

Worüber man nicht sprechen kann, darüber kann man sprechen lernen:
ein Vergleich zwischen Jacob Böhme und Gene Gendlin

Empfindlicher Sinn

Stellen wir uns vor: wir sind inmitten eines Gesprächs. Die Argumente gehen hin und her. Man ist sich nicht einig, aber es ist noch nicht eindeutig auf den Punkt gebracht, an was die Uneinigkeit liegt. Der Argumentenabtausch beschleunigt sich, ohne dass man sich begegnet, ohne dass gegenseitiges Verstehen entsteht oder Fortschritt im Gedankengang. Während man spricht, begleitet einen ein unbestimmter Druck oder ein Unbehagen. Wir achten nicht darauf. Wenn wir uns darauf berufen würden, dann würde unser Gegenüber womöglich misstrauisch. Empfinden ist kein Argument, bekommt als Referenzpunkt leicht esoterischen Anstrich. Wenn man sich diesem „Empfinden“ aber vorurteilsfrei nähert, so muss man ihm ein gewisses Recht eingestehen, ohne dass es einfach „recht hätte“. Denn dieses Unbestimmte (in diesem Fall Druck, Unbehagen oder Unbefriedigtsein) enthält auf eine gewisse Weise die Situation des Gesprächs – aneinander vorbeizureden, nicht weiterzukommen. Dieser unbefriedigende Zustand, der weder ein klares Gefühl ist, noch einen klaren Inhalt hat, treibt unsere Versuche, die richtigen Worte zu finden, dem Gespräch die entsprechende Wendung zu geben. Wenn die entsprechende Wendung schliesslich doch gekommen ist, dann verändert sich auch das Empfinden. Wir atmen aus, entspannen uns, lehnen uns vielleicht zurück. Der Druck ist verschwunden, hat sich in etwas anderes verwandelt. Vielleicht fühlen wir nun so etwas wie einen überwundenen Widerstand bzw. eine Weite, von der aus das, was wir sagen wollen, leicht zu sagen ist und sich mit manchem verknüpfen lässt, was uns zuvor noch nicht überschaubar war.

Unsere Sprechsituation scheint deshalb in Verbindung mit einer Art Empfindung, einer gefühlten Schicht, die einer inneren Resonanz auf unsere Situation im Gespräch entspricht, *auf das bereits Gesagte wie auf das noch nicht Gesagte*. Es ist wie eine „unsichtbare Folie“, die nicht in den Blick gerät, die aber referenziell und kontextuell mitbeteiligt ist, in dem was wir sagen wollen. Aus diesem „sinnhaften Gefühl“ heraus suchen wir unsere Worte, ohne dass sie darin schon fertig enthalten wären. So beschreibt der amerikanische Sprachphilosoph Gene Gendlin:

Für die meisten Menschen scheint das, was noch nicht geformt und gewusst ist, leer zu sein. Man kann aber vertraut sein mit etwas, das weder gewusst noch nicht gewusst, auch nicht dazwischen, eher etwas anderes ist. Es gibt ein breites, direkt-gefühltes Erfahren um die geformten Formen und Dinge, die wir denken und wahrnehmen, herum. [...] Jene, die diese Art körperlicher Aufmerksamkeit nutzen unter welchem Namen auch immer, bemerken, dass dieses Erfahren präzise und herausfordernd geordnet ist, und dennoch braucht es einen weiteren Schritt, der noch nicht existiert.¹

Mit dieser Perspektive aus dem 21. Jahrhundert möchte ich auf Jacob Böhme zurückblicken.

Jacob Böhme äussert sich bisweilen frustriert über den sogenannten „Meister Klügling“, mit dem er niemanden speziell im Visier hat, sondern eher eine (Denk-)Haltung. Diesem Meister Klügling sei, was Böhme erklären will, eine einzige „Unbegreiflichkeit“². Der Mangel, der den Meister Klügling kennzeichnet, besteht nicht darin, dass er nicht folgerichtig schliessen kann oder nicht weiss. Eher geht es um ein anders geartetes Verstehen, das Jacob Böhme dem in Theorien beheimateten Meister Klügling nicht vermitteln kann. In mehrfachen Varianten deutet Böhme die Dissonanz zwischen einer Erkenntnisweise an, die einen diskursiv-konzeptionellen Ursprung hat und einer Erkenntnisweise, die sich erlebnishaft vermittelt. Besonders deutlich wird dieses Missverhältnis bei jenem Thema, das Böhmes Denken zeitlebens beschäftigt als Ursprung, Ziel und Sinn von allem Leben: Gott.

Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich: aber die Einheit GOTTes kann nicht ausgesprochen werden, dann sie ist durch alles zugleich, und ist darum Gut genant und erkant, daß es die ewige Sänfte, und das höchste Wolthun in der Empfindlichkeit der Natur und Creatur ist [...].³

Oder:

Und hält sich nicht also wie die Vernunft meinet, GOTT wohne alleine über dem Gestirne, ausser dem Orte dieser Welt. Ihme ist kein Ort bereitet, da Er sonderlich wohne, sondern seine Offenbarung ist nur unterschiedlich; Er ist in, bey und durch uns; und wo Er in einem Leben mit seiner Liebe beweglich wird, alda ist GOTT in seiner Wirkung offenbar [...].⁴

Die eingespielten Vernunft-Formen allein scheinen für den adäquaten Ausdruck dieses „In-allem-Zugleich“, über das Böhme sprechen will, nicht auszureichen. Auch das Wort Einheit genügt nicht. Denn die gemeinte Einheit *ist* in allem Unterschiedlichen und Uneinheitlichen,

¹ „To most people what is not yet formed and known seems to be a blank. But one (can be) familiar with something that is neither known nor just unknown and also not something in between, rather something different. There is a thick directly-sensed experiencing under or behind whatever formed forms and things we think and perceive. [...] Those who use [...] this kind of bodily attention by whatever name find that this kind of experiencing is precisely and demandingly ordered, and yet it demands a further step that does not yet exist.“ (Gene Gendlin: „Five philosophical Talking Points to Communicate with Colleagues who don't yet know focusing“, siehe www.focusing.org/newsletter/sif1-2004/sif1-2004.html, 5. Abschnitt)

² *Betrachtung göttlicher Offenbarung*, P IX, S. 1 (Vorrede).

³ Ebd., S. 2 (Fr. 1 Abs. 1).

⁴ Ebd., S. 3 (Fr. 1, Abs. 3).

das uns und unsere Welt ausmacht („bey und durch uns“). Statt es paradox auszuformulieren, schwenkt Böhme auf eine andere Ebene ein. Die Einheit *wirke* nämlich in einer spezifischen Weise, die eindeutig ist trotz ihrer Widersprüchlichkeit und logischen Aporie, die sich aus ihrer „unterschiedlichen Offenbarung“ und ihrem Innewohnen in augenscheinlicher Differenz ergibt. Böhme weist auf eine anders geartete Ebene hin, um der logisch unzugänglichen Einheit auf die Spur zu kommen. Die Einheit habe eine spürbare Qualität der „ewige(n) Sänfte, und (des) höchste(n) Wolthun(s) in der Empfindlichkeit der Natur und Creatur“ an sich. Sie wird damit einer anderen Verstehbarkeit als der nur logischen überführt. Worte wie „Sänfte“ und „Wolthun“ geben sich in einer Weise zu erkennen, die sich körperlich-seelisch gesamthaft niederschlägt. Im zweiten Zitat wird etwas Ähnliches festgestellt. Auch hier wird betont, dass Gott nicht „sonderlich wohne“, sondern bei uns. Dieses Bei-Uns wird wiederum nicht konzeptionell ausformuliert, sondern als Wirkung qualifiziert – als Wirkung der „Liebe“.

Die Schwierigkeit, diese Einheit in Sprache zu vermitteln, liegt demnach darin, einen an seinen Wirkungen erfahrenen Gott ins Denken zu bringen und ihn dort dem Kampfplatz unterschiedlicher Theorien auszuliefern, die zwar nachträglich dienlich erscheinen, jene Wirkung zu konzeptionalisieren, jedoch nicht als Quelle dieses Wissens: „die eigne vernunft sol nicht der anfang sein“.⁵ Die adäquate Ebene für eine Erkennbarkeit Gottes setzt woanders an. Böhme plädiert damit keinesfalls für die Option, Gott ausserhalb eines rational erfassbaren Bereichs anzusiedeln. Aber er bestimmt das Verhältnis unserer rationalen Suche als jener Ebene nachgeordnet, in der sich Gottes-*wirkung* in einer Weise mitteilt,⁶ die das fertig Gefasste, das schematisch Einzuordnende sprengt.⁷ Dennoch ist diese Weise mitzuteilen, Böhme treibt es regelrecht dazu: mit „Grossem Trieb“ geht er ans Werk, „das wesen Gottes zu beschreiben“.⁸

Sein Vorhaben, das „In-allem-Zugleich“ zur Sprache zu bringen bzw. zu beschreiben, ist verwickelt, weil es weder im logischen Konzept aufgeht (kann nicht „gezehlet“ oder „gemessen“ werden), noch gegenständlich ist (wohnt nicht sonderlich), sondern weil es „*wirckend*“, „*empfindlich*“, „*wollende*“⁹ ist. Entsprechend natürlich auch die davon durchdrungene Wirklichkeit. In ihr spielt sich die Wirkung, die Empfindlichkeit, das Wollen

⁵ *Von Der wahren gelassenheit* (B I), S. 334.

⁶ Diesbezüglich findet sich ein Rat in seinen Sendbriefen: „scharff suchen alleine thuts nicht / sondern wol wollen / vnd wol Thun /“ (*Sendbriefe* (B II), 9. Brief, S. 348).

⁷ „Alles Speculiren in den wundern Gottes / ist ein fast ferlich ding / da mitte der willen Geist mag Balde gefangen werden / es sey denne / das der willen Geist / dem Geiste Gottes nach sehe /“ (*Von Der wahren gelassenheit*, S. 334).

⁸ *Morgen Röte im auffgang* (B I), S. 200.

⁹ *Betrachtung Göttlicher Offenbarung*, S. 7 (Fr. 3 Abs. 2).

des „In-allem-Zugleich“ ab. So entsteht ein Wirklichkeitsbegriff bei Böhme, der offensichtlich kontrastiert gegenüber einem Wirklichkeitsverständnis, das vor allem der Beobachtung entstammt und sich aus Sinnesgegenständen in Raum und Zeit aufbaut. Böhmes Wirklichkeit erscheint insgesamt lebendig und in kontinuierlichen Prozessen – wie ein einziges grosses Lebewesen – stets begleitet von „peinliche[r] Empfindniß“.¹⁰ Bedeutung kommt dieser Wirklichkeit nicht von aussen zu. Sie hat eine Art der Eigenbedeutsamkeit, die aus der „Empfindnis“ erwächst, die sie von „innen“ getragen sein lässt, in einer Art der selbstausscheidenden Relevanz. Diese starke und durchgehende Empfindbarkeit, die breiter gefasst ist als die klassische Wahrnehmung durch Sinneseindrücke, begründet nach Böhme die Wirklichkeit der Wirklichkeit bzw. Einheit der Wirklichkeit, die in allem zugleich ist. „Denn so die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art stünde, so wäre sie nicht *wirklich*, und wäre keine Freude oder Bewegniß in der Einheit“.¹¹

Wenn man die Wirkung von Feuer an sich spürt, hinterfragt man nicht seine Wirklichkeit – die Empfindung bzw. die Wirkung spricht für sich selbst. Diesen Ausweisungscharakter macht die Wirklichkeit der Einheit aus, ihre „Freude“ und „Bewegniß“. Eine entsprechende Empfindlichkeit schreibt Böhme jeder Stufe des Prozesses ein, den er der gottdurchdrungenen Wirklichkeit unterlegt. In urtümlichen, uralten Zusammenstellungen buchstabiert er jeweils ein – auf zugleich innerer wie äusserer Wirkung beruhendes – Wirklichkeitsalphabet aus:

Die erste Eigenschaft ist die Begierlichkeit, gleich einem Magnet, als die Einfaßlichkeit des Willens, da der Wille etwas seyn will, und hat doch Nichts, daraus er ihm etwas mache; so führet er sich in eine Annehmlichkeit seiner selbst, impresset und fasset sich selber zu einem Etwas; und das Etwas ist doch nichts, als nur ein scharfer magnetischer Hunger, eine Herbigkeit, gleich einer Härte, davon auch Härte, Kälte und Wesen entsteht. Dieses Impressen oder Anziehen beschattet sich selber, und machet sich zur Finsterniß [...].¹²

Unser Augenmerk soll nicht auf die genaue Chronologie des Ablaufs gelegt werden, den Böhme hier und an vielen Orten seines Werks regelrecht herunterbetet. Es soll eher auf die Weise aufmerksam gemacht werden, in der dieser Ablauf beschrieben wird. Es wird ein Prozess beschrieben, der sich durchgehend selbst empfindet bzw. selbst erfährt. Es wird nicht von „objektiven“ Geschehen ausgegangen, die dann im nachhinein erfahrbar werden, sondern gegenteilig, das Geschehen ist immer auch zugleich auf basale Art erfahren, ist Erfahrung – als Begierlichkeit, Annehmlichkeit, Hunger. Böhmes „Eigenschaften“, als Grundbausteine der

¹⁰ Ebd., S. 10 (Fr. 3 Abs. 15).

¹¹ Ebd., S. 10 (Fr. 3 Abs. 18).

¹² *Clavis*, P IX, S. 87 (Abs. 38).

Lebenswelt, sind durchgehend solche, die einen Innenzustand kennzeichnen. Dieser wiederum ist als Bedingung für Interaktion – wenn auch ursprünglichster Art – ausgewiesen, als Hunger, Begierde, Annehmlichkeit. Die entsprechenden Zustände werden weiterhin fließend qualifiziert mit Worten wie Herbigkeit, Härte, Kälte, d.h. sie sind schattiert in ihrer Empfindbarkeit. Wie zwei Seiten einer Münze sind die beschriebenen Zustände sowohl empfindend als auch empfindbar – die Aussen- und Innansicht gehen ineinander über, sind miteinander aufs engste verwoben. Aus diesen Zuständen, die als „un-objektiv“ zu kennzeichnen sind, entstehen dann Objekte, die die Möglichkeit objektiver Erfahrbarkeit grundlegen: ein Etwas, Wesen.

Erfahrung vs. Erfahrung

Kontrastiert man diese Beschreibung mit dem Paradigma, das der neuzeitlichen Erkenntnistheorie unterliegt, dann wird das Exotische dieser Zugangsweise überdeutlich. Die Spaltung in Subjekte und Objekte, kartesianisch tief unserem Auffassen von Auffassung eingeschrieben, vermittelt zwischen beiden Seiten traditionell durch Sinneswahrnehmung und Verstand. Erfahrung, nach klassischem Muster aus Kants *Kritik der reinen Vernunft*, bedeutet: aus Sinneseindrücken, in denen sich das Objekt dem Subjekt gemäss seinen Formen der Anschauung vermittelt, und aus Verstandesbegriffen apriori Urteile über die Wirklichkeit zu bilden. Wenn Kant von gültigen Erfahrungskennntnissen spricht, so ist damit eine Erfassungsweise gemeint, „die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch eh mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muss, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.“¹³

Von einem derartigen Ausgangspunkt fehlen einem schlicht die Worte, um Böhmes Zugang zur Wirklichkeit einordnen bzw. diesem gerecht werden zu können. Es scheint keinerlei Schnittmenge zu geben, von der aus ein Verhältnis zwischen diesen verschiedenen Zugangsweisen zu finden ist. Böhme kann aber auch nicht einfach als vor-kritisch entlassen werden, denn er verlässt in seiner Beschreibung einer Wirklichkeit, die er mit Gott in eine eigentümliche Identität stellt, nicht das Feld der uns zugänglichen Erfahrung. Im Gegenteil, er taucht tief in eine Erfahrungsschicht ein, die tiefer geht als ein Erfahrungsparadigma, das auf Sinneswahrnehmung beruht. Böhme berücksichtigt Zustände, die uns als Ganzes erfassen und

¹³ Ebd., B XVIII

auch unsere Sinneswahrnehmung nicht untangiert lassen: in der Begierde, Annehmlichkeit, im Hunger.

Helmut Holzhey behandelt in der Einführung zu seinem Buch *Kants Erfahrungsbegriff* unter anderem eine tradierte Bedeutung von Erfahrung, von der Kant ausgegangen ist. Dabei hebt er eine Nuance hervor, die zwar im deutschen Begriff Erfahrung liegt, zu Kants Zeiten aber schon weitgehend durch die Bedeutung des griechisch-römischen Begriffs von *Experientia* verdrängt wurde. Im Deutschen beinhaltet das Wort Erfahrung auch das buchstäbliche er-fahren, er-reisen, damit ein offenes Geschehen, das die Möglichkeit des gänzlich Neuen, auch des Überwältigenden miteinbeschliesst. Die Horizonterweiterung, die einem er-fahrend geschieht, nimmt unter Umständen derart in Anspruch, dass man damit nicht fertig werden kann. Die griechische Bedeutung von *Experientia* hingegen kennzeichnet etwas weitgehend Abgeschlossenes, gründend im Erfahrungsschatz des Alten, „Erfahrenen“, der weiss, wovon er spricht. Es ist von einer Erfahrung die Rede, die man beherrscht und besitzt, worüber man verfügt. Diese Erbschaft ist in Kants Gebrauch des Erfahrungsbegriffs eingeflossen. Holzhey schreibt, das entsprechende „Erfahrungsverständnis“ verlässt

nicht die an den Terminus „Erfahrung“ gebundene aristotelische Auslegung, die das von der Erfahrung mit dem Wort „Erfahrung“ Ausgesagte in den Problemkreis der Frage nach der Wissenschaft rückt und darin aufhebt. Es gibt kein grundsätzlich neues Sichaussprechen des erfahrenden Menschen über sein Erfahren, *jedenfalls* nicht im Wort und Begriff „Erfahrung“. Indem dieser seine wissenschaftlich relevante Auslegung im Begriff des Experiments findet, das auf Grund vorhergehender Überlegungen (vergleichbar der *doxa* des erfahrenen Alten) eigens angestellt wird, schliesst sich der Prozess der Auslegung von Erfahrung im unbedingten Herrsein über Erfahrung ab.¹⁴

Gespürter Prozess

Geht man von hier aus zurück zu Böhmes Prozessbeschreibung, von der obiges Zitat nur eines unter unzähligen Beispielen war, dann drängt sich das Wort Paradigma auf, um der Andersgeartetheit des Ausgangspunktes gerecht zu werden. Das Paradigma wäre so zu umschreiben, dass es von einer basalen Grunderfahrung ausgeht, die der klassisch erfahrungskonstitutiven Ur-teilung in Subjekt und Objekt zuvorkommt. Denn bevor uns – als Subjekten – Objekte vorhanden sind, so die ideengeschichtlich erst kürzlich erteilte Lektion, befinden wir uns in der Sprache eines anderen „deutschen Meisters“¹⁵ in einer Bewandnisganzheit, in der „Objekte“ als solche noch gar nicht vorkommen. Erst im

¹⁴ Helmut Holzhey: *Kants Erfahrungsbegriff*, Basel 1970, 36.

¹⁵ Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland*. Martin Heidegger und seine Zeit. München Wien 1994.

nachhinein werden diese konstituiert, nämlich frühestens dann, wenn durch das Fehlen von etwas der Gegenstand als solcher bemerkbar wird.¹⁶ Böhmes Ansatz jedoch scheint auch diesem vom Besorgen ausgehenden Zusammenhang vorgelagert. Er geht von noch ursprünglicheren Gemütszuständen aus, die sowohl dem Bewandtniszusammenhang als der Teilung in Subjekt und Objekt vorhergehen, die aber ihrerseits eine Art Bedingung der Notwendigkeit für das Vorhandensein von „Etwas“ sind, ein Darauf-angelegt-Sein in Begierlichkeit, Hunger und Annehmlichkeit.

Es scheint, als ob Böhme hermeneutische Schützenhilfe aus der Gegenwart zukommt; als ob das Verstehensvokabular langsam einzuholen vermag, was die teilweise so unbeholfene, von Hegel als barbarisch gescholtene Ausdrucksweise Böhmes zu leisten versucht hat.¹⁷ Dafür soll auf die von Gene Gendlin formulierte Ausdifferenzierung des Begriffs Umwelt fokussiert werden und der daraus hervorgehenden Denkmethodik.

Der amerikanische Philosoph nämlich entwickelt unterschiedliche Begriffe von Umwelt, unter denen diejenige, die der Beobachtung entstammt, Umwelt # 1 (environment) genannt wird. Umwelt # 1 ist jene Umwelt, die vom Betrachterstandpunkt aus die Umwelt eines Organismus definiert. Diese Umwelt wird im Kantschen Sinne durch unsere Sinneswahrnehmung und unseren Verstand zugänglich. Umwelt # 2 bedeutet keine andere Umwelt, bedeutet jedoch einen anderen Zugang dazu, wodurch beide Umweltbegriffe nicht eins zu eins nebeneinander zu stehen kommen bzw. verglichen werden können. Umwelt # 2 ergibt sich, indem die Aussenbetrachtung verlassen wird, in der wir – gleichsam untangiert – eine Umwelt aus Gegenständen in ihren jeweiligen Zusammenhängen synthetisieren. Umwelt # 2 entsteht, wenn ein „Datum“ hinzukommt, das in der klassischen Sinneswahrnehmung nicht miteinbezogen ist. Es ist die erlebte Interaktion zwischen dem Organismus und dem ihn Umgebenden. Diese Interaktion besteht als Einheit, die nicht statisch zu verstehen ist, sondern prozesshaft. Nimmt man beispielsweise die Luft als Umgebung des Körpers, so wird dieser Aspekt von Umwelthaftigkeit im Sinne von Gendlins Umwelt # 2 gut sichtbar. Denn die Luft als Umgebung des Körpers wird durch die Interaktion mit der Lunge zu *einem* Geschehen, Umgebung und Körper sind in dieser Hinsicht nicht mehr voneinander zu trennen: Der lebendige Körper besteht aus der Lungenarbeit, die sich als ein Kontinuum vollzieht in dem Luftzufuhr/ Lungenausdehnung/ Zellstoffwechsel ineinandergreifen. Der Körper besteht aus der engen Interaktion, die als prozessuelle Identität bezeichnet werden kann (denn ohne Luft endet auch der Körper bzw. hört auf, Körper zu sein). Aufgrund dieser Interaktion ist der

¹⁶ Martin Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1984, § 23, 24.

¹⁷ G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Werke 20, Frankfurt a. M. 1986, 95.

Körper, wie er ist. Umwelt # 2 setzt somit einen grundlegend anderen Ausgangspunkt an, weil sie nicht von Entitäten, sondern von deren ursprünglichen Interaktion ausgeht. Viele Prozesse mögen in Interaktionen involviert sein, viele unterschiedliche Ereignisse einen Prozess ausmachen. Üblicherweise geht man von diesen gesonderten Abfolgen aus und setzt sie dann miteinander in Beziehung. Gendlin kehrt im Begriff der Umwelt # 2 diese Denkreihenfolge um: weder die Ereignisse, noch die Prozesse sind gesondert zu denken – d.h. nicht die Entitäten kommen zuerst, sondern der interaktive Bezug:

Interaffektion und Koordination sind Wörter, die die alte Annahme einer einfachen Vielheit mit sich führen, so dass die Dinge als sie selbst existieren und erst dann aufeinander bezogen werden können. Wir brauchen einen Satz, der nicht in diesem alten Sinne Sinn macht. Lasst uns das Muster, das wir formuliert haben, deshalb „ursprüngliche Interaffektion“ nennen. Diese macht nur Sinn, wenn wir begreifen, dass „sie“ aufeinander einwirken, bevor sie sie selbst sind.¹⁸

Mit Umwelt # 2 ist somit ein andersgeartetes Verstehen angesetzt, in dem Umwelt nicht nur in räumlichen Kategorien zu denken ist, als dasjenige, was rundherum ist, sondern als ein Interaktionsprinzip, welches den Rahmen setzt, in dem Lebendiges ist, *wie* es ist. „Here we are not calling it „environment“ because it is all around, but because it participates within the life process“.¹⁹ Umwelt # 2 ist demnach – nicht in statischer und auch nicht nur räumlicher Hinsicht – als ereignishafte Einheit zu denken, die den Organismus in einem beziehungshaften Geschehensgeflecht konstituiert, wo die herkömmlichen Kategorien von innen und aussen radikal verflüssigt werden. Diese Interaktionsverhältnisse machen den Körper zur Umwelt, die Umwelt zum Körper – geht man tiefer in den Körper hinein, so wird dieser zur Umwelt seiner selbst, werden gewisse Prozesse zur Umwelt von anderen Prozessen, jeweils in gegenseitiger Partizipation.

Der Zugang zu Umwelt # 2 ist uns näher als der zu Umwelt # 1, deshalb ist es erstaunlich, dass er in unseren klassischen Erfahrungsparadigmen so wenig präsent zu sein scheint. Die Stärke dieses Bezugs wird deutlich, wenn das Prozessgeschehen, den Umwelt # 2 ausmacht, ausbleibt bzw. unterbrochen oder gestört wird. Die Innenwahrnehmung, die entsteht, wenn diese Prozesse unterbrochen werden, dominiert jede andere Wahrnehmung. Dann fehlt „etwas“ dermassen massiv, dass uns die Bedeutung dessen, was fehlt, nicht erklärt werden muss. Wir brauchen für das „Erkennen“ dessen, was fehlt, keinen Begriff. Es ist uns

¹⁸ „„Interaffecting“ and „coordination“ are words that bring the old assumption of a simple multiplicity, things that exist as themselves and are only then also related. So we need a phrase that does not make sense in that old way. Let us call the pattern we have been formulating „original interaffecting“. This makes sense only if one grasps that „they“ interaffect each other before they are they.“ (Gene Gendlin: A Process Modell, Internetversion (<http://www.focusing.org/process.html>), Chapter IV-A, 5)

¹⁹ Gene Gendlin: A Process Modell, Chapter 1, 1.

durch und durch, durch unseren gesamten Organismus „bekannt“ und leibhaftig spürbar. Und genauso gesamthaft „erkennen“ wir dasjenige wieder, das gebraucht wird, damit der Lebensprozess weitergeht, (wenn wir beispielsweise den nächsten Atemzug machen).

Ich habe bereits gesagt, dass „erkennen“ hierfür „zu früh“ gebraucht wird. Die Wiederaufnahme (des Prozesses) kann auch bei Pflanzen und einfachen Tieren geschehen. Wir wollen Begriffe für dieses weitverbreitete Erkennen, so dass wir später elaboriertere Begriffe für entwickeltere Formen des Erkennens bauen können.²⁰

Dieser Vorbegriff von „recognizing“ berücksichtigt all jene Formen des (Er-)Kennens, die in einem fast organisch weiten Sinn gegeben sind. Gendlin hat diese Vorformen im Auge, weil er eine Verbundenheit, ein Kontinuum des Erkennens bis in seine abstrakten Spitzenleistungen vermutet und auch aufzeigen will. Die Auseinandersetzung mit diesen Kenntnisformen sind gleichsam Wurzelarbeit einer Epistemologie, der durch den Ansatz jener ursprünglichen Interaktion andere Räume eröffnet sind. Der informative Charakter jener Urformen des „recognizing“ beruht auf einer Implizität, die sich *anfühlt*, z.B. im Hunger, Durst, Atmen, im Druck des Bodens auf unseren Fuss. Wir wollen bei Gendlins Wurzelarbeit noch ein wenig verweilen. Aus diesem „inneren“ Datum nämlich, das erkannt bzw. gekannt werden kann in einer sehr grundlegenden, ursprünglichen Weise, entsteht, wie gesagt, der Lebensprozess, der das entsprechende Datum auch wieder hervorbringt. Die „inneren“ Gegebenheiten (z.B. des Drucks, des Hungers etc.) sind ihrerseits massgeblich beteiligt in der Hervorbringung der „äusseren“ Form. Dies ist für Gendlin eine Einsicht, die das Verhältnis der Kategorien von Aussen und Innen selbst als Interaktion ausweist:

Was „innen“ und „in“ heisst ist keine einfache Frage. Das einfache „in“ eines Hautumschlags nimmt einen positionalen Raum an, wo eine Linie oder Fläche ein „innen“ von einem „ausen“ trennt. Aber der Druck der Erde wird nicht nur auf die Sohle des Fusses ausgeübt, sondern verteilt sich auf das Bein in den Körper hinein. Von jedem einzelnen Knochen eines Tieres können Paläontologen nicht nur den ganzen restlichen Körper, sondern auch die Art der Umwelt und des Umfeldes, in dem das Tier gelebt hat, herleiten. Beim Atmen tritt Sauerstoff über den Blutkreislauf bis in die einzelne Zelle ein. Der Körper ist die Umwelt, aber die Umwelt ist auch im Körper und ist der Körper.²¹

²⁰ „I have already said that „recognize“ is used „too early“ here. This resuming can happen even with plants and simple animals. We want terms for this widespread recognizing, so that we can later build more elaborate terms for more developed kinds of „recognizing“. (Gene Gendlin, A Process Modell, Chapter IV-A, 2)

²¹ „What „inside“ and „in“ means is no simple question. The simple „in“ of a skin envelope assumes a merely positional space in which a line or plane divides into an „outside“ and an „in“. But the ground pressure is exerted not just on the sole of the foot but all the way up into the leg and the body. From most any single bone of some animal paleontologists can derive not just the rest of the body but also the kind of environment and terrain in which the animal lived. In breathing, oxygen enters the bloodstream-environment and goes all the way into the cells. The body is in the environment but the environment is also in the body, and is the body.“ (Gene Gendlin, Ebd., Chapter I, 3)

Aus der Umwelt # 2, deren adäquate Bedeutung nur in der Interaktion gegeben ist, entstehen demnach Folgen, die wiederum zu beobachten sind: Körperwachstum, Behausungen, alle materialen Spuren von Lebensprozessen. Aber der Prozess, der zu diesen Folgen geführt hat, ist getragen von etwas, das nicht beobachtet, sondern nur empfunden werden kann (oder vom eigenen Empfinden auf andere übertragen werden kann). Daraus entsteht Gendlin ein Prozessbegriff, der geleitet ist von einer ausrichtenden Implizität,²² die jeweils einen nächsten Schritt verlangt nach einer eigenen, undeterminierten Ordnung.²³ Gendlin arbeitet damit unter der Hand eine Möglichkeit von „Relevanz“ heraus, die sich „von selbst“ ausweist.

Von selbst formiert ein Prozess nicht irgendein Ereignis. Das nächste Ereignis wird relevant sein, nicht aufgrund einer Definition, sondern aufgrund von dem, was den Prozess vorantreibt. Wir werden sehen, wie ein vorhergehendes Ereignis in der Formierung dieses Ereignisses funktioniert. Wir können Relevanz exakter definieren: es ist die Funktion bzw. die Rolle, die das Viele spielt in der Formation von Einem, vom Nächsten. [...] Es ist mein Punkt, dass ein Prozess weder arbiträr noch nur logisch ist.²⁴

An den einfachen Beispielen bleibt gut erkennbar, was Gendlin hier als Denkalternative zwischen den Polen einer willkürlichen Unordnung und einer logischen Festgelegtheit aufzuspannen versucht. Das Beispiel des Atemzugs macht deutlich, dass etwas relevant *ist*, weil es einen Prozess auf genau die Weise fortsetzt, wie es der spezifische Lebensprozess verlangt bzw. impliziert. Dabei handelt es sich um eine Fortsetzungsordnung, die präzise ist, wenn auch nicht nach logischen Kategorien. Nur wenn geschieht, was der prozesseigenen Implikation entspricht, ereignet sich die Fortsetzung. Die darin gründende Relevanz ist keine, die nur als Deutung, Interpretation oder Erklärung einem Prozess von „ausßen“ zugetragen werden kann, sondern beruht auf bzw. in dem Geschehen, das sie ermöglicht: sonst stagniert etwas, hört auf, stirbt ab, stoppt.²⁵

²² “Hunger is the implying of eating (the “need” for food we say, making a noun out of this implying). Then eating is the satisfaction (another noun). The nouns make separate bits of the process. But actually it’s no fun eating if you’re not hungry while eating. The eating happens only with hunger. Eating happens into hunger. The bits have both in them. The process is both implying and occurring. A bit of life process is always also the implying of further bits. Right here “implies” means just this well known and little understood fact.” (Gene Gendlin, A Process Modell, Chapter II, 2)

²³ In einem Beispiel gezeigt: “If an animal hears a noise, many situations and behaviours will be implicit in its sense of the noise, places to run to, types of predators, careful steps, soundless moves, turning to fight, many whole sequences of behaviour. Meanwhile the animal stands still, just listening. What it will do is not determined. Surely it won’t do all the implicit sequences – perhaps not even one of just these but some subtler response.” (Gene Gendlin, A Process Modell, Chapter II, 1)

²⁴ „From itself, a process does not form just any event whatever. The next event will be relevant, not just by definition, but by carrying the process forward. We will be able to see how the preceding event has functioned in the formation of this one. We can define „relevance“ more exactly: it is the function performed by (the role played) the many in the formation of a given one, the next one. [...] It is just my point that a process differs both from arbitrariness and from logic.“ (Gene Gendlin: A Process Model, Chapter IV A, 23)

²⁵ Dieser Unterbruch wiederum bringt eine veränderte Implikation mit sich und hat damit wiederum Auswirkungen auf Prozesse bzw. ihre Implikationen, die mit diesem Prozess verbunden sind. „Any one process goes on in the others“ (A Process Modell, Chapt IV A, 4) zeigt Gendlin, wobei sich ein schwindelerregend

Will man die „Gesetzmässigkeiten“ der Umwelt # 2 zusammenfassen, so bestehen sie in Begriffen, die in einem gegenseitig konstitutiven Verhältnis stehen: Implikation, Präzision des Ereignens und Relevanz. Die Implikation des Prozesses generiert einen Präzisionsanspruch – etwas ganz bestimmtes führt den Prozess fort. Im nachhinein kann „logisch“ verständlich werden, dass es *so* gekommen ist. Primär möchte Gendlin jedoch auf diese Art der Bedeutungshaftigkeit aufmerksam machen, die nicht auf Definitionen bzw. logische Mechanismen zu reduzieren ist. Später können Ordnungsschemata aufgestellt werden, aber nicht als Grundlage. Aus diesem Bezug erwächst ein spezifischer Relevanzbegriff: was kommt, ist relevant, denn es holt den Prozess ab, löst seine Implikation ein, führt ihn weiter, lässt neue Implikationen entstehen etc.: „A process is relevanting. This verb says both that a process occurs relevantly, and that the relevance is made by the process. What occurs makes itself relevant. So we cannot use relevance as if it were on another level from which one can predetermine what will occur.”²⁶

Begierde und Etwas

Von dieser Stelle aus scheint der Rückblick auf Böhme besonders reizvoll, bedenkt man, dass Böhme als „Grundmotor“ seiner Wirklichkeit die Begierde anführt. Sie scheint in ihrer „Funktionsweise“ Gendlins Implizieren nicht fern zu stehen. Die Begierde entsteht „da der

geschichtetes, komplex koordiniertes Wirklichkeitsbild ergibt, dass in seiner Vernetzung gleichsam von selbst gesteuert ist: „We arrive at the concept of layeredness (although no single system of levels). The body isn't one body and one environment. Rather, body and environment are interspersed. Some part is “body” in some process, (and identical with its en # 2 in the events of that process), but it may also be many different en # 2 aspects for many other processes with other body-en # 2 identities. In one process it is body with an en # 2 with some part of itself (or in some wider part of the body). The body consists of b-en # 2 events all the way in.” (Ebd., Chapter IV-A, 7)

²⁶ Gene Gendlin: A Process Model, Chapter IV A, 23. An anderer Stelle fasst Gendlin den Ansatz in Absetzung zur naturwissenschaftlichen Zugangsweise so zusammen: „Body-life is always interaction (body and situation). By saying that the body is interaction, we also say that it is-for carrying forward. The body implies its continuations in the environment (we could try to say); it implies its further events, and thereby it implies the environment with which it is an interaction – the air it will inhale, the food it will eat, all the things involved in its next steps. Now we can say: When these implied objects actually occur, then they carry body-life forward. They happen not just to the purely actual body, rather, objects happen into an implying. That begins a way to think how a simple objects makes so much more happen that it causes by traceable, patterned causation. Please don't think that I denigrate traceable causation by patterns. Rather, we will see that great clarifying power in a wider context. We can think further. Let us say: Living bodies organize and imply their processes [...]. Where has science put the process that implies its own continuation? It has been moved into the concept of the “idealized observer” as we just saw. In physics, the current variables involve space-time locations, which are all comparisons, relative to an observer. A spot in space and time as an identity only in relation to the other spots; what happens at the spot knows nothing about other spots. Only for the observer is this spot here – from there. So also, a particle has an identity only as it is the same one here, which earlier was there. The observer provides the comparisons and differences. But, who observes the observer?“ (Gene Gendlin, Thinking Beyond Patterns: Body, Language, and Situations. Internet-Version (<http://www.focusing.org/tbp.html>), S. 63)

Wille etwas seyn will, und hat doch Nichts, daraus er ihm etwas mache“²⁷. Damit spricht Böhme jenen „little understood fact“ an, um den es Gendlin in seinem Verständnis von Implikation geht. Dieser Begriff bezeichnet bei Gendlin einen „Zustand“, der auf etwas, das noch nicht ist, aus ist, oder mit Hilfe von Böhme: er bedeutet, dass etwas (auf bestimmte Weise) werden will, das noch nicht ist. Auch wenn man die Begriffe nicht einfach gleichsetzen kann, so lässt sich doch sagen, dass auch im Wort der Begierde eine „Fortsetzungsordnung“ gegeben ist, die von ihr her bestimmt ist und damit eine eigene, spezifische Art von Relevanz setzt. Auch sie ist präzise auf eine nicht logisch bzw. definitionsmässig vorhersehbare Art, die aus sich „selbst“ heraus entsteht.

Beide Denker dienen sich somit über die Jahrhunderte hinweg zur gegenseitigen Unterstützung für die Formulierung einer intrinsisch getriebenen, „empfindlichen“ Wirklichkeit. Durch Gendlin wird ein Modell konzipiert, in dem eine rudimentäre Form von inhärenter Bedeutung für ursprüngliche Prozesse artikulierbar wird, weit vor herkömmlicher Sprachlichkeit. Damit wird eine Dimension von „Selbstepfindlichkeit“ – in Böhmes Sprache – in die Wirklichkeit eingeschrieben, mit der sich sowohl der Renaissance-Denker als auch der Philosoph des 21. Jahrhunderts zeitlebens herumschlagen. Naturwissenschaftliche Betrachtungsweisen, die auch in unserem alltäglichen Auffassen Spuren hinterlassen, haben natürliche Prozesse dieser Art der „Sinnhaftigkeit“ entledigt.

Ein gewöhnlich konzeptionelles Modell beraubt alles der Implikation und Bedeutung, nicht nur lebendige Körper. Es konstruiert seine Objekte in einer leeren positionellen Raumzeit, so dass alles aus Information an Zeit-Raum-Punkten besteht. Der Raum und die Objekte werden vor jemandem präsentiert – der nicht im Raum präsentiert ist. Es ist eher jemand, der die Raum- und Zeitpunkte verbindet. Die Verbindungen kommen nur äusserlich an die Punkte.²⁸

Böhme seinerseits betont, dass jegliches Geschehen, auch urtümlich chaotisch erscheinendes, das er mit chemischen Substanzen und Zuständen der Finsternis umschreibt,²⁹ Momente einer

²⁷ Siehe Anm. 13.

²⁸ „The usual conceptual model deprives everything of implying and meaning, not just living bodies. It constructs its objects in empty positional space and time, so that everything consists of information at space-time points. The space and the objects are presented before someone – who is not presented in the space. It is rather someone who connects the space and time points. The connections come to the points only externally.“ Das Zitat geht so weiter: „The observers are living bodies; they are us. The connections which they supply are inherent internal connections. Shall we now study the observers (ourselves) by positing still another set of observers to connect us in their separated space and time. Concepts that consist only of external positional relations are too poor to enable us to think about what living bodies can do, even plants and certainly animals, let alone ourselves.“ (Gene Gendlin, A Process Modell, Chapter IV-A, 13)

²⁹ Diese Beschreibungen solcher Urzustände ziehen sich durch das ganze Werk Böhmes, hier nur ein Beispiel: „Diesen (Grund) heisse ich den feurischen Mercurium im Geiste dieser Welt, denn er ist [...] ein Gund des äussern Lebens, nach der Bewegniß und Sinnlichkeit./ Der dritte Grund ist die Empfindlichkeit in der Bewegniß der Schärfe, als ein geistlicher Schwefel-Quall vom Grunde des ängstlichen Willens im innern Grunde“. (*Clavis*, S. 101f (Abs. 101f))

Bewegung des universalen Sich-Offenbarwerdens seien, von der kein noch so basales oder primitives Ereignis ausgeschlossen scheint, weil es durchdrungen ist von einer „Sinnlichkeit“ und „Empfindlichkeit“, in der sich alles selbst und gegenseitig zur Geltung bringt. Denkbar wird Wirklichkeit auf diesen Bahnen, weil Böhme keinen prinzipiellen Unterschied macht zwischen Gottesoffenbarung und Wirklichkeit – „wohnt“ Gott nicht sonderlich, sondern „bey und durch uns“. Die Konsequenz, mit der sich dieser Gedanke bis in den letzten Winkel des Böhmeschen Werks einschreibt, macht das Eigentümliche dieses Denkens aus. Nirgends ist die Welt nur Objekt, Material, das durch eine externe Sinnquelle zu ihrer Bedeutung und Ordnung käme. Durchgängig ist sie von einer Art Eigenbedeutsamkeit imprägniert, die nirgendwo halt macht, sondern sich selbst gesamthaft sinnlich-empfindlich-qualitativ zugänglich ist. In stets neuen Anläufen versucht Böhme diesen Sachverhalt zusammenzufassen, wenn er die „Bewegniß“ als „Ursach aller Empfindlichkeit und Wehethuns“³⁰ beschreibt und wiederum die Empfindlichkeit als die Ursache der Beweglichkeit: „Diese Bewegniß ist in sich gleich einem drehenden Rade; doch nicht, daß ein solch Drehen sey, sondern also ists in den Eigenschaften, denn die Begierde zeucht in sich, und die Bewegniß dringet aus sich [...]“.³¹

Die Bewegung wird niemals mechanisch erzeugt, sondern verursacht sich selbst durch ihre Begierde, aus deren „Ziehen“ Eigenschaften entstehen, die wiederum zu weiterer Empfindung, Bewegung führen. Das Drehen ist nicht Selbstzweck, wie Böhme betont, sondern ergibt sich, ist verwoben und eingebettet in die Wirkung von ursprünglicher Begierde und der daraus entstehenden Eigenschafts- bzw. Wirkvielfalt. Schlussendlich ist es die distanzlose Verschweissung aller weltlichen Prozesse mit jener Instanz, die den universalen Sinn verbürgt, nämlich Gott, die für Böhme die Sinnhaftigkeit in die Dinge leitet bzw. je schon dort ansiedelt. „Und wie die innere Göttliche (geistliche) Welt ein verständig Leben vom Ausfluß Göttlicher Wissenschaft in sich hat [...]; also hat auch die äussere Welt ein vernünftigt Leben in sich, welches stehet in den ausgeflossenen Kräften der innern Welt, welches äussere Leben keinen höhern Verstand hat; als nur in das, darinnen es stehet“.³² Es ist nicht etwas „Höheres“, was die Lesbarkeit und Verständigkeit der ausgeflossenen Kräfte konstituiert; diese Verständigkeit liegt in den Kräften, in ihrem „Leben“ selbst. Äusserlichkeit und Innerlichkeit werden untrennbar verbunden, die Gestalten des Lebens korrespondieren jeweils einer bestimmen „Qualität“, für die sie bzw. *als* die sie stehen, einer

³⁰ Ebd., S. 87 (Abs. 39).

³¹ Ebd., S. 88 (Abs. 44).

³² Ebd., S. 101 (Abs. 99).

Eigenschaft, die sich selbst spürt und spürbar wird. Der Lebensprozess ist von Anfang an sich selbst empfindlich als Begierde, Angst, Druck, Schärfe, Freude, Licht, Schall, Anziehung etc.

Konsequenzen fürs Denken

Zur Zeit sprechen Leute den Ereignissen Bedeutung zu oder sie fügen der Erfahrung Interpretation hinzu, als ob unsere Situationen nur Wachs wären, auf die man stempeln könnte, was immer wir möchten. Mit recht weist man vereinfachende Begriffe zurück, gemäss denen Ereignisse eine einzige geformte Bedeutung hätten. Aber warum wendet man sich zum gegenteiligen vereinfachenden Begriff: dass Ereignisse überhaupt keine Eigenbedeutung hätten? [...] Menschliche Bedeutungen scheinen keine inhärente Verbindung mit der Realität zu haben. Darum scheinen sie nur hinzuaddiert. Es hat keine Konzepte für eine implizite Verwickeltheit gegeben, die mehr sind als Muster.³³

Es ist klar, dass diese Betrachtungsweise Gendlins, die Böhme fraglos sympathisch wäre, die sich aber in Spannung mit heute vorherrschenden naturwissenschaftlichen, aber auch konstruktivistischen oder dekonstruktivistischen Denkschulen befindet, Konsequenzen für eine eigene Denkpraxis hat. „Implicate intricacy“ als dynamisch-empfindliche Prozessualität der Wirklichkeit setzt gleichsam den Rahmen hierfür. Ganz konkret möchte Gendlin an unzähligen Beispielen darauf aufmerksam machen, wie sich die „implicate intricacy“ im Denken auswirkt, als subtiler Ausgangspunkt, als bemerkbare Wirkung, als – theoretisch noch wenig erschlossene – Kontextualität unseres Denkens.

Kehren wir hierfür zur anfänglich beschriebenen Gesprächssituation zurück, einem von Gendlin gern gewählten beispielhaften Ausgangspunkt: Stellen Sie sich vor, Sie wären dem Gespräch aufmerksam gefolgt und möchten in einem gewissen Moment einen guten, ihnen wichtigen Punkt beitragen. Hätte man sich Ihnen zugewandt, hätten Sie Ihren Punkt ausformulieren können, dabei wahrscheinlich langsam gesprochen und die Worte behutsam gewählt. Das heisst natürlich nicht, dass Sie hunderte von Worten überprüfen. Darum wählen Sie die Worte eigentlich nicht; Sie konzentrieren sich auf Ihren Punkt und lassen diesem gemäss die Worte kommen. Wenn Sie jedoch nicht die Gelegenheit erhalten zu sprechen, das Gespräch fliesst weiter und später erst kommt man auf Sie zurück, dann haben Sie womöglich den Punkt, den Sie machen wollten, vergessen. Das, was Sie thematisieren wollten, war nicht fertig formuliert, dennoch war es da, vorhanden, als? Sagen wir als ein Zu-Sagendes. Sie

³³ „Currently people speak of „giving“ meaning to events, or „adding“ interpretation to experience, as if our situations were mere putty on which we could stamp whatever form we like. They rightly reject the simplistic notion that events have only a single formed meaning. But why turn to the opposite simplistic notion: that events have no meaning of their own at all? [...] Human meanings seem to have no inherent connection to that reality. So they seem merely added on. There have not been concepts for the implicit intricacy that is more than patterns.“ (Gene Gendlin: *Thinking beyond Patterns: Body, Language, and Situations*, 52)

räusperrn sich, sagen: „Ja, einen Moment bitte – ja da hab ich’s wieder, ich weiss was es war....“. Wenn Sie jemand genau in diesem Moment nochmals unterbricht, haben Sie *es* vielleicht wieder verloren.³⁴ Dieser innere Referenzpunkt, der bislang weder als klare Formulierung noch unter „Emotion“ zu verbuchen ist und dennoch deutlich und fühlbar ist, er bildet den Ausgang von Gendlins Fragen:

Was ist das, was man verlieren, wieder gewinnen und wieder verlieren kann? Wie und wo hat man es? Wie weiss man, dass man es verloren hat oder dass es zurück ist? Worte und Äusseres allein üben diese Funktion nicht aus. Sie sind Funktionen eines subtilen Implizierens. Die neuen Sätze, die den Punkt ausdrücken, und die Situationsänderung, die sie machen, die sind immer noch nur implizit. Du fühlst: „Ähm, oh, ich habs verloren...“ oder „Ah! ... da ist es wieder!“. Während man es verliert und wiedergewinnt, kann man deutlich merken: man hat (fühlt, empfindet, ist...) dieses ... in einer körperlich gespürten Weise.³⁵

In einer Reflexion zum Thema Schweigen führt Rainer Manstetten in dreifacher Weise vor, was sich im Schweigen während eines Gespräch vollzieht. Einmal ist es „notwendiger Bestandteil des Gespräches, nämlich in der Form des Hörens, genauer: des Zu-Hörens“,³⁶ zum anderen kann es ein Abschweifen sein, auf eigene Gedanken und Emotionen, zum dritten kann es ein durch die Worte hindurch Gewährwerden der Existenz des Anderen beinhalten. In unserem Beispiel betrifft uns vor allem der erste Vollzug: Schweigen als Zuhören. Schon dieser Bestandteil des Gesprächs kann in sich extrem divergieren, jenseits der Pole von konzentriertem oder zerstreutem Zuhören. Wenn wir zum Beispiel Ausführungen zuhören, die ein Themengebiet betreffen, in dem wir uns auskennen, dann „fühlt“ sich das Zuhören anders an, als wenn wir Ausführungen zuhören, deren Inhalte uns gänzlich neu sind (als grobes Gegenbeispiel, jedoch schon Feinschattierungen genügen, um Unterschiede des – wohlgeleitet aufmerksamen – Zuhörens zu bemerken). Zuhören impliziert nicht nur ein Zuhören des Anderen, sondern enthält eine Art Qualität, der wir auch „lauschen“, genauer gesagt, mit der wir verbunden sind, während wir dem anderen zuhören. Diese Verbundenheit mit der aus dem Gehörten entstehenden Resonanz in uns konstituiert einen wesentlichen Anteil unseres konzentrierten Zuhörens. Aus dieser spezifischen Resonanz heraus geschieht

³⁴ Vgl. Gene Gendlin: Thinking beyond Patterns: Body, Language, and Situations, Internet-Version, S. 57ff.

³⁵ „What is this „it“ which you can lose, regain, and lose once more? How and where do you have it? How do you know that you have lost it, or that it is back again? Words and externals do not alone perform these functions. They are functions of intricate implying./ The new phrases of the point, and the situation-change they will make, these are still only implicit. You feel: “Uhm, uh, I lost *it*, uhm,” or “Oh!, there it is again!” As you lose and regain it, you can keenly notice: you have (feel, sense, are,...) the.... *in a bodily-sensed way*.“ (Gene Gendlin: Thinking beyond Patterns: Body, Language, and Situations, S.58)

³⁶ Rainer Manstetten: Das Schweigen und der Ursprung des Wortes, in: „Quatember“, 63. Jg, Heft 4, 1999, S. 196.

unsere Antwort, nicht nur als Reaktion auf die Worte allein (sonst wären Antworten sehr vorhersagbar, es würde keine grosse Rolle spielen, ob ich oder jemand anders zuhört).

Mit einer solchen, schwer zu benennenden Bedeutungsschicht vor der bzw. um die Wortbedeutung herum, aber niemals unabhängig von ihr, versucht Gendlin eine Sphäre von Bedeutungshaftigkeit in unserer alltäglichen Kommunikation anzusprechen, die mitbeteiligt ist in unserem Verstehen, aber nicht als feste Sinnform. Diese bedeutungstragende Schicht, die im Zuhören präsent ist, die aber auch unser Sprechen trägt, impliziert einen weiteren Schritt. Denn die Worte holen diesen Referenzpunkt oder die gespürte Bedeutung – Gendlin spricht von „felt sense“ - ab, lösen ihn ein, und verändern dadurch die „innere“ als auch die „äussere“ Situation der Sprechenden. Wenn die Worte das implizit Gespürte jedoch nicht „treffen“, dann bleibt es erhalten, wir fühlen es als Unbefriedigtes, vielleicht als dumpfe Unklarheit, als weiterhin treibenden Faktor, dem wir nachgehen können oder auch nicht. Treffen die Worte jedoch die implizite Bedeutung, geht eine Art Sinnfortsetzung vonstatten. Die Gesprächssituation als Ganze kann sich durch den gemachten Punkt verändern, derart, dass er sich auch „rückwärtig“ auswirkt – manches bereits Gesagte vermag nun in einem anderen Licht zu erscheinen – und natürlich auch nach „vorne“: das Gefüge des Gesprächs hat sich verlagert, eine neue Ausgangsposition ist entstanden, weitere Wortmeldungen müssen sich darauf einstellen. Hier ist eine eigentümliche Präzision am Werk: „Note the precision of the implicit intricacy, its demanding exactitude. It can reject many perfectly logical suggestions. It is more demanding than logic. The working, changing, and coming of words is a function not just of extant forms but also of the implicit intricacy.“³⁷

Möglichkeit von Relevanz

Auf was es bei dieser Fokussierung Gendlins ankommt, ist, grob zusammengefasst, zweierlei: dass unser (kommunikatives) Verhalten mit einem ausrichtenden Spüren einhergeht, wobei das Wort Spüren hier nuancierter beansprucht wird als sinnliches oder emotionales Spüren vorgibt (wobei es diese Arten von Spüren auch begleiten kann), und dass das Gespürte von einer Art ist, die sich nicht mit eindeutigen Inhalten festlegen lässt, sondern diese als weiter, komplexer, dynamischer „Humus“ hervorgehen lässt. Daraus erwächst gleichsam der Sinn, den wir artikulieren wollen. Dieser Boden – um im Bild zu verbleiben – ist dicht, komplex, „verwickelt“, entstanden aus all dem bereits (dazu) explizit Gedachten, Gehörten, Gelesenen, Gesehenen, Situativen, aus pragmatisch Kristallisiertem, Explizitem, das nicht mehr

³⁷ Gene Gendlin: Thinking beyond Patterns: Body, Language, and Situations, S. 26.

ausdrücklich reflektiert ist. Dennoch ist diese Grundlage höchst dynamisch – was das Bild sprengt –, weil sie im Bezug zur jeweiligen Situation steht, von dieser hervorgerufen wird bzw. diese ihrerseits mitprägt. Dieser Kontext lässt einen verwobenen Begriff des Denkens entstehen, ohne chaotisch zu sein. Im Gegenteil, es mag angesichts dieses Denkbildes ein philosophisches „Staunen“ aufkommen, wie präzise dieser verwickelte Sinn reagiert – körperlich spürbar und artikulierbar³⁸. Die sich in diesem Prozess abspielende Komplexität verunmöglicht ein völlig bewusstes Auswählen von Worten. Vielmehr scheint mit Sprechen ein in seiner Genialität und Schnelligkeit nicht nachvollziehbares Kommen-Lassen von Worten einherzugehen:

Das Kommen der Wörter ist so raffiniert. Sie kommen spezifisch und neu phrasiert um genau Deinen Punkt zu machen! Die Wörter kommen, wobei ihr vergangener Gebrauch berücksichtigt ist. Vieles, was man gelesen hat und weiss, ist berücksichtigt, die gegenwärtige Situation, was man gerade von den Leuten gehört hat, was man von ihnen weiss von anderen Malen, ebenfalls die eigenartige Weise, wie diese Gruppe gewisse Worte verwendet. Warum sind Wörter und Situationen zusammen in der körperlichen Fokussierung, die die richtigen Wörter impliziert?

Warum sind Wörter und Situationen dem körperlichen Fokus inhärent, der die richtigen Wörter impliziert? Jedes Wort hat sehr viele Gebrauchs-Kontexte, welche wiederum den Gebrauch anderer Wörter involvieren. Gebrauchs-Kontexte sind Situationen [...] Jeder eigentliche Gebrauch eines Wortes kann nur geschehen, wenn seine vielen Gebräuche (viele Situationen und ihre vielen Wörter) sich kreuzen, um fokussierend einen Sinn machenden Schritt in dieser Situation zu implizieren. Darum natürlich *ist* die fokussierte Implikation einer Situations-Änderung auch ein Arrangieren des Wortes. Sprache ist immer fokussiert: aktuelles Sprechen fokussiert jeweils neu das Kommen jedes Wortes. Es muss so sein, da jedes Wort ein gigantisches System von Situationen und anderen Worten ist. Im Kommen der Worte sehen wir, dass der Körper in dieser kreuzenden und fokussierenden Weise impliziert. In jedem Sprechen müssen Worte kommen. Wenn sie nicht kommen, können wir sie nicht machen. Wir müssen warten. Auch, wenn falsche kommen, können wir nur sagen „einen Augenblick“ – und warte, dann wieder versuchen.

Wir kennen diese Art des Kommens: es ist charakteristisch für jedes körperliche Kommen. Es ist die Art, wie der Schlaf, die Tränen, der Appetit, der Orgasmus kommt. Emotionen müssen auch kommen, wir können Ärger vortäuschen, aber um ihn zu haben, muss er kommen. Ein treffender Kommentar muss kommen, man kann ihn nicht willentlich produzieren. Auch die Muse kann nicht gezwungen oder erfunden werden.

³⁸ “If you attend to the middle of your body just now, you will find your intricate (more than defined) body-sense-of the present – which consists of my words and also a vast amount *more* (Kursiv D.S.). Language is always implicit in human bodies, so that a present body-sense always leads to the formation of fresh phrases if you allow it. Even before those come, you can sense the past that functions in this moment, much of your thinking and reading, (more than you could explicitly remember), your reasons for reading this, what you hope for, your curiosity, excitement, perhaps even disgust at some of what I am saying, but also what else went on today that allowed you the time for this now, what you alternatives were, perhaps what you wanted to avoid, perhaps what you are always good at in philosophy, also what has often been hard for you, many past events bearing not just on this reading but on what else is going for your life just now. These are my words. You would first find only a slight seething body-quality (often just ease or unease) which can open into your version of “all that”. (Gene Gendlin, A Process Modell, Chapter IV-A, 14)

So auch kommt ein..., ein gefühlter Sinn, ein fokussiertes Verstehen, ein Sinn-Machen, ein Punkt, der zu machen ist.³⁹

Mit der von mir im ersten Satz nicht übersetzten Wendung „pre-separated intricacy“ bezeichnet Gendlin diese anzapfbare Sinnschicht als das noch vordifferenzierte Ineinander relevanter, vergangener Sinnbezüge, die durch die entsprechende Situation (z.B. die Gesprächssituation) eine spezifische Kreuzung erfahren bzw. eine Kristallisation. Situation, Körper, Sprache – sind mitbeteiligt als Bedingung der Möglichkeit der Artikulierbarkeit von sinnhaften Bezügen, von Sinnzusammenhängen.⁴⁰ Hiermit artikuliert Gendlin – rein phänomenologisch – eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung jenseits der veranschlagten, heute dominanten Alternative von der Relativität und Konstruktivität jeglicher Aussage. Gendlins Freilegung dieser Bedeutungsmöglichkeit orientiert sich nicht an einem Raster, das sich in der Gegenüberstellung von subjektiv und objektiv erschöpft, sondern an einer Relevanzerfahrung, die letztlich referentiell aus Gendlins Umwelt # 2 zu verstehen ist. Ausgänglich von Interaktion, in der Innen und Aussen zu einem Geschehen vereint ist, stellt der Prozess den Rahmen für Fortsetzung und ihre „Richtigkeit“. Ein derartiger Bezug ermöglicht ein Konzept von Stimmigkeit und die Erörterung der Bedingung ihrer Möglichkeit, in der sich Bedeutungsfindung zu einem authentischen, relevanten Ereignis entfalten kann. Offensichtlich geschieht Sprechen nicht immer auf diesen Bahnen, häufig sprechen wir an einem felt-sense vorbei, ohne es überhaupt zu merken. Dies mag auch mit

³⁹ „The focal crossing of pre-separated intricacy makes (has, is,...) the point you are about to say. The coming of words is so clever! They come specifically and newly phrased to make just your point! The words come with their past uses taken into account. Much that you have read and know is taken account of, as well as the present situation, what you just heard these people say, what you know of them from other times, even the peculiar way in which *this* group uses certain words./ Why are words and situations inherently together in the bodily focaling that implies the right words? Every word has a great many use-contexts each of which involves the use of other words as well. Use-contexts are situations. [...]. Any actual use of a word can happen only as its many uses (many situations and their many words) cross to focally imply a sense-making step in this situation. So, of course the focal implying of a situation-change *is* also an arranging of word./ Language is always focaled: actual speech newly focals the coming of each word. It must be so since a word is a gigantic system of situation-changes and other words. In the coming of words we can see that the body implies in this crossed and focaled way./ In all speech words must come. If they don't come, we cannot make them. We have to wait. Also, if the wrong one come, we can only say „just a minute“ – and wait, then try again./ We recognize this kind of coming: it is characteristic of all bodily comings. It is how sleep comes, and tears, the appetites, and orgasm. Emotions must also come: you can feign anger, but to have it, it must come. And a snide remark must come to you – you can't produce one at will. So also, the muse cannot be forced, or invented. She must come. We can make ourselves receptive, but we don't control her coming. So also does a . . . come, a felt sense, a focaled understanding, a making sense, a point to make.“ (Gene Gendlin: Thinking Beyond Patterns: Body, Language, and Situations, S. 58f)

⁴⁰ „Situations are not separate from words and actions, nor those from bodysense. Body, situation, and language are an implicit intricacy that focally implies a next step. The step is not only the words but also what we want to say to carry the situation forward, and that is bodily sentient. [...] Body situation and language imply each other, but that means we cannot do with less than all three. The functions of the human body are not reducible to those of a separated language and separated situation. The body provides the focal implying, without which there would not be situations or language.“ (Gene Gendlin: Thinking beyond Patterns: Body, Language and Situations, S. 57.)

dem Mangel einer entsprechenden Aufmerksamkeitskultur hierfür an Schulen, Universitäten oder im gängigen Gesprächsklima liegen. An unzähligen Fallbeispielen jedoch entfaltet Gendlin, wie der Ausgangspunkt von einem solchen Datum, mit dem wir uns einlassend in Verbindung setzen, sei er auch nur diffus, sich in einer Differenziertheit entfaltet, deren Reichhaltigkeit und Präzision ein Sprechen, das sich vornehmlich an bekannte kategorielle Unterscheidungen hält, bei weitem übertrifft.⁴¹

Von hier aus möchte ich den Bogen wieder zurück zu Jacob Böhme schlagen. Er geht bekanntlich von einer Erfahrung aus, die ihn zeitlebens zum Ausdruck drängt. Ausdrücklich schreibt er, dass er nur schreibt, weil es ihn dazu *treibt*. Er muss sich Vorgesagtem, auch Theorien ehrwürdiger Meister entledigen,⁴² damit ihm die entsprechende Sprache, der Ausdruck bzw. die Entfaltung des Erfahrenen gelingt. Es ist dies ein langer und schwieriger Prozess, bei dem die Worte zunächst nur mühsam kommen, Böhme das Sprechen darüber geduldig lernen muss – und sich dafür auch Zeit nimmt.⁴³ Er zwingt das Erfahrene nicht in bereits vorhandene Schemen, sondern lässt die entsprechende Explikation kommen, auch wenn er zunächst „stammeln“ muß.⁴⁴ Dennoch drängt es ihn regelrecht zur Erklärung des Eingesehenen, wobei die Explikation die Ausübung einer speziellen Kompetenz fordert, die in

⁴¹ Ein Beispiel eine Entfaltung eines möglichen felt sense: „Ein sinnhaftes Gefühl unterscheidet sich von einer Emotion. Es ist umfassender und zunächst unklar, dunkel... die Art von Gefühl, die wir vielleicht beschreiben, indem wir sagen „es ist nichts“. Oder „nur ein Durcheinander“. Zuerst kann es sehr schwach sein, nur ein Anflug irgendeiner leiblichen Qualität; z.B. eine leichte Unbehaglichkeit, eine Gespanntheit, oder eine Aufgeregtheit. Sehr bald kann sich dann herausstellen, dass sehr starke Emotionen implizit enthalten waren, zusammen mit vielem anderen. Zum Beispiel beschreibt das Wort „zornig“ eine Emotion, die in mancherlei Hinsicht immer dieselbe ist, unabhängig über wen oder was man zornig ist. „Sicher, ich bin zornig,“ sagen Sie und Ihr Herz schlägt und Ihr Leib wäre bereit zu kämpfen, wenn Sie sich dazu entschlössen. Aber andererseits, wenn Sie ein paar Momente warten, können Sie finden, dass der Zorn nur ein Teil von etwas Umfassenderem ist – einem sinnhaften Gefühl. Die Qualität dieses sinnhaften Gefühls ist spezifisch für genau diese Situation. Zuerst ist sie nur eine dunkle leibliche Qualität. Zum Beispiel könnte es sein, dass Sie zusammen mit Ihrem Zorn eine Art „Schnell, schnell“ finden, ein Gefühl von Eile. Wenn Sie sich auf dieses sinnhafte Gefühl konzentrieren, finden Sie vielleicht, dass Sie wütend bleiben wollen. Wenn Sie nun tiefer hineingehen, ist da dieses höchst unwillkommene Gefühl, dass Sie sich selbst albern verhalten haben, nicht nur die andere Person. Und in diesem Verdross ist natürlich noch sehr viel anderes. Nun kommt zum Vorschein, wie Sie niemals in der Lage sind, diese Art Situation angemessen zu handhaben, und dies wiederum liegt daran, dass Sie sich für diese andere Sache schämen, für die Sie sich nicht schämen würden, wenn es Ihnen nicht an Selbstvertrauen mangeln würde, was wieder andere Charakteristika von Ihnen betrifft, die wiederum mit anderen Dingen zusammenhängen, usw. Und all dies gab es schon in Ihnen auf irgendeine implizite Art, als Sie zornig wurden.“ (Eugene Gendlin, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41, 1993 703f.)

⁴² Siehe z.B. sein Kommentar zu den Doktoren mit den gekrönten Hütlein, die zwar wissen, „das ein Gott ist / der dieses alles geschaffen habe / Sie wissen aber nicht wo der selbe ist / oder wie der selbe ist / Wen sie wollen von Gott schreiben / So Suchen sie ihn auser diser weld / In einem Himmel alleine / Gleich als wehre er ein Bild mit edwas zu ver gleichen“. (*Morgen Röte im auffgang*, S. 243)

⁴³ „was Ich ahn einem orte nicht gnug beschreibe / von dieser Grossen geheimnis / das würstu am andern fünden / vnd was Ich In disem Buche nicht kahn beschreiben / von wegen der lenge / vnd meiner vnbegreiffligkeit / das Soltu In dem andern Nach folgenden finden / Den dises Buch ist das Erste gewechse dises zweigleins [...]“. (Ebd., S. 231)

⁴⁴ „Muß ich doch [...] stammeln gleich einem Kinde, das lernet gehen: so gar kan es die irdische Zunge nicht erheben, was der Geist begreiffet und versteht. So will ichs doch wagen [...]“. (*Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*, P II, S. 67 (Cap. 7, Abs. 17))

der Bereitschaft besteht, der von ihm erfahrenen Bedeutungs-dichte denkend „nachzusehen“⁴⁵. Hier scheint eine verwandte Vorgehensweise zu jener von Gendlin Beschriebenen vorzuliegen, vor allem was die zu ihrer Artikulation treibende Implizität anbelangt, gemäss der die entsprechenden Worte nur *kommen* können. Natürlich kann man sagen, hier handelt es sich um eine mystische Erfahrung, die mit einer „profanen“ nicht zu vergleichen ist. Damit jedoch zieht man Distinktionen, die Jacob Böhme selbst nicht ziehen würde. Denn die Essenz seiner Erfahrung besteht gerade darin, dass es keine zwei Welten gibt, nur unterschiedliche Qualitäten. Das Göttliche erweist sich dabei als das Einheitsstiftende.

In diesem umfassenden Offenbarungsprozess ist alles ausdrucksvoll, nichts ist empfindungslos bzw. aussagelos.⁴⁶ Wörter sind hier mit einer Bedeutung aufgeladen, die nicht allein ihren Definitionen entspringen, so dass sich ein Denkgebäude allein dieser in den Worteinheiten enthaltenen inhaltlichen Vorgabe verpflichtet wissen müsste. Böhme schreibt in Abgrenzung an ein solchermassen konstruktives Vorgehen: „wir reden was wir sehen, fühlen, schmecken und wissen, und ist nicht Tand oder Wehnen“.⁴⁷ In kühnem Wurf wird in diesem Fühlen und Schmecken die göttliche und weltliche Ebene zusammengewoben, welche Zusammengewobenheit wiederum die Möglichkeit eines derart informativen Fühlens und Schmeckens begründet: „Darum so man redet vom Himmel und der Geburt der Elementen, so redet man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind; sondern wir reden von Dingen, so in unserem Leibe und Seele geschehen: und ist uns nichts nähers als diese Geburt, denn wir leben und schweben darinnen“⁴⁸. In dieser Verwobenheit von himmlischen und elementaren Dingen, von Leib und Seele ist die „innere und äussere Welt“ nichts anderes als die

⁴⁵ Von wahrer Gelassenheit, I, Abs. 34f.

⁴⁶ Hier sei ein Verweis auf Reiner Manstettens Hinweis der universalen Sprachlichkeit gestattet, die sich auch als gemeinsamer Zug im interreligiösen Vergleich zeigt: „Noch eine andere Dimension des göttlichen Wortes spricht sich dem zu, der zu schweigen geübt ist. Kein Teilnehmer an menschlichen Diskursen vermag zu hören, was Dogen Zenji (1200-1253) hörte, einer der großen Lehrer des japanischen Zen: „Das Meer spricht, und die Berge haben Sprache – das ist die Alltagssprache der Buddhas. Um diesen Worten Ausdruck zu geben, ist es nicht notwendig, daß Mund und Zunge gebraucht werden. Sogar wenn Mund und Ohren verschlossen sind, werden solche Worte unablässig gesprochen und gehört.“ Für Juden und Christen ist dies das schöpferische Sprechen Gottes, an dem jeder hörend und sprechend Teil hat, der Ohren hat zu hören – jenseits der Gespräche der Menschen.“ (Reiner Manstetten: Das Schweigen und der Ursprung des Wortes. Das Dogen-Zitat stammt aus: Dogen Zenji, Shobogenzo. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma, hg. und übersetzt v. M. Eckstein, Zürich 1989³, S. 126.)

⁴⁷ *Viertzig Fragen Von der Seelen*, P III, S. 90 (Fr. 13, Abs. 6).

⁴⁸ „Darum so man redet vom Himmel und der Geburt der Elementen, so redet man nicht von fernen Dingen, so weit von uns sind; sondern wir reden von Dingen, so in unserem Leibe und Seele geschehen: und ist uns nichts nähers als diese Geburt, denn wir leben und schweben darinnen“ (*Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*, S. 64 (Cap. 7, Abs. 6)); „wie woltest du denn nicht Macht haben zu reden von GOTT, der dein Vater ist, des Wesens du bist? Schauge an, ist doch diese Welt Gottes; und so GOTTES Licht in dir ist, so ist sie auch dein [...]“ (Ebd. S. 29 (Cap. 4, Abs. 7))

„Formierung der Göttlichen Kräfte“⁴⁹. Dieses Kontinuum gewährleistet, dass „je inwendiger man an die Kraft eines Dinges kommen mag, je näher kommt man der Gottheit“⁵⁰. Erfassen impliziert also, sich der inwendigen Kraft des zu Erfassenden anzunähern bzw. auszusetzen. Je näher man dieser Kraft bzw. der Wirkung der entsprechenden Wirklichkeit kommt, desto näher kommt man der Gottheit als aller Wirklichkeit zugrundeliegende, offenbarende Gewährleistung jeglichen Sinns. Die einzige Erkenntnis-Stellung, die somit verunmöglicht wird, ist diejenige eines vermeintlich äusseren Beobachters, der unbeteiligt und somit „objektiv“ zu einem gültigen Verstehen gelangen will. Denn wie anders soll, mit Jacob Böhme gesprochen, „ein unmessliches, und unanfängliches leben, welches stehet in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selber“⁵¹, zu fassen sein als durch den dieses Leben durchdringenden Fassens- und Empfindungsprozess selbst, welcher das menschliche Leben umgreift?

Hier soll der Vergleich zwischen Böhme und Gendlin abgebrochen werden, ohne dass er erschöpft wäre. Erschöpft ist lediglich die darüber Schreibende, weil sie weiss, in welche Tiefen man gehen könnte, würde man sich auf der nun erreichten Differenzierungsebene erneut dem Erfahrungsbegriff annähern, den Gendlin ansetzt und der bei Böhme in und zwischen den Zeilen veranschlagt ist. Daraus würde dann wiederum differenzierter das jeweilige Verständnis von Worten in ihrer Beziehung zu einer umfassenderen Sinnebene zu verhandeln sein. Gott-sei-Dank würde es den hier gesetzten Rahmen sprengen.

⁴⁹ Betrachtung Göttlicher Offenbarung, Frage 6, Abschnitt 13. Entsprechend ist die „Begierde der Empfindlichkeit“ zum „Werk“ geworden nicht anderes „als Gedanken Gottes (Ebd., Frage 6, Abs.5).

⁵⁰ Ebd., Frage 6, Abs. 15.

⁵¹Ebd. Frage 2, Abs. 3.