BENT GEBERT (Freiburg i. Br.)

Technik und Ereignis

›Gelassenheit‹ in Johannes Schefflers
Cherubinischem Wandersmann

1. Vorüberlegungen: Technologien der Gelassenheit

Dú hohe schúl und ir kunst, die man hie liset, daz ist nit anders denn ein genzú, volkomnú gelassenheit sin selbs [...]. disú kunst wil haben ein ledig mûssekeit: so man ie minr hie tût, so man in der warheit ie me hat getan.

(Heinrich Seuse, *Vita*, Kap. 19)¹

Ich schreibe dieses Manifest, um zu zeigen, daß man mit einem einzigen frischen Sprung entgegengesetzte Handlungen gleichzeitig begehen kann; ich bin gegen die Handlung; für den fortgesetzten Widerspruch, für die Bejahung und bin weder für noch gegen und erkläre nicht.

(Tristan Tzara, *Manifest Dada* 1918)²

Beobachtet man moderne und mittelalterliche Semantiken von ›Gelassenheit‹, so zeigen sich zunächst vor allem gegenläufige Muster. Dominant ist gegenwärtig die Vorstellung, Gelassenheit sei eine spezifische Haltung, in die man sich einüben könne. Ratgeber einer auflagenstarken Lebenskunst-Literatur schicken mit Suggestionsvorschriften auf die »Reise zur Gelassenheit«³ gegenüber Krebs, Hörbücher lehren beim Joggen, bei der nächsten Sitzung »nicht alles so schwer zu nehmen« und stattdessen gelassen zu bleiben.⁴ Aktuelle Diskurse der Lebens-

1 Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. von KARL BIHLMAYER, Stuttgart 1907, (Nachdruck Frankfurt a. M. 1961) [B], S. 54,1 ff.

2 Tristan Tzara: *Manifest Dada* 1918, in: WOLFGANG ASHOLT und WALTER FÄHNERS (Hg.): *Manifeste und Proklamationen der europäischen Avantgarde (1909–1938)*, Stuttgart, Weimar 1995, S. 150.

3 Aus der Fülle der aktuellen Ratgeber-Literatur seien stellvertretend herausgegriffen: ECKHARD SCHIFFER, *Reise zur Gelassenheit. Den sicheren Ort in sich entdecken*, Freiburg i. Br. 2006; SABINE ASGODOM, *12 Schlüssel zur Gelassenheit. So stoppen Sie den Stress*, München 2007; PETER LAUSTER, *Wege zur Gelassenheit. Souveränität durch innere Unabhängigkeit und Kraft*, Reinbek bei Hamburg 2007.

4 Vgl. IRENE BECKER, *Endlich Rose statt Mimose. Wie Sie lernen, nicht alles so schwer zu nehmen*, Audio-CD, Frankfurt a. M. 2007; MICHAELA MERTEN, *Selbstvertrauen. Gelassenheit und Lebensfreude als Ziel. Positive Selbstsuggestion für mehr Selbstvertrauen*, Audio-CD, München 2008.

kunst statten sich so mit Rumpfsemantiken von Gelassenheit aus, hinter denen bisweilen überraschende Kontinuitäten antiker oder christlich-monastischer Selbsttechnologien zum Vorschein kommen können. Quer zu ihrer Ausdifferenzierung ist solchen Programmen gemeinsam, dass sie Gelassenheit als Fluchtpunkt von Techniken eines »Seelen-Coachings«⁵ entwerfen, das mittels Übungen des Wiederholens, Festigens und Verstetigens operiert. Gelassenheit als Technik meint dabei zumeist – und so möchte ich den Ausdruck auch im Folgenden verwenden – Praktiken und Effekte des regulierten Herstellens.

Wendet man sich dagegen mittelalterlichen Textkulturen der Gelassenheit zu, wie sie im Mittelpunkt der Studien des vorliegenden Bandes stehen, begegnet man nicht selten radikaler Kritik an solchen Selbsttechnologien. Esel seien diejenigen Leute, so formuliert beispielsweise Meister Eckhart drastisch in der Armutspredigt, *die sich behaltent mit eigenschaft in penitencie und úzwendiger üebunge*.⁶ Indem sie an Übungen und spirituellen Techniken festhielten, verfestigten solche Menschen die kreatürliche Differenz zu Gott eher, als sie zu durchbrechen. Erst wer hingegen grundsätzlich nicht wolle, nicht wisse, nicht besitze und noch mit der Grundstruktur von Intentionalität überhaupt breche, der »lasse« im eigentlichen Sinne – so streicht Eckhart in der Predigt *Qui audit me* lobend an Paulus heraus.⁷ Eckharts Predigten peilen »lassen« und »Gelassenheit« somit als fundamentale Unterbrechung von intentionaler, regelgeleiteter Übung an – als Unterbrechung von Habitualisierungspraktiken, die im Lassen Gottes ihren absoluten Lackmустest findet.

Will sich eine semantische Erforschung von »Gelassenheit« nicht mit isolierten Extrempositionen neuzeitlicher oder mittelalterlicher Provenienz begnügen, so muss sie die Unterscheidung von Technik und Unterbrechung selbst zum Thema machen, die in diesen Positionen wirksam ist. Gehören »Gelassenheitstechnik« und »Lassen als Durchbruch von Technik« gemeinsamen, gegensätzlichen oder gar inkompatiblen diskursiven Formationen von Gelassenheit an?

5 Vgl. MICHAELA MERTEN, *Seelen-Coaching. Wege zu Gelassenheit und Lebensfreude*, München 2006.

6 Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. 1. Abteilung: *Die deutschen Werke [DW]*, Bd. I–III, V, hg. und übers. von JOSEF QUINT, Stuttgart 1958–1976; Bd. IV,1, hg. und übers. von GEORG STEER unter Mitarbeit von WOLFGANG KLIMANEK und FREIMUT LÖSER, Stuttgart 2003; Bd. IV, 2, Lfg. 1–2, hg. und übers. von GEORG STEER unter Mitarbeit von WOLFGANG KLIMANEK, Stuttgart 2003, hier DW II, Pr. 52, S. 489,3f. Vgl. auch DW II, 504,6f.

7 *Daz hœhste und daz nœhste, daz der mensche gelâzen mac, daz ist, daz er got durch got lâze* (Pr. 12 *Qui audit me*, DW I, S. 196,6f.). Zu »Gelassenheit« bei Eckhart vgl. ausführlich ERIC A. PANZIG, *Gelâzenheit und abegescheidenheit. Eine Einführung in das theologische Denken des Meister Eckhart*, Leipzig 2005; ADELTRUD BUNDSCHUH, *Die Bedeutung von gelassen und die Bedeutung der Gelassenheit in den deutschen Werken Meister Eckharts unter Berücksichtigung seiner lateinischen Schriften*, Frankfurt a. M. 1990.

Ein besonderes Gewicht verleiht dieser Frage die Tatsache, dass Technik und Unterbrechung im Zeichen von Gelassenheit oftmals paradoxe Nähe eingehen. Schon in den Predigten und Traktaten Eckharts gehen *üebunge* und *lâzen* bisweilen komplexe Verbindungen ein, die einfache Abgrenzungen verwehren.⁸ Ähnliches findet sich, in verschärfter Form, auch bei Heinrich Seuse. So stellt das *Buch der Wahrheit* einen *mensch in Christo* in den Mittelpunkt, der *geübet nach dem ussere menschen* ist.⁹ Sodann wird berichtet, wie den Geübten ein *kref-tiger inschlag* aus seinen spirituellen Techniken hinauskatapultiert. Dennoch ist sein Interesse an religiöser Übung damit keineswegs verabschiedet, kehrt es doch in der Schlusspartie des Dialogs beharrlich wieder. Er fragt: *Der in diser inniger gelazeneheit übersetzt ist, ist der nit entlediget von usseren übungen?* Viele Menschen, die zwar einsähen, was zu lassen sei, so erhält er zur Antwort, *blibent [...] uf gemeinen übungen*; aber *eines wolgelazenen menschen tûn ist sin lazsen*.¹⁰ Die Differenzierung falscher und rechter Gelassenheit führt so geradewegs in die Paradoxie: Die Überwindung von Übungen verweist auf neue Übung in Abstandnahme. Auch Seuses *Vita* greift diese Spur auf, wenn sie dem Diener eine paradoxe ›Schule der Gelassenheit‹ vor Augen führt: Hier könne man sich im Nichtstun üben, auf dem Lehrplan steht Unterricht in *müssekeit*.¹¹ Technik und Unterbrechung lassen sich in diesen Beispielen nicht voneinander ablösen. Der Spalt ihrer Unterscheidung ist so provozierend schmal, dass er wiederholt zusammenbricht.

8 In der sogenannten *Bürglein-Predigt* (Pr. 2 *Intravit Iesus in quoddam castellum*) etwa verwirft Eckhart *gebete*, [...] *vastenne*, [...] *wachene und aller hande überlicher üebunge und kestigung* (DW I, S. 28,9f.) als Formen, sich restlos Gott zu überlassen. An anderen Stellen wie dem 6. Abschnitt der Erfurter *Rede der unterscheidung* vergleicht Eckhart dagegen den Zustand der *abegescheidenheit* des gelassenen Menschen, welcher *der dinge [...] ledic blibe* (DW V, S. 209,2), mit dem erfolgreichen Internalisierungsprozess von Übungen wie z. B. von Schreibübungen oder dem Erlernen von Musikinstrumenten: *Er muoz lernen diu dinc durchbrechen und sinen got dar inne nemen [...]. Glicher wis als einer, der dâ wil schriben lernen; triuwen, sol er die kunst können, er muoz sich vil und dicke an den werken üeben [...]* (DW V, S. 207,8–208,1).

9 Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit*. Daz büchli der warheit, kritisch hg. von LORIS STURLESE und RÜDIGER BLUMRICH. Mit einer Einleitung von LORIS STURLESE, übers. von RÜDIGER BLUMRICH, Hamburg 1993, S. 2 [Kap. 1: *Von inrelicher gelazenehteit und von gütem underscheide, der ze habenne ist in vernunftikeit*].

10 Ebd., S. 68 [Kap. 8: *Wie adelichen sich haltet ein reht gelazener mensch in allen dingen*].

11 Vgl. Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. von KARL BIHLMAYER, Stuttgart 1907 (Nachdruck Frankfurt a. M. 1961) [B], S. 54,1–3: *Dû hohe schül und ir kunst, die man hie liset, daz ist nit anders denn ein genzû, volkomnû gelassenheit sin selbs [...]. – disû kunst wil haben ein ledig müssekeit: so man ie minr hie tût, so man in der warheit ie me hat getan* (B 54,12–14) [Kap. 19: *Wie er ward gewiset in die vernünftigen schüle zû der kunst rechter gelassenheit*]. Diese paradoxe Vision soll den Diener jedoch auf ein bestehendes Defizit weisen – sie wird im zweiten Kapitelabschnitt gleichsam didaktisch demaskiert: *daz du noh mit allen dinen ussere übungen, die du dir selb usser dinem eigen grund an tet, bist ungelassen ze enpfahene frömd widerwertikeit. Du bist noh als ein erschrockens hesli, daz in einem buschen verborgen lit und ab idem fliegenden blate erschriket* (B 54,20–24).

Die Erforschung von Semantiken der Gelassenheit konfrontieren diese Beispiele mit einem massiven Beobachtungsproblem: Wie lassen sich solche Diskurse analysieren, deren Selbstbeschreibungen Techniken aufrufen oder technikförmig operieren, dabei aber Nicht-Technikförmiges zu evozieren suchen? Entfalten solche Semantiken von ›Gelassenheit‹ allgemeine Spannungen christlicher Anthropologie oder – noch spezifischer – die Paradoxien eines mystischen Sprachhandlungsmodells?¹² Grundsätzlicher noch steht dahinter eine methodische Frage, die Christian Kiening unlängst erneuert hat: Wie kann historische Semantik als Bedeutungsforschung verfahren, wenn Bedeutung nicht einfach hin als historisch gegeben oder – umgekehrt – als interpretatorisch konstruiert betrachtet werden kann, sondern stets im Wechselspiel von (historischen) Konstitutionssystemen von Bedeutung und konkreten Instanzen entsteht?¹³ Wie also hängen Bedeutung und bedeutungserzeugende Systeme in den Fällen solcher Semantiken von ›Gelassenheit‹ zusammen, die Technik einerseits aufrufen, andererseits aber aufkündigen? Nicht nur die eindruckliche Differenz und Konkurrenz von ›Selbsttechnik‹ und ›Durchbrechen von Technik‹ gehören demnach zur Semantik von Gelassenheit, sondern auch die Frage nach dem, was diese Unterscheidung im systemtheoretischen Sinne als Einheit organisieren mag.

Besonders aufschlussreich scheinen mir daher solche Texte zu sein, in denen diese Stränge deutlich zusammenlaufen. Ein solches Beispiel bietet die 1675 unter dem neuen Titel *Cherubinischer Wandersmann* veröffentlichte Epigrammsammlung des schlesischen Barockdichters Johannes Scheffler.¹⁴ Schefflers Epigramme bilden nicht schon deshalb einen paradigmatischen Gegenstand für diese Fragen, weil sie vielfältige Kontinuitäten zur mittelalterlichen Mystik und zu deren Gelassenheitsprogrammen unterhalten.¹⁵ Entscheidend für den hier zu

12 Vgl. dazu die grundsätzlichen Überlegungen von WALTER HAUG, Wendepunkte in der abendländischen Geschichte der Mystik, in: DERS.: Die Wahrheit der Fiktion. Studien zur weltlichen und geistlichen Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Tübingen 2003, S. 446–463, insbes. S. 446–449, sowie SUSANNE KÖBELE, Vom ›Schrumpfen‹ der Rede auf dem Weg zu Gott. Aporien christlicher Ästhetik (Meister Eckhart und das *Granum sinapis* – Michel Beheim – Sebastian Franck), in: Poetica 36 (2004), S. 119–147.

13 Vgl. CHRISTIAN KIENING, Gegenwärtigkeit. Historische Semantik und mittelalterliche Literatur, in: Scientia Poetica 10 (2006), S. 19–46, hier bes. S. 19 f.

14 Schefflers Epigramme werden zitiert nach der kritischen Ausgabe von LOUISE GNÄDINGER (Hg.): Angelus Silesius [Johannes Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann*, Stuttgart 2000.

15 Vermittelt durch Kompendien wie Maximilian Sandaeus' *Clavis pro theologia mystica* schließt Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* beispielsweise an die Radikalität von Eckharts Predigten *Beati pauperes spiritu* und *Qui audit me an: Wie seelig ist der Mensch, / der weder wil noch weiß! / Der Gott (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preiß* (I,19; vgl. auch I,24 und I,49). Aber auch in direkter Lektüre kommuniziert Scheffler mit Texten mittelalterlicher Mystik, wie JEAN ORCIBAL anhand der Bibliothek Schefflers (zu deren intensivst bearbeiteten Texten unter anderem Schriften Bonaventuras, Taulers und Jan van Ruusbroecs zählen) dokumen-

verfolgenden Zusammenhang von Technik und Gelassenheit ist vielmehr, dass die Sammlung nicht nur darin irritieren kann, *was* ihre Epigramme jeweils als ›Gelassenheit‹ bestimmen, sondern dass trotz eindringlicher philologischer und theologischer Bemühung unausgemacht geblieben ist, *wie* sich ihre Texte überhaupt lesen lassen. Die schwierige Verflechtung zwischen semantisierenden Systemen und semantischen Effekten, zwischen der bedeutungserzeugenden Form des Epigramms und der Bedeutung von *Gelassenheit*, scheint mir besonders aufschlussreich. Ich möchte daher die Aufmerksamkeit der Analyse noch vor den Signifikaten auf die Prozesse der Signifikation lenken: Welche Möglichkeiten gibt es, um die Bedeutungserzeugung von ›Gelassenheit‹ im *Cherubinischen Wandersmann* zu beobachten?

Meine Argumentation verfolgt dazu vier Schritte: Zunächst möchte ich zentrale semantische Paradoxien in den Wortfeldern von ›Gelassenheit‹ und ›Übung‹ nachzeichnen, um davon ausgehend nach dem bedeutungsgenerierenden Muster des Epigramms zu fragen (Abschnitt 2). Im Anschluss daran gilt es, einige grundsätzliche Theorieoptionen zu sondieren, die solchen Arten der Bedeutungsgenerierung Rechnung tragen können; die Unterscheidung von ›Technik‹ und ›Ereignis‹, so mein dritter Schritt, kann hierfür ein fruchtbares Begriffspaar bereit stellen (Abschnitt 4), dessen Beschreibungsleistung auch über den Rahmen mystischer Epigrammatik hinaus fruchtbare Perspektiven eröffnen könnte (Abschnitt 5).

2. ›Gelassenheit‹ im *Cherubinischen Wandersmann*

In seinem Essay *Of Studies* unterscheidet Francis Bacon dreierlei Arten von Büchern und Zugangsweisen zu Texten: »Some books are to be tasted, others to be swallowed, and some few to be chewed and digested.«¹⁶ Es besteht kein Zweifel, wie Bacon der *Cherubinische Wandersmann* gemundet hätte. Kaum lässt sich von der monumentalen Sammlung von 1675 Epigrammen, Quatrains und Sonetten nur kurz kosten; noch weniger lassen sich diese – wie es Alois M. Haas auf der

tiert; vgl. JEAN ORCIBAL, Les sources étrangères du *Cherubinischer Wandersmann* (1657) d'après la bibliothèque d'Angelus Silesius, in: Revue de littérature comparée 18 (1938), S. 494–506. Zu Schefflers Beziehungen zu Autoren, Texten und Themen der mittelalterlichen Mystik vgl. ausführlich auch LOUISE GNÄDINGER, Die spekulative Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* des Johannes Angelus Silesius, in: Studi germanici N. S. 4 (1966), S. 29–59 und S. 145–190, insbes. S. 170–174; ergänzend dazu vgl. die älteren Arbeiten von RUDOLF NEUWINGER, Die deutsche Mystik unter besonderer Berücksichtigung des *Cherubinischen Wandersmanns* Johann Schefflers, Bleicherode 1937 und HORST ALTHAUS, Johann Schefflers *Cherubinischer Wandersmann*: Mystik und Dichtung, Gießen 1956.

16 Francis Bacon: *Of Studies*, in: JOHN PITCHER (Hg.), The Essays, London 1985, S. 209 f., hier S. 209.

Suche nach einer geschlossenen Frömmigkeitserfahrung Schefflers versuchte –¹⁷ in einem geschlossenen Interpretationszug verbinden, ohne auf Widersprüche zu stoßen. Dies möchte ich an den Wortfeldern von ›Gelassenheit‹ und ›Technik‹ zumindest exemplarisch demonstrieren.

So fordert einerseits eine Reihe von Epigrammen dazu auf, alle Dinge, sich selbst und sogar Gott zu *lassen*:¹⁸

II,208. Gelassen muß man ewig seyn.

Wer auch im Paradiß nicht noch sol untergehn /
Der Mensch muß ewiglich / auch GOTTes / ledig stehn.

Andere Epigramme dagegen teilen diese ontologisch unerschütterliche Gelassenheit nicht. Sie warnen ganz im Gegenteil, Gott bloß nicht zu *lassen*:¹⁹

IV,202. Der Strahl ohne die Sonne.

Der Strahl ist nichts wenn er sich von der Sonn abbricht;
Du gleichfalls / lästu GOTT dein wesentliches licht.

Ist dies ein propositionaler Widerspruch zum zuvor zitierten Epigramm? Oder müssen wir den Ausdrücken *Gott* und *lassen* je andere Bedeutungen (z. B. *Gott* als ›Gottesbild‹ / *Gott* als ›Quelle des Lebens‹) beilegen, um ihn zu entschärfen? Die Epigramme steuern dies nicht explizit, ja halten es geradezu strategisch offen. Auch das Wortfeld der Übungen ist von Widersprüchen zerklüftet. Zahlreiche Epigramme favorisieren traditionale Askesetechniken:

II,220. Wachen / Fasten / Bethen.

Drey Werke muß man thun / wenn man für GOTT wil trethen /
Er fordert sonst auch nichts: als / Wachen / Fasten / Bethen.

Mit *wachen fasten bethen*, heißt es auch im sechsten Buch, *Kanstu das gantze Heer der Teuffel unterthreten* (VI,207);²⁰ *Durch Demutt und Casteyn / und durch Allosen geben* könne man die eigenen Auferstehungschancen optimieren (VI,16).²¹

17 Vgl. ALOIS M. HAAS, ›Christförmig sein‹. Die Christumystik des Angelus Silesius, in: WOLFGANG BÖHME (Hg.), *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung*. Von Meister Eckhart bis Paul Celan, Frankfurt a. M. 1987, S. 178–206.

18 Vgl. I,130 (*Die bloßheit ruht in Gott*): *Wie seelig ruht der Geist in deß Geliebten schoß! / Der Gotts / und aller ding' / und seiner selbst steht bloß*. Vgl. auch I,164 und II,92.

19 Vgl. auch V,231 (*Wahre Liebe ist beständig*): *Laß doch nicht ab von Gott / ob du solst elend seyn: / Wer jhn von Hertzen liebt / der liebt Jhn auch in Pein*.

20 Vgl. auch in moderaterem Ton II,174 (*Es wil geübet seyn*): *Versuch mein Däubelein mit übung lernst man viel: / Wer nur nicht sitzen bleibt / der kombt doch noch zum Ziel*.

21 Vgl. auch II,219 (*Die guten Werke*): *Mit Speise / Trank und Trost / Beherbrigen / Bekleyden / Besuchen in der Noth / heist GOTTes Lämmlein weiden*. Zur Allosen-Thematik vgl. auch

Dem halten andere Epigramme entgegen, dass Wachen und Übungen die Überwindung kreatürlicher Differenz gerade verhinderten. Entsprechend pointieren sie um:²²

V,207. Das größte Werk.

Das allergrößte Werk das du für GOTT kanst thun /
Jst ohn ein einzigs Werk GOTT leiden und Gott ruhn.

Selbst in engster Nachbarschaft prallen so im *Cherubinischen Wandersmann* konträre Empfehlungen aufeinander – beispielsweise einmal Gott unbedingt zu begehren (VI,116; VI,157), das andere Mal *die Begiehr* und das Wollen radikal zu ›lassen‹ (VI,108; vgl. auch II,195 und 196; VI,221 und 222). Schon Benno von Wiese registrierte daher – merklich pikiert – »Verwirrung« und »Widerspruch« in den begrifflichen Bestimmungen des *Cherubinischen Wandersmanns*.²³ Die hermeneutisch inspirierte Scheffler-Forschung versuchte diese semantischen Spannungen auf die Frömmigkeitsbiographie ihres Autors abzuleiten: 1653 konvertiert Scheffler zum Katholizismus, womit ein grundlegender Routenwechsel auch des *Cherubinischen Wandersmanns* verbunden zu sein schien.²⁴ Doch lässt dies nicht übersehen, dass semantische Widersprüche sich durch alle Werkphasen und Teile der Epigrammsammlung hindurch ziehen und sich zu langen Beispielserien staffeln. Scheffler entscheidet sich zudem vier Jahre nach seinem Konfessionswechsel zur Publikation der ersten fünf Bücher, deren Aussagen über ›Gelassenheit‹ sich zu keiner kohärenten, geschweige denn dogmatischen Position zusammenfügen lassen. Als gegenreformatorischer Eiferer unterlässt es der Autor, flagrante Widersprüche und Reihungen von Gegenaussagen zu harmonisieren. Unabweisbar

VI,53 (parallelisiert das ›Lassen‹ der Welt zudem ausdrücklich mit den Übungen von *Gebeth* und *Casteyn*); VI,87; VI,88.

22 Vgl. hierzu auch I,53 (*Die Tugend sitzt in Ruh.*): *Mensch wo du Tugend wilst mit Arbeit und mit Müß / So hastu sie noch nicht / du kriegest noch umb sie.*

23 Vgl. BENNO VON WIESE, Die Antithetik in den Alexandrinern des Angelus Silesius, in: Euphorion 29 (1928), S. 503–522, hier zitiert nach dem Wiederabdruck in: RICHARD ALEWYN (Hg.), Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche, Köln 1965, S. 260–283, hier S. 272: »Zunächst scheint jedoch eine Schwierigkeit diese Strukturen wieder aufzulösen und uns in neue Verwirrung zu stürzen. Es sind häufig *inhaltlich* die gleichen konträren Gegensätze, an denen antithetische Spaltung und mystische Ineinsetzung vollzogen wird, Zeit und Ewigkeit, Diesseits und Jenseits, Tod und Leben. Aber in dieser Verwirrung finden wir das Wesen. Der Widerspruch an und für sich ist das Zentrum der gehaltlichen Konzeption.«

24 So hat HANS LUDWIG HELD Schefflers religiöse Poetik als »Zuckungen eines zerbrochenen Lebens« zwischen interkonfessioneller Polemik und theologischem Synkretismus nachgezeichnet; vgl. HANS LUDWIG HELD (Hg.), Angelus Silesius, Sämtliche poetische Werke in drei Bänden, 3 Bde., Bd. 1: Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke. Urkunden, München³ 1952, S. 13–212, insbes. S. 52 f., und S. 92–96. Auch HANS-GEORG KEMPER, Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, 6 Bde., Bd. 3: Barock-Mystik, Tübingen 1988, S. 215, identifiziert als Schefflers »Lebens- und Werkproblematik eine immer wieder bedrohte Identitätssuche und -sicherung.«

wird damit der Eindruck, die »chamäleonischen« Verse,²⁵ deren Semantik bei jeder neuen Begegnung die Farbe wechselt, seien gezielt widersprüchlich.

Dies hat die Herausgeberin der kritischen Ausgabe nicht von einer Begriffsdefinition abgehalten. »Gelassenheit«, so resümiert Louise Gnädinger, bedeute »Losgelöstheit von Selbst und Welt, Ergebenheit in Gott; Gefäßtheit, Ruhe, Gleichmütigkeit«.²⁶ Dies wird den widersprüchlichen Aussagen der Epigramme wie gesehen kaum gerecht. Wie aber kann man einem solchermaßen gebrochenen Bedeutungsspektrum analytisch begegnen, wenn begriffssemantische Definitionsversuche scheitern?

Wichtige Anhaltspunkte könnte eine Analyse der Kollokationen von *lassen* und seiner Derivationsformen fördern – die linguistische Bestandsaufnahme der konkreten Wortbelege von *lassen* und *Gelassenheit* ginge zunächst einen methodischen Schritt zurück hinter den (vorschnellen) Wunsch begrifflicher Fixierung. Die 74 Wortbelege des Vollverbs *lassen* und seiner Ableitungsformen (*verlassen*, *gelassen*, *Gelassenheit* etc.) streuen sich auf 56 Epigramme und Quatrains sämtlicher Bücher des *Cherubinischen Wandersmanns* und eine Untersuchung ihrer konkreten Verwendungszusammenhänge mag Aufschluss geben über die sprachlichen Bedingungen ihrer Bedeutung.²⁷

Die kollokationale Einbindung von *lassen* und *Gelassenheit* zeigt insgesamt ein Mischbild mit einigen gegenwendigen Regularitäten. Dies möchte ich exemplarisch an drei Untersuchungsaspekten verdeutlichen:

1.) *lassen* als Kern von Verbalphrasen

Schefflers Epigramme verwenden als Kern von Verbalphrasen neben den präfixlosen Grundformen von *lassen* vor allem Formen mit egressivem Präfix *ver-*.²⁸ Weitere präfigierte Verbformen – z. B. *gelassen* oder *erlassen* – sind mit jeweils nur zwei Belegen spärlich gebraucht. *Lassen* und *verlassen* führen jeweils

25 In Anlehnung an HELD, Angelus Silesius (Anm. 24), S. 91.

26 Vgl. LOUISE GNÄDINGER, Glossar, in: *Cherubinischer Wandersmann* (Anm. 14), S. 307–315, hier S. 310 (»Gelassenheit«). Vgl. zusammenfassend auch GNÄDINGER, Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* (Anm. 15), S. 51, mit Hinblick auf die Schützenmetaphorik der Epigramme: »das spekulativ mystische Augenmaß [...] trifft und erreicht, gerade wenn es in der Gelassenheit des »wie Gott will« sein eigenes Maß aufgibt [...]«.

27 Aus Buch I sind dies die Epigramme 13, 21, 22, 39, 44, 99, 164, 215, 234, 244, 288 und 300; Buch II: 61, 92, 133, 135, 136 (Titel: *Eben von derselben* bezieht sich auf *Die Gelassenheit*, II, 135), 141, 144, 208, 216, 244; Buch III: 11, 73 (Quatrain), 117, 176, 219; Buch IV: 39, 99 (Quatrain), 187, 191, 196, 198, 202, 207; Buch V: 57, 70, 106, 132, 177, 194, 231, 236, 322; Buch VI: 20, 53, 63, 115, 140, 142, 164, 179, 191, 192, 198, 206.

28 Von den insgesamt 43 Verbalphrasen mit *lassen* (einschließlich Derivationen) als Kern fallen 23 Belege auf das Paradigma *lassen* (alle Tempora einschließlich Konstruktionen mit Modalverben), 14 Belege auf das Paradigma *verlassen*.

unterschiedliche syntagmatische Relationen mit sich. *Verlassen* eröffnet zweistellige Relationen: Es verbindet jemanden, der *verlässt*, mit einem direkten Objekt, das *verlassen* wird, so beispielsweise in den Syntagmen folgender zweier Überschriften:

Wer sich verläst (II,61)

Sich verlassen ist etwas verlassen (VI,192)

Weitere Komplemente wie z. B. Adverbiale treten abgesehen von zwei Ausnahmen nicht hinzu.

Dagegen eröffnen die Verbformen zu *lassen* und *gelassen* in mehr als der Hälfte aller Belege Relationen, die mehr als zwei Komplementstellen mit sich führen wie in folgenden Verbalphrasen:

Jch lasse mich GOtt gantz (I,99)

GOtt läst sich wie man wil (I,21)

Ein Mensch der Gott sich läst in allen fällt und weisen (IV,39)

Der Geitzhalß [...] läst anderen sein Geld (VI,179)

Zusammenfassend kann man anhand der unterschiedlichen Kompositionsformen von *lassen* also unterschiedliche Relationalitätsgrade der Verbalphrasen feststellen. Wenn ›Gelassenheit‹ Semantiken der Relation von Mensch und Gott markiert, dann können solche Unterschiede der syntagmatischen Relation nicht übergangen werden, mag dieser Befund auch zunächst trivial anmuten. Das Paradigma *verlassen* stößt syntagmatische Bezüge tendenziell ab, während *lassen* und *gelassen* diese geradezu anziehen, also die sprachliche Bezüglichkeit des ›Lassens‹ vielfältiger ausgestalten.

Diese gegenläufige Tendenz bestätigen auch die Komplemente selbst. Fragt man danach, welche Ausdrücke bzw. semantischen Elemente die Ergänzungstellen auffüllen, so kann man unter den Gelassenheitsepigrammen alle Kombinationsverhältnisse von Immanenz und Transzendenz in sämtlichen Abstraktionsgraden finden, z. B.:

Ein Mensch [...] läst [sich] Gott (IV,39)²⁹

anderen sein Geld (VI,179)

die gantze Welt (IV,191)

sich / von sich selbst entbunden (II,61)

GOtt [...] selbst (II,92; vgl. auch I,22; I,234; I,164; II,208; IV,202)

das Etwas (I,44)

GOtt läst sich (I,21)

seiner GOttheit Wein (III,11)

29 Vgl. auch I,44; II,208; III,176; IV,39; IV,187; V,106; zusammen mit den appellativen *man*-Formen und Anrede-Pronomina bildet dies die größte Gruppe, die den Menschen in Subjekt-Position platziert.

Die Komplemente lassen sich zwar einem weitgehend geschlossenen Sachbereich der ontologischen Spekulation zuordnen (insbesondere dem Verhältnis von Gott und Mensch), doch weisen sie ausgeprägt konträre Einsetzungsmöglichkeiten auf: Wird es einmal als wesentlich für den Menschen herausgestellt, Gott zu lassen (z.B. II,92), so ein anderes Mal, Gott gerade nicht zu lassen (z.B. IV,202).

2.) Substantivierung

Auch die substantivierte Form *Gelassenheit* pendelt zwischen differenzbetonten und einheitsorientierten Verwendungsweisen. In der Regel erscheinen die Wortbelege von *Gelassenheit* im *Cherubinischen Wandersmann* ohne weitere Attribution, der bestimmte Artikel kann optional hinzutreten:

Gott schaut man mit gelassenheit (I,164)

Gelassenheit fäh't Gott (II,92)

Die Gelassenheit (II,133)

Wenn einige Belege attribuierte Formen bieten, mitunter ergänzt durch Artikel, geht es in der Regel um betonte Differenzierungen bestimmter Arten von Gelassenheit; herausgestrichen werden so z.B. *Die Unvollkommne gelassenheit* (I,39) oder *Die geheimste Gelassenheit* (II,92). Auch der Substantivgebrauch schwankt somit leicht zwischen einer eher monolithischen Verwendung und einem Gebrauch, der auf Differenzierung abstellt.

3.) Reimbindung

Schließlich lohnt auch ein kurzer Blick auf die Reimbindung von Epigrammen, bei denen *Gelassenheit* oder *lassen* am Versschluss platziert sind. Sechs von insgesamt 15 Reimbelegen bieten die Reimkombination *lassen/fassen*, drei weitere Belege reimen *lassen* auf *hassen*. In beiden Fallgruppen bauen die Reimwörter also konträre Spannung auf, die in der Klangbindung zugleich zusammengehalten und verstärkt wird: ›sich entfernen‹ versus ›zugreifen‹ auf der einen Seite, ›Abstand nehmen‹ versus ›affektiv involviert werden‹ auf der anderen Seite. Die Epigramme streichen diese semantischen Spannungen zum Teil geradezu provozierend heraus:

II,92. Die geheimste Gelassenheit.

Gelassenheit fäh't Gott: Gott aber selbst zulassen /
Jst ein Gelassenheit / die wenig Menschen fassen.

IV,191. Wie man alles auf einmal läßt

Freund wenn du auf Einmal die gantze Welt wilt lassen /
So schau nur daß du kanst die eygne Liebe hassen.

Insgesamt weisen die Gebrauchsweisen und Kollokationen von *lassen* und *Gelassenheit* Gegenläufigkeiten auf, die die Möglichkeit untergraben, die Bedeutung von *Gelassenheit* im *Cherubinischen Wandersmann* als stabiles syntaktisches Muster oder einheitliche Komplemente zu identifizieren. Müssen wir angesichts eines so wenig homogenen Felds von Gebrauchsweisen letztlich doch mit Benno von Wiese »Verwirrung« und »Widerspruch« als »Zentrum der gehaltlichen Konzeption« betrachten?

Ein faszinierendes Phänomen der Gelassenheitsepigramme, das bislang ausgeblendet blieb, kann zu einer anderen Antwort ermutigen – ein Phänomen, das man »Sprünge semantischer Kohärenz« nennen könnte. Bislang hatte ich die letzte Lektüremöglichkeit unterschlagen, die Francis Bacon anriet: *some [books] are to be chewed and digested*. Wenn man die Epigramme langsam, gleichsam »ruminierend« liest, begegnen in der Lektüre wiederholt Sprünge, die durch die poetische Form des Epigramms eingeleitet werden. Die Epigramme scheinen Strukturen des Bedeutens sowohl zu bilden als auch aufzulösen – mit einer Rückhaltlosigkeit, die auch die Bedeutungserzeugung von *Gelassenheit* nachweisbar in ihren Strudel hineinzieht. Dies möchte ich im Rückgriff auf die historische Gattungspoetik des Epigramms kurz erläutern.

Der *Cherubinische Wandersmann* folgt weitgehend dem von Julius Scaliger normierten Typus des *epigramma compositum*, das sich durch *brevitas* und *argutia* auszeichnet.³⁰ In knapper, versisch gebundener Form wird ein Sachverhalt dargelegt, der sodann zu einer überraschenden Pointe, einer scharfsinnigen Spitze geführt wird, den die französische Poetik als *esprit*, die deutschsprachige als *Spitzfindigkeit* und später als *Witz* des Epigramms charakterisiert.³¹

30 Vgl. Julius Caesar Scaliger, *Poetices libri septem*. Sieben Bücher über die Dichtkunst. Unter Mitwirkung von MANFRED FUHRMANN hg. von LUC DEITZ und GREGOR VOGT-SPIRA, Bd. 3, Stuttgart 1995, S. 204: *Brevitas proprium quiddam est, argutia anima ac quasi forma*. Zur Geschichte und Systematik der Epigrammpoetik stütze ich mich auf folgende Arbeiten: zusammenfassend PETER HESS, *Epigramm*, Stuttgart 1989; THEODOR VERWEYEN und GUNTHER WITTING, *Epigramm*, in: GERT UEDING (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, Darmstadt 1994, Sp. 1273–1283; speziell zur deutschen Epigrammatik des 17. Jahrhunderts JUTTA WEISZ, *Das deutsche Epigramm des 17. Jahrhunderts*, Stuttgart 1979; WILFRIED BARNER, *Vergnügen, Erkenntnis, Kritik. Zum Epigramm und seiner Tradition in der Neuzeit*, in: *Gymnasium* 92 (1985), S. 350–371; THOMAS ALTHAUS, *Epigrammatisches Barock*, Berlin, New York 1996.

31 Zur französischen Epigramm-Poetik vgl. z.B. GUILLAUME COLLETET, *Traité de l'épigramme* (21658), FRANÇOIS VAVASSEUR, *De epigrammate liber et epigrammatum libri tres* (1669) und NICOLAS BOILEAU, *L'art poétique* (1674). KURT-HENNING MEHNERT, *Sal Romanus und esprit français. Studien zur Martialrezeption im Frankreich des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts*, Bonn 1970, rekonstruiert die Martialrezeption als Quelle des *esprit*-Ideals

Worin die Scharfsinnigkeit der *argutia* und ihre Funktionen genau bestehen, ist bereits Stoff erhitzter Debatten des 17. Jahrhunderts. Die italienische Poetik entwickelt eine ausgefeilte Technik der *argutezza*, die sich zunehmend vom referenziellen Erkenntnispostulat abkoppelt, wie es der Realismus der klassischen Epigrammtradition vorgegeben hatte. *Argutia* wird so im Kontext der Epigrammpoetik zum Leitwort artistischer Autonomisierung mit Überraschungseffekten: Das täuschende Spiel der Schlusspointe mit der Erwartung des Lesers, so empfiehlt beispielsweise Emmanuele Tesauro in seinem *Cannocchiale aristotelico* (1670), müsse geradezu die Unwahrheit suchen, um den Geist des Rezipienten durch verführerische Schönheit zu betören. Die Epigrammkunst der *argutezza* bestehe darin, *ben mentire* – »schön zu täuschen«. ³² Wenn sich die deutschsprachige Poetik auch insgesamt reservierter zum Manierismus der Pointe äußert, so erhebt auch sie »Diskontinuität, Disparatheit, Antinomien« zu Leitkriterien der Epigrammtechnik. ³³ So betont etwa Martin Opitz gerade die Unterbrechung von Sinn, wenn er Scaligers Charakteristik des Pointenepigramms aktualisiert: *spitzfindigkeit sei gleichsam seine seele vnd gestaltet; die sonderlich an dem ende erscheint / das allezeit anders als wir verhoffet hetten gefallen soll.* ³⁴ – *Allezeit anders als [...] verhoffet; unvermuthliche[r] Schluß;* ³⁵ *contra expectationem.* ³⁶ die Formulierungen sind vielfältig, mit der die barocke Epigrammtheorie eine »Erfahrung der Unsicherheit« ³⁷ artikuliert, die im pointenorientierten Epigramm aufbricht. Und genau diese Provokationstechnik treiben die Gelassenheitsepigramme innerhalb des *Cherubinischen Wandersmanns* auf die Spitze.

der französischen Epigrammpoetik. Zusammenfassend zur *argutia*-Bewegung vgl. WILFRIED BARNER, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970, S. 46.

32 AUGUST BUCK (Hg.), Emanuele Tesauro, *Il cannocchiale aristotelico*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Turin 1670, Bad Homburg 1968, S. 491. Vgl. dazu KLAUS-PETER LANGE, Theoretiker des literarischen Manierismus. Tesauros und Pellegrinis Lehre von der »acutezza« oder von der Macht der Sprache, München 1968, insbes. S. 116–130.

33 ALTHAUS, Epigrammatisches Barock (Anm. 31), S. 47.

34 HERBERT JAUMANN (Hg.), Martin Opitz, *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Studienausgabe. Mit dem *Aristarch* (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen *Teutschen Poemata* (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der *Trojanerinnen* (1625), Stuttgart 1970, S. 31.

35 Vgl. die Charakteristik des Epigramms in Balthasar Kindermanns *Der deutsche Poet*, Nachdruck der Ausgabe Wittenberg 1664, Hildesheim 1973, S. 257: 4. *Die vornehmste Tugend / und gleichsam dessen Seele [...] bestehet in einem scharffen / nachdencklichen / und unvermuthlichen Schluß oder Nachdruck.*

36 Vgl. Jacob Masen, *ARS NOVA ARGVTIARUM HONESTAE RECREATIONIS IN TRES PARTES DIVISA. CONTINET I. ARGVTIAS EPIGRAMMATICAS ex varijs Fontibus deductas. II. ARGVTIAS FAMILIARES. III. ARGVTIAS EPIGRAPHICAS, SEV Variarum Inscriptio-num*, Köln 1649, S. 8: *Generalissima argutiarum descriptio est: prater, aut contra expectationem allata, vel conclusio, vel sententia [...] Res igitur omnis, de qua in discursu agitur, vel contra expectationem est [...].*

37 ALTHAUS, Epigrammatisches Barock (Anm. 31), S. 47.

Ich möchte dies an zwei Gelassenheitsepigrammen demonstrieren. Mein erstes, bereits gestreiftes Beispiel entwirft die *geheimste Gelassenheit* über zwei Pointen:

II,92. Die geheimste Gelassenheit.

Gelassenheit fäht GOtt: GOtt aber selbst zulassen /
Jst ein Gelassenheit / die wenig Menschen fassen.

Die erste pointierte Umkehrung bedient sich der Technik ›chiastischer Inversion‹: Während *Gelassenheit* in allgemeinem Sinne Gott fange, ›lasse‹ dagegen die besondere ›Gelassenheit‹ (*ein Gelassenheit*) Gott. Die zweite Vershälfte nach der Zäsur des ersten Alexandriners stülpt demnach die logische Orientierung um und erzeugt dadurch kognitive Dissonanz. Die Versposition, in der sich dieser Prozess vollzieht, möchte ich im Anschluss an die Terminologie der älteren Epigrammforschung als zweiten Halbschenkel des Epigramms (oder kurz: als Strukturposition S2) bezeichnen.³⁸ Die zweite Umkehrung ereignet sich mit dem Schlusswort des zweiten Alexandriners, also im vierten Halbschenkel des Epigramms (an Strukturposition S4): Der polyseme Ausdruck *fassen* meint nicht nur ›begreifen‹ im Sinne von ›einsehen‹ oder ›erkennen‹, sondern lässt im thematischen Rahmen von Nähe und Abstand auch die räumlich-praktische Bedeutung ›ergreifen‹ mitschwingen. *Gelassenheit* wird damit in S4 kontradiktorisch umbesetzt: wurde sie in S2 zunächst als Abstandnahme bestimmt (*GOtt aber selbst zulassen*), so wird sie nun unter dem Gesichtspunkt von Nähe, Intimität, Vertrautsein angepeilt (*fassen*). ›Chiastische Inversion‹ und ›kontradiktorische Umbesetzung‹ sind verwandte Sinntechniken, die Scheffler häufig verwendet. Entscheidend ist jedoch nicht allein der Technikcharakter solcher Epigrammgestaltung, sondern ebenso die kognitiven Ereignisse, die sich mit solchen Wendestellen einstellen. Indem die Barockpoetik das Aussetzen und die Unterbrechung von Sinnerwartung ausdrücklich als Gattungsmerkmal des Epigramms diskutiert, wird zugleich deutlich, dass der historische Rezeptionsrahmen in besonderem Maße sensibilisiert ist für solche kognitiven Ereignisse, in denen erwarteter Sinn *contra expectationem* unterlaufen, umgekehrt oder sprunghaft umbesetzt wird. Im konkreten Fall beginnt die Bedeutung von ›Gelassenheit‹ dadurch semantisch zwischen den Polen von Nähe und Abstand zu oszillieren, und dieses Oszillieren ist Effekt rhetorisch geschulter Dichtungstechnik. Mit anderen Worten: Die ›semantische Kohärenz‹ der Epigramme bricht wiederholt zusammen oder springt in Momenten um, die technologisch herbeigeführt werden.

Ich möchte ein zweites Beispiel für solche Zusammenbrüche und Sprünge von Sinnerwartung untersuchen. Im Unterschied zum ersten Beispiel führt es den

38 Vgl. etwa VON WIESE, Die Antithetik in den Alexandrinern (Anm. 23); ALTHAUS, Johann Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* (Anm. 15).

Ausdruck *Gelassenheit* nicht explizit im Titel, ordnet sich aber durch traditions-gesättigten Bezug auf die mystische Paradoxie, Gott um Gottes willen zu lassen, implizit in den Gelassenheitsdiskurs ein:

I,234. GOtt umb GOtt.

Herr liebstu meine Seel / so laß sie dich umfassen:
Sie wird dich nimmermehr [...] lassen.

Das Epigramm steuert auf die wechselseitige Nähe Gottes zu, auf die Liebe Gottes zur Seele und die antwortende Sehnsucht der *anima diligens* nach Gott. Doch habe ich zunächst einen Ausdruck des letzten Verses ausgelassen. Vollständig lautet der zweite Alexandriner: *Sie wird dich nimmermehr umb tausend Gotte lassen*. Die Seele wolle nicht von Gott lassen, selbst wenn sie dafür *tausend Gotte* erhielte. Dieser Ausdruck, in sich paradox, unterbricht abrupt die Zielspannung der Sinnbeziehung zwischen Seele und Gott, und dies mit einfachen grammatischen Mitteln. Scheffler verwendet häufig den Ausdruck *Gotte* – jedoch ausschließlich für die Singularform des Dativs, zur Bezeichnung des einen, christlichen Gottes.³⁹ Sprechen Epigramme hingegen von der Mehrzahl von ›Göttern‹ im Plural, so verwenden sie fast ausnahmslos die umgelautete Form *Götter*.⁴⁰ Der *Cherubinische Wandersmann* nutzt somit den Umlaut, um zwischen Singular und Plural – und damit verbunden: zwischen dem christlichen Gott im engeren Sinne und anderweitigen Gottesvorstellungen – deutlich zu unterscheiden.⁴¹ Das vorliegende Epigramm greift so betrachtet mit dem Pluralausdruck *tausend Gotte* zu einer provokanten Hybridform, die das Denotat des christlichen Gottes in den tausendfältigen Plural setzt.⁴² Das Basiskonzept des Ausdrucks beginnt dadurch auf paradoxe, geradezu ›unmögliche‹ Weise zu oszillieren: Lässt sich vom *deus unus* ein Plural bilden? Man könnte eine solche gezielte Paradoxierung der Rede über Seele und Gott als Signatur christlich-mystischer Kommunikation ansehen.⁴³

39 22 von insgesamt 24 Belegen für *Gotte* im *Cherubinischen Wandersmann* fallen auf die Dativ-Singular-Form. Epigramme in Buch I: 6, 52, 56, 84, 92, 142, 193; Buch II: 54, 104, 114, 119, 141; Buch III: 17; Buch IV: 19, 150, 207; Buch V: 56, 76, 191, 219, 317; Buch VI: 87.

40 7 Belege für Pluralform mit Umlautung stehen zwei umlautlosen Belegen gegenüber. Mit Umlautung aus Buch I: 4, 34, 192; Buch V: 35, 36, 219; Buch VI: 15. Pluralverwendung ohne Umlaut: Buch I: 234; Buch II: 143.

41 Dies betreiben die Epigramme zum Teil programmatisch – vgl. z. B. V,35 (*GOtt kan mehr viel als wenig*): *Nichts ist das GOtt nicht kan. Hör Spötter auf zulachen. / Er kan zwar keinen GOtt / wol aber Götter machen*.

42 Der *Cherubinische Wandersmann* besitzt einen einzigen Parallelfall in identischer Formulierung – vgl. II,143 (*Jn GOtt ist alles GOtt*): *Jn GOtt ist alles GOtt: Ein einzigs Würmelein / Das ist in GOtt so viel als tausend Gotte seyn*.

43 Vgl. KÖBELE, Vom ›Schrumpfen‹ der Rede (Anm. 12); vgl. grundsätzlich auch PETER FUCHS, Von der Beobachtung des Unbeobachtbaren: Ist Mystik ein Fall von Inkommunikabilität?, in: NIKLAS LUHMANN und PETER FUCHS, Reden und Schweigen, Frankfurt a. M. 1989, S. 70–100.

Doch schiene es mir lohnend, nicht nur die religionsanthropologischen oder konzeptgeschichtlichen Wurzeln eines solchen Beispiels zu betonen, sondern auch auf seinem konkreten Technikcharakter zu insistieren sowie den damit einhergehenden kognitiven Ereignissen nachzuspüren. Durch grammatisch-morphologische Mittel regelhaft eingeleitet, wird so an Strukturposition S4 des Epigramms eine kognitive Dissonanz erfahrbar: die programmatisch aufgebaute Ordnung und Unterscheidung von *Gott* und *Göttern* wird gestört, die Erwartung der Sinnverweisung auf den einen Gott geradezu aufsprengt. Auch in dieser Sinntechnik ist ein rhetorisch geprägtes Verfahren am Werk: Im Rahmen der Epigrammsammlung könnte man von ›unmöglicher Neologisierung‹ sprechen.⁴⁴ Die Horizontstruktur von Sinn – stets auf bestimmte weitere Anschlussmöglichkeiten verweisen zu können – reißt also jäh auf: die Grundform eines ›Ereignisses‹, das blockiert und irritiert.

Horst Althaus und Hans Ludwig Held haben angesichts solcher Sprünge von »mystischen Pointe[n]« und dem »blitzartige[n] Aufleuchten [...] mystische[r] Erkenntnisse« gesprochen, doch zielten sie damit vor allem auf die geistliche Thematik der Sprünge.⁴⁵ Phänomene der Sinnbrüche lassen sich jedoch unabhängig von ihrer thematischen Ausrichtung untersuchen – so meine These: Sie vollziehen sich zwar in je konkreten Konstellationen von Ausdrücken und Semantiken, doch kommt in diesen Konstellationen etwas zum Vorschein, das prinzipiell nicht an eine einzelne, konkrete Aussage gebunden ist. Interessanterweise eröffnet gerade dies Einsichten für die Semantik von ›Gelassenheit‹.

Ich möchte mit methodischen Überlegungen zu einem Analyseversuch ansetzen. Semantische Sprünge ereignen sich auf jener Ebene, die Roman Jakobson die ›poetische Funktion‹ von Sprache nannte: Diese tritt hervor, wenn Sprechakte »auf die Nachricht um ihrer selbst willen« (statt auf Referenz) abstellen und die Achse der »Kombination« von Zeichen fokussieren.⁴⁶ Analysiert man die Informationsprofile der Epigramme, d. h. ihre Verfahren zur Produktion unerwarteter Differenz daraufhin, wann Fäden kommunikativer Anschlüsse durchtrennt, umgeknüpft oder mit gänzlich anderer Farbe fortgesponnen werden, dann las-

44 Dies meint natürlich nicht, dass allein schon der Plural-Ausdruck *Gotte* ein Neologismus im religiösen Diskurs oder gar im gesamten Sprachsystem der Frühen Neuzeit wäre. ›Neologisierung‹ eignet sich als Begriff, wenn damit spezieller dasjenige Verfahren beschrieben wird, mit dem morphologisch abweichende Neubildungen eine ansonsten klar unterschiedene Ordnung von Ausdrücken verändern, wie sie sich innerhalb eines klar umgrenzten diskursiven Binnsystems (z. B. in diesem Fall: das Format der Epigrammsammlung) feststellen lässt. *Gotte* wäre damit als relativer, nicht als absoluter Neologismus zu betrachten.

45 Vgl. ALTHAUS, Johann Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* (Anm. 15), S. 53; HELD, Angelus Silesius (Anm. 24), S. 73.

46 Vgl. ROMAN JAKOBSON, Linguistik und Poetik, in: JENS IHWE (Hg.), Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1971, S. 142–178, hier S. 151 und 153.

sen sich sehr genau Sinntechniken und Ereignisse von Kohärenzsprüngen, ihre Häufigkeit und die Orte ihres Auftretens innerhalb der Epigrammstruktur registrieren. Wie eine solche Analyse in der Spannung von technologischen und performativen Perspektiven verfahren kann, sei exemplarisch an Epigramm III,180 demonstriert, das mit der Frage nach der Dauer Gottes beginnt:⁴⁷

Du fragst / wie lange GOtt gewest sey? umb bericht:
Ach schweig: es ist so lang' / [...]

Schritt 1 – Untersuchung von Zeichenkombination und Informationsvergabe: Die Frage nach Gottes zeitlicher Existenz beantwortet zunächst der Tadel – so könne nicht gefragt werden. Der zitierte Epigramm-Ausschnitt S1-S3 impliziert die Erwartung traditioneller Prädikate, die Gott als allwissend und unendlich bestimmen und es insofern unmöglich machen, nach der zeitlichen ›Länge‹ Gottes zu fragen. Der letzte, im Zitat ausgesparte Halbschenkel S4 des Epigramms unterbricht dies nun mit einem irritierenden Vergleich: *es ist so lang' / Er weiß es selber nicht*. Ist dies noch der Allwissende? Das ›Unwissen‹ Gottes provoziert eine schillernde, ambivalente Aussage: Während die Ausgangsannahme bis einschließlich S3 nahelegt, Gottes Dauer sei für den Menschen (den impliziten menschlichen Adressaten) unbegreiflich lang, wendet die konsekutive Reihung von S4 denselben Überstieg auf Gott an: Gott währt so lange, dass er selbst es nicht wisse. Eine Zeitlichkeit, die selbst Gottes Begriffsvermögen übersteigt: Auf irritierende Weise beginnt ›Gott‹ zwischen Unbegreifbarkeit und bloßem Kapazitätsmangel zu oszillieren.

Schritt 2 – Beschreibung poetischer Techniken und Verortung von Sinnsprüngen: Das Epigramm bedient sich der bereits betrachteten Technik der ›kontradiktorischen Umbesetzung‹, die ein oder mehrere Bedeutungselement(e) eines Ausdrucks ins logische Gegenteil umkehrt. Der semantische Sprung von *Gott* als ›(zeitlich) Unbegrenztem‹ zu *Gott* als ›(epistemisch) Begrenztem‹ wird bis nach der Zäsur des zweiten Alexandriners, also bis zum letzten Halbschenkel S4 aufgespart. Das kognitive Ereignis dieses Sprungs setzt also zunächst den Aufbau einer schlüssigen Vergleichsstruktur voraus, die sodann durchkreuzt wird. Neben einer inhaltlichen erzeugt dies auch die formale Irritation, dass der Sprechakt definitorischer Bestimmung sowohl vollzogen als auch durchkreuzt wird.

Analog zu diesem Musterfall lassen sich sämtliche Epigramme des *Cherubinischen Wandersmanns* nach Auftreten und Qualität solcher Sprünge entlang zweier Leitfragen auswerten: Wo treten Sprünge der kombinatorischen Zeichenebene in den Epigrammen auf – und mit welchen sinntechnischen Operationen sind sie verbunden?

⁴⁷ Ich folge dabei der eingehenden Analyse von ALTHAUS, Epigrammatisches Barock (Anm. 31), S. 259 f.

Insgesamt kann eine solche Analyse ein weitaus breiteres Spektrum von Verfahren, Sprungpositionen und Frequenzmustern aufweisen, als Vorstudien von Wieses oder Althaus' vermuten lassen.⁴⁸ Schon das erste Buch des *Cherubinischen Wandersmanns* belegt eine Reihe weiterer Sprungverfahren, die bestehende Beobachtungen differenzieren und ergänzen können. Zu den häufigsten zählen (mit jeweils kursiv hervorgehobenen Sprungstellen):

1. ›Auflösung der Erwartung‹ (Bezeichnung nach Lessing). Der syntaktische Kern einer Phrase oder die Antwort einer Frage wird aufgeschoben und plötzlich genannt – kognitive Dissonanz wird dadurch weitestmöglich aufgeschoben:

I,1. Was fein ist das besteht.

Rein wie das feinste Gold / steiff wie ein Felsenstein /
Gantz lauter wie Cristall / sol dein *Gemüthe* seyn.

2. ›Kontradiktorische‹, ›konträre‹ oder ›paradoxe Umbesetzung‹. Ein Ausdruck wird wiederholend aufgegriffen und durch Kollokationen oder Synonyme so modifiziert, dass ein kohärentes Konzept gesprengt wird:

I,58. Der Eigen gesucht.

Mensch suchstu Gott umb Ruh / so ist dir noch nicht recht /
Du *suchest dich* / nicht Jhn? bist noch nicht Kind / nur Knecht.

3. ›Umwertung‹. Die konventionale Bewertung eines Ausdrucks wird umgekehrt:

I,35. Der Tod ists *beste Ding*.

Jch sage / weil der Tod allein mich machet frey;
Daß er das *beste Ding* auß allen Dingen sey.

4. ›Chiastische (in speziellen Fällen: anti-metabolische) Inversion‹. Die Relation zweier Ausdrücke wird (syntaktisch parallel) wiederholt, wobei die Ausdrücke jedoch konzeptuell überraschend wechselseitig vertauscht werden:

48 VON WIESE, Die Antithetik in den Alexandrinern (Anm. 23) beobachtet zwei Basisverfahren: (1.) ›Umkehr‹ (S. 263) und (2.) ›Negation‹ (S. 265), die wiederum in verschiedenen Unterformen auftreten: dazu zählen (1a) ›Verstärkung durch Negation‹, (1b) ›parallele Umkehr im zweiten Vers‹, (1c) ›Umkehr in Bildern‹, (1d) ›Umkehr durch konträre Entgegensetzung‹ und (1e) ›Umkehr durch Einschlebung eines dritten vermittelnden Gliedes‹; für die Negation: (2a) direkte und (2b) indirekte Negation sowie (2c) Negation als ›paradoxe Einheit‹. ALTHAUS, Johann Schefflers *Cherubinischer Wandersmann* (Anm. 15), S. 50–63 folgt der Schematik BENNO VON WIESES, fügt dieser jedoch drei weitere Typen hinzu: (1.) ›imperativische‹ und ›indikativische Sprüche‹, zusammengesetzt aus ›Forderung‹ (erster Alexandriner) und ›Auswirkung‹ (zweiter Alexandriner); (2.) außerdem ›spruchnahe‹ Epigramme mit vorgezogener Pointe und (3.) pointenlose Epigramme vom ›Typus des Spruchs‹.

I,224. Was GOtt mir / bin *ich Jhm*.

GOtt ist mir GOtt und Mensch: *ich bin Jhm Mensch und GOtt*.

Jch lösche seinen Durst / und er hilfft mir auß Noth.

5. ›Sprung der Metaphorizität‹ / ›Entmetaphorisierung‹. Der Grad der Metaphorizität steigt oder sinkt sprungartig:

I,2. Die Ewige Ruhestädt.

Es mag ein anderer sich umb sein Begräbniß kränken /

Und seinen *Madensak* mit stolzern Bau bedänken.

Jch Sorge nicht dafür: Mein Grab / mein Felß und schrein

Jn dem ich ewig Ruh / sol's Hertze JEsu seyn.

6. ›Hyperbolische‹ oder ›unmögliche Neologisierung‹. Ein (relativ) neologistischer Ausdruck sprengt sein Basis-Konzept:

I,234. GOtt umb GOtt.

Herr liebstu meine Seel / so laß sie dich umbfassen:

Sie wird dich nimmermehr *umb tausend GÖtte* lassen.

7. ›Inversion des Raumschemas‹. Räumliche Relationen werden umgestülpt:

I,150. Eins in dem Anderm.

Jst meine Seel im Leib / und gleich durch alle Glieder:

So sag ich recht und wol / der Leib ist *in jhr wieder*.

8. ›Kontrarisierung‹, ›Kategoriensprung‹ oder ›Metaphernsprung durch Substitution‹. Ein Ausdruck wird durch einen gegenteiligen, inkompatiblen oder referentiell unterschiedlichen, anderen Ausdruck ersetzt:

I,176. Eins wie das ander.

Die *Höll* wird *Himmelreich* / noch hier auf diser Erden /

(Und diß scheint wunderlich) wann *Himmel Höll* kan werden.

9. ›Bildsprung‹ / ›Katachrese‹:

I,218. Das GÖttliche Sehen.

Wer in dem Nächsten nichts als Gott und Christum siht:

Der sihet mit dem Licht das auß der Gottheit *blüht*.

10. ›Polysemierung‹. Ein Ausdruck wird erneut aufgegriffen und erhält dabei zugleich unterschiedliche Bedeutungen, die ein kohärentes Konzept sprengen:

I,111. Die GÖttheit ist ein nichts.

Die zarte GÖttheit ist ein nichts und üßernichts:

Wer *nichts* in allem sieht / Mensch glaube / dieser siehts.

11. ›Paradoxe‹ oder ›konträre Perspektivierung‹. Ein Ausdruck wird mit einer widersprüchlichen Aussage wiederholt, die aus einer anderen Perspektive jedoch sinnvoll, d. h. nicht-paradox erscheint.

I,108. *Die Rose.*

Die Rose / welche hier dein äußres Auge sieht /

Die hat von *Ewigkeit in GÖtt* also geblüht.*

**idealiter.*

In zahlreichen Epigrammen ist mehr als nur ein einziges Verfahren der Sprungerzeugung wirksam, überlagern sich unterschiedliche Sinntechniken, produzieren mehrfache Pointen und treiben die Aussagereihen damit an die Grenzen der Verstehbarkeit.

Aufschlussreicher noch als die Arten solcher Sprungverfahren erweisen sich im *Cherubinischen Wandersmann* jedoch die Frequenz und Distribution semantischer Sprünge. Registriert man die Häufigkeitsverteilungen im Verhältnis zu den rhythmisch-metrisch untergliederbaren Epigrammpositionen (S1, S2, S3, S4), so lassen sich daraus Beobachtungen zur Wahrscheinlichkeit semantischer Sprünge und zur allgemeinen ›Brüchigkeit‹ bestimmter Positionen abstrahieren. Hier zeigt sich ein signifikanter Befund insbesondere für Epigramme, die um Wortbelege von *lassen* bzw. *Gelassenheit* kreisen. Wie die im Anhang des Beitrags zusammengefasste Auswertung dokumentiert, zeigen die Gelassenheitsepigramme ein spezifisches Profil erhöhter Brüchigkeit, das sich in drei Punkten bündeln lässt:

- 1) Die Gelassenheitsepigramme neigen besonders ausgeprägt zu Brüchen der ›semantischen Kohärenz‹.
- 2) Die Sprungwahrscheinlichkeit ist auf fast allen Strukturpositionen deutlich erhöht im Vergleich zum Gesamtdurchschnitt der Epigramme des *Cherubinischen Wandersmanns* – im dritten Halbschenkel sogar fast siebenfach.
- 3) In sämtlichen Fällen, in denen *Gelassenheit* bzw. *lassen* im vierten Halbschenkel platziert werden, ereignet sich ein semantischer Sprung – was sich vom allgemeinen Durchschnitt deutlich abhebt.

Damit lässt sich ein Zwischenergebnis formulieren: Die Gelassenheitsepigramme greifen signifikant häufiger auf Sinntechniken zurück, die sich zugleich selbst unterbrechen. Im Aufbau und Bruch von Sinnkohärenz radikalisieren die Gelassenheitsepigramme darin performativ die Paradoxie von Technik und Ereignis, die Ausgangspunkt der Überlegungen war.

Dieses ›janusköpfige‹ Wechselspiel von Bedeutungsförmigkeit und -auflösung hat nicht nur die Schefflerforschung seit jeher beschäftigt, die den *Cherubinischen Wandersmann* sowohl als spirituelle Sinnsprüche wie auch als gigantische Pointensammlung gelesen hat, deren aufblitzende Aperçus das Verstehen zunächst blenden.⁴⁹ Das Epigramm gilt als Inbegriff sinnträchtiger Kleinformen, die ihren Technikcharakter bewusst ausstellen.⁵⁰ Und doch birgt auch das Epigramm gewissermaßen Unverfügbares von Sinn: Jedes neuerliche Rendezvous von technisch gerichteter Sinnerwartung und Sinnsprung gipfelt in einer Ohrfeige des Nicht-Verstehens. Verstehen muss kurzzeitig den Sinn unter den Füßen verlieren, um auf neuem Boden landen zu können. Und die Gelassenheitsepigramme treiben diese Gedankenakrobatik besonders radikal.⁵¹

Kann Bedeutungsforschung solche Phänomene in ihre Modellbildung aufnehmen – oder lassen sich anstatt der Sprünge selbst nur die technischen Bedingungen untersuchen, unter denen sich Sprünge ereignen? Ereignisse von Sinnsprüngen glichen dann einer Art Dunkelfeld von poetischen Techniken – oder, um zu einem anderen Bild zu wechseln, einem weißen Rauschen des Hermeneutischen, das den Hintergrund für epigrammatische Sinnkonstruktion bildete, sich direktem analytischen Zugriff aber entzöge. Die Schwierigkeit ihrer Beobachtung erfordert also, nach geeigneten Theorieoptionen für solche Konstellationen von Technik und Ereignis Ausschau zu halten.

49 Vgl. VON WIESE, Die Antithetik in den Alexandrinern (Anm. 23), S. 268: »Der klar gebaute Alexandriner gibt die gegenlogische Aussage mit Hilfe rationaler Gegenstände und Medien wieder. In einer verwandelten Form der gleiche Januskopf! Das Unendliche und Widersinnigste in der begrenztesten und sinnvollsten Prägung!« – Auch ALTHAUS, Epigrammatisches Barock (Anm. 31) arbeitet in seiner Scheffler-Lektüre (S. 245–284) die semantischen Aporien des *Cherubinischen Wandersmanns* heraus, die stabile Semantiken torpedieren: »Die Wortbedeutungen werden aufgelöst« (S. 267).

50 Die Barockpoetik versteht die Konstruktion von Pointen ausdrücklich als Zusammenhang von poetischer Technik, so z. B. bereits im Titel von Masens *ARS NOVA ARGVTIARVM* (Anm. 37); vgl. dazu ALTHAUS, Epigrammatisches Barock (Anm. 31), S. 32–42 sowie WEISZ, Das deutsche Epigramm (Anm. 31), S. 31–53, die rhetorische Topik als maßgebliche Quelle der Pointentechnik betont. An der Wende zum 18. Jahrhundert verstärken die Epigrammsammlungen Christian Wernickes und Samuel Erichius' ihren technischen Charakter sogar dadurch, dass sie Elemente, aus denen sich Pointen jeweils zusammensetzen, drucktechnisch hervorheben.

51 GNÄDINGER, Mystik im *Cherubinischen Wandersmann* (Anm. 15), S. 187, konstatiert daher zutreffend nach ausführlicher thematischer Analyse: »Es bleibt der ›Rest‹, welcher nie aufgeht [...]«

3. Technik und Ereignis: theoretische Möglichkeiten ihrer Beobachtung

Hermeneutische Modelle versagen traditionell vor der Herausforderung, Phänomene des Nichtverstehens und des Bruchs von Sinn anzuerkennen.⁵² Im Gegensatz dazu hat die Tradition der Rhetorik differenzierte Begriffsrepertoires kultiviert, um Figuren der Sinnunterbrechung namhaft zu machen. Doch bevorzugt auch Rhetorik in asymmetrischer Weise gerade das Dirigieren von Sinn. Sprünge und Unterbrechungen fristen in Witzkonzeptionen ihr eher beschränktes theoretisches Dasein, und selbst wo überwältigende Zusammenbrüche von Sinn im Mittelpunkt stehen, wie etwa in der Theorie über das Erhabene, gilt rhetorisches Interesse vor allem den technischen Möglichkeiten ihrer sprachlichen Induktion.⁵³ Hermeneutik und Rhetorik bieten daher wenig Aussichten, das epigrammatische Zusammenspiel von Sinntechnik und Ereignis näher zu beschreiben, ohne immer schon den Aspekt des Verstehens oder der Technik zu privilegieren. Doch bieten sich attraktive Alternativen. Ich möchte stattdessen Überlegungen dreier Ansätze aufgreifen, die nicht nur das Verhältnis von Sinntechnik und Ereignis ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken, sondern dies interessanterweise programmatisch mit dem Begriff der ›Gelassenheit‹ verbinden.

1.) Martin Heideggers 1944/45 verfasstes *Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen* nimmt sei-

52 Für FRIEDRICH SCHLEIERMACHERS »Kunst, die Rede eines andern richtig zu verstehen«, ist das Aussetzen von Verstehbarkeit ein blinder Fleck; vgl. Friedrich Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. von MANFRED FRANK, Frankfurt a.M. 1977, S. 75. WILHELM DILTHEY spricht offen von »Mißlingen«, wenn »einzelne Teile sich so nicht wollen verstehen lassen«, wie es zu einem Ganzen stimmt; vgl. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, hg. von BERNHARD GROETHUYSEN, Leipzig, Berlin ²1942, S. 227. Die Hermeneutik HANS-GEORG GADAMERS lässt Brüche und Sprünge des Verstehens dagegen mittels universaler Entdifferenzierung von Verstehens-Problemen verschwinden, die noch die Erfahrung mit dem, was sich Verstehen widersetzt, als Sinnerfahrung reklamiert: »So wird es wohl im allgemeinen so sein, wenn man das eine oder das andere falsch versteht, aber hingehört hat, dann hat man vielleicht doch mehr verstanden, als wenn einer das genaueste Wissen mitbringt und an dem Ganzen vorbeihört.« HANS-GEORG GADAMER, Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan?, in: Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug. Gesammelte Werke, Bd. 9, Tübingen 1999, S. 461–469, hier S. 467; vgl. auch DERS., Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan, in: Gesammelte Werke, Bd. 9, S. 452–460. Zutreffend charakterisiert BERNHARD WALDENFELS daher den hermeneutischen Umgang mit Nicht-Hermeneutischem als »Infragestellung des Eigenen durch Eigenes«; BERNHARD WALDENFELS, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2006, S. 32.

53 Vgl. REINHARD BRANDT (Hg.), Pseudo-Longinos, *Vom Erhabenen*. Griechisch und Deutsch, Darmstadt 1966, S. 30f. [Kap. 2,1–3: naturverfügte Überwältigungseffekte], S. 66–93 und S. 100–109 [Kap. 16–32, 37–41: Figuren der passionierten Rede].

nen Ausgang vom Nachdenken über ›Technik‹:⁵⁴ Technik sei »eine Art des Vorstellens«⁵⁵ und Zustellens, die gezielt erzwingt, dass etwas sich als Bestimmtes einstelle. Entsprechend wohne nicht nur der Physik oder den angewandten Naturwissenschaften und ihrer praktischen Nutzung, sondern dem *Denken überhaupt* ein technischer Grundzug inne, insofern es »etwas zur Anwesenheit bringen und erscheinen« lasse.⁵⁶ Technik in diesem allgemeinen Verständnis meint Akte des aktiven Verfügbarmachens. Mit dieser Auslegung des Begriffs ›τέχνη‹ deutet der Weise in seiner Rede aber gleichzeitig an, dass an Technik stets etwas aufscheine, das selbst *nicht* Technik ist: »Es wird etwas zu Gesicht gebracht, was wir, ich weiß nicht woher und wie, empfangen haben.«⁵⁷ Doch dreht sich das weitere Gespräch der Spaziergänger weniger um das, was dieses Erscheinende sein könne, als vielmehr um die Art und Weise, wie es begegne. Dies führt sie auf den Begriff der ›Gelassenheit‹: Inspiriert von Räumlichkeit und Bewegung ihres gemeinsamen Wegs kommen die drei Gesprächspartner überein, unter ›Gelassenheit‹ in räumlicher Hinsicht das In-die-Nähe-Gehen, in zeitlicher Hinsicht das »Warten auf den Einfall des Wortes« zu verstehen.⁵⁸ Vergleichbar einem Gespräch, dass im offenen Zusammenspiel von Aktivität und Passivität, von Engagement und Empfangen der Gesprächsteilnehmer sich entfalte, bedeute ›Gelassenheit‹, sich in die offene Situation einer Begegnung einzulassen. Sie ist im wörtlichen Sinne ›Ereignis‹: ein Geschehen des Sich-für-einander-Eignens und Zusammenfindens. Ein Grundphänomen solchen ›Ereignens‹ ist für Heidegger die Sprache. Hier platziert er den Begriff der Gelassenheit speziell: ›Gelassenheit‹ lasse sich als »Nennung« erfahren, »in der sich zumal das Nennbare, der Name und das Genannte ereignen«.⁵⁹ Genau dies vollziehen auch die Epigramme des *Cherubinischen Wandersmanns*. Sie nennen mit mantraartiger Beharrlichkeit Namen, Dinge und Prädikate, und noch vor aller Prädikation (und allem Bedeuten) vollziehen sie stets von Neuem ereignishaft Akte des Nennens, indem Namen, Prädikate und Referenz zusammenfinden und als Aussagen zusammengefügt werden. Dem sinnförmig sich ausrichtenden Leser der Epigramme kommt da-

54 Vgl. MARTIN HEIDEGGER, Ἀρχιβασιῆ. Ein Gespräch selbdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen, Gesamtausgabe Bd. 77: Feldweg-Gespräche (1944/45), hg. von in: INGRID SCHÜSSLER, Frankfurt a.M. 1995, S. 3–159. Zusammen mit der Gedenkrede über ›Gelassenheit‹ zu Ehren des Komponisten Conradin Kreutzer ist ein Ausschnitt des Feldweggesprächs unter dem Titel *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* auch in separater Ausgabe erschienen: MARTIN HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, S. 27–71.

55 HEIDEGGER, Ἀρχιβασιῆ (Anm. 55), S. 12.

56 Ebd., S. 13.

57 Ebd., S. 87. Um beispielsweise einen Baum als Baum sehen zu können, müsse zuvor erst erscheinen, was sich nicht einem technischen Zurichten und Erzeugen verdanke – das »Baumhafte«, wie die drei Gesprächspartner sagen.

58 Ebd., S. 99; vgl. auch S. 110.

59 Ebd., S. 119.

bei in den Sprüngen und Brüchen der semantischen Kohärenz stets etwas entgegen, was seine Sinnrichtung verändert. Die Epigramme in der oben probierten Weise zu lesen hieße somit, im Vollzug der Lektüre Momente der Gelassenheit von Sinn zu erfahren.

2.) Heideggers Feldweggespräch über Gelassenheit sucht das Verhältnis von Technik und Ereignis nicht einfach nur zu beschreiben. Ihre schwierige Begriffsarbeit bahnt vielmehr den Pfad einer philosophischen Kritik an der modernen Dominanz von Technik, die in eine umfassende Wirklichkeitsbeschreibung eingelassen ist. Aber auch ohne diese Ontologie der Feldweggespräche in allen Aspekten aufzunehmen, lässt sich der Weg ihrer Überlegungen fruchtbar fortsetzen. In jüngster Zeit haben vor allem zwei provokante Projekte diesen Schritt in Richtung kulturwissenschaftlicher Ästhetik unternommen. Zum einen hat Hans Ulrich Gumbrechts Unterscheidung von ›meaning cultures‹ und ›presence cultures‹ die Frage nach nicht-hermeneutischer Wahrnehmung neu zur Diskussion gestellt.⁶⁰ Gumbrechts vieldiskutierte Typologie⁶¹ von Präsenz und Sinn zeigt ihre Leistung weniger in trennscharfer, unstreitbarer Bestimmung kontrastiver Merkmale als vielmehr darin, die theoretische Aufmerksamkeit zu schärfen für Phänomene des »Oszillieren[s] zwischen Präsenzeffekten und Sinneffekten«.⁶² ›Sinnkulturen‹ und ›Präsenzkulturen‹ kolonisieren nicht völlig getrennte Welten: »Präsenzphänomene [kommen] stets als ›Präsenzeffekte‹ daher, denn sie werden notwendig von Wolken und Polstern des Sinns umgeben, umfassen und vielleicht sogar vermittelt.«⁶³ Momente der »Unruhe« und der

60 Vgl. HANS ULRICH GUMBRECHT, *Production of presence. What meaning cannot convey*, Stanford 2004. Hier zitiert nach der deutschen Übersetzung von JOACHIM SCHULTE: *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004. Neben HEIDEGGERS Abhandlung über den ›Ursprung des Kunstwerks‹ bildet für GUMBRECHTS Argumentation auch das Feldweggespräch über Gelassenheit einen offenen Bezugspunkt; vgl. *Diesseits der Hermeneutik*, S. 89 f., S. 124, S. 137 f.

61 Vgl. ebd., S. 100–110: Hermeneutische ›Sinnkulturen‹ sind GUMBRECHT zufolge auf Konzepte von Bewusstsein zentriert, das aus exzentrischer Position zur Welt der Körper diese interpretiert und umgestaltet; ›Sinnkulturen‹ spalten ›Bedeutung‹ in materielle Signifikanten und rein ideale Signifikate im Sinne SAUSSURES; ihre Präferenz für Fiktionalisierung und Zukunftsprojektionen enthüllt ›Zeit‹ als wesentliche Dimension. Im Mittelpunkt von ›Präsenzkulturen‹ steht dagegen die gewaltsame Realpräsenz von Körpern im Raum, die im aristotelischen Sinne als Verbindungen von Substanz und Form erscheinen; Offenbarung und intensive Rituale sind präsenzkulturelle Formen, um in die Organisation der Welt einzuschwingen, deren Kosmos unveränderlich und unveränderbar erlebt wird. – Eine Reihe ergänzender Aufsätze flankiert diese programmatische Typologie: vgl. z. B. HANS ULRICH GUMBRECHT, *Präsenz-Spuren. Über Gebärden in der Mythographie und die Zeitresistenz des Mythos*, in: UDO FRIEDRICH und BRUNO QUAST (Hg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin, New York 2004, S. 1–15; DERS., *Epiphanien*, in: JOACHIM KÜPPER und CHRISTOPH MENKE (Hg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, Frankfurt a. M. 2003, S. 203–222.

62 GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik* (Anm. 61), S. 127.

63 Ebd., S. 127 (Hervorhebung: B. G.).

»Instabilität«⁶⁴ ästhetischen Erlebens in der Spannung von Präsenz und Sinn aufzuspüren – dies scheint mir die vielleicht entscheidende Leistung eines Ansatzes, der sich eben nicht im Aufweis einer ›idealtypischen‹ Inkompatibilität von ›Präsenz-‹ und ›Sinnkulturen‹ erschöpft. Entsprechend zielen Gumbrechts Studien vor allem auf Phänomene der ›Präsentifikation‹ oder ›Epiphanie‹, Phänomene also, die sinnförmige Weltverhältnisse überraschend mit nicht-sinnförmiger Wahrnehmungen durchschießen, die nicht immer schon auf Anderes verweist. Attraktiv schiene mir nun der Versuch, in Verlängerung dieser Beobachtungen solche Präsenz-Momente nicht nur in sinnlicher Wahrnehmung von Körpern im Raum zu entdecken,⁶⁵ sondern auch in Phänomenen des Sinns. Schefflers Epigramme könnten geradezu als Exempel der These verstanden werden, dass »Präsenz und Sinn [...] stets zusammen auf[treten] und [...] immer in einem Spannungsverhältnis zueinander [stehen]«,⁶⁶ wenn inmitten von Sinntechniken Nicht-Sinnförmiges siedelt. Schefflers Gelassenheitsepigramme als Präsenzeffekte im Medium von Sinn? Zu einer solchen Perspektive ermutigt nicht zuletzt, dass Gumbrechts Suche nach einem Vokabular für ein erneuertes Denken der Präsenz gerade »Ereignishaftigkeit« und »Gelassenheit« als basale Merkmale des ästhetischen Erlebens betont.⁶⁷ Weniger käme es dabei auf die begriffliche Nähe der Beschreibungen zum Vokabular von Schefflers Epigrammen an; verbindender ist, dass Gumbrechts Frage nach präsenten Körpern in ein theoretisches Grundmoment einmündet, das auch die Sinnbewegungen der Epigramme kennzeichnet. ›Sinn‹ und überraschende, flüchtige Grenzsituationen von Sinn begegnen auch hier.

3.) Die Frage nach dem Zusammenhang von ästhetischer Einstellung und Ereignissen radikalisierten Dieter Merschs Untersuchungen zu *Ereignis und Aura*. Verbindender Zug von den zufallsorientierten Materialmontagen des Dadaismus bis zur Aktions-Kunst am versehrten Körper sei der Vorrang des bloßen Ereignisses: »Nicht was dabei im einzelnen zum Vorschein gelangt, ist relevant, sondern *daß geschieht*«. ⁶⁸ In performativer Event-Kunst scheine generell eine Grundbedingung der Möglichkeit von sinnhafter Wahrnehmung auf, wie Mersch allgemein herausarbeitet: »die Wahrnehmung [ist], bevor sie Wahrnehmung-von-etwas ist, allem voran Wahrnehmung-daß [...]«. ⁶⁹

Dies scheint mir ein aufschlussreicher Parallelbefund zu Schefflers Gelassenheitsepigrammen. Ihr forcierter Kontrast von Sinntechnik und Sinnereignissen zeitigt letztlich nie »Verzweiflung« des Nichtverstehens, wie sich mit

64 Ebd., S. 128.

65 Vgl. hierzu v. a. HANS ULRICH GUMBRECHT, *Lob des Sports*, Frankfurt a. M. 2005.

66 GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik* (Anm. 61), S. 126.

67 Ebd., S. 124.

68 DIETER MERSCH, *Ereignis und Aura. Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2002, S. 290.

69 Ebd., S. 32.

Mersch sagen ließe: Die »unmittelbare[] Evidenz des ›Es-gibt«⁷⁰ verbindet auch im Medium von Sinn das Zusammenspiel von Technik und Ereignis eher, als es auseinanderzutreiben. Noch die größte »Verwirrung«⁷¹ bleibt bei Schefflers Epigrammen – und auch denjenigen zu ›Gelassenheit« – nie des Lesers letzter Schluss: Stets lassen sie sich in sinnkohärenten Aussagen paraphrasieren, wenn dadurch auch die performativen Ereignisse von Sinnsprüngen hermeneutisch gelöscht werden. Pointiert gesagt: Der *Cherubinische Wandersmann* führt nicht ausschließlich vor, was sich zu Gott und Mensch propositional aussagen lässt. Zunächst und eindringlich macht er zugänglich, was Akte des Aussagens als solche immer schon voraussetzen: eine überraschende, ursprüngliche Differenz, die in einem zweiten Schritt als Sinn prozessiert werden kann.

Mersch arbeitet also ein wichtiges zweites Moment heraus, wenn er die »Unverfügbarkeit des Daß« nachzeichnet, »die entgegenkommt, und an ein Jenseits der *techne* [...] gemahnt.«⁷² Ihr korrespondiert eine ästhetische Einstellung, die auch Mersch mit dem Begriff der ›Gelassenheit« fasst: ein »Sichöffnen für das, was jeweils geschieht.«⁷³ Die Sinnereignisse barocker Epigramme rücken damit in die überraschende Nähe zu post-avantgardistischer Kunst, die im Bruch mit aussageförmiger Bedeutung ihre Aura findet. Auch Mersch's Analysen eröffnen somit in ihrem Interesse für Unverfügbarkeit und ›Wahrnehmung-daß« wichtige begriffliche Möglichkeiten, um das irritierende Zusammenspiel von Nicht-Verstehen und Sinnkonstruktion in den Epigrammen nicht länger als den Widerspruch sehen zu müssen, der die ältere Schefflerforschung umgetrieben hatte.

Bevor ich diese Skizze resümiere, möchte ich versuchen, einigen Einwänden zu antworten, die der Gang der Überlegung genährt haben mag. Ein so ausgehnter Streifzug durch ältere und aktuellere Theorievorschlüsse zum Verhältnis von Technik und Ereignis provoziert skeptische Fragen: Welchen methodischen Status haben ästhetiktheoretische Bezüge zu ›Gelassenheit« bzw. ›Technik« und ›Ereignis« für die Beschreibung eines Phänomens, das in einer einfachen wortsemantischen Frage wurzelte? Unterstellt eine so massive Begriffsgeschichte nicht vorschnell (wenn nicht gar zu Unrecht), dass moderne Konzeptualisierungen einer ›Gelassenheits«-Ästhetik besonders viel mit dem Wortfeld der *Gelassenheit* in der Mitte des 17. Jahrhunderts zu tun haben? Schärfer noch: Verlängert ein solcher Ausgriff nicht sogar die Dominanz eines ausschließlich begriffsorientierten Zugangs zu Textphänomenen der Gelassenheit, den die Beobachtung von

70 Ebd., S. 141; ästhetischem Erleben widerfahre das »Ereignis von Ex-sistenz, das (sich) zeigt, (sich) gibt, noch bevor etwas ausgezeichnet oder ›als« etwas identifiziert ist« (S. 143).

71 VON WIESE, Die Antithetik in den Alexandrinern (Anm. 23), S. 272.

72 MERSCH, Ereignis und Aura (Anm. 69), S. 43; vgl. auch S. 148: »So nistet ein gleichermaßen Unfügliches wie Unverfügbares inmitten der kulturellen Praktiken, das deren Dynamik bestimmt, ihre Bewegungen terminiert und ihre Möglichkeiten zeitigt.«

73 Ebd., S. 49; vgl. auch S. 259: »Seinlassung des Anderen, Ungemachten und Unverfügbaren«.

semantischen Brüchen bzw. Sprüngen von Sinn ja gerade in Frage stellen wollte? Andererseits: Welche Berechtigung kann es haben, für die Beschreibung von Sinnsprüngen Zuflucht zum historischen Begriffsrepertoire der Rhetorik bzw. einer Logik zu nehmen, die dem Sinngeschehen der Epigramme mit so simplen Begriffen wie ›Umbesetzung‹ oder ›Inversion‹ beizukommen versuchen?

Ein Antwortversuch könnte auf die methodische Ausgangsfrage und die zentrale sachliche Beobachtung der hier versuchten Argumentation zurückführen. Meine Überlegungen setzten bei dem Erfordernis an, historische Semantik (und im Speziellen: die historische Semantik von *Gelassenheit* im *Cherubinischen Wandersmann*) auf die bedeutungserzeugenden Systeme eines historischen Kontextes zurückzubeziehen. Dies sind im Falle des *Cherubinischen Wandersmanns* einerseits die Rhetorik, andererseits die frühneuzeitliche Epigrammpoetik; es gibt andere mehr. Wenn mein Vorschlag zur Beschreibung von Sinnsprüngen sich also an rhetorischer Begrifflichkeit orientiert, greift er damit ein Vokabular auf, das einem einschlägigen historischen Selbstbeschreibungsrepertoire literarischer Sinnbildung entstammt (was die Möglichkeit von systematisch angemesseneren Beschreibungsversuchen keineswegs ausschließt). Wegweisende Brücke zur modernen Ästhetik war sodann die Beobachtung, dass das historische bedeutungserzeugende System der Epigrammpoetik in hohem Maße sensibilisiert ist für Aufbau und Bruch von Sinnerwartung. Die Epigramme zum Wortfeld der *Gelassenheit* treiben diese ›Sollbruchstelle‹ der Epigrammpoetik mit herausragender Radikalität hervor, wie sich nachweisen ließ. Und genau für diese Beobachtung gilt es, nach theoretischen Begriffen zu fragen – nach Begriffen, mit deren Hilfe sich der von der Epigrammforschung bislang vernachlässigte Ereignischarakter genauer ansprechen lässt. Dass dabei auch das Vokabular des *Gelassenheits*diskurses begegnete, mag so betrachtet eine aufschlussreiche Koinzidenz sein, der weiter nachzugehen wäre – für das zweite, systematische Interesse der hier versuchten Argumentation spielt es indes keine Rolle. Die Angebote, die sich mit den Texten Heideggers, Gumbrechts und Merschs eröffnen, antworten also nicht auf die Frage, *was Gelassenheit im Cherubinischen Wandersmann bedeutet* – wohl aber lässt sich mit ihnen näherhin beschreiben, *wie die Gelassenheitsepigramme das bedeutungserzeugende System nutzen*, in das die Epigrammsammlung eingebettet ist.

Der *Cherubinische Wandersmann* häuft nicht einfach religiöse Propositionen in poetischer Verkleidung. Die *Sinn= und Schluß=Reime* wollen einerseits *anleiten* – so verheißt ihr ursprünglicher Untertitel –, sie sind erklärtermaßen *Sinn-technik*. Dabei stellen sich zugleich *Sinnereignisse* ein, in denen Unverfügbares von Sinn aufleuchtet. Und die *Gelassenheitsepigramme* schließen beides in besonders auffälliger Weise kurz: als Schnittstellen von Technik und Ereignis. Dies lässt sich jetzt präziser fassen.

1. Heideggers *Gelassenheits*-Dialog erschließt für die Epigramme den Zusammenhang von Nennen und Ereignen. Scheffler kreist beharrlich um ein sehr

überschaubares Ensemble von Themen, Adressaten und Sachbereichen. Gerade diese Reduktion lässt dafür umso intensiver Gesten des Beschwörens hervortreten, in denen sich Sinn als das Zusammentreten von Ausdrücken und Referenzialisierungsmöglichkeiten zu Bedeutungskonstellationen erst ereignet.⁷⁴

2. Die Rezeption springt dabei auf vielfältige Weise aus technischen Sinnrahmen heraus, kreuzt also unablässig jene Grenze, deren Dynamik Gumbrecht als ›Präsentifikation‹ beschreibt. ›Präsentifikation‹ bricht also nicht von außen her ein, sondern kann sich auch im Herzen von Sinntechniken wie dem Epigramm ereignen.

3. Mit den Untersuchungen Dieter Merschs ist drittens auf dem fundierenden Charakter dieser Ereignisse zu insistieren. Die Gelassenheitsepigramme führen in performativer Weise vor, was Kommunikation und Sinn immer schon voraussetzen: sich auf etwas hin lassen zu können, das der Verfügung entzogen ist. Ähnlich hatte auch Martin Seel mit dem Begriff des ›Erscheinens‹ die Möglichkeit einer ästhetischen Einstellung unterstrichen, die uns die Dinglichkeit der Welt (wieder) bewusst und körperlich spürbar werden lässt, indem sie auf Unverfügbares aufmerksam macht, das sich zeigt.⁷⁵ Ausgehend von solchen Ansätzen lässt sich plausibilisieren, dass auch die Möglichkeit von Sinnbrüchen nicht nur als Gefährdung, sondern ebenso als Bedingung der Möglichkeit von Verstehen ›erscheinen‹ kann.

Damit lässt sich genauer benennen, was ›Gelassenheit‹ bedeutet – wobei die Antwort das Terrain der begrifflichen Definition verlässt: ›Gelassenheit‹ heißt in Schefflers *Cherubinischem Wandersmann*, über Sinntechniken Ereignisse zu evozieren, in denen Unverfügbares von Sinn begegnet und zu neuen Fügungen führt. Die Serialität der Epigrammsammlung erlaubt zugleich, sich in diese Bewegung performativ einzuüben: Wer ihre vielen Texte liest, oszilliert permanent zwischen Technik und Ereignis – auf eine Weise, die ›Gelassenheitstechnik‹ und ›Gelassenheit als Durchbruch‹ zusammenschließt, ohne dass ihr Spalt völlig verschwände.

4. Perspektiven

Hieran ließen sich unterschiedliche Fragerichtungen und Untersuchungsmöglichkeiten unmittelbar anschließen: Lassen sich Korrelationen zwischen Kohärenzphänomenen (und Brüchen) und bestimmten Themen ausmachen? Was für

⁷⁴ Dies treiben manche Epigramme phonologisch ins Extrem – so z. B. die erste Quatrain-Hälfte von III,17 (*Am Nächsten am besten.*): *Mensch werde GOTT verwandt auß Wasser / Blutt und Geist / Auf daß du GOTT in GOTT auß GOTT durch GOTT seyst*. Mindestens so entscheidend wie die präpositionale Totalisierungstendenz ist hier die bloße Gebärde des Nennens, die noch vor allem Sinn (auch graphisch) hervortritt.

⁷⁵ Vgl. MARTIN SEEL, *Ästhetik des Erscheinens*, München 2000.

Analyseergebnisse könnte eine differenziertere Untersuchung der einzelnen Bücher des *Cherubinischen Wandersmanns* aufweisen – spielen Technik und Ereignis auch auf komplexeren Ebenen der Sammlung jenseits des einzelnen Epigramms eine Rolle? In welchem Verhältnis stehen interne Sprunghaftigkeit des Epigramms und sein externer Sammlungskontext? Jede dieser Fragen bezeichnet weitergehende Untersuchungsrichtungen, die mit den ausgeführten Überlegungen nur vorbereitet sind. So flüchtig, unwiederholbar und fragil Momente des Ereignisses in den Epigrammen aufscheinen, so schwierig und nötig schien es jedoch, Wahrnehmung und begriffliche Beschreibungsmöglichkeiten auf solche Momente zu richten und ausführlich nach ihrer Rolle für die historische Semantik von ›Gelassenheit‹ zu fragen.

Dies schließt begriffssemantische Blicke auf die Gelassenheitsepigramme des *Cherubinischen Wandersmanns* freilich nicht aus – im Gegenteil: Historische Semantik gelangt erst dann zu einem hinreichend komplexen Begriff ihrer Objekte, wenn sie sowohl explizite semantische Binnenstrategien wie Akte der Definition, der Synonymisierung etc. als auch scheinbar ›vorsemantische‹ Systeme der Bedeutungserzeugung berücksichtigt, wie sie meine Beobachtungsskizze am Beispiel von Schefflers Epigrammen zu akzentuieren suchte. Es wäre dann gerade die Spannung dieser Grenze, die sich als aufschlussreiches Instrument der Beobachtung nutzen ließe. Welche Perspektiven dies eröffnen könnte, möchte ich mit drei abschließenden Lektürehypothesen zumindest andeuten:

(a) ›Gelassenheit‹ und mystische Epigrammatik. ›Technik‹ und ›Ereignis‹ bilden ein geeignetes Parameterpaar, um Semantiken von ›Gelassenheit‹ in der mystischen Epigrammatik zu profilieren. So demonstrieren etwa Daniel Czepkos zwischen 1640 und 1647 verfassten *Sexcenta Monodisticha sapientum*, dass mystische Epigramme in Alexandrinern nicht notwendig pointen- bzw. sprunghaft sein müssen – und die Gelassenheitsthematik dabei entsprechend in den Hintergrund zurücktreten kann.⁷⁶ Umgekehrt belegt Gerhard Tersteegens 1729 veröffentlichtes *Geistliches Blumen-Gärtlein*, dass ein extensiver Gebrauch des Ausdrucks *Gelassenheit* auch mit einem anschwellenden Technikcharakter verbunden werden kann: Sprünge kommen seltener vor, es dominieren isometrische, semantisch stabile Liedformen, die den ausgeprägten Übungscharakter pietistischer Lyrikkultur unterstützen. Obwohl Tersteegen ausgiebig und bis zum Zitathaften den Versen des *Cherubinischen Wandersmanns* nachschreibt und Schefflers Epigramme wiederum den Epigrammen Czepkos nahestehen, lassen sich für alle drei Sammlungen andere Beziehungen von Technik und Ereignis

76 Stärker als bei Scheffler macht sich bei Czepko die an Catull orientierte Tradition des hymnischen Epigramms vom Typ des ›einfachen Spruchs‹ (HORST ALTHAUS) geltend: semantische Sprünge sind seltener, kreuzen oder variieren seltener Bildfelder; das Vollverb *lassen* und seine Ableitungen (einschl. Substantivierungen) treten gegenüber anderen Begriffen, Themen und synonymen Ausdrücken (z. B. ›sich überwinden‹, ›ledig sein‹, ›sich ergeben‹, ›sich vergessen‹, ›vergehen‹, ›abgeschieden sein‹ oder ›bloß stehen‹) in den Hintergrund.

feststellen. Die Frage nach Gelassenheitstechnik und Ereignis lässt sich somit diachron ausziehen und kann unterschiedliche Konfigurationen markieren.

(b) *Technik und Ereignis in mystischer Lyrik des Mittelalters*. Was sich in Gelassenheitsepigrammen der Frühen Neuzeit beobachten lässt, findet sich auch in mystischer Lyrik des Mittelalters, die um Thema und Wortfeld von ›Gelassenheit‹ zirkuliert.⁷⁷ Freilich können die Formprofile von Technik und Ereignis dabei beträchtlich variieren. Zahlreiche Lieder und Sprüche zu ›Gelassenheit‹ verflechten Techniken und Ereignisse auf der Ebene von prosodischen Merkmalen wie beispielsweise der Hebungsverteilung. Ein einfaches Beispiel aus dem 15. Jahrhundert ist der im alemannischen Sprachraum beliebte *Spruch von der Eigenwilligkeit*. In Philipp Wackernagels Transkription der Straßburger Handschrift G 394 beginnen fast alle Verse mit unbetontem Auftakt:⁷⁸

blib fest in widerwertikeit,
durchbrich die vnerstorbenheit,
nit sūch zū vil ergezlicheit,
so wirt din hercze wol bereit
zū götelicher heimlicheit.

Nur der erste Vers beginnt mit betonter Erstsilbe:

Láß din eigenwillikeit

Der Spruch stellt so die isometrisch auftaktigen Verse gegen eine einzige betonte Abweichung, die semantisch mit einer Aufforderung zum ›Lassen‹ einhergeht: Technik und Ereignis brechen so auf der Ebene einfacher Betonungsverhältnisse auf. Andere Lieder platzieren Imperative zur Gelassenheit an Schnittstellen zwischen Refrainwiederholung und Strophenvarianz – Technik und Ereignis werden also im Medium größerer Textmengen greifbar.⁷⁹ Wieder andere Verstehten nutzen für dieses Zusammenspiel der Kontraste die Reimstruktur.⁸⁰ Mystische Lyrik verdankt ihre Entstehung unter anderem der allgemeinen Praxis im 14. und 15. Jahrhundert, umfangreichere Reimtexte in Einzelteile zu zerlegen und diese kleineren Partikel meditativ einzuüben. Eingelassen in ein kulturelles Feld reli-

77 Dieses Gattungsfeld erschließt nun die Freiburger Dissertation von JUDITH THEBEN, *Mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts. Untersuchungen – Texte – Repertorium*, Berlin, New York 2010.

78 Zitiert nach: PHILIPP WACKERNAGEL (Hg.), *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts*. Mit Berücksichtigung der deutschen kirchlichen Liederdichtung im weiteren Sinne und der lateinischen von Hilarius bis Georg Fabricius und Wolfgang Ammonius, 5 Bde., Leipzig 1864–1877, hier Bd. 2, S. 317 [Nr. 481e].

79 Vgl. z.B. das Lied *Von der zit keren*, das WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied* (Anm. 79), S. 664 bietet. Vgl. auch den erstmaligen Abdruck von *Ich solt mich leren lassen* bei THEBEN, *Mystische Lyrik* (Anm. 78), S. 399–402.

80 So z.B. die sogenannten *Tauler-Cantilenen* im Kölner Taulerdruck von 1543; Abdruck bei WACKERNAGEL, *Das deutsche Kirchenlied* (Anm. 79), S. 305 f.

größer Übungstechniken und zugleich Medium ekstatischer Ereignisse, partizipieren auch diese Texte an der Paradoxie von Technik und Ereignis. Die Frage nach der Semantik von Gelassenheit wäre somit auch um mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts zu erweitern.

(c) *Prosa-Lyrik-Interferenzen im Zeichen von ›Gelassenheit‹*. Solche Phänomene sind jedoch nicht auf Lyrik beschränkt – sie lassen sich grundsätzlich in Texten studieren, deren Formung an Momenten springt, die mit dem Begriff der ›Gelassenheit‹ verknüpft sind. Und hier schließt sich meine Beispielreihe mit Seuses *Vita*. Das 35. Kapitel berichtet von den Übungsaufgaben, die Elsbeth Stagl vom Diener empfängt: Dieser schickt ihr eine Sammlung von Altväter-Sprüchen – kurze satzförmige Maximen, die Askese und Selbstkasteiung empfehlen. Elsbeth folgt den Übungssprüchen. Sie legt ein härenes Gewand an und peinigt sich mit scharfen Eisennägeln – zum Schrecken des Dieners, der sie bestürzt ermahnt, diese extreme *strenkheit* zu ›lassen‹.⁸¹ Nicht solle sie die Anweisungen der Altväter-Sprüche wörtlich nehmen, denn schließlich lege Gott jedem Menschen ein anderes Kreuz auf.⁸² Seuses *Vita* stellt somit in umfangreichen Zitaten den Technikcharakter der Altvätermaximen zunächst einladend aus – um diese plötzlich in weitausschwingende Prosa aufzulösen. Es verwundert daher nicht, dass die Semantik dieses formalen Übersprungs das ›Lassen‹ in den Vordergrund rückt. Auch Seuses Text operiert somit mit einer Unterscheidung von Technik und Ereignis. Im Anschluss an die hier versuchten Überlegungen wäre es eine reizvolle Perspektive, nach der semantischen Qualität solcher Interferenz von spruchartig bis lyrisch geformter Rede und Prosa in mystischen Texten überhaupt zu fragen. Es könnte sich damit fruchtbar erweisen, die Kohärenz von Sinn-techniken als grundlegende Untersuchungsdimension der (historischen) Semantik zu entdecken.

Anhang: Sprünge semantischer Kohärenz – Detailergebnisse der Analyse

Die nachfolgenden Tabellen dokumentieren die relative Wahrscheinlichkeit semantischer Sprünge in den Epigrammen des *Cherubinischen Wandersmanns*, aufgeschlüsselt nach den metrischen Positionen des Epigramms (Ü: Überschrift; S1: erste Vershälfte des ersten Epigrammverses bis zur Mittelzäsur; S2: zweite Vershälfte des ersten Epigrammverses nach der Mittelzäsur; S3: erste Vershälfte

⁸¹ B 107,9.

⁸² Der Diener empfiehlt Elsbeth damit im ›Lassen‹ die Offenheit gegenüber dem nicht erzwingbaren Ereignis des Empfangens: *Ich versich mich dez, daz dir got einer anderley krüz well uf dinen ruggen stossen, daz dir noh pinlicher wirt, denn semlichú kestgung sie; daz krüz enpfah gedulteklich, so es dir kome!* (B 108,22–25).

des zweiten Epigrammverses bis zur Mittelzäsur; S4: zweite Vershälfte des zweiten Epigrammverses nach der Mittelzäsur). Alle Frequenzwerte werden prozentual angegeben, absolute Epigrammzahlen stehen in Klammern:

Tabelle 1: Wie wahrscheinlich sind semantische Sprünge an welcher Epigramm-Position?

	Buch I	Buch II	Buch III	Buch IV	Buch V	Buch VI
Ü	9,5 (29/305)	4,7 (12/258)	5,2 (15/288)	5,6 (16/284)	12,5 (47/377)	4,9 (17/344)
S1	6,2 (19/305)	4,3 (11/258)	2,8 (8/288)	4,6 (13/284)	5,0 (19/377)	4,7 (16/344)
S2	11,8 (36/305)	11,6 (30/258)	6,9 (20/288)	8,8 (25/284)	11,9 (45/377)	7,6 (26/344)
S3	9,8 (30/305)	8,5 (22/258)	8,7 (25/288)	8,1 (23/284)	10,3 (39/377)	8,7 (30/344)
S4	28,2 (86/305)	22,5 (58/258)	14,2 (41/288)	19,0 (54/284)	24,4 (92/377)	18,9 (65/344)

Tabelle 2: Wie wahrscheinlich sind semantische Sprünge bei Wortbelegen von *lassen / Gelassenheit*? Gesamtverteilung im Vergleich speziell zu den Gelassenheitsepigrammen

	Buch I–VI (gesamt)	Gelassenheitsepigramme
Ü	7,3 (136/1856)	10,3 (3/29)
S1	4,6 (86/1856)	13,3 (2/15)
S2	9,8 (182/1856)	38,5 (5/13)
S3	9,1 (169/1856)	62,5 (5/8)
S4	21,3 (396/1856)	100,0 (9/9)

Auswertung: Von den insgesamt 1856 doppelversigen Epigrammen lassen 969, also fast jedes zweite die semantische Kohärenz aufspringen.⁸³ 136 Epigramme

83 Erläuterungen zur Zählung: Quatrains, Sonette und komplexere Gedichte von Buch I und III–VI wurden für die Zählung in Distichen aufgelöst, sofern sie einem doppelversigen Aufbau folgen; der Gesamtzahl von 1675 Einzeltexten wurden entsprechend 181 epigrammatische Elemente hinzugerechnet. Die Analyse der Kohärenzsprünge belegt allgemein eine niedrigere Frequenz als die Analyse von Weisz, *Das deutsche Epigramm* (Anm. 31), S. 51, die für den *Cherubinischen Wandersmann* eine »Pointen«-Frequenz von 98,6 % postuliert. Auch wenn

weisen Sprünge schon in den Überschriften auf (ca. 7,3%). Im ersten Halbschenkel (S1) platzieren dagegen nur 86 Epigramme, also ca. 4,6%, semantische Brüche. Fast doppelt soviel – 9,8% (bei 182 Epigrammen) – lassen sich im zweiten Halbschenkel (S2) finden. Die erste Vershälfte vor der Zäsur des zweiten Alexandriners (S3) nutzen insgesamt ca. 9,1% (169 Epigramme) für semantische Sprünge. Erwartungsgemäß finden sich die meisten Pointen bzw. semantischen Sprünge im Schlussglied S4: 396 Epigramme lassen die Semantik an der Schlussposition springen, was einem Gesamtanteil von ca. 21,3% entspricht.

Die Epigramme speziell zu ›Gelassenheit‹⁸⁴ heben sich von diesen Kohärenzwerten durch höhere Sprungwahrscheinlichkeit ab: Nur bei drei von 29 Epigrammen, die einen Beleg von *Gelassenheit* oder des Vollverbs *lassen* in der Überschrift platzieren, sind semantische Sprünge zu identifizieren – also etwa 10,3%. 13,3% der Wortbelege, die auf Epigrammposition S1 erscheinen, 38,5% auf S2 und 62,5% auf S3 sind zugleich Sprungstellen. Die Wahrscheinlichkeit für Kohärenzbrüche ist auf diesen Strukturpositionen der Gelassenheitsepigramme also zweifach bis sechsfach so hoch wie im allgemeinen Durchschnitt. Für die Strukturposition S4 ergibt die Analyse einen Maximalwert: In sämtlichen Fällen, in denen *lassen* und seine Ableitungsformen im letzten Epigrammteil platziert sind, springt die Semantik.

WEISZ offen lässt, wie sie ›Pointiertheit‹ analytisch präzisiert, folgt die hier beschrittene Untersuchung einem anderen Erkenntnisinteresse: Während WEISZ untersucht, wieviele Epigramme auf (mindestens) eine Pointe zulaufen, untersucht die hier vorgestellte Analyse, (a) wie häufig Sprünge der Kohärenz auftreten und (b) wie sich diese Sprünge auf die Strukturpositionen des distichisch-alexandrinischen Epigramms verteilen. Nicht selten ereignen sich mehrfach Sprünge in einem Epigramm – die Annahme einer singulären Pointenstruktur kann dies nicht abbilden.

84 Die 74 Wortbelege des Vollverbs *lassen* und seiner Ableitungen streuen sich auf 56 Epigramme; Quatrains wurden in der Auswertung wie Doppel-epigramme behandelt, das Epigramm II,136 trotz seiner nur indirekten Titelverknüpfung zu einem direkten Wortbeleg (*Eben von derselben*; bezieht sich auf II,135: *Die Gelassenheit*) ebenfalls hinzugenommen. Für genaue Belegangaben vgl. Anm. 27.