

durchwegs auf ein lyrisches Ich bezogen, nicht nur, weil ich die Sprechposition des Textes nicht mit Greiffenberg gleichsetzen möchte, sondern auch, weil der Text selbst im metaphorischen Auslöschen der Subjektposition ebendiese problematisiert. Die am Ende stehende Schrift wird nicht mehr an die zu Beginn andächtig sehende und wahrnehmende Instanz rückgebunden, im Gegenteil, diese ist nur noch im Licht verbrennendes Öl oder ausfließende Tinte.

Ausgehend von der Verletzung des Körpers bewegt sich der Text über den Eingriff und die Materialisierung hin zur Extraktion des Körpers in der Schrift. Er beschreibt damit Innerlichkeit, veräussert diese aber vollständig. Das Ergießen des Körpers in die Schrift und die systematische Auslöschung der Subjektposition im Text könnten nicht deutlicher machen, dass die persönliche Empfindung – dies die mystische Dimension – dem Gotteslob vorausgeht, dass diese Empfindung jedoch in ihrer Körperlichkeit zersetzt und extrahiert werden muss, um im Text aufzugehen. Auch wenn dieser Text in der Tradition einer meditativ-mystischen Schreibpraxis steht, die sich biographisch und diskurshistorisch herleiten lässt, so beschreibt die Passage dennoch kein fühlendes Ich, sondern gerade das Auflösen des empfindenden Selbst in der Schrift. Damit wird auch der überpersönliche Anspruch der Schrift ausgestellt. In der Bildsprache wird das Innerste aufgedeckt, instrumentalisiert und damit entindividualisiert. Der Text zeichnet eine körperliche und entdeckte Innerlichkeit, die sichtbar machen soll und damit in den Dienst der vermittelnden Schrift gestellt wird. Das Gotteslob setzt das aus der körperlichen Erfahrung extrahierte Gefühl voraus, inszeniert aber zugleich das Überwinden dieser Erfahrung zugunsten eines allgemeinen und funktionalen Gotteslobes – dies die konfessionspolitische Dimension des Textes. Der Text inszeniert so, wie das empfindende Subjekt von der beschreibenden Instanz abgelöst wird – wie der Körper in der Schrift zergeht.

Vanessa LOHSE: Poetische Passionstheologie. Beobachtungen zu Catharina Regina von Greiffenbergs »Betrachtungen des Leidens Christi«, in: Johann Anselm Steiger (Hg.): Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit, Wiesbaden 2005 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 43), Bd. 1, S. 289–299, hier S. 296.

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

»Nicht ein erdichtes Gedicht«
Sprachmystik in Greiffenbergs *Geistlichen Sonnetten/
Liedern und Gedichten*

1 Mystikerin und Lutheranerin

In der spärlichen Forschung zu Catharina Regina von Greiffenberg gibt es eine mehr oder weniger erbitterte Debatte über die Frage, ob es sich bei der Autorin um eine Mystikerin oder eine orthodoxe Lutheranerin handelt.

Die Frage erstaunt ein wenig, weil die Übergänge zwischen beiden Positionen im 16. und 17. Jahrhundert durchaus fließend sein können. Es ist das Anliegen vieler Vertreter des spiritualistischen Teils der radikalen Reformation, z.B. Paracelsus', Luther mystisch zu lesen: Diese Autoren folgen Luther, der sich ja in seiner Frühzeit durchaus mit Tauler und der *Theologia Deutsch* beschäftigt hat, zu dessen mystischen Wurzeln, um diesen dann, über die reformatorische Theologie hinaus, weiter nachzugehen.¹ Aus Sicht dieser Tradition liegt kein qualitativer Sprung zwischen Mystik und Luthertum vor, keine Heterodoxie,² sondern lediglich eine graduale Ausweitung des orthodoxen Gedankenguts ins Mystische.

Die Möglichkeit einer – in der Frühen Neuzeit also durchaus möglichen – dritten Position wird in der Greiffenberg-Forschung jedoch kaum

¹ Der Begriff der radikalen Reformation stammt von George Huntston WILLIAMS: *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962. Die Forschungsdiskussion dieses Begriffs wird skizziert bei Hans-Jürgen GOERTZ: Einleitung, in: Ders. (Hg.): *Radikale Reformatoren*. 21 biographische Skizzen von Thomas Müntzer bis Paracelsus, München 1978, S. 7–20. Eine präzise Beschreibung der »Radical Movements within Protestantism« findet sich bei Steven E. OZMENT: *The Age of Reform. 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven/London 1980, S. 340–351. Zur mystischen Relektüre Luthers vgl. Maximilian BERGENGRUEN: *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007 (Paradigmata 26), S. 97f.

² Zum Begriff der Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, besonders am Beispiel des Paracelsismus, vgl. Wilhelm KÜHLMANN: *Das häretische Potential des Paracelsismus – gesehen im Licht seiner Gegner*, in: Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann (Hg.): *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*, Tübingen 2006 (Frühe Neuzeit 117), S. 217–242. Zur Heterodoxie Greiffenbergs, freilich nur biographisch, vgl. Hartmut LAUFHÜTTE: *Der Heterodoxie-Verdacht gegen Catherina Regina von Greiffenberg*, in: ebd., S. 325–336.

in Betracht gezogen; vielmehr scheint es darum zu gehen, die Frage entweder dezidiert mit Ja oder Nein zu beantworten. Ein Grossteil der Forschung hat sich für ein Ja zum Luthertum und ein Nein zur Mystik entschieden. Diese Entscheidung wird meist mit grossem Nachdruck vorgetragen, wie das Beispiel van Ingens deutlich macht: »Tatsächlich ist es nicht ganz unüblich, Greiffenbergs Lyrik in die Nähe mystischer Literatur zu rücken. Meines Erachtens besteht dazu keinerlei Veranlassung und verbleibt die Dichterin in der Gedanken- und Vorstellungswelt des Lutherthums«. Gleiches gilt für die Argumente der Befürworter der Theorie, dass Greiffenberg eine »echte« Mystikerin gewesen sei.³

³ Zitat: Ferdinand van INGEN: Wort-Theologie und Wort-Kunst in den Gedichten der Catharina Regina von Greiffenberg, in: Jahrbuch des Wiener Goethe-Vereins 100f. (1996f.), S. 147–158, hier S. 147. Peter M. DALY: Dichtung und Emblematis bei Catharina Regina von Greiffenberg, Bonn 1976, S. 21, konzentriert sich v.a. auf die platonische Inspirationstheorie. In seiner Zürcher Dissertation (DALY: Die Metaphorik in den »Sonetten« der Catharina Regina von Greiffenberg, Zürich 1964, S. 29) meint er höchstens einen »mystische[n] Hauch« in den Gedichten zum Abendmahl wahrzunehmen; und auch den nimmt er noch zurück: Es »fragt [...] sich, inwieweit ein Verlangen nach der Unio Mystica vorhanden ist« (ähnlich auch ders.: Catharina Regina von Greiffenberg, in: Harald Steinhagen und Benno von Wiese [Hg.]: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, Berlin 1984, S. 615–639; hier S. 624: Catharina Regina von Greiffenberg gehöre »der Kirche Luthers an, aber völlig orthodox bleibt sie nicht«). Robert M. BROWNING: Deutsche Lyrik des Barock, 1618–1723, autorisierte deutsche Ausgabe, besorgt von Gerhart Teuscher, Stuttgart 1980, S. 79, bestreitet ebenfalls eine intensive Verbindung Greiffenbergs zur Mystik (»zwar von mystischen Ideen durchzogen, aber nicht das Werk eines echten Mystikers«). Auch Elisabeth BARTSCH SIEKHAUS: Die lyrischen Sonette der Catharina Regina von Greiffenberg, Bern 1983 (Berner Beiträge zur Barockgermanistik 4; Europäische Hochschulschriften I, 620), S. 172ff., spricht sich gegen die Mystik-These aus (»Wirklich hat diese Dichtung mit der der meisten Mystiker des 17. Jahrhunderts [...] wenig gemeinsam«). Dem stehen Forschungen gegenüber, deren Anfang wohl bei Richard NEWALD: Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit 1570–1750, München 1967 (Geschichte der Deutschen Literatur, hg. von dems. und Helmut de Boor, Bd. 5), S. 250, liegt: »Es ist echte Mystik, die aus ihren Versen spricht«. Ähnlich dezidiert äussern sich Ruth LIWERSKI: Das Wörterwerk der Catharina Regina von Greiffenberg, Bern 1968 (Berner Beiträge zur Barockgermanistik 1), S. 33 (»weil ihr Wörterwerk im Mystischen seine tiefste Bedeutungsschicht besitzt«), und Bernard GORCEIX: Natur und Mystik im 17. Jahrhundert. Daniel Czepko und Catharina Regina von Greiffenberg, in: Antoine Faivre und Rolf Christian Zimmermann (Hg.): Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt – Grands moments de la mystique de la nature – Mystical Approaches to Nature, Berlin 1979, S. 212–226, hier S. 214 (»gehört ohne Zweifel zu den Vertretern der mystischen Tradition«). Differenzierter äussert sich Horst Joachim FRANK: Catharina Regina von Greiffenberg. Leben und Welt der barocken Dichterin, Göttingen 1967 (Schriften zur Literatur 8), S. 94, der zwar keine »impersonale[] spekulative[] Mystik«, wohl aber eine »personal affektische[]« bei Greiffenberg sieht (wobei die genannten Begriffe nicht abgesichert und

Demgegenüber ist in den 90er-Jahren – mit Hinweis auf den Lektürekanon Greiffenbergs – die These aufgestellt worden, dass diese nicht nur eine Mystikerin allgemeinen, sondern speziell paracelsischen oder zumindest alchemotheologischen Zuschnitts sei. Die Vertreter dieser neuen Richtung haben in diesem Zusammenhang nicht nur einen Thesen-, sondern auch einen Gegenstandswechsel vorgenommen. Sie argumentieren, dass die Behauptung vom Verbleib Greiffenbergs im orthodoxen Luthertum auf einem zu kleinen Untersuchungsgegenstand beruhe, nämlich auf den *Geistlichen Sonnetten/ Liedern und Gedichten* (Erstdruck 1662).⁴

Dementsprechend arbeitet sich die genannte Forschungsrichtung nicht oder kaum an der genannten Gedichtsammlung ab, sondern greift auf die Andachtsliteratur Greiffenbergs zurück, genauer: die Sonette und Lieder, welche die Autorin in die *Betrachtungen* zur Menschwerdung, zum Leben sowie zum Leiden und Sterben Jesu eingefügt hat.

Dieser doppelte Paradigmenwechsel hat durchaus zu neuen Ergebnissen und einer gewissen Belebung der Forschung geführt. So konnte z.B. für *Des Allerheiligsten und Allerheilsamsten Leidens und Sterbens Jesu Christi/ Zwölf andächtige Betrachtungen* gezeigt werden, dass Greiffenberg hier einerseits die Gedankenfigur der *imitatio (passionis)* Christi aufgreift und diese andererseits mit einer, auf dem Hohelied basierenden, Konzeption von Liebesmystik verbindet. Die, z.B. in *JEsu! dein verbindlich binden* (GSW 9, S. 174–176)⁵ deutlich werdende, Gedankenfigur der erotisch-mystischen Verbindung mit dem leidenden Jesus wird, so die Analyse, in einem zweiten Schritt alchemotheologisch verbrämt, z.B.

historisch wohl auch nicht haltbar sind). Auch Barbara THUMS: Zur Topographie der memoria in frühneuzeitlicher Mystik: Catharina Regina von Greiffenbergs »Geistliche Gedächtnisorte«, in: Gerhard Kurz (Hg.): Meditation und Erinnerung in der frühen Neuzeit, Göttingen 2000 (Formen der Erinnerung 2), S. 251–272, hier S. 252f., plädiert dafür, die mystische Einordnung Greiffenbergs nicht im Sinne eines statischen Entweder/Oder zu verstehen.

⁴ Catharina Regina von GREIFFENBERG: Geistliche Sonnette/ Lieder und Gedichte, Nürnberg 1662 (Sämtliche Werke in zehn Bänden, hg. von Martin Bircher und Friedhelm Kemp, Millwood NY 1983 [Unveränderter Nachdruck der Ausgaben Nürnberg 1662–1693], Bd. 1). Vgl. hierzu Burkhard DOHM: Poetische Alchimie. Öffnung zur Sinnlichkeit in der Hohelied- und Bibeldichtung von der protestantischen Barockmystik bis zum Pietismus, Tübingen 2000 (Studien zur deutschen Literatur 154), S. 23ff.; Hans-Georg KEMPER: Ketzereien aus Rechtgläubigkeit (Greiffenberg), in: Ders.: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit, Bd. 3: Barock-Mystik, Tübingen 1988, S. 245–278. Dieser Einwand ist allerdings nicht ganz stichhaltig, weil LIWERSKI: Das Wörterwerk (Anm. 3), sich bereits ausführlich mit den Betrachtungen unter Berücksichtigung der Mystik beschäftigt hatte, freilich auf eine etwas esoterische Art und Weise.

⁵ Ich zitiere hier wie im Folgenden unter der Sigle GSW nach der Greiffenberg-Gesamtausgabe (Anm. 4).

durch eine Analogisierung von alchemischem Verbrennungsprozess und Abendmahl (Vom H. Nachtmahl; GSW 9, S. 43–46).⁶

Im Rahmen dieses Thesen- und Themenwechsels fällt jedoch aus dem Blick, dass bereits in den *Geistlichen Sonnetten* mystische Gedankenfiguren verwendet werden – und zwar genau in dem oben beschriebenen Sinne eines zur Mystik tendierenden Protestantismus. In der Tat ist hier die Liebesmystik bis auf wenige Ausnahmen zurückgefahren, dafür steht jedoch die – für die Alchemotheologie sowieso wesentlich relevantere – Erkenntnismystik im Vordergrund; und dies in Verbindung mit einer paracelsisch-crollschen Signaturenlehre. Angehen möchte ich die Rekonstruktion dieser mystischen Dimension der Sonnette, dem Thema des Tagungsbandes entsprechend, über die den Gedichten inhärenten Reflexionen über den Ursprung der Sprache; der Sprache allgemein, aber eben auch der Sprache der *Geistlichen Sonnette/ Lieder und Gedichte*, die über dieses Thema nachdenken.

2 Drei Anfänge des Schreibens

Die anonym gehaltene *Vor-Ansprache zum edlen Leser* zu Beginn der Sonnette stammt, wie mittlerweile bekannt ist, von Sigmund von Birken,⁷ den wir demzufolge als den ersten Interpreten der Gedichte Greiffenbergs ansehen können. Im Folgenden möchte ich meine Überlegungen auf seiner, ihrerseits freilich auslegungsbedürftigen Interpretation aufbauen.

⁶ Vgl. DOHM: Poetische Alchimie (Anm. 4), S. 32–130.

⁷ Vgl. FRANK: Catharina Regina von Greiffenberg. Leben und Welt (Anm. 3), S. 34. Birkens Briefwechsel mit Greiffenberg ist dokumentiert in Sigmund von BIRKEN: Werke und Korrespondenz, hg. von Klaus Garber u.a., Bd. 12: Der Briefwechsel zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, hg. von Hartmut Laufhütte in Zusammenarbeit mit Dietrich Jöns und Ralf Schuster, Tübingen 2005, Bd. 12/I und 12/II, hg. von Hartmut Laufhütte, Tübingen 2005 (Neudrucke deutscher Literaturwerke. Neue Folge 49f.). Der Bandherausgeber hat die religiöse Dimension des Briefwechsels in LAUFHÜTTE: Die religiöse Dimension der Freundschaft zwischen Sigmund von Birken und Catharina Regina von Greiffenberg, in: Dieter Breuer und Barbara Becker-Cantarino (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock, 2 Teile, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 25), Teil 2, S. 455–466, entfaltet. Zur Herausgabe der Geistlichen Sonnetten und zur Verfasserschaft der Vorrede vgl. Dietrich JÖNS: Sigmund von Birken und der Druck der ›Geistlichen Sonnette/ Lieder und Gedichte‹ Catharina Regina von Greiffenbergs, in: Hans-Peter Ecker (Hg.): Methodisch reflektiertes Interpretieren. Festschrift für Hartmut Laufhütte zum 60. Geburtstag, Pausau 1997, S. 181–200.

Birken ist es in genannter Vorrede darum zu tun, die bloße Befolgung der Regeln für gebundene Sprache von wahrer Poesie zu unterscheiden:⁸

Es heist aber warlich kein Vers/ (schreibt der treffliche Suchende) welches etwan unten reimweis auf den Füßen hinket/ der Leib aber des Verses der göttlichen Kunst so ähnlich ist/ als die Eule der Nachtgal. Der edle Spielende/ nennet solche armseelige Reime-
rey/ unglückseelige Misgeburten/ deren Vätter sowenig Poeten/ als die ungestalten Affen Menschen sind/ ob sie uns wol unter allen Thieren am ähnlichsten sind.

(GSW 1, Vor-Ansprache, S. [26])

Die damit angesprochene Textstelle bei Justus Georg Schottelius – sie befindet sich überraschenderweise nicht in der *Teutschen Vers- oder Reim-Kunst* von 1645 (die eigentlich eine ganz ähnliche Argumentationslinie wie die Birkens aufweist), sondern in der *Teutschen Sprachkunst* (Erstdruck 1641) – hat folgenden Wortlaut: »Es heisset dieses warlich kein Vers/ welches unten etwa Reimweis auf den Füßen hinket/ der Leib aber der Kunst so ähnlich/ wie die Eul der Nachtgal/ aussiehet.«⁹

Die gleichfalls angesprochene Textstelle bei Georg Philipp Harsdörfer lautet im Original, d.h. im *Poetischen Trichter* (Erstdruck 1647–1653), so: »Durch die Poeten aber verstehen wir nicht derselben unglückselige Mißgeburten/ deren in deß Poetischen Trichters Vorrede §6 gedacht worden/ dann solche so wenig Poeten/ als die ungestalten Affen Menschen/ ob sie uns wol under allen Thieren am ähnlichsten sind.«¹⁰

⁸ Hierzu auch Stefanie STOCKHORST: Reformpoetik. Kodifizierte Genustheorie des Barock und alternative Normenbildung in poetologischen Paratexten, Tübingen 2008 (Frühe Neuzeit 128), S. 128f., freilich ohne Angabe der Belegstellen.

⁹ Justus Georg SCHOTTELIUS: Teutsche Sprachkunst, Zitat aus der erweiterten Auflage Braunschweig 1651, S. 218. In der *Teutschen Vers- oder Reim-Kunst* gibt es ebenfalls ein Kapitel, das, genau wie bei Birken, die erlernbare Technik, Reime zu verfertigen, von den Fähigkeiten eines »Poetische[n] Geist[es]« unterscheidet: Dieser »flügelt sich mit Göttlicher Vernunft/ übertrifft die Altags=Erfindungen/ und übersteiget das/ was nur erlernet wird; jener hat lediglich die »richtige Anweisung und Unterricht/ wie jedes Poetisches Gedicht recht und wol zu ordnen« sei, interniert; Justus Georg SCHOTTELIUS: Teutsche Vers= oder Reim Kunst [...], Lüneburg 1656 (Nachdruck Hildesheim/New York 1976), S. 2f.

¹⁰ Georg Philipp HARSDÖRFFER: Poetischer Trichter, Nürnberg 1648–1653 (Nachdruck Darmstadt 1969), *Vorrede zu des Poetischen Trichters zweyter Theil*, S. [2].

Bemerkenswert an der Zusammenstellung Birken¹¹ ist, dass er Harsdörffer und Schottelius so kompiliert, dass er eine Reihe von Tier- und Körpermetaphern erzeugt. Das beginnt im Schottelius-Referat mit der Formulierung »auf den Füßen hinket« und der Erwähnung von »Leib« und »Eule« (anstelle der »Nachtgal«) und setzt sich bei Harsdörffers »Misgeburten« und »Affen« (anstelle der »Menschen«) fort. Hässliche Tiere sowie geistlose, verunstaltete und funktionsuntüchtige Körper – das also ist das metaphorische Instrumentarium, das Birken einsetzt, um schlechte gebundene Rede im Gegensatz zu guter zu charakterisieren.

Doch stellen wir diese Beobachtung noch ein wenig zurück und rekonstruieren erst den Kontext der Kritik an der reinen Regelbefolgung in der gebundenen Rede. Birken greift nämlich einerseits auf das traditionelle Deutbild der mittelalterlichen allegorischen Schriftexegese, Kern und Hülse, zurück, das seit Alanus ab Insulis¹² gebräuchlich ist: »Die rechte und echte Dichtkunst/ besteht/ in nutzbarem Kern-innhalt/ und in ungemeinem belustbaren Wortpracht« (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [27]). Gute Dichtung muss also aus Kern und Hülse – und nicht nur aus der Hülse bestehen.

Andererseits argumentiert Birken auf Basis einer platonisch orientierten Inspirationstheorie,¹³ die besagt, dass man nicht nur Verse schmieden darf, sondern dafür »Geist und Feuer« haben muss. Er verweist hierfür nicht nur auf Platon, sondern auch und besonders auf »Horatius« (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [26f.]) in eigener Übersetzung, die sich später genauso – im Übrigen mit ganz ähnlichen Beispielen – in der *Teutschen Rede-bind und Dicht-Kunst* von 1679 wiederfinden wird.¹⁴

¹¹ Birken nimmt die gleichen Metaphern in der *Rede-bind und Dicht-Kunst* (Sigmund von BIRKEN: *Teutsche Rede-bind und Dicht-Kunst/ oder Kurze Anweisung zur Teutschen Poesy [...]*, Nürnberg 1679 [Nachdruck Hildesheim/New York 1973]), S. 162f., unter eigenem Namen wieder auf: »Diese beide Wörter/ Redgebände und Gedichte/ *Carmen* und *Poëma*, sind voneinander unterschieden/ wie Leib und Seele.« Und weiter: »Sie halten sich selbst für Poeten und Nachtgallen/ da sie doch nur Eulen und Affen sind.«

¹² Vgl. hierzu den *Continuatio*-Stellenkommentar von Hg. Dieter BREUER, in: Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen: *Simplicissimus Teutsch*, Frankfurt a.M. 2005 (Werke in drei Bänden, Bd. I/1), S. 1044.

¹³ PLATON: *Ion*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Erich Loewenthal, Bd. 1, übersetzt von Franz Susemihl, Berlin 1940, S. 129–149, hier 533e5–7. Zu Birken's Inspirationstheorie vgl. Conrad WIEDEMANN: *Engel, Geist und Feuer. Zum Dichterselbstverständnis bei Johann Klaj, Catharina Regina von Greiffenberg und Quirinus Kuhlmann*, in: Ders. und Reinhold Grimm (Hg.): *Literatur und Geistesgeschichte. Festgabe für Heinz Otto Burger*, Berlin 1968, S. 85–109, hier S. 88f., S. 99 u.ö.

¹⁴ Sigmund von BIRKEN: *Teutsche Rede-bind und Dicht-Kunst* (Anm. 11), S. 167: »*Neque enim concludere versum | dixeris esses satis, neque, si quis scribat, uti mos [recte: nos], | sermoni propiora, putes hunc esse Poëtam. | Ingenium cui sit, cui mens*

Und diese Inspirationstheorie von »Geist und Feuer« legt Birken im Falle von Greiffenberg als »göttliche[] Kunst« *sensu stricto* aus (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [26]). »Daß der Poetische Geist«, so beginnt er seine Ausführungen, »und die Dichtkunst von Himmel einfliesse/ ist ein alter und wahrer Lehrspruch« (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [25]). Dieser Lehrspruch wird nun im Wortsinn auf die theologische Konstellation, in diesem Falle: die Brautmystik, welche seiner Meinung nach Greiffenbergs Gedichtsammlung auszeichnet, bezogen: »Diesen göttlichen Trieb nun/ soll man nicht zu ungöttlichen Sachen mißverwenden/ [...] Diß thut unsre Himmel-klingende Uranie: Sie brennet von Göttlicher Lob-begierde/ und von Verlangen nach Tugend und Weißheit; Sie flammet in himmlischer Liebesglut gegen ihrem ewigen Seelen-Liebhaber/ deme zu Ehren sie allhier/ nicht Worte/ sondern lauter Geistes-funken ausseuffzet« (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [29]; Hervorhebung M.B.).¹⁵

Interessant an Birken's Verbindung von platonischer Inspirationstheorie und Mystik ist nun, ich deutete es oben an, dass der nicht-inspirierte, nicht-mystische Vers mit einem missgestalteten und dysfunktionalen Körper bzw. »Leib« verglichen wird: Gesucht wird eine »Nachtgal«, gefunden nur eine Eule (Schottelius). Oder noch deutlicher bei Harsdörffer: Gesucht wird ein vollendeter menschlicher Leib, gefunden wird aber nur ein »Affe« (als Nachäffung dieses Körpers) – oder eben noch schlimmer: eine »Misgeburt«, also ein Monstrum (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [26]).

Mit seiner Collage bestreitet Birken demzufolge die These, dass zu einem gut gebauten, versifizierten Text-Körper ein göttlicher Geist nur noch hinzutreten müsse, sondern bringt vielmehr zum Ausdruck, dass ohne diesen göttlichen Geist überhaupt kein Textkörper entstehen kann. Der göttliche Geist formt diesen irdischen Körper überhaupt erst – und zwar, zumindest im Falle Greiffenbergs, durch die mystische Seelenliebe

divinior atque os | magna sonaturum, do nominis hujus honorem.« Das verdeutscht er so: »Nicht genug ist/ Zeil und Zeil wol binden/ und wol reimen: | Nicht ist Poetisirn/ all Tages-Reden leimen. | Der Geist und Feuer hat/ der höher denkt und redt | als sonst ein Pöbel Kopf/ der heist mir ein Poet.« Birken zitiert aus HORATIUS: *Satiren/Sermones, Liber I, Sermo 4, V. 40–44* (Flaccus Quintus Horatius. *Satiren, Sermones, Briefe, Epistulae, Lateinisch-Deutsch*, übersetzt von Gerd Herrmann, hg. von Gerhard Fink, Düsseldorf 2000, S. 36). Weiter heisst es in der *Rede-bind und Dicht-Kunst* in Anlehnung an seine Vorrede für Greiffenbergs *Sonnette*-Band auf S. 168 mit Bezug auf »Pl. in Jon.«: »Sie/ die Poeten/ reden nicht aus eignem Kunstvermögen/ sondern durch Kraft eines Göttlichen Trieb's. Sie sind nicht/ die da reden/ dann ihr Geist ist entzückt/ sondern Gott ist es/ der durch sie redet.«

¹⁵ Ein Rekurs auf die Tradition der Liebesmystik findet sich auch auf S. [14] der *Vor-Ansprache*: »Die Liebe ist stark/ wie der Tod: singt das geistliche Brautlied« (mit Verweis auf »Cant. 8.6«).

mit dem himmlischen Geist. Die äusserliche Form der gebundenen Rede ist dem eindeutig nachgeordnet.

Soweit Birken's Interpretation der Sonnette, der ich im Folgenden anhand einiger ausgewählter Beispiele und unter Berücksichtigung der Frage, wo das menschliche bzw. dichterische Wort seinen Ursprung hat, nachgehen möchte. Was es mit dieser Frage auf sich hat, erfährt man im ersten Sonett der zweiten Hundertschaft, Auf die *Allerheiligste Menschgeburt meines Erlösers* (GSW 1, S. 101). Dort räsoniert das weibliche Ich darüber, ob es ihm überhaupt erlaubt ist, die »Wunder=Menschgeburt« seines Schöpfers zu rühmen. Und »wann dieses« ihm erlaubt sein sollte, so heisst es im zweiten Quartett in einer Art Anrufung, dann gilt: »Ewiges Wort/ so wollst mir Wort bescheren«.

Das Wort des sprechenden Ichs definiert sich also erstens aus der Verpflichtung zum Gotteslob heraus und zweitens als emanative Weiterentwicklung des ewigen Wortes. Damit wird auf Johannes 1,14 angespielt; eine Passage, die in der Luther-Bibel von 1545 so lautet: »Vnd das Wort ward Fleisch/ vnd wonet vnter vns«. ¹⁶ Der damit von Greiffenberg angesprochenen Logostheologie, die, wenn auch in der oben geschilderten mystischen Radikalisierung, Luthers Theologie des »wort gottis« ¹⁷ folgt, wird im unmittelbaren Anschluss daran ein eigenes Gedicht gewidmet: *Über das Ewige/ numehro Fleisch wordene/ Wort* (GSW 1, S. 104), auch hier bezeichnenderweise im letzten Terzett mit einer Reflexion über das Verhältnis von Gedichtwort und Gotteswort: »Gib mir/ O Wortes=Quell/ hoch=Weiße/ dich zu loben. | Ja red' und sprich selbst aus/ was ich nit satt erhoben!«

Diese Verbindung von Logostheologie und Selbstreflexion über den Anfang des Schreibens hat für die gesamte Gedichtsammlung bemerkenswerte Konsequenzen: Vor dem Hintergrund der von Birken ins Spiel gebrachten Körpermetaphorik lässt sich festhalten, dass das Wort Gottes zum Wort der Dichterin werden soll. Zugleich soll das Wort der Dichterin aber ein vollendeter (und nicht missgestalteter) Wortkörper werden.

¹⁶ Zitiert nach D. Martin Luther. Die gantze Heilige Schrift. Der komplette Originaltext von 1545 in modernem Schriftbild, hg. von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke, Textredaktion Friedrich Kur, München 1972; Neuausgabe Bonn 2004.

¹⁷ Martin LUTHER: Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abt. 4: Schriften/Werke, Teil 1, Bd. 7, Weimar 1897, S. 12–38. Zur Rolle Luthers in der Logostheologie vgl. Wolf Peter KLEIN: Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschaftsgeschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins, Berlin 1992, S. 25–225. Vgl. zur neuplatonischen Logostheologie allgemein Wilhelm SCHMIDT-BIGGEMANN: *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1998, S. 205ff.; S. 78ff. (zu Nicolaus Cusanus).

Nimmt man nun den Beginn des Johannes-Evangeliums dazu, so ist damit gesagt, dass die Fleischwerdung des Wortes nicht zuletzt in genanntem vollendetem Wortkörper stattfindet.

Dieses komplizierte Konstrukt wird bei Greiffenberg, genau wie es Birken analysiert hatte, über mystische Gedankenfiguren ermöglicht. Man muss dafür wissen, dass in der mystischen Literatur immer wieder Reflexionen über den eigenen Schreibprozess geleistet worden sind, die sich mit dem Verhältnis von Gottes und eigenem Wort beschäftigen. Dies hängt damit zusammen, dass mystisches Schreiben ein Paradox darstellt: Wenn sich der Gläubige ganz entselbstet, seine Person und seinen Willen zugunsten einer Einswerdung mit Gott aufgibt, wie kann er dann noch als ein identifizierbarer Autor darüber schreiben? Die Antwort lautet (sie findet sich, leicht variiert, in Novalis' Theorie des »Sprachtrieb[s]« wieder): ¹⁸ Es ist gar nicht das Ich, dessen Name auf dem Buchdeckel steht, zumindest nicht allein, das schreibt, sondern es ist ein mit Gott verbundenes Ich, ja es ist Gott selbst, der sich sozusagen dieses Ichs für seine Niederschrift bedient.

Dieses Problem hat niemand Geringeres als Jakob Böhme in *De signatura rerum* auf den Punkt gebracht: »ich setze ein Exempel: Ich schreibe alhie/ vnd ich thue es auch nicht/ dann ich/ der ich bin/ weiß nichts/ habe es auch nit gelernet: so thue nun ichs nit/ sondern Gott thut in mir was er will. Ich bin mir nichts bewust/ sondern ich weiß jme was er will«. ¹⁹

Ich möchte nun behaupten, dass auch in den Sonnetten und Liedern Greiffenbergs eine ganz ähnliche Gedankenfigur statthat – und zwar, genauer gesagt, in drei Varianten, einer liebesmystischen (wie oben ausgeführt, nicht stark ausgefaltet, aber dennoch vorhanden), einer erkenntnistheoretischen und in einer, wie ich probenhalber formulieren möchte, naturmystischen. In Letzterer geht es um eine elaborierte Auseinandersetzung mit der frühneuzeitlichen Signaturenlehre. Die Erkenntnistheorie scheint mir die wichtigste zu sein, daher beginne ich, im Sinne einer Klimax, mit Brautmystik und Signaturenlehre.

¹⁸ NOVALIS: Monolog, in: Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs (Historisch-kritische Ausgabe), hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart ²1960ff., Bd. 2, S. 672.

¹⁹ Jacob BÖHME: *De signatura rerum: Das ist/ Bezeichnung aller dinge [...]*, in: Jacob Böhme. Werke, hg. von Ferdinand van Ingen, Frankfurt a.M. 1997 (Bibliothek der frühen Neuzeit 6), S. 639. Vgl. hierzu Maximilian BERGENGRUEN: »Also sind wir in Christo nur einer«. »Menschheit als theologisches Fundament sozialer Mystik (Eckhart, Tauler, Böhme)«, in: *Poetica* 38 (2006), H. 1, S. 61–90.

2.1 Brautmystik

Beginnen wir also mit der liebes- oder brautmystischen Variante des Gedankens, dass das geschriebene Wort des Gedichts eine Verkörperung oder Verfleischung des Wort Gottes darstellt.

Bekanntlich ist es nicht zuletzt Bernhard von Clairvaux (1090?–1153), der in seinen Predigten die Auslegungstradition, dass die im Hohelied beschriebene bzw. erwartete Vereinigung der Liebenden allegorisch als Vereinigung der Seele (anima, weiblich) mit Gott (männlich) zu verstehen sei, fixiert und kanonisiert.²⁰ Nachdrücklich warnt er davor, in der Vereinigung des Wortes Gottes mit der Seele (»in hac Verbi animaeque commixtione«) etwas Körperliches (»corporeum«) zu sehen. Vielmehr zieme es sich, das Geistige nur geistig zu sagen (»spiritualibus spiritualia comparantes« [1 Kor 2,13]), da die angesprochene Vereinigung ebenfalls nur im Geiste stattfinde (»in spiritu sit ista coniunctio«).²¹

Das ist der oder zumindest einer der Ursprünge der so genannten Liebes- oder Brautmystik, auf deren Gedankenfiguren im Mittelalter z.B. Mechthild von Magdeburg oder Heinrich Suso bzw. Seuse, in der Frühen Neuzeit Angelus Silesius oder eben Catharina Regina von Greiffenberg zurückgreifen.

Unter den Liedern der Letzteren findet sich nun eines, das sich bereits vom Titel her eindeutig in dieser Tradition verorten lässt: *Über des Himmlischen Seelen=Bräutigams Vollkommenheit* (GSW 1, S. 277–79). An dieser Vollkommenheit Jesu arbeitet sich das weibliche Ich in den folgenden Versen ab: Es geht um Jesu »Schön[]«, also seine Schönheit, um seine »getreue Seele« und schliesslich auch – und das ist für das Folgende von entscheidender Wichtigkeit – um seine Weisheit:

5.
Erkies' ich mir dann einen Weißen/
der auch zu gleich ein Dichter ist:
so muß ich deine Weißheit preißen/

²⁰ Vgl. zur Hohelied-Auslegungstradition der Seelenbrautschaft (statt der Kirchenbrautschaft), insbesondere bei Bernhard, Kurt RUH: *Geschichte der abendländischen Mystik*, 4 Bde., Bd. I: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 253ff. (mit Bezug auf die grundlegende Arbeit von Friedrich OHLY: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958 [Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main 1], S. 135ff.), sowie Bernard MCGINN: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 2: Entfaltung, aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Scheuermann, Freiburg i.Br. 1996, S. 280ff.

²¹ Bernhard von CLAIRVAUX: Sermon 31,6, in: Bernard de Clairvaux. *Sermons sur le Cantique* (Œuvres complètes, Lateinisch-Französisch, hg. von Jean Leclercq u.a., Bde. 10–14, Paris 1996), Teil 2, S. 436ff.

die auch die Himmel zugerüst;
es ist/ dein allersüßter Mund/
der Dicht=Kunst Ursprung/ Brunn und Grund.

(GSW 1, S. 278)

Von der Logik der Überschrift und der letzten beiden Verse her (»mein höchste Lust ist die allein: | ewig in dich verliebt zu seyn« GSW 1, S. 279) – und mit ihr von der gesamten Tradition der Liebesmystik her – ist Jesu Mund derjenige, den die liebende Seele küssen möchte. Es ist nicht irgendein Mund, sondern der »allersüßte[]«. Durch den Kuss geht, wie man unterstellen muss, sein Wesen in ihre Seele über.

Da aber explizit auch von Jesu Weisheit die Rede ist, liesse sich überlegen, ob der zu küssende Mund auch zugleich ein Sprechender ist, ob der Kuss nicht auch ein Wort ist, Gottes Wort. Diese Wort/Kuss gewordene Weisheit Christi (auf die sich mystisch-erotisches Verlangen und Erkenntnis gleichermaßen richten) geht über dessen Mund in die »Dicht=Kunst« über (der er »Brunn und Grund« ist) – und zwar bemerkenswerterweise ohne, dass der Mund der anima als vermittelnde und sprechende Instanz überhaupt noch eigens genannt werden müsste. Wenn die weibliche anima also Jesu »Weisheit« preist, ist sie nichts anderes als Gottes Mund und sein Wort im Kuss.

2.2 Signaturenlehre

Die Brautmystik stellt eine direkte Form von Kommunikation zwischen weiblicher Seele und Jesus dar. Es gibt jedoch, nach alchemischer, genauer: paracelsischer Lehre, in der emanativen Dynamik noch eine weitere hypostatische Instanz, die Natur, mit der Gott ebenfalls in ein Verhältnis tritt; ein Verhältnis, das mit dem menschgöttlichen wiederum in einer besonderen Verbindung steht.²²

Derartigen Ideen widmet sich Greiffenberg in den letzten fünfzig der 250 Sonette; hier finden sich, man ist fast versucht zu sagen, Studien zum Verständnis der Natur, ihrer äusseren Form und dem Verhältnis des Ichs zu dieser geformten Natur (und damit zu Gott). Greiffenberg beginnt ihre Überlegungen mit einer affirmativen Auseinandersetzung mit der Astrologie, was in der Frühen Neuzeit bedeutet: mit der Lehre vom Menschen und von der Natur als siderisch geformt: »du [Gott] druckest die Einfluß der Sternen herab/ | daß sie der Erden das Grünungs=Bild gab/ |

²² Dies als Präzisierung von Gorceix, der sich auf eine mystisch bestimmte Naturbetrachtung bei Catharina Regina von Greiffenberg konzentriert (GORCEIX: *Natur und Mystik* [Anm. 3], S. 221f.).

welches versiegelt die Göttlichen Gnaden« (GSW 1, S. 226), heisst es in einem der vielen *GOtt=lobende Frülings=Lust-Gedichte*.

In dieser Passage geht es in erster Linie nicht um das Verhältnis von Gott zum Menschen – das ist das Thema der ersten 200 Sonette –, sondern von Gott zur Natur. Angesprochen wird, wie gesagt, ein astrologisches Weltbild (»Einfluß der Sternen«), das aber seinen Ursprung bei Gott nimmt und daher nicht zu ihm in Konkurrenz tritt (»du druckest«).²³ Aus diesem mittelbaren Einfluss Gottes, über die Gestirne, auf die irdische Natur, erwächst ein direktes Aktionsverhältnis: Gott erweist der Natur »Göttliche[] Gnaden«. Welcher Art diese Gnaden sind, wird nicht gesagt. Wahrscheinlich ist eine Anspielung auf die *vires occultae*, die nach paracelsischer Lehre mittelbar siderischer, unmittelbar jedoch, da Gott als dem Gestirn hypostatisch präzedent gedacht wird, göttlicher Natur sind.

Dass es sich um ein Emanationsverhältnis handelt, bei dem die äussere Form auf die innere verweist, wird durch den Begriff »versiegelt« angedeutet; einen Begriff, der im Kontext der himmlischen und natürlichen Magie immer wieder auftaucht. Johann Baptist van Helmont beispielsweise spricht, wenn er die makro- und mikrokosmischen Emanationsprozesse beschreibt, von »gesiegelte[r] Phantasie und Einbildung« (im lateinischen Original bezeichnet er dies als »sigillarem fantasiam«),²⁴ und Agrippa von Nettesheim behauptet in der Geheimen Philosophie, dass die menschliche Seele »mit dem Siegel bezeichnet ist, dessen Charak-

²³ Greiffenberg versucht hier den klassischen Vorwurf der Theologie gegen die Astrologie zu umgehen, wie er z.B. bei Agrippa formuliert wird: »Die Astrologen behaupten, daß Wirkungen, Kräfte und Bewegungen [effectus, vires ac motus] alles Lebendigen, aller Mineralien, Metalle, Kräuter und was sonst noch auf Erden geschaffen wurde, vom Himmel und von den Sternen [caelis syderibusque] herkämen [defluere], völlig von dort abhängig [dependere] und auch erkennbar seien [indagari posse]. [...] Gottlose Menschen sind es, die das, was allein Gott zukommt, den Sternen zuschreiben [qui quae solius Dei sunt, tribuunt astris] und uns, die wir doch als freie Menschen geboren sind, zu *Sklaven von Sternbildern machen* [nos liberos natos syderum seruos faciunt]«. Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM: Über die Fragwürdigkeit, ja Nichtigkeit der Wissenschaften, Künste und Gewerbe, mit einem Nachwort hg. von Siegfried Wollgast, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Gerhard Güpner, Berlin 1993, S. 72 und 76 (Opera. In duos tomos concinne digesta, Lyon/Strasbourg [1620?], Teil II, S. 73 und 78); Hervorhebung M.B.

²⁴ Johann Baptist van HELMONT: *Aufgang der Artzney-Kunst*, verdeutschte von Christian Knorr von Rosenroth, 2 Bde., München 1971 (Reprint der Ausgabe Sulzbach 1686), S. 209; Ders.: *Ortus Medicinae, id est, initia physicae inaudita* [...], hg. von Franciscus Mercurius van Helmont, Amsterdam 1648, S. 162.

ter das ewige Wort ist« (»sigilloque figurata, cuius character est verbum aeternum«).²⁵

Gemäss des, bisweilen diskreten, Neuplatonismus in Theorien dieser Provenienz und Zeit ist die Versiegelung der Natur in Bezug auf die siderisch-göttlichen Kräfte jedoch nicht vollständig opak. Vielmehr gibt es Verräter an der Oberfläche, die auf die inneren Formen und Kräfte verweisen: »Nichts ist, das die natur nicht gezeichnet hab, durch welche zeichen man kan erkennen, was im selbigen [...] ist«,²⁶ heisst es z.B. bei Paracelsus.

Und als ob es sich um ein Lehrbuch mit einer Abfolge von aufeinander aufbauenden Paragraphen handelte, thematisiert bereits, ich kehre zu Greiffenberg zurück, das nächste Sonett eben diese göttlichen Signaturen, zu verstehen als mittelbare Unterschrift Gottes unter seine Werke: »da sich ließ Göttlicher Name einschneiden!« (GSW 1, S. 226). Diese eingeschnittene Schrift lässt sich als eine Aufforderung an den Menschen verstehen, in der Natur weiterzulesen: »Leset/ in weißlichten Blättern der Blüh/ | Göttlicher Allmacht ungleichliche Werke. | sehet/ in Traidern/ die Himmlische Stärke/ | die das Blüh=Härlein bewahret ohn Müh« (GSW 1, S. 227).

Das Gedicht besitzt hier ein Theorieniveau, wie es sich z.B. bei Oswald Croll in *De signaturis* findet. Crolls Lehre besagt, dass »jedes Kraut ein Jrrdischer Stern [Stella Terrena]/ [...] Vnd ein jeder Stern [...] ein Himmlisch Kraut [Coelestis Herba]« sei. Durch diese Analogsetzung von Gestirn und Kraut wird es möglich, die Signaturen mittelbar als eine »Cognitionem [...] Virtutis, Arcanae [...] Dei«, eine Erkenntnis der »verborgenen Krafft [...] Gottes« zu verstehen.²⁷

So viel zum Verhältnis zwischen Gott, der siderischen und der irdischen Natur. In diesem Zusammenhang stellt sich das schreibende Ich nun die gleiche Frage wie in den brautmystischen Gedichten, nämlich ob es zum Gotteslob befähigt ist und ob Gott dies überhaupt von ihm will: »ich fühl und will wol viel/ kan doch nicht/ wie ich sol/ | dich preißen: Ach verleih solch überschwäncklich Krafft | zu loben/ als du mir liest fliessen Freuden=Safft!« (GSW 1, S. 235).

²⁵ Heinrich Cornelius AGRIPPA VON NETTESHEIM: *Geheime Philosophie*, in: *Die magischen Werke*, ohne Angabe des Übersetzers, Wiesbaden 1997 (Reprint der Ausgabe Stuttgart 1855), S. 467; Ders.: *Opera* (Anm. 23), S. 413 (III, 37).

²⁶ PARACELUS: *Astronomia magna, oder, Die ganze Philosophia* [...] (Sämtliche Werke, hg. von Karl Sudhoff u.a., Abt. 1, Bd. 12, München 1929), S. 91.

²⁷ Oswald CROLL: *De signaturis* dt., in: Ders.: *Ausgewählte Werke*, hg. von Joachim Telle und Wilhelm Kühlmann, Bd. 1, Stuttgart 1996, S. 170 und 176; Ders.: *De signaturis* lt., in: ebd., S. 80 und 85 (Hervorhebung M.B.). Vgl. hierzu BERGENGRUEN: *Nachfolge Christi* (Anm. 1), S. 168f.

Auch hier ist es, wie bei der Liebesmystik, die göttliche Kraft, an der das weibliche Ich partizipieren möchte und die anstelle ihrer eigenen Kraft schreiben bzw. sprechen soll. In diesem Falle steht aber die Natur zwischen Ich und Gott. Die Lösung ist eine Art von Parallelsetzung der, siderisch motivierten, Naturbewegung und der eigenen Schreibtätigkeit. In einer weiteren Gott=lobenden Frühlings=Lust (GSW 1, S. 233) wird diese Analogisierung explizit thematisiert: »Die Bäume nicht allein/ mein Herz will auch ausschlagen.« Das schreibende Ich betrachtet also die Natur als Sprache Gottes, die auf sein Lob hinausläuft, und versucht, dem Analogon dieser Sprache in sich nachzugehen. Es betrachtet beispielsweise eine Biene und deren Sammeltätigkeit; es setzt diese Sammeltätigkeit mit seiner eigenen aus Büchern gleich²⁸ – und folgert daraus: »was irdisch hier geschicht/ ist Geistlich mir in Sinnen: | nur in das Ewig ziehlt/ mein wunder=freud Beginnen.«

Diese Analogsetzung der inneren Sprache mit der der Natur ist konsequent im Sinne der paracelsischen Theorietradition. Alle Sprachen und alle Sprechweisen haben, gemäss Böhme, »nur ein einige Wurtzel vnd Mutter«, die in der »Signatur« im »Gemüth[]« liegt.²⁹ Über diese Analogsetzung wird eine zweite Antwort-Variante auf die Frage formuliert, wo die Worte einer göttlichen Literatur ihren Anfang haben: nicht nur in dem zu küssenden Mund Jesu, sondern auch in der Sprache der Natur, die mittelbar die Sprache Gottes ist; eine Sprache, zu der der Mensch, wie man hinzufügen muss, durch sein bzw. in seinem Gemüt Zugang hat. Wer diese Sprache liest und das mittelbar Göttliche in ihr erkennt, kann zugleich die göttliche Sprache in sich erkennen – und diese wiederum als Geist für den eigenen Sprachkörper verwenden.

2.3 Erkenntnismystik

Die erkenntnismystische Variante der bis jetzt zwifach rekonstruierten Gedankenfigur von der Fleischwerdung des Gottesworts im Gedicht findet sich in zwei Sonetten, die einen sehr ähnlichen Titel und dementsprechend auch ein sehr ähnliches Thema besitzen: *Christliche Dienst=Aufopfferung* bzw. *Demütige Dienstaufopferung/ zu Gottes Ehren*

²⁸ Vgl. hierzu, freilich unter zu starker Betonung der *ruminatio*, Günter BUTZER, Joachim JACOB und Gerhard KURZ: »Und vieles/ Wie auf den Schultern eine/ Last von Scheitern ist/ Zu behalten.« Zum Widerstreit von Gedächtnis und Erinnerung an Beispielen aus der Lyrik des 16. bis 19. Jahrhunderts, in: Günter Oesterle (Hg.): Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung, Göttingen 2005 (Formen der Erinnerung 26), S. 265–296, hier S. 272–276.

²⁹ Jacob BÖHME: De signatura rerum (Anm. 19), S. 514f.

(GSW 1, S. 204 bzw. 116).³⁰ Der aufzuopfernde Dienst besteht in erster Linie, um es mit Meister Eckhart zu sagen, in der Selbstheit und dem »eigenen willen«³¹ des schreibenden Ichs: »Auch meinen Willen will ich willig dir/ HErr/ schenken: | Nur deines Worts Befehl er folgen soll allein« (GSW 1, S. 204). Ein gekonntes Changieren zwischen einer orthodoxen und einer mystischen Position: Einerseits schenkt das Ich Gott seinen Willen und entselbstet sich dadurch, andererseits scheint es noch etwas in dem Ich zu geben, das nicht mit Gott vereint ist und daher seinem Willen gehorchen kann. Gleichzeitig steht in Frage, ob dieses Ich – und damit wird die orthodoxe Position wieder ausgehöhlt – wirklich noch Ich ist, weil Gott bereits sein »Willensbild« in sein »Gedächtniß« eingepägt hat.

Damit geht – im letzten Terzett – einher, dass das Ich auch den »Verstand« in den »Staub/ wie weit er auch geschritten«, legen soll. Und die letzten beiden Verse lauten dann: »kurz/ all mein dichten soll zu deiner Ehr geschehn. | Laß mich die Krafft hierzu/ Allkrafft von dir erbitten.« Hier scheint die Vereinigung mit Gott wiederum keineswegs vorausgesetzt zu sein; Gott und Mensch sind verschiedene Subjekte, von denen das eine vom anderen etwas bitten kann, nämlich die »Allkraft« zum Schreiben.

Festzuhalten bleibt jedoch, dass das Schreiben, ähnlich wie in der liebes- und naturmystischen Variante, seinen Ursprung bei Gott hat. Es ist Gottes »Ehr«, die im Schreiben verherrlicht werden soll. Und es ist Gottes »Allkraft«, die es ermöglicht, dieses Schreiben ins Werk zu setzen. Das Ich ist lediglich derjenige Part, der um Gottes Wort für Gottes Lob bittet.

Radikaler in dieser Hinsicht ist das zweite Dienstaufgabe-Gedicht (GSW 1, S. 116). Hier geht die Aufopferung tatsächlich so weit, dass das ursprünglich von Gott getrennte Ich im Begriff ist, sich in ihm aufzulösen, sodass eine – wie der Titel eines weiteren Sonetts lautet – *Gänzliche Ergebung in Gottes willen* (GSW 1, S. 85: »Ohn deinen willen/ ist auch meiner nicht dabey.«) stattfindet, mit dem Ergebnis – um aus einem weiteren Sonett zu zitieren –, »daß ich in mir selbst aufhöre/ und dann in dir alles bin« (Von dem Allwesenden Namen JEsus; GSW 1, S. 203).

³⁰ Vgl. zum Thema der Dienst-Aufopferung, hier jedoch unter memorialen Gesichtspunkten, auch Christian SOBOTH: »HErr/ mein Gedächtniß ist vom Wachs zu deinen lenken« – Formen und Funktionen der »memoria« in den »Geistlichen Sonetten, Liedern und Gedichten« von Catharina Regina von Greiffenberg, in: Kurz (Hg.): Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit (Anm. 3), S. 273–290, hier S. 277f.

³¹ MEISTER ECKHART: Predigten (Sämtliche deutschen Predigten und Traktate sowie eine Auswahl aus den lateinischen Werken, hg. von Niklaus Largier, übersetzt von Joseph Quint u.a., 2 Bde., Frankfurt a.M. 1993, Bd. 1), Predigt Q. 59, S. 632.

Der mystische Kontext wird bereits – ich kehre zur *Demütigen Dienstaufopferung/ zu Gottes Ehren* zurück – über das der Dienstaufopferung zugehörige Adjektiv ›demütig‹ aufgerufen, ein Begriff, der besonders prägnant in Meister Eckharts *Traktat über die Abgeschiedenheit* beschrieben wird: »vollkommene Demut geht auf ein Vernichten des eigenen Selbst aus« (»volkomeniu dêmüticheit gât uf ein vernihten sîn selbes«).³²

Ich zitiere, um die Dynamik der Selbstvernichtung weiter zu analysieren, das Gedicht Greiffenbergs in seiner vollen Länge:

Demütige Dienstaufopferung/ zu Gottes Ehren.

HERR JESU! meine Seel/ die vor schon ganz dein eigen
samt aller Kräfte Kraft/ schenk' ich aufs neue dir.
ich halte nicht vor mein/ was dir nicht dient an mir.
wollst deine Gnaden Ström' in meine Glieder neigen/
der Allmacht Wunder=Pracht/ in meiner Schwachheit zeigen.
Ach allerfüller! füll die Wunder=Ehr=Begier!
dein' Herrschungs Kron alsdann erlangt mehr Strahlen Zier/
wann durch der Stummen Mund du machst die Redner schweigen.
Laß deinen weißen Geist mein Lippen=Lauten schlagen/
daß solcher wollaut auch die Leuenherzen zwing.
laß' aus der Irthums Höl die Glaubens Todten jagen/
daß das dreyköpfig Thier um seine Beut ich bring.
Es ist mein ganzes Thun/ zu deiner Ehr gericht/
und ist mir äusserst Ernst/ nicht ein erdichts Gedicht.

(GSW 1, S. 116)

Statt des dreifach wiederholten Willens (wie im letzten Gedicht) ist es jetzt die zweifach wiederholte Kraft, die das Ich Gott im Zusammenhang seiner Dienst-Aufopferung schenkt – und dieses Mal wirklich ganz ohne Reste, dafür aber mit der Betonung, dass mit diesem Geschenk eine Art von Austausch oder commercium zwischen Gott und Mensch stattfindet: »meine Seel/ die vor schon ganz dein eigen | samt aller Kräfte Kraft/ schenk' ich aufs neue dir. | ich halte nicht vor mein/ was dir nicht dient an mir. | wollst deine Gnaden Ström' in meine Glieder neigen«.

Die Terminologie des ›Dienens‹ wird im folgenden Quartett aufgegriffen, wenn das Ich von seiner »Schwachheit« spricht. Gegen diese Schwachheit des Ichs wird die Herrschaft Christi gesetzt, explizit benannt in der »Herrschungs Kron«. Hier stehen sich also, zumindest vorderhand, die schwächste Schwäche des Menschen und die stärkste Stärke Gottes gegenüber.

³² ECKHART: Traktate. Lateinische Werke (Sämtliche deutschen Predigten und Traktate [Anm. 31], Bd. 2), S. 436f.

3 Exkurs zur Aufhebung der Gegensätze in den Sonetten und zum Abgrund (*Auf Christus Wunder=Geburt*)

An dieser Stelle ist zu berücksichtigen, dass das Spiel mit Gegensätzen ein durchgehendes Strukturmoment der Gedichte Greiffenbergs darstellt. Als paradigmatisch dafür ist das Sonett *Auf Christus Wunder=Geburt* (GSW 1, S. 103) anzusehen, das mit dem Vers beginnt: »Wie? hat die Allheit sich in dieses nichts begeben!« Die Allheit, das ist die Allheit Gottes; das Nichts, das ist das Nichts des Menschen. Diese Gegensätze werden jedoch im Folgenden, sozusagen im Hegelschen Sinne, aufgehoben: »die Unaussprechlichkeit so alles spricht aus/ | macht die die Schwachheit dann zu ihrer Allmacht Haus?« Deutlich zu sehen, dass Greiffenberg hier – ganz ähnlich wie Angelus Silesius im *Cherubinischen Wandersmann* – mit der Gedankenfigur der *coincidentia oppositorum* spielt.

Die Überlegungen des Cusanus, auf den dieser Begriff zurückgeht, beginnen bekanntlich bei Gott als einem »Maximum, quo maius esse nequit«, d.h. einem »Größte[n]«, dem gegenüber es kein Größeres geben kann.³³ Cusanus behauptet nun, dass die Grösse Gottes, die wie gesagt nur absolute Grösse sein kann, von der Kleinheit, die entsprechend nur absolute Kleinheit sein kann, nicht zu unterscheiden sei: Da weder ein solches absolutes »minimum« noch ein solches absolutes »maximum« relativ seien,³⁴ könne ihnen auch nicht, so Cusanus' weiterführende Überlegung, der Status von »Oppositiones« zukommen, vielmehr müsse man sagen, dass sie ineinander- oder zusammenfallen (»coincidere«).³⁵

³³ Nicolaus CUSANUS: De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit, Darmstadt 2002 (Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-Deutsch, mit einer Einleitung von Karl Bormann, 4 Bde., Bd. 1), S. 16. Vgl. hierzu Kurt FLASCH: Nicolaus Cusanus, München 2001, S. 96ff.; Ders.: Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay, Stuttgart 2004, S. 38ff. Zum Zusammenhang Cusanus/Scheffler, freilich ohne Bezug auf die *coincidentia oppositorum* von absoluter Grösse und Kleinheit, vgl. auch Janos BRUCKNER: Angelus Silesius und Nikolaus von Kues: Kusanisches im ›Cherubinischen Wandersmann‹, in: Euphorion 64 (1970), S. 143–166.

³⁴ Vgl. hierzu Gerhard FADEN: Die Koinzidenz von Nähe und Ferne bei Nikolaus von Kues, in: Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposiums in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998, hg. von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt, Trier 2000 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 26), S. 261–279, hier S. 262f.

³⁵ CUSANUS: De docta ignorantia (Anm. 33), S. 16. Vgl. hierzu Werner BEIERWALTES: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus, in: Nikolaus von Kues. 1401–2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. von Klaus Kremer und Klaus Reinhardt, Trier 2003 (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 28), S. 65–102, S. 85, und, mit Bezug auf die neuplatonische Tradition, S. 90ff.; desgleichen William J. HOYE: Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus, Freiburg i.Br. 2004 (For-

Diese »oppositorum coincidentia«³⁶ von absoluter Grösse und Kleinheit denkt Cusanus allerdings nur in Bezug auf Gott als den Ursprung der Schöpfung, nicht in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Gott. Für ihn ist beispielsweise der Beginn des emanativen Prozesses, wie er in *De docta ignorantia* ausführt, sowohl »maxime« wie »minime lux«.³⁷ In beiden Fällen, so seine an der apophatischen Mystik geschulte Argumentation, wird etwas ausgedrückt, das jenseits des Sprachlichen und Verständigen sowie des Seins liegt: das göttliche »unum«.³⁸

Angelus Silesius denkt nun im *Cherubinischen Wandersmann* dieses unum als unio, bezieht also die Grösse und die Kleinheit nicht auf Gott allein, sondern auf Gott und den Menschen. Er rekurriert mit dieser Verschiebung auf eine Tradition der Mystik, die man als *admirabile commercium*,³⁹ als Wunderbaren Tausch, bezeichnet. So zu finden z.B. im Epigramm 10/Buch 1 des Cherubinischen Wandersmann (1657 bzw. 1675):

10. *Jch bin wie Gott/ und Gott wie ich.*

Jch bin so groß als GOtt/ Er ist als ich so klein:

Er kan nicht über mich/ ich unter Jhm nicht seyn.⁴⁰

Genau diese Verbindung von *admirabile commercium* und *coincidentia oppositorum*, also von Zusammenfallen von göttlicher Grösse und menschlicher Kleinheit, finden wir auch bei Greiffenberg – um zu ihr zurückzukehren –; nur bei ihr auf die Menschwerdung Gottes bezogen:

schungen zur europäischen Geistesgeschichte 5), S. 67f. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch BERGENGRUEN: *Nachfolge Christi* (Anm. 1), S. 178–188.

³⁶ Nicolaus CUSANUS: *De beryllo* – Über den Beryll, in: Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke, Lateinisch-Deutsch, mit einer Einleitung von Karl Bormann, 4 Bde., Darmstadt 2002, Bd. 3, S. 1–91, hier S. 2. Zur Rezeption der These von der *coincidentia oppositorum* in Renaissance und Barock (insbesondere im hermetischen Kontext) vgl. Stephan MEIER-OESER: *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989 (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 10), S. 103ff. und S. 123ff.

³⁷ CUSANUS: *De docta ignorantia* (Anm. 33), S. 18.

³⁸ CUSANUS: *De docta ignorantia* (Anm. 33), S. 18 und 20.

³⁹ Zum *commercium* bei Scheffler 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, S. 187; Ders.: *Christus ist alles. Die Christumystik des Angelus Silesius*, in: Wolfgang Böhme (Hg.): *Christus in uns. Mystische Strömungen von Angelus Silesius bis Tersteegen*, Karlsruhe 1983 (Herrenalber Texte 46), S. 9–30, S. 15, sowie Louise GNÄDINGER: *Die spekulative Mystik im »Cherubinischen Wandersmann« des Johannes Angelus Silesius*, in: *Studi germanici. Neue Folge* 4 (1966), S. 29–59, S. 48ff.

⁴⁰ ANGELUS SILESIUS (Johannes Scheffler): *Cherubinischer Wandersmann*, kritische Ausgabe, hg. von Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, S. 28.

»Gott wird ein Mensch/ auf daß der Mensch sey unverlohren« (GSW 1, S. 103). Sie spielt damit auf die Formel des Konzils von Chalkedon an: Jesus als, um mit Meister Eckhart zu sprechen, »wärer got und wärer mensche« (θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς).⁴¹ Aufs *commercium* bezogen bedeutet das, dass in der Menschwerdung Gottes zugleich, eben im wunderbaren Wechsel, eine Gottwerdung des Menschen oder zumindest eine Teilhabe des Menschen am Göttlichen (»auf daß der Mensch sey unverlohren«) stattfindet.

Bemerkenswert ist, dass Greiffenberg auch die mystische Metapher des Abgrunds, wie sie von Tauler herkommt (das Versinken in den »göttliche[n] abgrund[]«),⁴² in das *commercium* integriert. Diese Metapher, die sich im Übrigen in vielen anderen Sonetten, immer in einer ähnlichen Konstellation, wiederfindet,⁴³ fügt sich in den geschilderten Zusammenfall von Gross und Klein restlos ein: »Sein Elends=Abgrund Stand/ ehrt Himmel=hebend dich« (GSW 1, S. 103). Der hier angesprochene Abgrund wird mit der *coincidentia oppositorum* bzw. dem *commercium* insofern verbunden, als er, der gewählten Metapher gemäss, in einem ersten Schritt der menschlichen Niedrigkeit zugerechnet wird. Es ist, wie es in einem anderen Sonett heisst, der »Abgrund unsers wustes/ | in Sünd= und Schmerzenhöll« (GSW 1, S. 148). Diese Verbindung von Hölle und menschlichem Abgrund hindert das sprechende Ich jedoch nicht, Letzteren, genau wie bei Tauler, auch als göttlichen Abgrund zu definieren: »Du Abgrund=gute Güt!« heisst es beispielsweise in *Über die hochwürdige Geniessung des Höchst=heiligen Abendmals* (GSW 1, S. 103).

⁴¹ ECKHART: *Predigten* (Anm. 31), Predigt Q. 49, S. 520; Glaubensbekenntnis von Chalkedon, in: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, begründet von Heinrich Denzinger, 37. Auflage, hg., verbessert, erweitert und ist Deutsche übertragen von Peter Hünermann unter Mitarbeit von Helmut Hoping, Freiburg i. Br. 1991 (1854), S. 142. Vgl. hierzu Friedrich LOOFS: *Dogmengeschichte der alten Kirche bis zur Ausbildung der griechischen Orthodoxie* (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. von dems. und Kurt Aland, Halle-Saale 1951–1953, Teil 1), S. 237. Vgl. auch Jacques LIÉBAERT: *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon* (451), Freiburg i. Br. 1965 (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. von Michael Schmaus u.a., Bd. 3: Christologie, Soteriologie, Mariologie, Faszikel 1a), S. 125.

⁴² Johannes TAULER: *Predigten*, 2 Bde., übersetzt und hg. von Georg Hofmann, Einsiedeln 1987 (Christliche Meister 2f.), Nr. 28, S. 197; *Die Predigten Taulers*. Aus der Engelberger und Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hg. von Ferdinand Vetter, Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalters 11), Nr. 28, S. 117. Vgl. hierzu Alois M. HAAS: *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg 1979 (Dokimion 4), S. 287ff.

⁴³ Z.B. in *Auf Gottes seltsame Geist=Regirung*, GSW 1, S. 65: »in geheimen Hérzens=abgrund«, vgl. zu diesem Gedicht auch BARTSCH STEKHAUS: *Die lyrischen Sonette* (Anm. 3), S. 137–144.

Mit diesen zwei Abgrundsvarianten kann Greiffenberg nun auch Taulers Begriff in das Modell der *coincidentia oppositorum* in Form des Wunderbaren Wechsels einspeisen: Menschlicher Sünden-Abgrund, also tiefste Tiefe, und die höchste göttliche Güte vereinen sich in der mystischen *unio*, sodass Mensch und Gott gleichermaßen höchste Höhe und niedrigste Niedrigkeit besitzen.

Zurück zur Dienstaufopferung (GSW 1, S. 116): Auch hier heben sich die genannten Gegensätze von Herrschaft und Untergebenheit im Sinne von *coincidentia oppositorum* und Wunderbarem Wechsel auf, weil sich das Ich nicht nur Gott schenkt, sondern Gott in dem dadurch erreichten Einigungsprozess zugleich seine Ströme durch die Glieder des physischen Körpers fließen lässt. Und jetzt, im Übergang vom zweiten Quartett zum ersten Terzett, wird dieser Gedanke auf den Sprachkörper übertragen: »dein' Herrschungs Kron alsdann erlangt mehr Strahlen Zier/ | wann durch der Stummen Mund du machst die Redner schweigen. | Laß deinen weißen Geist mein Lippen=Lauten schlagen«. Das Wort Gottes geht also, ähnlich wie die genannten Ströme, direkt auf bzw. in den Mund des sprechenden weiblichen Ichs. Es spricht bzw. singt, aber es ist der Geist Gottes, der in ihm spricht bzw. singt.

Dies ist insofern bemerkenswert, als hier in zweifacher Hinsicht ein Beleg für Birkens Interpretation bzw. Poetik aus der Vorrede geliefert wird. Vorderhand geschieht dies mit dem letzten Vers: »und ist mir äusserst Ernst/ nicht ein erdichts Gedicht.« Das ist die elaborierte und selbstreflexive Form von Birkens Invektive gegen die uninspirierten Reimschmiede. Diesen fehlten, heisst es in der Vorrede, die »realia« (GSW 1, Vor-Ansprache, S. [27]). Genau diese *realia* nimmt nun das weibliche Ich für sich in Anspruch, wenn es gerade kein »erdichts Gedicht« geschrieben haben, sondern mit göttlichem »Ernst« über Gott als den Ursprung und Urgrund der Wahrheit gesprochen haben will.

Gleichzeitig kommt hier die Körpermetaphorik zum Einsatz, die Birken, mit Anleihe bei Harsdörffer und Schottelius, in Anschlag gebracht hat: der missgestaltete und der wohlgestaltete Wortkörper. Der angestrebte wohlgestaltete Wortkörper des Sonetts ist derjenige, welcher, so lässt sich präzisieren, eben gerade keinen eigenen Geist hat, sondern vielmehr seinen Geist zur demütigen Dienstaufopferung freigegeben hat und damit den Geist Gottes als Schöpfer, Bewohner und Durchströmer nicht nur seines physischen, sondern eben auch seines sprachlichen Körpers nennen kann.

Damit sind alle Bausteine für eine Theorie vereint, die es ermöglicht, zu erklären, wie das Verhältnis von »Ewigs Wort« und dem »Wort« des Gedichts, die Gott dem dichtenden Ich »bescheren« (GSW 1, S. 101) soll, zu verstehen ist – und warum Birken in der Vorrede die Metapher vom

Wortkörper so stark gemacht hat: Das ewige Wort ist gemäss dem Anfang des Johannes-Evangeliums Fleisch geworden und soll immer wieder Fleisch werden. Durch eine mystische Versenkung in und mit Gott kann dieser Prozess auch auf das sprechende bzw. schreibende Ich, sein Fleisch und seine Körperströme, bezogen werden. Da aber dieses Ich durch die Versenkung und Vereinigung nicht mehr als individuell vereinzelt existiert, wird genannter Prozess vom physischen Körper auf den Schriftkörper, sprich: das Gedicht, übertragen. Das Wort Gottes wird also im Gedicht Fleisch – Fleisch in dem von Birken angesprochenen Sinne, also als wohlgestalteter Text-Körper, aus dem heraus sich erst Reim und Metrum als dessen irdische Ausformung entwickeln können.

PHILOLOGIE DER KULTUR

Herausgegeben von

Christian Kiening
Sabine Schneider
Hans-Georg von Arburg

Band 11

Das Wunderpreisungsspiel

Zur Poetik von
Catharina Regina von Greiffenberg
(1633–1694)

Herausgegeben von
Mireille Schnyder

Unter Mitarbeit von
Damaris Leimgruber

Königshausen & Neumann

Die Herausgeberin:

Mireille Schnyder, Prof. Dr. phil., Ordinaria für Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 an der Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte: Wahrnehmung des Fremden, Kulturbegegnung Europa – islamische Welt, Poetologie, Medialität und Literatur, Literatur und Episteme.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2015
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Umschlag: skh-softics / coverart
Umschlagabbildung: C.R.v. Greiffenberg, Sämtliche Werke Bd. 4, S. 972.
Bindung: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten
Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5700-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....7

Forschungsbibliographie..... 13

Sprach- und Imaginationskunst

Dirk Niefanger

»Herz=durchstrahlung«. Die Paratext-Poetik der
Passionsbetrachtungen Catharina Regina von Greiffenbergs 25

Stefanie Arend

Begriff des Unbegreiflichen. Rhetorik des Paradoxen in Text
und Bild..... 47

Thomas Vogel

»Vorsehungs-« und »Wunderspiegel«. Valenz und Polyvalenz
einer Metapher..... 61

Stefan Riedener

Inspiratio oder die Sprache einer Sprachlosen. Reflexionen
über Dichterbilder bei Catharina Regina von Greiffenberg 73

Sprache und Körper

Mireille Schnyder

»Meine Blöðheit irrt mich nicht«. Ich- und Körper-Inszenierungen
in den Texten von Catharina Regina von Greiffenberg 93

Barbara Thums

Körper, Wissen, Schrift. Zur Poetologie Catharina Regina
von Greiffenbergs..... 113

Vorwort

Das Werk von Catharina Regina von Greiffenberg, die gern als »bedeutendste Dichterin des Barock im deutschen Sprachgebiet«¹ gerühmt wird, ist selbst unter Germanisten bis heute nicht sehr beachtet. Mit der Ausnahme einer kleinen Gedichtauswahl² ist ihr Werk nur in reprographischen Nachdrucken greifbar,³ und die Anthologien barocker Dichtung räumen ihr, wenn überhaupt, nur wenig Platz ein. Die Forschung ist seit Anfang geprägt von einem Interesse an ihren Lebensumständen, ihren ökonomischen und familiären Hintergründen, ihrem sozialen Netz, wie es unter anderem in ihrer umfangreichen Korrespondenz fassbar wird, sowie ihrer konfessionellen Positionierung. Und mit der Einordnung in die frauenmystische Tradition wird sie gern als »protestantische Mystikerin« an den Rand der Literaturgeschichte und literaturwissenschaftlichen Forschung geschoben.⁴

Ihr Werk, einem geistlichen Zweck verschrieben, scheint sich literaturwissenschaftlichen und literaturtheoretischen Zugängen zu entziehen, ihre religionspolitisch motivierten Schriften wirken in ihrem hochgesteckten Ziel einer Bekehrung des österreichischen Kaisers kurios, und die Andachtstexte scheinen in ihrer dichten und aufgeladenen Aussagekunst dem literaturwissenschaftlich interessierten Blick zu stark in dem religiösen Diskurs befangen.

¹ Volker MEID: Die deutsche Literatur im Zeitalter des Barock. Vom Späthumanismus zur Frühaufklärung 1570–1740, München 2009 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart, begründet von Helmut de Boor und Richard Newald, Bd. 5), S. 187.

² Catharina Regina von GREIFFENBERG: Gedichte, ausgewählt und mit einem Nachwort herausgegeben von Hubert Gersch, Neuausgabe, Berlin 1982 (Textura 14).

³ Catharina Regina von GREIFFENBERG: Sämtliche Werke in zehn Bänden, hg. von Martin Bircher und Friedhelm Kemp, Millwood NY 1983 (Unveränderter Nachdruck der Ausgaben Nürnberg 1662–1693), im Fliesstext jeweils als GSW indiziert; Catharina Regina von GREIFFENBERG: Gelegenheit und Geständnis. Unveröffentlichte Gelegenheitsgedichte als verschleierte Spiegel des Lebens und Wirkens der Catharina Regina von Greiffenberg, Faksimiledruck nach Handschriften im Archiv des Pegnesischen Blumenordens, hg. und mit einem Kommentar versehen von Ingrid Black und Peter M. Daly, Bern 1971 (Kanadische Studien zur deutschen Sprache und Literatur 3); Catharina Regina von GREIFFENBERG: Geistliche Sonette, Lieder und Gedichte, mit einem Nachwort zum Neudruck von Heinz-Otto Burger, Darmstadt 1967 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1662).

⁴ Vgl. zur Forschungsliteratur die Bibliographie am Ende des Vorworts.

Sarina Tschachtli

»die adern schier zerspringen«. Zur Innerlichkeit
bei Catharina Regina von Greiffenberg 133

Maximilian Bergengruen

»Nicht ein erdichtes Gedicht«. Sprachmystik
in Greiffenbergs *Geistlichen Sonnetten/Liedern und Gedichten* 147