

*Lehel Sata (Pécs)***Mystische Sinnlichkeit in Johann Schefflers  
„Cherubinischem Wandersmann“<sup>1</sup>****0. Einleitende Gedanken**

In der „Erinnerungs Vorrede an den Leser“<sup>2</sup> bezeichnet Scheffler seine Epigramme als „*paradoxa* oder widersinnische Reden“ und gibt ihnen die Funktion einer mystischen Erkenntnis, die mit dem Begriff „göttliche Beschaulichkeit“ (CW,7) ausgedrückt wird. Die ‚Wider-Sinnlichkeit‘ eines solchen literarischen Unternehmens beschränkt sich nicht nur auf die poetische Instrumentalisierung der logischen oder semantischen Widersprüchlichkeit der paradoxen Rede. Die Wanderung bedeutet – und das ist vielleicht der grundsätzlichere Aspekt – eher ein *exercitium*, wodurch erlernt werden muss, dass für die „eussere Welt Unbegreifliche“ 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.

Diese Teilhabe wird sowohl als eine plötzlich erfolgende In-Besitz-Nahme des Numinosen durch die Metapher des „Sich-Einwerfens“ in die „ungeschaffene, bloße Göttheit“ (I 3) poetisch zum Ausdruck gebracht, wie auch als der Endpunkt eines mühsamen Entwicklungsprozesses präsentiert, 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 jeden kreatürlichen Erkenntnismodus sollte als Nachahmung des Selbsterkennens des ‚ungeschaffenen‘, d.h. sich noch nicht offenbarten Gottes, welcher in der Gestalt der ewigen Geburt aus sich selbst bildhaft ausgedrückt wird, verstanden werden.

In den Epigrammen Schefflers findet man eine Vielfalt von Verben, die die Überformung und die Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott als eine radikale Trennung von jeder irdischen Bindung darstellen und mittels der Meta-

<sup>1</sup> Als Grundlage der Textanalyse gilt die folgende Ausgabe: Silesius, Angelus: Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe. Hg. v. Louise Gnädinger. Stuttgart 1995 (= Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 8006). (im laufenden Text durch CW gekennzeichnet)

<sup>2</sup> Vgl. Silesius, Angelus: Erinnerungs Vorrede an den Leser. In: Ders.: Wandersmann, S. 13-23.

phern des ‚Sich-Überschwenkens‘ (I 12) oder ‚Sich Entwachsens‘ (II 57) für die Herausbildung und Sensibilisierung eines neuen, sich von der kreatürlichen Sinnlichkeit grundsätzlich unterscheidenden Wahrnehmungsmodus plädieren, der die Teilhabe an der ‚Göttlichen beschauligkeit‘ ermöglichen sollte. Die Merkmale dieser neuen Art der Wahrnehmung zeichnen sich ansatzweise bereits in Äußerungen ab, die ein „taubes und stummes“ Zuhören der „Ewigen Worte“ (II 63) verlangen und die Sich-Öffnung vor dem Einfließen der „Göttlichen Natur“ (II 57) als Basis der *unio mystica* bestimmen.

Schefflers Sicht der spirituall-mystischen Wahrnehmung und deren sprachliche Artikulierung im Medium des Epigramms soll im Folgenden durch das Motiv des Tastsinns oder Fühlens exemplifiziert werden. Den konzeptionellen und terminologischen Bezugsrahmen bei der Interpretation der einschlägigen Epigramme bildet die Offenbarungslehre Jacob Böhmes. Sie bietet sich umso mehr an, da in seiner Theosophie die Problematik der metaphysischen Wahrnehmung, der Gottesschau – die nicht nur ‚Schauen‘ oder ‚Sehen‘, sondern auch das Vermögen des ‚Hörens‘, ‚Riechens‘, ‚Schmeckens‘ und ‚Fühlens‘ mit einschließt – des Öfteren thematisiert wird und ihr Einfluss auf Schefflers mystische Weltanschauung von der Forschung zwar bereits vor längerer Zeit nachgewiesen, aber bei der Deutung der Schefflerschen Epigramme bisher kaum berücksichtigt wurde.<sup>3</sup>

## 1. Die *unio mystica* als metaphysische Wahrnehmung des Göttlichen

Der Ausdruck ‚Göttliche Beschauligkeit‘, die Scheffler nicht nur in der ‚Erinnerungs Vorrede‘, sondern bereits auf dem Titelblatt der 1675er Glatzer Ausgabe des ‚Wandersmann‘ 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 Allwissenheit und der Vorsehung bedeutet.

<sup>3</sup> Die von mir bekannte einzige Ausnahme, in der eine Textanalyse entlang der Böhmeschen Terminologie erfolgt, bildet der folgende Beitrag: Ingen, Ferdinand van: Jacob Böhme und die schlesischen Dichter Daniel von Czepko, Johannes Scheffler und Quirinus Kuhlmann. In: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hartmut Laufhütte u. Michael Titzmann. Tübingen 2006 (= Frühe Neuzeit. Bd.117), S. 243-266.

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 übertragenden 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 solch tiefe Vereinigung definieren, „daß wenn man sie sehen sollte/man an jhr nichts anders sehen und erkennen würde als Gott“ (CW,14).

Der Modus dieser Verinnerlichung des Göttlichen 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 Zerstreung 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 Gnadentakt 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 selbst beschauen und erkennen kann.

## 2. ‚Göttliche Beschauligkeit‘ – die Engel als Vor-Bilder der mystischen Wahrnehmung

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.

F. van Ingen weist darauf hin, dass zu „Begriff und Ordnung der Engel bei Böhme“ kaum Forschungsliteratur zur Verfügung stehe, deshalb sieht er es als seine Aufgabe an, die Denk- und Sprachleistung bzw. die Originalität der Böhmeschen Engelslehre entsprechend zu würdigen. Ingen betont den erkenntnistheoretischen Wert, den Böhme den irdischen Phänomenen beimesse, und auch wenn er sich der prinzipiellen qualitativen Differenz stets bewusst bleibe, beharre er gleichzeitig auch auf der „prinzipielle[n] Ähnlichkeit der irdischen und der himmlischen Natur“.<sup>4</sup> Ingen weist auf einen zentralen Aspekt der Böhmeschen Kosmologie hin, in der „der Bereich der sichtbaren Dinge und die Sphäre der unsichtbaren durchdringen, und zwar [...] als System“.<sup>5</sup> 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“<sup>6</sup> 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

<sup>4</sup> Ingen, Ferdinand van: Die himmlische Welt in Jakob Böhmes Morgenröthe. In: «Der Buchstab tödt – der Geist macht lebendig». Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Hg. v. James Hardin u. Jörg Jungmayr. Bd. II. Bern u.a. 1992, S. 709-738., hier S. 716.

<sup>5</sup> Ebd. S. 718.

<sup>6</sup> Alles: Ebd.

materiell, stofflich gedacht ist, um den inneren Zusammenhang des Weltalls mit allen Teilen des göttlichen Wesens anschaulich auszudrücken“<sup>7</sup>, wodurch diese Metapher „die Klammer zwischen Himmel und Erde“<sup>8</sup> wird.

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“.<sup>9</sup> 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“<sup>10</sup>, 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“.<sup>11</sup> Diese Erkenntnisordnung kommt auch im Epigramm III 114 zum Ausdruck:

<sup>7</sup> Ebd. S. 719.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Die Werke „Morgen-Röte im Aufgank“ bzw. „De Signatura Rerum“ werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: Böhme, Jacob: Werke. Hg. v. Ferdinand van Ingen. Frankfurt am Main 1997 (= Bibliothek der Frühen Neuzeit, Bd. 6), S. 366.

<sup>10</sup> Vgl. den Stellenkommentar von F. v. Ingen in: Ebd., S. 986 f.

<sup>11</sup> „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 erkänntnis 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.“ (Böhme: Werke, S. 91 f.)

Dann wird das Thier ein Mensch / der Mensch ein Englisch wesen /  
Und dieses Gott / wann wir Vollkömmlich seynd genesen.

(*Die Überformung.*)<sup>12</sup>

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 anzunehmenden Hintergrund zu beziehen, sondern rein mit der Schefflerschen „Erinnerungs Vorrede“ argumentierend – als Rahmen der cherubinischen Wanderung definiert. Die beiden Pole dieses Gefüges bilden

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 [die] Anverwandlung in das angeschaute Bild von Klarheit in Klarheit über die Engel hinaus.<sup>13</sup>

Von den Engeln, deren Wahrnehmungsmodus vom vergotteten Menschen übertroffen und überholt werden muss<sup>14</sup>, schreibt Böhme in der „Aurora oder Morgenröte im Aufgang“ folgendes:

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 reichet/ und er ist ihr Haupt und Heer-führer/ der allerschöneste und kräftigste *Jerubin* oder Thron-Engel.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. auch die Epigramme I 284, IV 24.

<sup>13</sup> Gnädinger, Louise: Die spekulative Mystik im „Cherubinischen Wandersmann“ des Johannes Angelus Silesius. In: *Studi Germanici*. 1966. S. 29-59, 145-190, hier S. 148. (Für Hinweise auf Schefflersche Sinnsprüche, die das Thema „Engelnachahmung-Engelüberstieg“ behandeln, vgl. ebd., S. 149.)

<sup>14</sup> Zu den sog. „Überstiegs-Epigrammen“ und deren Interpretation bzw. zu den Formen des Überstiegs vgl. ebd., S. 162 ff.

<sup>15</sup> Böhme: *Werke*, S. 113. Gegenüber der traditionellen Auffassung definiert Böhme die Engel nicht als reine ‚Lichtwesen‘, sondern auch als ‚leibliche‘ Wesen, die ihren Ursprung in dem ewigen Naturleib Gottes, als wahrnehmbare 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.)

Böhme legt besonderen Wert darauf, diese ‚Englische‘ Körperhaftigkeit vor jeder Assoziation mit irgendeiner irdischen Fleischlichkeit zu bewahren, deshalb betont er den „himmlischen und geistlichen“<sup>16</sup> Charakter seiner *corpus*-Metapher, deren Funktion darin besteht, die authentische und autonome Existenzform der Engel als solche 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“<sup>17</sup> 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“,<sup>18</sup> was im gleichen Atemzug auch ihre Unterschiedlichkeit zum abgefallenen und sterblich gewordenen Menschen zum Vorschein bringt. Außerdem, wie Böhme betont, sind sie „auß dem Leibe der Natur“<sup>19</sup> gemacht worden, was mit der „ewigen Natur“ als der Geistlichkeit Gottes<sup>20</sup> identisch ist. Ihr autonomes Sein kommt auch darin zum Ausdruck, dass sie den *corpus* nur für sich haben – es ist „jhr eigenthumb“<sup>21</sup> –, 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 Mittbrüder kan schawen“.<sup>22</sup>

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

<sup>16</sup> Ebd., S. 83.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd., S. 88.

<sup>19</sup> Ebd., S. 87.

<sup>20</sup> Vgl. Ingens Stellenkommentar in: Ebd., S. 934.

<sup>21</sup> Ebd., S. 89.

<sup>22</sup> Ebd., S. 91.

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“<sup>23</sup> – verantwortlich, was 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‘.<sup>24</sup>

Dadurch kann man auch im Engel das Fassen/Fühlen und das Sehen als die ersten beiden Sinneswahrnehmungen definieren, die auch bei den Anfängen der sichtbaren Offenbarung des ‚Ungrundes‘ die führende Rolle gespielt haben.<sup>25</sup> Wie sich auch aus einem früheren Böhme-Zitat<sup>26</sup> ableiten lässt, 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 Aufgangk* kommt es zu einer detaillierten Erörterung dieser Sinnesorgane, die alle als „fürstliche Rätthe“ bezeichnet werden. Sie haben die Funktion, die Sinneseindrücke 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“<sup>27</sup> 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 unallmächtiger Sohn deines Vaters bist“.<sup>28</sup> 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,

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Böhme: Werke, S. 91 f.

<sup>25</sup> 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, S. 85). Das kann ebenfalls als ein Hinweis auf die paradoxe Einheit im Göttlichen gedeutet werden.

<sup>26</sup> Vgl. Fußnote 12.

<sup>27</sup> Böhme: Werke, S. 102 ff.

<sup>28</sup> Ebd., S. 102.

denn „durch das Maul mustu deines Vaters krafft in dich rafften/ wiltu aber leben“.<sup>29</sup> 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“<sup>30</sup> 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 außgangk 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 schmücken 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.<sup>31</sup>

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 sich noch einmal in Erinnerung ruft, dass in der Böhmeschen Angelologie der Cherubim die höchste Instanz der englischen Hierarchie und „eine Art Kristallisationspunkt“<sup>32</sup> 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. Das lässt sich vorwiegend dadurch erklären, dass man meistens von der Bedeutung des Namens ‚Cherubim‘ ausgeht, die in der klassischen Beschreibung der himmlischen Hierarchie von Dionysius Areopagita entworfen wird.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Vgl. u.a.: Ebd., S. 95.

<sup>31</sup> Ebd., S. 103.

<sup>32</sup> Ingen: Die himmlische Welt, S. 729.

<sup>33</sup> Dionysius [Areopagita]: Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Günter Heil. Stuttgart 1986 (= Bibliothek der griechischen Literatur; Bd. 22: Abteilung Patristik). Vgl. auch die Anmerkungen

Deshalb soll im nächsten Unterkapitel auch auf die Sinnsprüche Schefflers ein Blick geworfen werden, die das mystische ‚Fühlen‘ als eine Form der *unio mystica* thematisieren. Dies soll stellvertretend für die restlichen Sinneswahrnehmungen stehen.

### 3. Das Fühlen

Wenn man die im Epigramm V 66<sup>34</sup> 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 das „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 sich mit seinem Maul die göttliche Kraft einverleibt, bietet sich als Assoziation die Berührung bzw. der Tastsinn, aber auch der des Schmeckens an. Auch Günther 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“.<sup>35</sup> Den Tastsinn behandelt auch er an erster Stelle, obwohl er vorsichtig ist, was eine eindeutige Erklärung des Primats des Fühlens anbelangt.<sup>36</sup>

Dass die Behauptung der Vorrangstellung des Fühlens legitim sein kann, lässt sich dadurch belegen, dass man sich die Begrifflichkeit vor 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

---

Louise Gnädigers in: Silesius: Wandersmann, S. 318 f. Dass Erkenntnis mit Schauen bzw. Gottesschau verbunden wurde, basiert darauf, dass die Cherubim als „Verbreiter der Erkenntnis“ oder „Ergießer der Weisheit“ definiert worden sind.

<sup>34</sup> GOtt ist so nah bey dir mit seiner Gnad und Gütte / Er schwebt dir wesentlich im Herten und Gemütte. (*GOtt ist in unß selbst.*)

<sup>35</sup> Bonheim: Zeichendeutung, S. 95.

<sup>36</sup> Zur Diskussion über den Vorrang des Tastsinns vgl.: Ebd., S. 199f. An dieser Stelle wird auch weitere Forschungsliteratur aufgelistet.

„empfindlichkeit seiner selber“,<sup>37</sup> dass er „in sich selber fasset“.<sup>38</sup> 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“.<sup>39</sup> In dieser Form werden diese beiden Sinneswahrnehmungen, die eigentlich „die beiden Extremen dessen [sind], was sich an Möglichkeiten sinnlicher Kontaktaufnahme bietet“<sup>40</sup>, wiederum Symbole der paradoxen Einheit Gottes, der in sich die größte Distanz und die absolute Nähe vereinigt. Die gilt 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 Signaturenlehre<sup>41</sup> und auch mit zahlenmystischen Spekulationen<sup>42</sup> – alles eingebettet in einen christlichen Kontext – verknüpft wird.

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 unaußmählich 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 ‚Mensch-

<sup>37</sup> Böhme, Jakob: Von der Gnadenwahl. Hg. v. Roland Pietsch, Stuttgart 1988. S. 13.

<sup>38</sup> Ebd., S. 10.

<sup>39</sup> Ebd., S. 11.

<sup>40</sup> Bonheim: Zeichendeutung, S. 85.

<sup>41</sup> Vgl. z.B. I 257 („Daß GOtt Dreyeinig ist/ zeigt dir ein jedes Kraut“.)

<sup>42</sup> Vgl. u. a. die „paradoxa“ V 1-8.

lichem 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 „magnetische Impression“<sup>43</sup> 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* Eygenschaft [...]. Dieselbe *Impression* [...] heisset Natur vnd Wesen/ dann sie offenbahret was im ewigen Willen ist von Ewigkeit je gewesen.<sup>44</sup>

Die ‚Impression‘ oder ‚Kontraktion‘ bedeutet eine nach Innen gerichtete Bewegung, die bewirkt, dass sich das unendliche Sein in einen ebenfalls unendlichen, weil ebenfalls ‚unaußmäßlichen‘<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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“<sup>47</sup> wird. Diese Substantialität, die auch ‚Grund‘ genannt wird, bedeutet auch, dass eine ‚Stätte‘, 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

<sup>43</sup> Vgl. die Belege von Günther Bonheim, in: Ders.: Zeichendeutung, S. 79.

<sup>44</sup> Böhme: Werke, 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 ‚föhlungen‘ nennt. Dieser Aspekt könnte als Ausgangspunkt für weitere Forschungen und Überlegungen dienen.)

<sup>45</sup> Bonheim benutzt in diesem Zusammenhang das Adjektiv „ausdehnungslos“. (Bonheim: Zeichendeutung, S. 66.)

<sup>46</sup> Vgl. auch die Sprüche I 41, I 42, I 170, V 280.

<sup>47</sup> Bonheim: Zeichendeutung, S. 66.

wird. Der ‚Ungrund‘ – dadurch, dass er sich in einem ‚Grund fasst‘ – wird folglich 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.<sup>48</sup>

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, dass der Mensch 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*)<sup>49</sup>

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 Geschöpfpe lassen /  
Wo du den Schöpffer selber gedänkest zu umbfassen.  
(*Eins muß verlassen seyn.*)

<sup>48</sup> Böhme: Gnadenwahl, S. 12. (Vgl. das Epigramm IV 127, welches die hier zitierten Ideen Böhmies fast wortwörtlich wiederholt: „GOTT wohnt in sich selbst / sein Wesen ist sein Hauß: // Drumb gehet Er auch nie auß seiner GOTTheit auß.“ – *Die Wohnung GOTTes.*)

<sup>49</sup> Auf Grund dieses Beispiels kann man auch vom Einfluss des Cusanischen Gedankengutes auf den „Cherubinischen Wandersmann“ ausgehen.

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 Spiel mit dem altbekannten mystischen Paradox von ‚lassen‘ und ‚finden‘ interpretieren, welches ihre Wurzeln u.a. in den paradoxen Aussagen Christi im Neuen Testament haben könnte.

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.<sup>50</sup> 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 GÖtTe seyn“ müssen, revidiert oder sogar vollkommen aufgegeben werden soll?

Eine mögliche Antwort kann man sich erhoffen, wenn man von den Konnotationen des 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“.<sup>51</sup>

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

<sup>50</sup> Vgl. z.B. die Sprüche II 48, III 114.

<sup>51</sup> Böhme: Werke, S. 92.

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 laufen alle Geschöpfe 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 Epigrammen<sup>52</sup>, die den Gedanken von der makrokosmisch-mikrokosmischen Struktur des Weltalls unter Einsatz von – ihrer Begrifflichkeit nach toposhaften – Naturmetaphern (‚Tröpflein‘, ‚Meer‘, ‚Stäublein‘, ‚Senffkörlein‘, ‚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 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

<sup>52</sup> Vgl. V 153-162.

‚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 vngrunt in grunt fasset“.<sup>53</sup>

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 zu gewinnen, 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:

<sup>53</sup> Böhme: Gnadenwahl, S. 11.

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 auf 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“.<sup>54</sup> 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 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 /  
Ist 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 ‚Ugrundes‘ – zurückzukehren:

<sup>54</sup> Böhme: Werke, S. 91.

Wer in dem Fleische lebt / und fühlt nicht dessen peın:  
 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 ‚peın‘ 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 Engelüberstieges<sup>55</sup>, 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, ist, warum das ‚Nicht-Fühlen der Peın‘ eine über-englische, d.h. mit den absoluten Prädikaten des Göttlichen wesensidentische Eigenschaft, bedeutet?

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.

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 beiden – 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 beiden ‚Eigenschaften‘ mit dem ‚Vater‘ bzw. dem ‚Sohn‘ parallel gestellt. Der ‚Vater‘

<sup>55</sup> Vgl. Gnädinger, Louise: Die spekulative Mystik im „Cherubinischen Wandersmann“ des Johannes Angelus Silesius. In: *Studi Germanici*. 1966. S. 29-59, 145-190, hier S. 148. (Für Hinweise auf Schefflersche Sinnsprüche, die das Thema „Engelnachahmung-Engelüberstieg“ behandeln, vgl. Ebd., S. 149.). Zu den „Überstiegs-Epigrammen“ und deren Interpretation bzw. zu den Formen des Überstiegs vgl. Ebd., S. 162ff.

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“.<sup>56</sup> 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“.<sup>57</sup> Dieser Kontrast verursacht die ‚Pein‘ und die ‚Qual‘ der ersten Phase der Offenbarung. Ihnen wird erst ein Ende gesetzt, als dieser Kampf der beiden 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“.<sup>58</sup> 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“ [...].<sup>59</sup>

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 Stille des „Affect und Creatur loßen“<sup>60</sup> 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.

<sup>56</sup> Bonheim: Zeichendeutung, S. 79.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Ebd., S. 80.

<sup>59</sup> Ebd., S. 96.

<sup>60</sup> Böhme: Gnadenwahl, S. 10.

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 küsst sich in sich selbst / sein Kuß der ist sein Geist /  
Der Sohn ist den er küsst / der Vater ders geleast.  
(*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“<sup>61</sup>, 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 dem* 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 der Pein in Liebe und Licht – ist der Sohn Gottes, was die mystische These verstärkt, nach der die *imitatio Christi* durch die kontemplative Versenkung in seine Wesenheit, den Weg bis ins Innere des Ungrundes eröffnen kann:

Gott küsst mich seinen Sohn mit seinem heiligen Geist /  
Wenn Er mich liebes Kind in Christo Jesu heist.  
(*II 93. Der geheime Gottes Kuß.*)

<sup>61</sup> Vgl. ebd., S. 7ff.

Ein weiterer Aspekt des Kusses besteht darin, dass auch diese Metapher der Gottesvereinigung – ähnlich wie jede Spielart der *unio mystica*<sup>62</sup> – 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 küst den Hönig Mund.  
(*Der Dreyfache Gottes Kuß.*)

In einem weiteren Epigramm wird die brautmystische Linie weiter ausbreitet, 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 desjenigen Extrems unter den fünf Empfindungen, welches im Gegensatz zum anderen Extrem nicht auf der absoluten Distanz als Voraussetzung der überblickenden Wahrnehmung basiert, sondern im Gegenteil, die absolute Nähe und Verschmelzung mit dem Göttlichen zum Ausdruck bringt.

Zuletzt soll noch ein Epigramm besprochen werden, in dem, unter 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:

<sup>62</sup> Vgl. den Artikel „unio mystica“ in: Dinzelbacher, Peter: Wörterbuch der Mystik. Stuttgart 1989, S. 503 ff.

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)

„Weißheit“ und „Liebe“ verkörpern die vernunftgeleitete, spekulative bzw. die affektive Annäherung an Gott. Die Tatsache, dass ihre gleichzeitige Präsenz fast pathetisch herbeigewünscht wird, erinnert auch an die in der Vorrede formulierte 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).

#### 4. 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 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, von dem aus ein einziges Sinnesorgan alle fünf Funktionen der Wahrnehmung übernehmen kann.

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 äusseren.)

Diese Sprüche behandeln das Hören und das Sehen als eine sensorische 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 von Scheffler kursiv 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.*)

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 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 ‚Göttlichen Beschauligkeit‘ transzendiert und auf die Ebene der mystischen Vereinigung erhoben. Auf dieser Wahrnehmungsebene verschwindet jede Art von Hierarchie der Sinne und es 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. *Im 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 durch den Geist bedeutet ein Vordringen und Zurückfinden zur „quell der sehlen“, die „in dem Liecht GOTTes ist“.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Vgl. Böhme: Werke, S. 46: „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 erkänntnüß 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.“