-Freude“ der Erkenntnis im allumfassenden Ausgleich der Oppositionen erheben zu können. Diese Erkenntnis in der „Temperatur“ impliziert gleichzeitig die Herausbildung einer metaphysischen Sensibilität, die im Unterschied zur sinnlich-physischen Wahrnehmung nicht von einem begrenzten Gegenstand festgehalten wird, sondern der Totalität des Erkenntnisobjekts ebenbürtig sein kann. In diesem Sinne erhält auch der Sinnspruch *I 122* eine neue Bedeutung:

Ein Auge das sich nie die Lust deß sehns entbricht:
Wird endlich gar Verblendt / und siht sich selbst nicht.
(*Die Sinligkeit bringt Leyd.*)

Während also im sinnlichen Bereich auf die „Lust“ der Wahrnehmung die „Verblendung“ und der Verlust des Sehvermögens folgt, gilt in der Sphäre der mystisch-metaphysischen Wahrnehmung die umgekehrte Reihenfolge: die Intensität des Lichtes, die nach den Gesetzen der irdischen Natur das wahrnehmende Organ vernichten und es ihrer Funktion berauben würde, bewirkt das Gegenteil, indem im mystischen Sinne die Stärke des Lichtes mit der Schärfe des Sehens und der Gottesschau – unter der Bedingung einer vorangehenden *purificatio* – proportionell gesteigert wird.

Die elementarste „Behinderung“, die vom Auge durch die Verblendung erlitten wird, ist der Verlust der Fähigkeit, durch das Schauen sich selbst zu erkennen, was nicht nur epistemologische, sondern auch ontologische Implikationen hat. Die vollkommene Existenz, die der unanfängliche und end-lose Ungrund bedeutet, wird in der Böhmeschen Theosophie auch mit einem „Auge“ verglichen, denn der ungründige Gott „ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigener Spiegel“.⁷⁰⁴ Da es außerhalb des Ungrundes als „Alles“ und „Nichts“ nichts existiert, ist dieses Auge der Ungrund selbst, der alles – so auch die Unendlichkeit des späteren, sich in der „Vielheit“ materialisierenden Seins – in sich vereinigt, genauso wie auch ein Spiegel alles aufnimmt und reflektiert, was vor dieser Fläche erscheint. In dieser Hinsicht bedeutet die Metapher des Auges nicht nur das Sehen oder die Schau, bzw. den Offenbarungswillen des Ungrundes, sich in der „göttlichen Beschauligkeit“ wahrzunehmen, sondern die Totalität des Seins und das Existieren selbst. In diesem ewigen Stadium der Stille und der Ruhe, wo „das Auge spiegelt, und der Spiegel blickt“ ist der Ungrund gleichzeitig „nicht nur Auge und Spiegel, sondern auch das beide miteinander verbindende Sehen alles dasselbe, weshalb das ungründliche Sehen auch für sich allein, also unabhängig von einem handelnden Subjekt auftreten kann“.⁷⁰⁵

Das Vermögen, „sich selbst“ zu sehen, ist dementsprechend ein weiteres Bindeglied zwischen dem Ungrund und seiner Offenbarung, die ihre vollkommenste Form im mikrokosmisch strukturierten dreifachen Menschen erreicht hat. Der Verlust dieser Fähigkeit würde auch die Spaltung von diesem ungründlichen Sehen – als ein weiterer Aspekt der Zerstörung des „vollkommenen gleichnüsses“ – bedeuten, in einer Situation, in der es doch gelten müsste, das göttliche Sehen im mystischen Sinne zu imitieren. Dieser Imperativ beherrscht auch den Spruch *II 157*, in dem gleichzeitig eine kühne, typisch Schefflersche Umkehr – diesmal der „Spiegel“-Metapher – zu beobachten ist:

Wie ist mein GOtt gestalt? Geh schau dich selber an /
Wer sich in GOtt beschaut / schaut Gott warhafftig an.
(*GOtt schauet man an sich.*)

Während der sich zusammenziehende und darauf folgend aus sich selbst hinausgehende Ungrund einen Spiegel in sich selbst und aus sich selbst gebiert, in dem er sich beschauen kann, wird hier Gott zu dem Spiegel erklärt, in dem sich der Mensch wieder erkennen und sein Wesen reflektieren kann. In diesem Sinne wird dem Menschen eine aktive Rolle zugesprochen, der die Erkenntnis seiner selbst und somit auch des Schöpfers auf Grund seiner Fähigkeiten zur Vollendung bringen kann, besonders wenn man bedenkt, dass die dreifache

⁷⁰⁴ Böhme: *Menschwerdung Jesu Christi*, a.a.O., 2. Th. 1,8. (Vgl. auch die Erläuterungen von Günther Bonheim zu diesem Thema, in: Ders.: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 85ff.)

⁷⁰⁵ Bonheim: *Zeichendeutung*, a.a.O., S. 86.

Auserwähltheit des Menschen unter den Kreaturen ihm einen uneingeschränkten Zugang zu allen Dingen der Welt und auch zum Schöpfer gewährt.

In diesem Erkenntnisprozess spielt Gott nur auf den ersten Blick eine passive, lediglich die vor ihm erscheinenden Objekte widerspiegelnde Rolle. Im Bereich der innergöttlichen Selbstoffenbarung war der ungründige Gott derjenige, der sich selbst erkennen wollte und deshalb zum eigenen Spiegel und gleichzeitig zu dem, in diesem Spiegel sich erkennenden Subjekt geworden ist. Konfrontiert man den im Epigramm *II 157* skizzierten Prozess mit den Phasen der göttlichen Selbstwahrnehmung, kann man sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede erkennen: Der Mensch will auch sich selbst anschauen, jedoch wird er nicht zu seinem eigenen Spiegel, sondern ordnet sich in den göttlichen Selbstoffenbarungsprozess ein, indem er Gott zu der Projektionsfläche wählt, in dem er ein authentisches Ebenbild seiner selbst widerspiegelt zu sehen bekommt. Es handelt sich dabei um zwei, einander ausgleichende Bewegungen, denn die „Herabziehung“ Gottes in die Welt der Geschöpfe läuft parallel mit der Erhöhung des sich reflektierenden bzw. von Gott reflektierten menschlichen Subjekts.

Auf Grund dieser Erkenntnisprozesse realisiert sich die Offenbarung nach der Formel, die – wie bereits zitiert – Günther Bonheim so zusammengefasst hat: „Gott offenbart sich im Menschen, indem der Mensch Gott (als sein Ebenbild) erkennt“.⁷⁰⁶

Doch, wenn man die Aussagen des Spruches synthetisiert, kann man die Erkenntnis Gottes durch den Menschen von der Selbsterkenntnis keineswegs trennen. Denn „sich selber anschauen“ ist mit dem „Gott wahrhaftig anschauen“ identisch, was nur deshalb möglich ist, weil als drittes verbindendes Element der „Spiegel“-Gott diese doppelte Schau und Wahrnehmung ermöglicht: Der vor dieser reflektierenden Fläche stehende Mensch sieht nicht nur sich selbst, sondern auch den Spiegel selbst, der letztendlich sein Schöpfer ist. Auf diese Weise wird man sich auch der Tatsache bewusst, dass der zum Erkenntnishorizont gewählte Objekt ein Mehrfaches in sich vereinigt und mit keiner zweidimensionalen Reflexionsfläche identifiziert werden kann. **In** diesen Spiegel zu schauen bedeutet keineswegs, ein von Länge und Breite markiertes Spiegelbild zu sehen, sondern eine Erkenntnis, die in die Tiefe und somit in eine „dritte“ Dimension geht und bis zum Inneren der Gottheit vordringen kann. Das ist es, was Böhme so formuliert: „Ein jedes Auge sihet in seine Mutter darauß es ist erböhren worden“.⁷⁰⁷

Aus diesem Satz leuchtet eindeutig hervor, dass die unterschiedlichen, hierarchisch und nach dem Grad des Sichtbarwerdens geordneten Stufen der göttlichen Offenbarung jeweils ihnen

⁷⁰⁶ Ebd. S. 126.

⁷⁰⁷ Böhme: *Werke*, a.a.O., S. 532.

entsprechende und kongruente Wahrnehmungssysteme erfordern, die ihrerseits nicht aus einer Leere entstehen, sondern – ähnlich wie das metaphysische Sensorium des sich offenbarenden „Ungrundes“ – als Materialisierungen dieser Stufen, aus diesen hervorgehen. Diese Wesensidentität zwischen der jeweiligen Differenzierungsstufe und dem ihr ebenbürtigen Sensorium bewirkt, dass z.B. das „Auge“ des „Ungrundes“ nicht nur den „Ungrund“ beschauen kann, sondern auch sich selbst, da dieses Auge der Ungrund selbst ist.

Die „dreifache“ Struktur des Menschen impliziert auch die Existenz von drei unterschiedlichen „Augen“ in ihm, die aus dem jeweiligen Prinzip hervorgehen. In den mystischen Schriften Böhmies und Schefflers wird zwei von diesen besondere Aufmerksamkeit geschenkt:

Gleich wie das auge des Menschen siehet biß in das gestirne/ daraus es seinen anfänglichen ursprung hat/ also auch die sehle siehet biß in das göttliche wesen/ darinnen sie lebet.
Weil aber die sehle auch aus der Natur jhren quell hat/ und in der Natur böses und gutes ist/ und sich der Mensch auch hat durch die sünde in die grimmigkeit der Natur geworffen [...]/ so ist jhre erkänntuß nur stückweise [...].
Der H. Geist aber gehet nicht in die grimmigkeit/ sondern herrschet in dem quell der sehlen/ der in dem Liecht GOTTes ist/ und streitet wider die grimmigkeit in der sehlen. [...] und wird die grimmigkeit mit dem leibe verzehret in der erden/ dan siehet die sehle hell und volkomlich in Gott jrem Vater.⁷⁰⁸

Dieses mystische Erbe vom „Hindurchsehen der Seele bis ins Gottes Wesen“ findet ihren barockmystischen Niederschlag u.a. im öfters diskutierten Schefflerschen Sinnspruch *III 228*:

Zwey Augen hat die Seel: eins schauet in die Zeit /
Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit.
(*Die Augen der Seele.*)

Dass der „unverstellte Blick des Seele“⁷⁰⁹ betrübt ist, lässt sich ebenfalls auf die Konstitution des Menschen nach den drei Prinzipien der Offenbarung zurückführen. Was einerseits als ein Vorteil, im Sinne des Zugangs zu allen drei „Welten“, erscheint, erweist sich gleichzeitig auch als eine Last, die erst nach dem Ende des irdischen, von Vergänglichkeit und Sünde befleckten Daseins behoben werden kann. Die Restauration der vollkommenen Erkenntnis Gottes kann nur durch die Licht-Einwirkung des Geistes bewerkstelligt werden, indem die Seele – das göttliche Prinzip im Menschen – mit Gottes Auge wesensidentisch wird: „Auch bei Böhme sieht der Mensch mit Gottes Auge [...], denn die Seele ist »ein erweckt Leben aus Gottes Auge« [...] und blickt so hindurch: »Er siehet also damit durch Himmel, Hölle und Erden, und durch das Wesen aller Wesen.«“⁷¹⁰ Im zuletzt zitierten Epigramm des *Cherubinischen Wandersmanns* ist der Einfluss dieser mystischen Tradition eindeutig zu erkennen. Dass es sich dabei um ein langes, bis ins Mittelalter zurückgehendes Gedankengut handelt, dafür liefert Louise Gnädinger den Beweis, indem es ihr gelingt, durch konkrete

⁷⁰⁸ Ebd. S. 46.

⁷⁰⁹ Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 915.

⁷¹⁰ Ebd.

Stellenhinweise aus der *Theologia Deutsch*, bzw. aus den Werken Meister Eckharts, Taulers und des Maximilian Sandaeus die These zu unterstützen, dass die „Rede vom zwiefachen und einfachen Auge, überhaupt von den Augen der Seele, [...] in aszetisch-mystischen Schriften ein Topos“⁷¹¹ wurde. Ferdinand van Ingen weist darauf hin, dass, im Unterschied zu den mittelalterlichen Vorläufern, diese transzendente Fähigkeit der Seele bei Böhme und bei dem ihn stark beeinflussenden Valentin Weigel anders begründet wird, „und zwar mit dem Hinweis auf den ›göttlichen‹ Teil im (erleuchteten) Menschen“⁷¹², der mit Gottes ‘Auge’ sieht und dadurch nicht nur die ganze Schöpfung, sondern auch deren ewigen und wesentlichen Ursache durchschauen kann. Diese Idee wird auch im Spruch *III 212* aufgegriffen, der im wörtlichen Sinne als „wider-sinnische Rede“ interpretiert werden kann:

Wer nach den Sinnen lebt / den schätz ich für ein Vieh:
 Wer aber Göttlich wird / dem beug ich meine Knie.
 (*Das Vieh lebt nach den Sinnen.*)

So endet auch der „cherubinische“ Unterricht von der göttlichen Beschaulichkeit – genauso wie es bei allen anderen Sinneswahrnehmungen der Fall war – im toposhaften mystischen Aufruf zur Absage an die physische Art und Weise der Wahrnehmung und zur Herausbildung eines inneren, in die Ewigkeit gerichteten Sensoriums zur Erkenntnis der göttlichen Offenbarung. Diesen Zustand, in dem man „ohn empfinden liebt / und ohn erkennen kennt“ (*II 59*), kann man in der Gestalt einer Bewegung – im Sinne von mystischer Verwandlung – erreichen, die sich in zwei Richtungen entfalten kann: Es handelt sich um die Motive des Sich-Erhebens über alles Irdische bzw. des Sich-Begebens ins Innere, die unter dem Oberbegriff *mors mystica* bzw. „Gelassenheit“ einordnen lassen. Als Beispiele für die epigrammatische Bearbeitung dieser Ideen sollen zwei Sprüche Schefflers zitiert werden:

Wer über Berg und Thal / und dem Gewölke sitzt /
 Der achtets nicht ein Haar / wens donnert / kracht und blitzt.
 (*II 42. Das untere schadet nicht.*)

Wer die Sinnen hat ins jnnere gebracht /
 Der hört was man nicht redet / und siehet in der Nacht.
 (*V 129. Das jnnere bedarf Nicht deß äuseren.*)

IV.1.3.7. Die Einheit der mystischen Wahrnehmung

Der Übergang der physischen Sinnlichkeit in eine metaphysische Form der vollkommenen Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart bedeutet nicht nur die Perfektionierung und Anpassung der einzelnen Sinnesorgane an die innergöttliche Ebene der ungründlichen Selbsterkenntnis, sondern gleichzeitig auch die Verschmelzung der von diesem fünffachen

⁷¹¹ Gnädinger: *Anmerkungen*, a.a.O., S. 346.

⁷¹² Ingen: *Stellenkommentar*, a.a.O., S. 915.

Sensorium vermittelten Sinneseindrücke in eine einheitliche und umfassende, das Numinose in seiner Totalität sich aneignende mystische Wahrnehmung. Diese Vereinheitlichung kann durch die Verkoppelung der einzelnen Eindrücke realisiert werden, bis letztendlich ein Grad der metaphysisch-sensorialen Einheit erreicht wird, wo ein einziges Sinnesorgan alle fünf Funktionen der Wahrnehmung übernehmen kann.

Bereits die oben zitierten zwei Sprüche behandeln das Hören und das Sehen als eine sensorialische Einheit, wobei die Verlagerung der Wahrnehmung aus dem Sinnlich-Äußeren in das Übersinnlich-Innere sowohl den Ausgleich und die „Temperatur“ der fünf Wahrnehmungskanäle, als auch das Aufgehen der fünffachen Differenz in eine einfache Identität bewirkt.

So werden im *Cherubinischen Wandersmann* z.B. Sehen und Hören durch die Wiederholung der kursiviert hervorgehobenen Formulierung „Mein GOTT und alle Dinge“ verbunden. Sie steht eigentlich für die unendliche und absolute Wesenheit Gottes, die einerseits im Akt der mystischen Schau erkannt und andererseits als nächster Schritt nach außen verkündet werden soll, in der Gestalt eines Wiederaussprechens des göttlichen Geheimnisses in der es offenbarenden Signatur:

Wer selbst nicht alles ist / der ist noch zugeringe /
Daß er dich **sehen** sol *Mein GOTT und alle Dinge*.
(I 191. *Wer GOTT sol schaun / muß alles seyn.*)

Mein Lieb und alle Ding' ist GOTTes nachgeklinge /
Wann Er mich **höret** schreyen / *Mein GOTT und alle Dinge*.
(I 233. *GOTTes Nachgeklinge.*)⁷¹³

Die Einheit der Wahrnehmung und das Eindringen in das Zentrum der göttlichen Wesenheit findet eine weitere Variation im Schlussreim *IV 46*, in dem auf Grund einer passionsmystisch gefärbten Terminologie die Wunden Jesu mit den fünf Sinneswahrnehmungen in ein allegoretisches Verhältnis gesetzt werden:

Jch seh die Wunden an als offne Himmelsporten /
Und kan nunmehr hinein an fünff gewissen orten.
Wo komm ich aber straks bey meinem GOTT zustehn?
Jch wil durch Füß und Händ' ins Herz der Liebe gehn.
(*IV 46. Auff die Wunden JESU.*)

Wie es bereits ausführlich gezeigt wurde, wird in der naturmystischen Spekulation das Herz als das Zentrum der göttlichen Selbstfassung und Selbsterkenntnis, auch als Sitz des „ewigen Gemüts“ angesehen, in das alle Empfindungen zurückkehren und „approbiret“ werden, damit eine, den ausgewählten Gegenstand umfassende Wahrnehmung bewerkstelligt werden kann. Auf diese Weise wird die „Vielheit“ der sinnlichen Wahrnehmung von der „Einheit“ der

⁷¹³ Hervorhebungen von mir, L.S.

„Göttlichen Beschauligkeit“ transzendiert und auf die Ebene der mystischen Vereinigung erhoben. Auf dieser Wahrnehmungsebene verschwindet jede Art von Hierarchie der Sinnen und entsteht eine metaphysisch-mystische Synästhesie, in der sich die Offenbarung dem vergotteten Menschen auf der Stufe der absoluten Vollkommenheit mitteilen kann:

Die Sinnen sind im Geist all' ein Sinn und gebrauch.
Wer GOtt beschaut / der schmäkt / fühlt / reucht / und hört Jhn auch.
(V 351. *Jm jnnern sind alle Sinnen ein Sinn.*)

Dass Scheffler hier das Schauen an erster Stelle erwähnt, hängt wahrscheinlich mit der Anfangs formulierten mystischen Intention des *Cherubinischen Wandersmanns* zusammen, die in der Anleitung zur „Göttlichen Beschauligkeit“ definiert wurde. Die gleichwertige Behandlung der fünf Wahrnehmungen deutet darauf hin, dass das vom Dichter festgesetzte Ziel ein radikales ist und die absolute Erfassung der göttlichen Wesenheit verfolgt. Dieser Totalitätsanspruch äußert sich auch in der Bestimmung der Wanderung als „cherubinisch“, denn das „Erleuchtet-Werden“ bedeutet ein Vordringen und Zurückfinden zur „quell der sehlen“, die „in dem Liecht GOTTes ist“.

V. Schlussbemerkungen

Die Analyse des *Cherubinischen Wandersmanns* im Lichte der theosophischen Schriften Jacob Böhmes ist mit der Absicht vorgelegt worden, um, sich an den neuesten Erkenntnissen der Mystik-Forschung orientierend, einen Beitrag zur „Geschichte mystischer Texte“⁷¹⁴ zu leisten, indem „sprachliche Formen, in denen die Unmöglichkeit, das übergeschichtliche, sprachlose mystische Geschehen darzustellen, sich darstellt“,⁷¹⁵ in einem konkreten historischen Kontext miteinander konfrontiert wurden.

Die vergleichende und auch auf einige Erkenntnisse der Intertextualitätsforschung zurückgreifende Interpretation kann als die Präsentation der Auseinandersetzung von unterschiedlichen Darstellungsmodellen bzw. von „unterschiedlichen Möglichkeiten aufgefasst werden, Wirklichkeitserfahrung in Spracherfahrung überzuführen und umgekehrt.“⁷¹⁶ Die unterschiedlichen Modellen können im Falle Böhmes bzw. Schefflers in

⁷¹⁴ Die Idee, dass Geschichte der Mystik, wegen des transzendenten, jede raumzeitliche Dimension übersteigenden Charakters der mystischen Erfahrung, lediglich als Geschichte von mystischen Texten zu fassen sei, vertritt Walter Haug, der seine Studie zu den „Wendepunkten in der abendländischen Geschichte der Mystik“ nach diesem Gesichtspunkt aufbaut. Er verfolgt diese Geschichte bis zur Zeit Martin Luthers, deshalb kann die vorliegende Dissertation in gewisser Weise auch als ein Versuch angesehen werden, diese historische Linie mit Untersuchungen von Texten aus dem 17. Jahrhundert fortzuführen. Zur Auffassung der Geschichte der Mystik als Geschichte von mystischen Texten vgl.: Haug: *Die Wahrheit der Fiktion*, a.a.O., S. 446f.

⁷¹⁵ Ebd. S. 447.

⁷¹⁶ Ebd.

erster Linie als miteinander konkurrierende Textsorten oder literarische Gattungen verstanden werden. Wie es sich aus dem dritten Kapitel der Dissertation herausstellt, lassen sich zwar sowohl die Schriften Böhmes als auch die Epigramme Schefflers als Manifestationen eines einheitlich zu betrachtenden Paradox-Diskurses kontextualisieren, jedoch signalisiert die Tatsache, dass die Prosaform der mystischen Texte von der verdichteten Form des Epigramms abgelöst wird, eine Art Zäsur, die das Formale dieses Diskurses betrifft. Der Wechsel zur lyrischen Form lässt sich einerseits durch biographische und geistesgeschichtliche Gründe erklären – so z.B. durch den Einfluss sowohl der humanistischen Epigrammatik als auch der Sammlungen von Czepko und Tschesch⁷¹⁷ –, andererseits sollten auch Aspekte berücksichtigt werden, die das poetische Verfahren und die sprachliche Umsetzung der mystischen Inhalte betreffen. Damit ist die Tatsache gemeint, dass während bei Böhme – zumindest seiner Behauptung nach – die Wirklichkeitserfahrung, das Durchbrucherlebnis das Primäre ist, handelt es sich bei Scheffler um das umgekehrte Bestreben, eine Spracherfahrung in Wirklichkeitserfahrung zu überführen. Dabei handelt sich um eine doppelte Überführung, die sowohl den mystischen Poeten selbst, wie auch den Rezipienten seines Werkes betrifft: Trotz der in der *Vorrede* zu lesenden Behauptung einer angeblichen göttlichen Eingebung, steht an der Wurzel seiner Sinnsprüche eine mystische Texttradition, die die Grundlage einer Spracherfahrung bietet, die in die ‘Wirklichkeit’ der ‚*paradoxa*’ und der Poesie in einem magischen Akt des Wiederaussprechens in eine konzentrierte und concettistisch geprägte Form überführt werden muss. Diese metasprachliche und auch metatextuelle ‘Wirklichkeit’ wird dann dem Leser als eine Spracherfahrung zweiten Grades zuteil, auf Grund dessen der Rezipient zur „Göttlichen beschauligkeit“, d.h. zu einer intellektuell und spekulativ realisierten und erlebten transzendentalen ‘Wirklichkeit’ angeleitet werden soll.

Deshalb kann man feststellen, dass die Untersuchung des Paradox-Begriffs, so wie er im theosophisch-mystischen Diskurs der Frühen Neuzeit bzw. im Medium der epigrammatischen Poesie facettenreich ausgedeutet wird, ihre Prägnanz und Aktualität dadurch erhält, dass diese Art von Analyse solche Aspekte zum Gegenstand der Untersuchung macht, wie die (meta-)sprachliche Ebene der Artikulation von Inhalten, die die menschlich-kreatürliche Sphäre transzendieren oder die Überwindungsversuche des Spannungsverhältnisses von mystischer Erfahrung und menschlicher Sprache im Medium des Alexandrinerepigramms.

⁷¹⁷ Vgl. z.B.: Kühlmann: *Scheffler*, in: *TRE*, Bd. 30. S. 84. Zum Einfluss der humanistischen Dichtung auf die Lyrik des 17. Jahrhunderts vgl.: Conrady, Karl Otto: *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts*. Bonn: Bouvier 1962 (= Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur, 4). Zur Wirkung von Tschesch vgl. auch: Baldinger-Meier, Annemarie: *Lateinische und deutsche Dichtung im 17. Jahrhundert: Johann Theodor von Tschesch 'Vitae cum Christo sive Epigrammatum Sacrorum Centuria XII' (1644)*. In: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*. Bd. 6, Heft 1-2. 1977. S. 291-312. (Vgl. auch die Ausführungen zum Einfluss des poetologischen Programms von Opitz auf die schlesischen Dichter im I. Kap. dieser Dissertation.)

Die Fokussierung im vierten Kapitel der Dissertation auf die Problematisierung der mystisch-metaphysischen ‘Wahrnehmung’ bei Böhme und Scheffler thematisiert die ontologisch-theologische Ebene derselben Problematik, „die sich oben im Verhältnis von Sprache und Gotteserfahrung aufgetan hat“⁷¹⁸ und welche eigentlich durch diese ontologische begründet wird.

Die Verbindung dieser beiden Komponenten bot sich deshalb mit besonderer Intensität an, da bereits der Titel der Schefflerschen Epigrammsammlung die Intention offenbar macht, „einen Weg über das Endliche zum Ewigen zu suchen, zu entwerfen, zu propagieren.“⁷¹⁹ Diese Suche erstreckt sich neben der metasprachlichen auch auf die ontologische Ebene, indem die Problematik der unendlichen und gleichzeitigen Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu einem der zentralen Schwerpunkte der Epigramme erklärt wird.

Aus Walter Haugs historischen Skizze über die Auseinandersetzung mit diesem Problem im mystischen Schrifttum des Mittelalters und der Frühen Neuzeit hat sich herausgestellt, dass sich die verschiedenen mystischen Aufstiegsmodellen stets mit dem Paradoxon konfrontieren müssen, das sich einerseits aus der, auf Ähnlichkeit und Analogie gegründeten Vorstellung einer stufenweise Annäherung zum Unendlichen, andererseits aus der Negation dieser Vorstellung ergibt, wenn man gegenüber der Ähnlichkeit die Differenz zwischen Schöpfer und Kreatur in den Vordergrund stellt. Die Schlussfolgerung Haugs ist, dass in diesen Modellen „positiv an der Kontinuität des Weges festgehalten wird, wobei man die Differenzproblematik dadurch bewältigt, daß man den letzten Schritt mehr oder weniger deutlich abhebt und damit der Unverfügbarkeit der Gnade Rechnung trägt.“⁷²⁰ In dieser Hinsicht kann man den *Cherubinischen Wandersmann*, dessen Autor im erwähnten Schrifttum gut bewandert war, als ein epigrammatisch konzentrierter Sammelbecken dieser Tendenzen ansehen, in dem die Möglichkeit eines Weges zwar suggeriert wird, der aber gleichzeitig jedes Merkmal der Linearität und Kontinuierlichkeit entbehrt. Dieser Eindruck wird nicht nur durch die inhaltliche Struktur und die innere (Un-)Ordnung der Sprüche verstärkt, sondern sowohl durch den plötzlichen Abbruch des cherubinischen Weges beim Leser-„Du“, wie auch durch die nicht wenigen, auch hier ausführlich behandelten Sprüche, die das Motiv des Durchbruchs, des „Sich-Überschwenkens“, also des *raptus* im Sinne eines Sprungs von der stufenweise Hineinwachsens ins Numinose auf die Meta-Ebene der plötzlichen und gnadenhaft verinnerlichten Transzendenz.

⁷¹⁸ Haug: *Die Wahrheit der Fiktion*, a.a.O., S. 448. Zur Korrelation der sprachlichen und der ontologischen Ebene und zur erkenntnistheoretischen Relevanz dieser Korrelation hinsichtlich der Abfassung einer Geschichte der Mystik vgl.: ebd. S. 447ff.

⁷¹⁹ Ebd. S. 447.

⁷²⁰ Ebd. S. 454.

Die integrative Kraft der Schefflerschen Epigrammsammlung beweist auch die Tatsache, dass in ihr auch die andere große Tendenz ihren Niederschlag gefunden hat, die als Neuansatz im 12. Jahrhundert „zu einer epochalen Wende im mystischen Denken führte“.⁷²¹ Es handelt sich um die schrittweise Ablösung der „Ascensus-Konzepten“ durch die Stilisierung des *Hohenliedes* „zum Medium der Darstellung der Gotteserfahrung“.⁷²² Sowohl die „seraphinischen“ Sprüche des *Wandersmanns* als auch die Erklärung der „verliebten Psyche“⁷²³ (CW,13) in der *Erinnerungs Vorrede* zum „seraphinischen Pendant zu den cherubinischen Sprüchen“⁷²⁴, zeugen von der Einwirkung eines mystischen *unio*-Ideals, in dem die Liebe „Weg und Ziel zugleich“ ist: „als Sehnsucht ist sie der Weg, und der ekstatische Sprung versteht sich als die liebende Vereinigung.“⁷²⁵ Im Mittelpunkt dieser neuen Tendenz steht nicht mehr die prozesshafte Entwicklung, sondern der „Augenblickscharakter der erotischen Ekstase“⁷²⁶, der im mystischen Schrifttum „zu einem dramatischen Wechsel zwischen dem Eintreten in die Unio und ihrem Verlust“⁷²⁷ umgedeutet wird. Im Rahmen dieser Dissertation ist es gelungen, vor allem unter dem Aspekt der sprachlichen Artikulierungsproblematik des ‘mystischen’ Erlebnisses, Berührungspunkte mit der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Liebeslyrik aufzuzeigen, die sich bei der poetischen Darstellung der als überirdisch erlebten ‘erotischen’ Ekstase nicht nur mit ähnlichen Schwierigkeiten auseinanderzusetzen hat, sondern auch ähnliche Lösungsstrategien anbietet.

Darin äußert sich auch die Untrennbarkeit und auch der paradoxe Charakter der erwähnten beiden Ebenen:

So wie die Sprache eine Erfahrung – die Erfahrung eines Absoluten – zu vermitteln sucht, obschon sie dies ihrer Struktur nach nicht vermag, so bietet die ontologische Ähnlichkeit zwischen dem Ewigen und dem Irdischen einen Weg von diesem zu jenem an, obschon er im Blick auf die je größere Differenz gar nicht gangbar ist.⁷²⁸

Johann Scheffler ist es auf exemplarische Weise gelungen, nicht nur die Paradoxien der ontologischen und der sprachlichen Ebene kunstvoll zu thematisieren, sondern auch der

⁷²¹ Ebd.

⁷²² Vgl.: ebd.

⁷²³ Es handelt sich um Schefflers Gedichtsammlung *Heilige Seelen-Lust / Oder Geistliche Hirten-Lieder / Der in ihren JESUM verliebten Psyche*, die ebenfalls in dem Jahre (1657) erschienen ist, als die erste, fünf Bücher enthaltende Fassung des noch nicht so betitelten *Wandersmanns* in Wien unter dem Titel *Geistreiche Sinn- und Schlussr[e]ime* publiziert worden sind.

⁷²⁴ Gnädinger: *Daten zum Leben und Werk*, in: Silesius: *Wandersmann*, a.a.O., S. 362.

⁷²⁵ Haug: *Die Wahrheit der Fiktion*, a.a.O., S. 454.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ Ebd. S. 448. Dieselbe Erfahrung bildet auch die Ursache für die ebenfalls des öfteren diskutierten „Melancholy“ Jacob Böhmes. Stellvertretend für diese Diskussion soll hier folgende Studie erwähnt werden: Bonheim, Günther: ‘ward Jch dero wegen Gantz Melancholisch.’ Jacob Böhmes ‘Heidnische Gedanken’ bei Betrachtung des Himmels und die Astronomie seiner Zeit. In: *Euphorion* 91, 1997. S. 99-132.

Kunstgriff, die Paradoxie, die die Lösungsalternativen des mystischen Schrifttums miteinander verbindet, in eine entsprechende „paradoxe“⁷²⁹ lyrische Form zu gießen, die nicht nur eine Systematisierung dieser Tendenzen ermöglicht, sondern diese in einem ‘dialogischen’ und dialektischen Verhältnis gegeneinander ausspielen kann. Wie es sich aus den Textanalysen herausgestellt hat, hatte die Böhmesche Neuinterpretation der Signaturenlehre und die Lehre von der Natursprache bzw. vom „Wiederaussprechen“ des „sprechenden“ Wortes eine entscheidende Wirkung auf die Schefflesche Poesie und Sprachbetrachtung. Diese Annäherung wirft u.a. auch die Frage nach der Art und Weise des „Wiederaussprechens“ auf, wobei nicht nur die Rolle der unterschiedlichen, gattungstheoretisch begründeten sprachlichen Medien zum Gegenstand der Untersuchung werden können, sondern z.B. auch die Rolle der „Imagination“, die in der Böhmeschen Interpretation eine spezifische Färbung erhält und auf die auch in der aktuellen theoretischen Diskussion über die Barockdichtung immer mehr Wert gelegt wird.⁷³⁰ Solche Untersuchungen könnten das Thema von weiteren wissenschaftlichen Untersuchungen und Textanalysen sein. Was an dieser Stelle jedenfalls zu bemerken ist, ist die Tatsache, dass diese verstärkte Rolle der Einbildungskraft mit der ‘Autonomisierung’⁷³¹ der Dichtung parallel läuft, was in der Frühen Neuzeit auch die Entstehung einer spezifisch neuen Mystik bewirkt, zu dessen Grundmerkmalen auch das „einer engen Beziehung zur Magie“⁷³² gehört. Die Fassung des Paradox-Begriffs als „Wunderrede“ und die Heranziehung der Böhmeschen Auffassung vom „magischen Sprechen“ in die Interpretation sind mit der Absicht gemacht worden, diesen Neuansätzen der Barockforschung gerecht zu werden und einen Beitrag zur diesbezüglichen Diskussion zu leisten.

⁷²⁹ Wie es auch Thomas Althaus bemerkt: „Diese geistliche Epigrammatik sucht den Widerspruch, gesteigert bis zum Paradox, all das, was als Inkohärenz bis hier zum Problem wurde [...]; und das geschieht nicht, um die Inkohärenz aufzulösen, vielmehr um sie selbst als Ergebnis zu haben.“ (Althaus, Thomas: *Epigrammatisches Barock*. Berlin, New York: de Gruyter 1996. S. 249.) Wenn man davon ausgehend, das Paradox nur als rhetorische Kategorie des Widerspruchs interpretiert, stellt sich wiederum die Frage, ob nicht die Gefahr entsteht, dass die Generierung von unzähligen „paradoxa“ als Selbstzweck erscheint. Deshalb wurde in der vorliegenden Dissertation auf eine weitere, über die rhetorische hinausgehende Bedeutung des Begriffs zurückgegriffen.

⁷³⁰ Vgl. z.B.: Alt, Peter-André: *Die Träume der Imagination*. Zur Rolle der Einbildungskraft in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts. In: *Text+Kritik*. Heft 154 (April 2002): *Barock*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. S. 35-50.

⁷³¹ Vgl.: Kemper: *Barock-Mystik*, a.a.O., S. 277f.

⁷³² Gruber, Bettina: *Das »Ich« und Gott in der Mystik des Barock*. Zur literarhistorischen Verortung vormoderner Individualisierungsstrategien. In: *Text+Kritik*. Heft 154 (April 2002): *Barock*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. S. 66-82.

Összefoglaló

Doktori értekezésem középpontjában az a misztikus epigrammagyűjtemény áll, melynek szerzője, Johannes Scheffler (Angelus Silesius) az 1675-ös, Dietz-ben megjelent és egy hatodik könyvvel kiegészített kiadásban a *Cherubinischer Wandersmann oder Geist=Reiche Sinn= und Schluß=Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende*⁷³³ címet adta. Az értelmezés Jacob Böhme teozófiájának és nyelvfilozófiájának irányából közelít a szövegek felé. Ehhez az eljáráshoz a kutatásban már elfogadott és többszörösen alátámasztott Böhme-hatás szolgált alapot és mindenek előtt az a tény, hogy e jelentősnek mondható szellemi hatás meglétének ellenére nem készült még olyan átfogó műelemzés, amely a *Kerubi vándort* a Böhme-i természetmisztikus és pánszófikus világértelmezés fényében vizsgálta volna.

Az értekezés célja, hogy „intertextuálisnak” nevezhető összefüggések alapján a két szerző gondolatilag és tartalmilag szorosan összefüggő – néha majdnem szó szerint megegyező – megnyilatkozásait összevesse, hogy ezáltal, a misztika és a teozófia alapfogalmainak eredeti Böhme-i újraértelmezése fényében a Scheffler-epigrammák egy új, vagy a korábbiakat kiegészítő olvasatához jusson el.

A tér, amelyben a fenti, módszereit illetően a hermeneutika, a diskurzuselemzés ill. az intertextualitás egyes felismeréseit és eredményeit hasznosítani szándékozó szövegértelmezés megvalósulhat, a szövegek találkozásának csak egy ún. „peremvidéke” lehet. Ez abból adódik, hogy Scheffler epigrammaiban nem találunk direkt utalásokat Böhme-szövegekre, sőt egy tudatos „elkendőzési/elfedési” stratégia is kimutatható, amelynek célja, hogy kizárja bármely eretneknek tartott szellemi autoritás evokációjának lehetőségét. Ezért az elemzésben kiemelt szerepet kap az ún. rendszer-referencia („Systemreferenz”), különösen annak egy differenciált alrendszere, amelyet egy bizonyos diskurzus-típusnak is nevezhetünk.⁷³⁴ Ezért a Böhme- ill. a Scheffler-kutatás eddigi eredményeinek összefoglaló bemutatása után két Schefflertől származó központi fogalom – „paradoxonok” („*paradoxa*”) ill. „isteni látás/meglátás” („*Göttliche beschauligkeit*”) – mentén kerül sor a szövegelemzésre.

Az értekezés harmadik fejezetében a paradoxon fogalmának specifikus Scheffler-i elméleti és poétikai értelmezésének kidolgozására kerül sor, miután egy átfogóbb kontextusban a paradoxonnal kapcsolatos 16. ill. 17. századi diskurzus néhány szemléletes példa alapján bemutatásra került. Erre azért van szükség, mert ezekből a diskurzus-elemekből építhető fel az a már említett „(al)rendszer”, amelyet vallásos-filozófikus-misztikus diskurzusnak, pontosabban ezen diskurzus-típusnak az adott korszakban kialakult sajátos történeti kiformalódásának tekinthetünk. Ezen típus háttérben bizonyos tartalmi- és jelentés-rendszerek húzódnak meg, ami alatt konkrétan az elemzett szövegek esetében a paradoxon fogalmának a hagyományostól eltérő, vagy azt kiegészítő teológiai ill. misztikus értelmezései értendők. Ezen tágabb kontextusba ágyazódnak bele a Scheffler féle értelmezések is.

A negyedik fejezetben – hasonló eljárással – kerül sor a (misztikus) érzékelés problematikájának körbejárására. Itt a Böhme-szövegek bevonása az elemzésbe azért különös jelentőségű, mert nála nemcsak a (misztikus) látás, hanem az összes érzékelési forma külön kifejtésre kerül, mint a misztikus egységélmény spirituális megtapasztalásának egymástól elválaszthatatlan formái. Így Scheffler ún. „tapintás”-, „hallás”-, „ízlelés”- ill. „szaglás”-epigrammái is új megvilágításba helyezhetőek. E két főfejezet azáltal képez szerves egységet és nyújt az elemzéshez egységes keretet, hogy a misztika problematikájának két lényeges vetületét helyezi előtérbe: egyrészt magát a misztikus-metafizikai élményt, mint ontológiai síkot, másrészt ezen élmény nyelvi artikulálásának problematikáját, mint meta-nyelvi síkot.

Ebből a szempontból a Böhme- ill. a Scheffler-szövegek összevetése azért válhatott izgalmas feladattá, mert bennük a fent említett problematika – tulajdonképpen a valóságélmény és a nyelvi élmény viszonyának – kétfajta értelmezési modellje mutatható ki.

Bár mindkét szöveg ugyanazon egységesnek tekinthető paradoxon-diskurzus elemeként kontextualizálható, mégis formai szempontból a misztikus szövegek tekintetében cezúrát jelent az a tény, hogy a Böhme által használt prózai műfajt egy másik, lírai forma váltja fel, amit a Martin Opitz által propagált és a protestáns sziléziai költők által különösen kedvelt alexandrínus-epigramma jelent. Ugyanakkor, miközben Böhménél a misztikus-, a valóságélmény az elsődleges, amit ezt követően nyelvi is „láthatóvá” kell tenni, addig Schefflernél egy fordított tendencia érvényesül: itt egy nyelvi élményt kell valóságélménnyé tenni. Utóbbi esetben egy kettős átültetésről van szó, amely mind magára a misztikus költőre, mind az olvasóra vonatkozik: bár az epigrammagyűjteményhez írt előszavában Scheffler a mű forrásaként az isteni inspirációt is említi, mégis a verses aforizmak alapját egy átfogó misztikus szövegtradíció képezi. E szövegtradíción alapul az a nyelvi- vagy szöveg-élmény, amelyet a „paradoxonok”-nak nevezett epigrammák és ezáltal a poézis „valóságába” kell a költőnek átültetni. Ezt követően az olvasó az így létrejövő meta-nyelvi és ugyanakkor meta-textuális „valóságban”, mint egy másodfokú nyelvi élményben osztozik és ebből kiindulva kell visszatalálnia az „isteni látáshoz”, azaz egy intellektuálisan és spekulatív módon átélt transzcendentális „valósághoz”.

⁷³³ Magyarul: *Kerubi vándor*. Budapest: Kairosz 2002. (A teljes versciklus, azaz 1675 verses aforizma fordítása)

⁷³⁴ V.ö.: Broich, Ulrich és Manfred Pfister (kiad.): *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen: Niemeyer 1985 (= *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft*; 35). 54. p.

Summary

The year 1675 saw the second apparition of an epigram collection written by Johannes Scheffler (Angelus Silesius). This edition which appeared in Dietz and was given the title *Cherubinischer Wandersmann oder Geist=Reiche Sinn= und Schluß=Reime zur Göttlichen beschauligkeit anleitende* was amended by a sixth book. This collection stands in the center of my dissertation.

The text interpretation is based on Jacob Böhme's theosophy and language-philosophy. The foundation of this procedure lays in the scientifically accepted and confirmed Böhme-effect but above all in the fact, that in spite of the existence of this significant intellectual effect, there exists no such comprehensive analysis which would have examined the *Kerubian Migrant* through the light of the Böhman nature mysticism and pansophistic world-interpretation.

The goal of this discourse is to compare, based on the so-called „intertextual“-relationships, the very much with each-other similar manifestations of the two authors, which regarded from their mindset and contents are sometimes even almost identical. Through this comparison, the discourse aims to at least provide an extension (if not, to create a new reading) to the Scheffler-epigram interpretations by reinterpreting the original Böhman explanations of the basic elements of mysticism and theosophy

The environment where such a text-interpretation, which aims to make use of a methodology based on a mixture of hermeneutics, discourse-analysis and intertextuality, could be realized, can only be an „edge-environment“ of the texts' encounter-zone. This is due to the fact that in Scheffler's writings there are no direct references whatsoever to the Böhman texts, but even more, a conscious „gloss-over/masking“ strategy can be identified. This strategy is aiming to exclude any opportunity for an evocation of an intellectual authority considered to be heretical in its nature. This is the reason why the so-called system-reference, (in our case) especially one of its differentiated sub-systems which we can even regard as a distinct discourse-type, gains an outstanding role in the analysis. Hence, following the presentation of the Böhman and Schefflerian research-results, the text-analysis is based on two central notions originating from Scheffler: the „paradox“ (*„paradoxa“*) and the „godly-vision“ (*„Göttliche beschauligkeit“*). After having presented a few expressive examples for discourses about the notion of „paradox“ from the 16th and the 17th centuries, the third chapter of the dissertation features a Scheffler-specific theoretical and poetical analysis of the same notion. This is needed because the already mentioned „(sub-)system,“ which can be regarded as a religious-philosophical-mystical discourse or rather precisely as a certain type of that dissertation, specific for that historical-period, can only be built out of these discourse-elements. Behind this type one can identify a certain number of content- and meaning-systems. In case of these texts this means the various interpretations of the notion of „paradox,“ which differ from the traditional interpretations or their theological/mystical complementary representations. Furthermore, the Scheffler-interpretations are also embedded into this wider concept.

The fourth chapter – using the same procedure – presents the problematic of the (mystic) perception. Here, the involvement of the Böhman-texts in the analysis gains a central importance because by Böhme not only the (mystic) vision but all the other perception-ways are described as forms of the spiritual-experiencing of the mystical unity-experience. As a result, Scheffler's so called „touching-,“ „hearing-,“ and „smelling-“epigrams can be viewed from a new perspective. As such, the two main chapters create an organic unit and provide the analysis with a unique frame by pushing forward two important projections of the mysticism-problematic: on one hand the mystic-metaphysical experience as ontological plane, on the other hand the problematic of the linguistic-articulation of this experience as a meta-linguistic plane.

Regarded from this perspective, the comparison of the Böhman and Schefflerian texts could become an exciting task because two different interpretation models can be identified for the above mentioned problematic, which in fact analyses the relationship between the reality-experience and the linguistic-experience. Even though both texts can be contextualized as elements of the same unitary paradox-discourse, from a formal point of view, the mystical texts can be regarded as a caesura because of the fact that the prosaic genre is substituted by the alexandrian-epigram, a genre, which was not only propagated by Martin Opitz but also had been a favourite of the protestant silesian poets.

At the same time, whereas in Böhme's world the mystical and the reality-experience, which has to be made visible, play the primary role, in Scheffler's world the exact opposite tendency can be noticed: a linguistic-experience is to be turned into a reality-experience. In the latter case, we are talking about a double transplantation, which is affecting not only the mystical poet but also the reader: even though Scheffler mentions in the preface written to the epigram-collection godly-inspiration as one source of his work, the foundation of the poetic-aphorisms is rather given by a comprehensive mystical text-tradition. Therefore, the linguistic – or textual – experience, which has to be transposed by the poet into the epigrams' world, the so-called „paradox“ or the „reality“ of poetics, is based on this very text-tradition. As a consequence, the readers' engagement in the emerging meta-linguistic and meta-textual „reality“ is present as a secondary linguistic experience, based on which he/she has to find his/her way back to the „godly-vision,“ that is, to a transcendental „reality“ which he/she has experienced not only in an intellectual- but also in speculative manner.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen:

Böhme, Jacob: *Werke*. Hrsg. von Ferdinand van Ingen. Frankfurt am Main: Deutsche Klassiker 1997 (= Bibliothek der Frühen Neuzeit, Bd. 6).

Böhme, Jakob: *Von der Gnaden wahl*. Hrsg. von Roland Pietsch. Stuttgart: Reclam 1988.

Böhme, Jacob: *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in 11 Bänden. Begonnen von August Faust, neu hrsg. von Will-Erich Peuckert. Stuttgart 1942-1961.

I. Band: *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*.

II. Band: *Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*.

III. Band: *Vom Dreyfachen Leben des Menschen – Viertzig Fragen Von der Seelen – Das Umgewandte Auge, Von der Seelen und ihrer Bildniß*.

IV. Band: *Von der Menschwerdung Jesu Christi – Sex Puncta Theosophica – Sex Puncta Mystica – Myterium Pansophicum – Von wahrer Busse – Vom Heiligen Gebet – Von der wahren Gelassenheit – Von der Neuen Wiedergeburt – Vom übersinnlichen Leben – Von Göttlicher Beschaulichkeit – Gespräch Einer erleucht= und unerleuchteten Seelen – Trost=Schrift Von vier Complexionen*.

V. Band: *Die Erste Schutz=Schrift wieder Balthasar Tilken – Die Zweyte Schutz=Schrift Wieder Balthasar Tilkens, eines Schlesischen von Adel, angeklebte Zedelchen – Bedencken über Esaiae Stiefels Büchlein – Vom Irrthumm der Secten Esaiae Stiefels und Ezechiel Meths – Schutz=Rede, wieder Gregor. Richter – Schriftliche Verantwortung – Unterricht von den Letzten Zeiten*.

VI. Band: *De Signatura Rerum – Von der Gnaden=Wahl – Von der H. Tauffe – Von Christi Testament des H. Abendmahls*.

VII. Band: *Mysterium Magnum* (Anfang bis Capitel 43).

VIII. Band: *Mysterium Magnum* (Capitel 44 bis Ende).

IX. Band: *Betrachtung Göttlicher Offenbarung – Tabulae Principiorum – Clavis – Clavis specialis – Theosophische Send=Briefe*.

X. Band: *De Vita et Scriptis Jacobi Böhmii*.

XI. Band: *Register über alle Theosophische Schriften*.

Dionysius [Areopagita]: *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Günter Heil. Stuttgart: Hiersemann 1986 (= Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 22: Abteilung Patristik).

Areopagita, Pseudo-Dionysius: *Die Namen Gottes*. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Beate Regina Suchla. Stuttgart: Hiersemann 1988.

Erasmus von Rotterdam: *Lob der Torheit. Encomium Moriae*. Übers. u. hrsg. von Anton J. Gail. Stuttgart: Reclam 1949.

Franck, Sebastian: *Encomion: das Lob des Göttlichen Worts*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe mit Kommentar. Bd. 4: *Die vier Kronbüchlein*. Hrsg. von Peter Klaus Knauer. Bern u.a.: Peter Lang 1992. S. 227-260.

Franck, Sebastian: *Paradoxa*. Hrsg. u. eingel. von Siegfried Wollgast. 2., neu bearb. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1995.

Franckenberg, Abraham von: *Briefwechsel*. Eingel. und hrsg. von Joachim Telle. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995.

Gryphius, Andreas: *Dramen*. Hrsg. von Eberhard Mannack. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker 1991 (= Bibliothek der Frühen Neuzeit, Bd. 3).

Luther, Martin: *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen*. Hrsg. von Ernst Kähler. Stuttgart: Reclam 1999.

Opitz, Martin: *Buch von der Deutschen Poeterey (1624)*. Studienausgabe. Stuttgart: Reclam. 2002 (= Universal-Bibliothek Nr. 18214).

Origenes: *Werke*. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig : J. C. Hinrichs 1899-1955. Bd. 8: *Homilien zu Samuel I., zum Hohelied und zu den Propheten*. A.a.O. 1925 (= Reihe: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).

Silesius, Angelus: *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe. Hrsg. von Louise Gnädinger. Stuttgart: Reclam 1995 (= Universal-Bibliothek Nr. 8006).

Weigel, Valentin: *Sämtliche Schriften*. Begr. von Will-Erich Peuckert und Winfried Zeller. Neue Edition. Hrsg. von Horst Pfefferl. Bd. 3: *Vom Gesetz oder Willen Gottes. Gnothi seauton*. Hrsg. u. eingel. von Horst Pfefferl. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1996.

Forschungsliteratur:

Alt, Peter-André: *Die Träume der Imagination. Zur Rolle der Einbildungskraft in der deutschen Literatur des 17. Jahrhunderts*. In: *Text+Kritik*. Heft 154 (April 2002): *Barock*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. S. 35-50.

Althaus, Horst: *Johann Schefflers „Cherubinischer Wandersmann“*. Mystik und Dichtung. Giessen: Schmitz 1956 (= Beiträge zur deutschen Philologie; 9).

Althaus, Thomas: *Epigrammatisches Barock*. Berlin, New York: de Gruyter 1996.

Andersson, Bo: *„Du Solst wissen es ist aus keinem stein gesogen“*. Studien zu Jacob Böhmes »Aurora oder Morgen Röte im auffgang«. Stockholm 1986.

Baldinger-Meier, Annemarie: *Lateinische und deutsche Dichtung im 17. Jahrhundert: Johann Theodor von Tscheschs 'Vitae cum Christo sive Epigrammatum Sacrorum Centuria XII' (1644)*. In: *Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur*. Bd. 6, Heft 1-2. 1977. S. 291-312.

Barner, Wilfried: *Barockrhetorik*. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen. Tübingen: Niemeyer 1970.

Ders.: *Über das „Einfeltige“ in Jacob Böhmes Aurora*. In: Breuer, Dieter (Hrsg.): *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock*. Teil II. Wiesbaden: Harrassowitz 1995 (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung; 25). S. 441-453.

Benz, Ernst: *Zur metaphysischen Begründung der Sprache bei Jacob Böhme*. In: *Euphorion* 37, 1936. S. 340-357.

Ders.: *Der vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*. Stuttgart: Kohlhammer 1937.

Blumenberg, Hans: *Licht als Metapher der Wahrheit*. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: *Studium Generale*. Jg. 10, Heft 7 (1957). S. 432-447, hier S. 432.

Boenke, Michaela: *Geschichte der Philosophie II: Philosophie des späten Mittelalters und der Renaissance. Siebte Vorlesung: Gott und Kosmos*. In: www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Boenke/VL2002s

Bohn, Volker (Hrsg.): *Typologie*. Internationale Beiträge zur Poetik. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988.

Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache*. Ein Versuch über Jacob Böhme. Würzburg: Königshausen und Neumann 1992 (= Epistemata: Reihe Literaturwissenschaft; Bd. 87)

Ders.: *'ward Ich dero wegen Gantz Melancholisch.'* Jacob Böhmes *'Heidnische Gedanken'* bei Betrachtung des Himmels und die Astronomie seiner Zeit. In: *Euphorion* 91, 1997. S. 99-132.

Bormann, Karl: *Einleitung*. In: Kues, Nikolaus von: *Philosophisch-theologische Werke*. Lateinisch-deutsch. Mit einer Einl. von Karl Bormann. Bd. 1: *De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*. Hamburg: Meiner 2002. S. VII-LVIII.

Bornkamm, Heinrich: *Luther und Böhme*. Bonn: Macus und Webers 1925 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, 2).

Broich, Ulrich und Manfred Pfister (Hrsg.): *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen: Niemeyer 1985 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft; 35).

Bruckner, János: *Abraham von Franckenberg*. A bibliographical catalogue with a short-list of his library. Wiesbaden: Harrassowitz 1988 (= Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, 25).

Conrady, Karl Otto: *Lateinische Dichtungstradition und deutsche Lyrik des 17. Jahrhunderts*. Bonn: Bouvier 1962 (= Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur, 4).

Dinzelbacher, Peter: *Wörterbuch der Mystik*. Stuttgart: Kröner 1989.

Dyck, Joachim: *Ticht-Kunst*. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition. 3., erg. Aufl. Mit einer Bibliographie zur Forschung 1966-1986. Tübingen: Niemeyer 1991 (= Rhetorik-Forschungen, 2).

Ellinger, Georg: *Zur Frage nach den Quellen des Cherubinischen Wandersmannes*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*. Bd. 52 (1927). S. 127-137.

Gardt, Andreas: *Sprachreflexion in Barock und Frühaufklärung: Entwürfe von Böhme bis Leibniz*. Berlin, New York: de Gruyter 1994.

Garewicz, Jan und Alois Maria Haas (Hrsg.): *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. Wiesbaden: Harrassowitz 1994 (= *Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung*, Bd. 24).

Gauger, Andreas: *Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik*. Berlin: Weißensee 1999.

Genette, Gérard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993 (edition suhrkamp 1683).

Geyer, Paul und Roland Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Tübingen: Stauffenburg 1992 (= *Stauffenburg-Colloquium*; Bd. 21).

Geyer, Paul: *Das Paradox. Historisch-systematische Grundlegung*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 11-25.

Gies, Hildburgis: *Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius*. Breslau 1929.

Gnädinger, Louise: *Die spekulative Mystik im 'Cherubinischen Wandersmann' des Johannes Angelus Silesius*. In: *Studi Germanici*. 1966. S. 29-59, 145-190.

Dies.: *Die Rosen-Sprüche des »Cherubinischen Wandersmann« als Beispiel für Johannes Schefflers geistliche Epigrammatik*. In: Meid, Volker (Hrsg.): *Gedichte und Interpretationen*. Bd 1: *Renaissance und Barock*. Stuttgart: Reclam 1982. S. 306-318.

Dies.: *Nachwort. Die mystische Epigrammsammlung des Angelus Silesius*, in: Silesius, Angelus: *Cherubinischer Wandersmann*, a.a.O., S. 365-414.

Gorceix, Bernard: *L'ange en Allemagne au XVIIe Siècle. Jacob Böhme et Johannes Scheffler*. In: *Recherches Germaniques*, Nr. 7, 1977. S. 3-28.

Ders.: *Jacob Böhme*. In: Steinhagen, Harald und Benno von Wiese (Hrsg.): *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts*. Berlin: Schmidt 1984. S. 49-73.

Gruber, Bettina: *Das »Ich« und Gott in der Mystik des Barock. Zur literarhistorischen Verortung vormoderner Individualisierungsstrategien*. In: *Text+Kritik*. Heft 154 (April 2002): *Barock*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. S. 66-82.

Grunsky, Hans: *Jacob Böhme*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1956.

Haas, Alois M.: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*. 2., unveränderte Aufl. Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl. 1989.

Ders.: *Das mystische Paradox*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 273-294.

Ders.: *Erfahrung und Sprache in Böhmes 'Aurora'*. In: Garewicz / Haas (Hrsg.): *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*, a.a.O., S. 1-21.

Ders.: *Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs*. In: Ders.: *Kunst rechter Gelassenheit*. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik. Berlin u.a.: Lang 1995. S. 247-269.

Hagenbüchle, Roland: *Was heißt „paradox“? Eine Standortbestimmung*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 27-43.

Haug, Walter: *Die Wahrheit der Fiktion*. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Tübingen: Niemeyer 2003.

Held, Hans Ludwig (Hrsg.): *Angelus Silesius*. Sämtliche poetische Werke. Bd. 1: *Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke*. Urkunden. 3., erw. Aufl. München: Carl Hanser 1952.

Hess, Peter: *Epigramm*. Stuttgart: Metzler 1989 (= Sammlung Metzler; 248).

Hinrichs, Boy: *Rhetorik und Poetik*. In: Meier, Albert (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV 1999 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart; Bd. 2). S. 209-232 bzw. 620-622.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Joachim Ritter. Bd. 1: *A–C*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1974.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 2: *Bie–Eul*. Tübingen: Niemeyer 1994.

Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. von Gert Ueding. Bd. 3: *Eup–Hör*. Tübingen: Niemeyer 1996.

Ingen, Ferdinand van: *Die himmlische Welt in Jakob Böhmes 'Morgenröthe'*. In: Hardin, James und Jörg Jungmayr (Hrsg.): *«Der Buchstabe tötet – der Geist macht lebendig»*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Bd. II. Bern u.a.: Peter Lang 1992. S. 709-738.

Ders.: *Engelsturz*. Zu einem Sinnkomplex bei Jacob Böhme. In: Laufhütte, Hartmut (Hrsg.): *Literaturgeschichte als Profession*. Festschrift für Dietrich Jöns. Tübingen: Narr 1993. S. 41-61.

Ders.: *Durchbruchserfahrungen*. Martin Luther, Jacob Böhme, August Hermann Francke. In: Ecker, Hans-Peter (Hrsg.): *Methodisch reflektiertes Interpretieren*. Festschrift für Hartmut Laufhütte zum 60. Geburtstag. Passau: Rothe 1997. S. 89-100.

Jónácsik, László: *Poetik und Liebe: Studien zum liebeslyrischen Paradigmenwechsel, zur Petrarca- und Petrarkismus-Rezeption im "Raaber Liederbuch": zugleich ein Beitrag zur*

Geschichte protestantischer "Renaissancelyrik" in Österreich. Frankfurt am Main u.a.: Lang 1998 (= Mikrokosmos; Bd. 48; Zugl.: München, Univ., Diss., 1996).

Kayser, Wolfgang: *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen.* In: Euphorion 31, 1930. S. 521-562.

Kemper, Hans Georg: *Deutsche Lyrik der Frühen Neuzeit.* Tübingen: Niemeyer 1988. Bd. 3: *Barock-Mystik.*

Klein, Wolf Peter: *Am Anfang war das Wort: theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins.* Berlin: Akad. Verl. 1992.

Kühlmann, Wilhelm: *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat: Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters.* Tübingen: Niemeyer 1982 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; Bd. 3).

Ders.: *Martin Opitz.* Deutsche Literatur und deutsche Nation. Herne: Stiftung Martin-Opitz-Bibliothek 1991 (= Kessler Wolfgang (Hrsg.): Martin-Opitz-Bibliothek Herne. *Schriften*, I).

Ders.: *Scheffler, Johannes.* In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE).* In Gemeinschaft mit Horst Balz... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 30. *Samuel-Seele.* 1999. Berlin; New York: de Gruyter S. 83-87.

Ders.: *Der ›Hermetismus‹ als literarische Formation.* In: *Scientia Poetica.* Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften. Bd. 3/1999. Tübingen: Niemeyer. S. 145-157.

Lange, Klaus-Peter: *Theoretiker des literarischen Manierismus.* Tesaurus und Pellegrinis Lehre von der „Acutezza“ oder von der Macht der Sprache. München: Fink 1968 (= Humanistische Bibliothek. Abhandlungen und Texte; Reihe I: Abhandlungen, Bd. 4).

Langer, Otto: *Eckharts Lehre vom Seelengrund.* In: Schmidt, Margot (Hrsg.): *Grundfragen christlicher Mystik.* Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. S. 173-191.

Ders.: *Inneres Wort und inwohnender Christus.* Zum mystischen Spiritualismus Sebastian Francks und seinen Implikationen. In: Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): *Sebastian Franck (1499-1542).* Wiesbaden: Harrasowitz 1993 (= Wolfenbütteler Forschungen, Bd. 56) S. 55-69.

Lemper, Ernst-Heinz: *Voraussetzungen zur Beurteilung des Erfahrungs- und Schaffensumfelds Jakob Böhmes.* In: Garewicz / Haas (Hrsg.): *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption,* a.a.O., S. 41-69.

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1993. Bd. 1: *A–Barcelona.*

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1995. Bd. 3: *Dämon–Fragmentenstreit.*

Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. von Michael Buchberger. 3., völlig Neubearb. Aufl. Hrsg. von Walter Kasper... – Freiburg im Breisgau; Basel; Rom; Wien: Herder 1998. Bd. 7: *Maximilian bis Pazzi*.

Martus, Steffen: *Sprachtheorien*. In: Meier: *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 140-155.

Meier, Albert (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*. München: DTV 1999 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart; Bd. 2).

Meier-Oeser, Stephan: *Die Präsenz des Vergessenen*. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert. Münster: Aschendorff 1989.

Ohly, Friedrich: *Hohelied-Studien*. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200. Wiesbaden: Steiner 1958.

Ders.: *Zur Signaturenlehre der Frühen Neuzeit*. Bemerkungen zur mittelalterlichen Vorgeschichte und zur Eigenart einer epochalen Denkform in Wissenschaft, Literatur und Kunst. Aus dem Nachlaß hrsg. von Uwe Ruberg und Dietmar Peil. Stuttgart/Leipzig: Hirzel 1999.

Orcibal, Jean: *Les sources étrangères du „Cherubinischer Wandersmann“ (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius*. In: *Revue de littérature comparée* 18 (1938). S. 494-506.

Peuckert, Will-Erich: *Das Leben Jakob Böhmes*. Jena: Diederichs 1924.

Plett, Heinrich F.: *Einführung in die rhetorische Textanalyse*. 9., aktualisierte und erw. Aufl. Hamburg: Buske 2001.

Plett, Heinrich F.: *Das Paradoxon als rhetorische Kategorie*. In: Geyer / Hagenbüchle (Hrsg.): *Das Paradox*, a.a.O., S. 89-104.

Poag, James und Priscilla Hayden: *Meister Eckhart und Sebastian Franck: Mystisches Wort/Soziopolitische Folgerungen im Mittelalter und in der Reformationszeit*. In: Poag, James F. und Gerhild Scholz-Williams (Hrsg.): *Das Weiterleben des Mittelalters in der deutschen Literatur*. Königstein/Ts.: Athäneum 1983. S. 25-36.

Reichert, Ernst Otto: *Johannes Scheffler als Streittheologe*. Dargestellt an den konfessionspolemischen Traktaten der »Ecclesiologia«. Gütersloh: Gütersloher 1967.

Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München: Beck 1990.

Rusterholz, Sibylle: *Jakob Böhme und Anhänger*. In: Holzhey, Helmut und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord und Ostmitteleuropa*. Erster Halbband. Basel: Schwabe 2001 (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig Neubearb. Ausg. Hrsg. von Helmut Holzhey). S. 61-137.

Dies.: *Barockmystik*. In: Holzhey / Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, a.a.O., S.103-122.

Schäublin, Peter: *Zur Sprache Jakob Boehmes*. Winterthur: Keller 1963.

Scheitler, Irmgard: *Geistliche Lyrik*. In: Meier (Hrsg.): *Die Literatur des 17. Jahrhunderts*, a.a.O., S. 347-376.

Spörri, Elisabeth: *Der Cherubinische Wandersmann als Kunstwerk*. Zürich 1947 (= Zürcher Beiträge zur deutsche Sprach- und Stilgeschichte. 2.).

Stockum, Th. C. Van: *Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Franckenberg (1593-1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605-1660)*. Amsterdam: Noord-Hollandsche 1967.

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Bd. 3: *Anselm von Laon-Aristoteles, Aristotelismus*. 1. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter 1978. (TRE)

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bd. 8: *Chlodwig-Dionysius Areopagita*. 1. Aufl. Berlin; New York: de Gruyter 1981. (TRE)

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz... hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Bd. 13: *Gesellschaft, Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise*. Berlin; New York: de Gruyter 1984. (TRE)

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Robert Balz ... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 21: *Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh*. Berlin; New York: de Gruyter 1991. (TRE)

Theologische Realenzyklopädie. In Gemeinschaft mit Horst Balz... hrsg. von Gerhard Müller. Bd. 34: *Trappisten/Trappistinnen – Vernunft II*. Berlin; New York: de Gruyter 2002. (TRE)

Weddige, Hilbert: *Einführung in die germanistische Mediävistik*. 4. Aufl. München: Beck 2001.

Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1998.

Wiese, Benno von: *Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius*. In: Alewyn, Richard (Hrsg.): *Deutsche Barockforschung*. Dokumentation einer Epoche. Köln/Berlin 1968 (Neue Wissenschaftliche Bibliothek. 7.). S. 260-284. (Erstmals erschienen in: Euphorion 29, 1928, S. 503-522.)

Wollgast, Siegfried: *Einleitung*. In: Franck, Sebastian: *Paradoxa*. Hrsg. u. eingel. von Siegfried Wollgast. 2., neu bearb. Aufl. Berlin: Akad. Verl. 1995. S. VII-LXI.