Angaben zur Hausarbeit

Seminar: Lyrik des 17. Jahrhunderts
Leitung: Dr. Friedmann Harzer
Universität Augsburg, Sommersemester 2007

Thema: Mystisches Sprechen bei Angelus Silesius
Verfasser: Michael Hopf

Inhalt:
In dieser Hausarbeit wird der Frage nachgegangen, mit welchen sprachlichen Mitteln Angelus Silesius die Spannung zwischen der Unfassbarkeit Gottes und der Begrenztheit der Sprache zu überwinden versucht. Dabei schlägt er in seinen beiden Hauptwerken, dem „Cherubinischen Wandersmann“ und der „Heiligen Seelenlust“, zwei grundsätzlich verschiedene Wege ein: im ersten sucht er durch eine möglichst abstrakte Redeweise den Verstand zur Gottessuche zu reizen, im zweiten appelliert er mit einer sehr bildlichen Sprache an das Gefühl des Menschen.

Inhalt

1 Das Sprachproblem der Mystik.....2

2 Rede von Gott zwischen Abstraktheit und Bildlichkeit 3

2.1 Die cherubinsche Rede von Gott – ein Appell an den Verstand 3

2.1.1 Der Gebrauch des Wortes 4
2.1.2 Sinnfiguren 5
2.1.3 Leistung und Grenzen der cherubinischen Rede von Gott 6

2.2 Die seraphische Rede von Gott – ein Appell an das Gefühl 6

2.2.1 Brautmystik und Parodie der barocken Liebeslyrik 7
2.2.2 Wundenmystik.....8
2.2.3 Leistung und Grenzen der seraphischen Rede von Gott 9

3 Zum Verhältnis von cherubinischer und seraphischer Rede von Gott 10

4 Literaturverzeichnis.....11

1 Das Sprachproblem der Mystik

„Dise Reimen […] sollen auch so bleiben / und dem Leser eine auffmunterung seyn / den in sich verborgenen GOtt und dessen heilige Weisheit selbst zusuchen / und sein Angesichte mit eigenen Augen zubeschawen“[1]. Mit diesen Worten stellt der bedeutende Barockmystiker Angelus Silesius in der Vorrede zum „Cherubinischen Wandersmann“ das Programm seines literarischen Schaffens vor: durch das Medium der Poesie will der Dichter zur Suche nach Gott aufrufen und die Vereinigung mit dem Numen als höchstes Ziel mystischen Strebens ermöglichen. Doch schon ein Blick auf das Wort „Mystik“ selbst scheint dieses Vorgehen von Anfang an in Frage zu stellen: der griechische Ursprung „myein“ meint gerade nicht das Sehen, sondern das Schließen der Augen und so spielt sich das mystische Erleben auch in einem Raum ab, der dem begrifflichen Denken der Menschen entzogen, eben nicht sichtbar ist. Ist es aber überhaupt möglich, mit der Sprache, die ja immer an Begriffe gebunden bleibt, in einen solchen Bereich vorzudringen und „das Unsagbare zu sagen“?[2]
Silesius weiß um dieses Problem und bietet in einem seiner Epigramme einen Lösungsvorschlag an:

„Ich bete Gott mit Gott aus ihm und in ihm an:
Er ist mein Geist, mein Wort, mein Psalm und was ich kann.“[3]

Dadurch, dass der Mensch ein Teil Gottes ist und auch seine Sprache in Gott gründet, kann mystische Rede also gelingen, ja sie bietet sich sogar in besonderer Weise als Kommunikationsmittel an. Diese Sprachauffassung bietet nun das Fundament für die Poesie des Angelus Silesius, in der er die Möglichkeiten des Deutschen auf verschiedenste Art ausreizt, um durch alle Worte hindurch zur „unio“ mit Gott zu gelangen. Die folgenden Ausführungen sollen zeigen, welche verschiedenen Wege der Dichter für dieses Ziel

[1] Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke, Urkunden. Band 1. Hrsg. von Hans Ludwig Held. München: Allg. Verl.-Anst. 1924. S. 313.
[2] Vgl. Spörri, Elisabeth: Der cherubinische Wandersmann als Kunstwerk. Zürich: Atlantis Verlag 1947 (= Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte 2). S. 11.
[3] Scheffler, Johannes: Cherubinischer Wandersmann oder geistreich Sinn- und Schlussreime. Hrsg. von Luise Gnädinger nach dem Text von Glatz 1675. Zürich: Manesse Verlag 1986. Buch I Nr. 235, S. 85. Das Werk wird im Folgenden unter der Sigle „CW“ zitiert.

einschlägt und wie die Sprache in seinen Werken zum „Klettergerüst des Denkens“[4] werden kann.

2 Rede von Gott zwischen Abstraktheit und Bildlichkeit

Da also das mystische Sprachproblem für Angelus Silesius kein unüberwindbares Hindernis mehr darstellt, kann man nun weiterfragen, wie er seine poetische Rede von Gott konkret gestaltet. In seinen beiden Hauptwerken, dem „Cherubinischen Wandersmann“ und der „Heiligen Seelenlust“, schöpft der Dichter die beiden äußersten Möglichkeiten der Sprache aus: er bewegt sich zwischen „größtmöglicher Konkretheit und […] höchster Abstraktheit“[5], um auf zwei gegensätzlichen Wegen, dem verstandesmäßigen cherubinischen und dem sinnlichen seraphischen, zu Gott zu gelangen[6].

2.1 Die cherubinsche Rede von Gott – ein Appell an den Verstand

Dem ersten dieser Pole, der extrem abstrakten Rede von Gott, begegnet der Leser vor allem in den ersten beiden Büchern des Cherubinischen Wandersmanns. Dabei dürfen die dort eingesetzten sprachlichen Mittel nicht als Demonstration der Kunstfertigkeit des Dichters missverstanden werden, sondern sind von der Intention des Werkes her zu deuten: die Kraft des Verstandes, gereizt durch antithetische und oft verwirrende Formulierungen, soll in den Dienst der Gottessuche gestellt werden[7]. Gleichzeitig soll durch die sprachliche Gestaltung auch die Vorstellung von Gott als einem gänzlich

[4] ebd. S. 11.
[5] Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit/3. Barock Mystik. Tübingen: Niemeyer 1988. S. 235.
[6] Die sprachlichen Mittel, die im Folgenden dargestellt werden, sollten – auch wenn hier aus argumentativen Gründen so verfahren wird - nicht auf eines der beiden Hauptwerke eingegrenzt werden: so bietet der Cherubinische Wandersmann auch sehr konkrete Bildlichkeit, ebenso wie die Heilige Seelenlust auch abstrakte Formulierungen zeigt.
[7] Gnädinger, Louise: Angelus Silesius. In: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk. Hrsg. von Harald Steinhagen. Berlin: Erich Schmidt 1984. S.559.

anderen, nur in verneinenden Ausdrücken erfassbaren Wesen transportiert werden[8].

2.1.1 Der Gebrauch des Wortes

Wie diese beiden Ziele durch sprachliche Mittel erreicht werden können, lässt sich in einem ersten Schritt auf der Ebene des Wortes aufzeigen. Zur Veranschaulichung dienen hier verschiedene Prädikate, die der Dichter in seiner Rede Gott zuweist.

Wenn Angelus Silesius beispielsweise von Gott als einem „Nichts und Übernichts“ (CW I 111, S. 43) spricht, so versucht er deutlich zu machen, dass dieses unfassbare Wesen mit keinem Begriff der gegenständlichen Sprache angemessen beschrieben werden kann. Ja sogar das „Nichts“ selbst ist dem Dichter noch zu schwach und muss daher durch eine Wortneubildung mit dem Präfix „über“ weiter gesteigert werden. Dieses Verfahren ermöglicht nun den „Aufschwung über eine Begriffsgrenze hinaus“[9], es erweitert den sprachlich zugänglichen Raum und führt zu weiteren Komposita wie „überschön“ (CW V 189, S. 345), „überheilig“(CW I 283, S. 94) oder sogar „Das Überunmöglichste“ (CW VI 153, S. 437).

Während diese Technik also die Ausweitung eines Begriffs erlaubt, versucht ein anderes Verfahren zu dessen innerstem Kern vorzudringen: die Steigerung eines Wortes mit sich selbst[10]. So durchbrechen Formulierungen wie „meins Wesens Wesen“ (CW II 161, S.139) oder das „Licht der Lichter“ (CW II 7, S. 102) die äußere Schicht eines Wortes – in den Beispielen die beiden Genitivattribute - und ermöglichen den Zugriff auf eine darunterliegende, konzentriertere Stufe der Bedeutung – die beiden Bezugswörter.

Beiden Vorgehensweisen, der Wortneuschöpfung und der Steigerung, ist gemein, dass sie den Verstand des Lesers dazu reizen, über den konventionellen Gebrauch der Sprache hinauszugehen, in neue Sinnebenen vorzudringen und sich damit auf den cherubinischen Weg zu Gott aufzumachen. Auch das unter 2.1 skizzierte Gottesbild spiegelt sich in diesen

---

[8] Vgl. Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit/3. S. 222.
[9] Spörri, Elisabeth: Der cherubinische Wandersmann als Kunstwerk. S. 19.
[10] Vgl. ebd. S. 18.

Methoden wieder: um ein gänzlich andersartiges Wesen zu beschreiben, schafft der Dichter auch gänzlich andersartige Begriffe und Bedeutungen.

2.1.2 Sinnfiguren

Während Angelus Silesius also auf der Ebene des Wortes den Verstand zu immer neuen Sprüngen herausfordert, so führt er ihm durch verschiedene Sinnfiguren gleichzeitig auch seine Unzulänglichkeit vor Augen. Hinter dieser „Ironisierung des Verstandes“[11] steht wiederum die bereits dargestellte apersonale Gottesvorstellung, aber auch eine kritische Einschätzung mystischer Erkenntnismöglichkeiten.

Auf einer ersten Stufe dieses Spieles mit der menschlichen Vernunft setzt der Dichter das Mittel der Negation ein, um die grundsätzliche Verschiedenheit Gottes von der fassbaren Welt sprachlich auszudrücken. So heißt es beispielsweise in einem längeren Spruch aus Buch IV des „Cherubinischen Wandersmanns“: „Was Gott ist, weiss man nicht; er ist nicht Licht, nicht Geist / Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht was man Gottheit heisst […]“ (CW IV 21, S.241f). Der Verstand wird hier zunächst aufgefordert, sich etwas vorzustellen, Gott in einem Begriff zu fassen, doch schon im nächsten Augenblick wird dies durch die Negation wieder zunichte gemacht und Gott bleibt ungreifbar[12].

Eine Steigerung erfährt dieses Verfahren im Paradox, das mit seiner Widersprüchlichkeit den Verstand vor eine scheinbar unlösbare Aufgabe stellt. Wenn es heißt, „GOtt gründt sich ohne grund / und mist sich ohne maß“ (CW I 42, S. 42) so liegt das Unbegreifliche darin, dass zwei sich gegenseitig ausschließende Aussagen miteinander verknüpft werden: „gründen“ setzt einen Grund voraus, „ohne Grund“ verneint aber dessen Existenz. Der Verstand muss hier zwischen zwei unvereinbaren Polen pendeln, ohne jemals zur Ruhe zu gelangen.

Für die Formulierung solcher Gedanken bietet sich das Epigramm als Gedichtform in besonderer Weise an, da durch die beiden Alexandriner mit ihrer jeweiligen Mittelzäsur bereits eine antithetische Struktur vorgegeben ist[13].

---

[11] Ebd. S. 79.
[12] Vgl. ebd. S. 79.
[13] Vgl. Gnädinger, Louise: Angelus Silesius. S. 562.

Doch kann man auch schon im Gebrauch des Epigramms selbst ein Paradox erkennen: ausgerechnet in der kleinsten aller Formen versucht Angelus Silesius einen unendlich großen Gegenstand zu fassen[14].

Dieses Verwirrspiel erhält seine Berechtigung durch die zugrunde liegende negative Theologie, derzufolge Gott nur in verneinenden Begriffen beschrieben werden kann und sich dem Zugriff des Verstandes letztlich immer wieder entzieht[15].

2.1.3 Leistung und Grenzen der cherubinischen Rede von Gott

Die Stärke der cherubinischen Rede, so ergibt es sich aus den bisherigen Ausführungen, liegt wohl in der Artikulation einer höchst abstrakten Gottesvorstellung: indem Angelus Silesius durch Wortneubildung, Steigerung, Negation und Paradox immer wieder das begriffliche Denken durchbricht, öffnet er den Raum für ein Gottesbild, das sich grundsätzlich von der erfahrbaren Wirklichkeit unterscheidet. Doch die argutia des Dichters erreicht hier gleichzeitig auch ihre Grenze, denn so oft der Verstand zu neuen Leistungen herausgefordert wird (vgl. 2.1.1), so oft muss er auch vor unauflösbaren Widersprüchen kapitulieren (vgl. 2.1.2). In diesem sprachlich gesteuerten Spiel von Provokation und Abweisung der Verstandeskraft lässt sich letztlich auch ein Beleg für die These von Hans-Georg Kemper sehen, dass der „metaphysische Erkenntnisprozess des „Wandersmanns“ […] nie zur Ruhe“[16] gelangt.

2.2 Die seraphische Rede von Gott – ein Appell an das Gefühl

Neben der auf den Geist abzielenden cherubinischen Rede von Gott hat der Wandersmann aber auch noch eine ganz andere Form mystischen Sprechens zu bieten:

Ein Seufftzer:
Man legte GOtt aufs Stroh / als Er ein Mensch ward / hin:
Ach daß ich nicht das Heu und Stroh gewesen bin! (CW III 4, S. 167)

[14] Vgl. ebd. S. 564
[15] Vgl. Spörri, Elisabeth: Der cherubinische Wandersmann als Kunstwerk. S.79.
[16] Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit/3. S. 223.

Hier wird schnell ersichtlich, dass Gott nicht mehr abstrakt, sondern viel eher personal gedacht wird, dass es zu einer direkten Beziehung, ja Berührung mit ihm kommt und dabei – wie durch „Seufftzer“ und „ach“ ausgedrückt – das Gefühl eine große Rolle spielt. Diese neue Herangehensweise wird zwar im „Cherubinischen Wandersmann“ immer wieder aufgegriffen, doch auf die Spitze treibt sie Angelus Silesius erst in der „Heiligen Seelenlust der in ihren Jesu verliebten Psyche“. Das Grundprinzip dieses als Liedersammlung gestalteten Werks besteht nun darin, den Menschen die in Jesus Christus erfahrbare Schönheit Gottes vorzuführen und über die Vermittlung der Affekte eine Vereinigung mit Gott anzubahnen[17]. Um dieses Ziel zu erreichen, bedient sich der Dichter des zweiten extremen Pols der Sprache, der intensiven Bildlichkeit. Wie diese „seraphische“ Rede von Gott konkret gestaltet wird, soll an den beiden Beispielen der Braut- und der Wundenmystik untersucht werden.

2.2.1 Brautmystik und Parodie der barocken Liebeslyrik

Um die Schönheit Christi greifbar zu machen, möchte Angelus Silesius „der weltlichen Liebeslyrik ein konkurrierendes Modell zur Seite stellen“[18] und überträgt dafür das Inventar der barocken Liebesdichtung in den Bereich des Geistlichen: Petrarkismus, Schäferei und das reiche Vokabular des Begehrens werden zum Ausdrucksmittel der Liebe zwischen Jesus und der menschlichen Psyche.

Als Beispiel für dieses Verfahren soll die erste Strophe des Liedes „Sie singt von der Süßigkeit seiner Liebe“ dienen:

1. Jesu, wie süß ist deine Liebe,
Wie honigfließend ist dein Kuss!
Der hätte gnug und Überfluß,
Wer nur in deiner Liebe bliebe,
Wie süß ist es, bei dir zu sein,
Und kosten deiner Brüste Wein![19]

[17] Vgl. Gnädinger, Luise: Angelus Silesius. S. 562.
[18] Haas, Alois: „Christförmig sein“. Die Christusmystik des Angelus Silesius. In: Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Hrsg. von Wolfgang Böhme. Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1987. S.195.
[19] Angelus Silesius: Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche. 1657, (1668). Hrsg. von Georg Ellinger. Halle a. S.: Niemeyer 1901. Lied Nr. 86, S. 118. Das Werk wird im Folgenden unter der Sigle „HSL“ zitiert.

Im Zusammenspiel von direkter Andere Jesu im Gesang, sinnlicher Wahrnehmung in „süß“ und „honigfließend“ und körperlicher Zuwendung zum Geliebten in „Kuss“ und „deiner Brüste Wein“ wird das Bild einer real erfahrbaren Liebesbeziehung geschaffen. Die hier zugrunde liegende Vorstellung von der Seele als Braut Christi entlehnt Silesius dem Hohenlied der Liebe und folgt damit ganz der alten mystischen Sprachtradition, die Nähe zu Gott mit der Vereinigung der Geschlechter zu vergleichen[20].

Oft malt der Dichter die Liebesbeziehung auch mit den Mitteln der Schäferlyrik aus, in der Jesus dann vor einer idyllischen Kulisse als Hirte erscheint (vgl. HSL Nr. 68, S. 99), oder er stimmt eine petrarkische Schönheitsbeschreibung des Gottessohnes an, vor der alle weltliche Anmut verblassen muss (vgl. HSL Nr. 37, S. 54).

2.2.2 Wundenmystik

Neben der Brautmystik steht die Vorstellung von der heilsbringenden Kraft der Wunden Jesu als ein weiterer wichtiger Bildbereich für das mystische Sprechen bereit. Dies soll an der 6. Strophe des Lieds „Sie begehrt in die Brust Christi“ näher untersucht werden:

6. Schau, ich setz an meines Geistes Mund,
Und saug an deiner offnen Wund,
Als einer Rosenblume.
Ich zieh in mich deins Herzens Saft,
Den edelen Geruch und Kraft
Und stärk mich dir zum Ruhme.
O Jesus, meiner Seelen Lust,
Vergönne mir doch deine Brust! (HSL Nr. 174, S. 261)

Besonders eindrücklich wirkt hier die „Anwendung von Wörtern aus dem Erfahrungsbereich auf das Heilsgeschehen“[21]: wenn die Seele das Blut Christi aus der Wunde „saugt“, so strebt sie mit ihrem ganzen Wesen nach dem Heil, das Christus durch seinen Tod für die Menschen erwirkt hat. In der Darstellung dieser bedingungslosen, unmittelbaren Zuwendung des Individuums zu der Gottheit liegt die besondere Kraft dieses mystischen Bildes.

[20] Haas, Alois: „Christförmig sein“. S.195.
[21] Ebd. S. 197.

Das Beispiel der Wundenmystik eignet sich auch, um noch auf eine interessante Technik des Silesius im Umgang mit Bildreihen hinzuweisen: in seinem Lied „Die Psyche begehrt ein Bienelein auff den Wunden Jesu zu seyn“ (HSL Nr. 52, S. 80) kombiniert er die Konstante aus „Bienelein“ und „Rosenwunde“ in jeder Strophe mit einem anderen Glied, wie beispielsweise „Safft“ (V. 7), „Geruch“ (V.13), „Hertz“ (V.19) oder „Thau“ (V. 25), so dass die Worte jeweils anders nuancierte, nie genau festlegbare Bedeutungen annehmen[22]: ist durch die Biene auf den Rosenwunden der erhoffte Heilszustand der Seele gemeint, so wird er durch die Zugabe weiterer Glieder als Stärkung (Strophe 2), als Leben (Strophe 3) oder als Liebe (Strophe 4) näher bestimmt, erreicht aber erst in der Verbindung dieser Aspekte seinen vollen Umfang. Dadurch also, dass der Sinn erst im Zusammenspiel der Bilder entsteht und stets über das explizit Formulierte hinausreicht, scheint gerade auch in der sonst so konkreten Rede die Idee der Unsagbarkeit wieder hindurch[23].

2.2.3 Leistung und Grenzen der seraphischen Rede von Gott

Fragt man nun abschließend nach der besonderen Leistung der seraphischen Rede, so ergibt sich aus den dargestellten Beobachtungen, dass sie eine gefühlsbetonte, persönliche Beziehung zu Gott vermittelt: in den Gesang kann der einzelne seine Wünsche und Sehnsüchte hineinlegen und ihnen beispielsweise mit Bildern aus den Bereichen der Liebe (vgl. 2.2.1) und der Heilserfahrung (vgl. 2.2.2) Gestalt verleihen. In der seraphischen Rede artikuliert sich aber auch ein „Hin und Her zwischen Erfüllung und Verlangen“[24], so dass ähnliche wie im „Cherubinischen Wandersmann“ die Suche nach Gott letztlich zu keinem endgültigen Ruhepunkt gelangen kann.

---

[22] Vgl. Gnädinger, Louise: Rosenwunden. Des Angelus Silesius „Die Psyche begehrt ein Bienelein auff den Wunden Jesu zu seyn“ Heilige Seelenlust II.52. In: Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller. Hrsg. von M. Birchner und A.M. Haas. Bern und München: Francke 1973. S. 116.
[23] Vgl. ebd. S. 113f.
[24] Gnädinger, Louise: Angelus Silesius. S. 568.

3 Zum Verhältnis von cherubinischer und seraphischer Rede von Gott

Nachdem nun die zwei grundsätzlichen Wege mystischen Sprechens bei Angelus Silesius erläutert worden sind, soll abschließend noch nach ihrem Verhältnis zueinander gefragt werden. Der Dichter selbst äußert sich dazu mit folgenden Worten:

> Glückseelig magst du dich schätzen, wann du dich beyde lässest einnehmen, und noch bey Leibes Leben bald wie ein Seraphim von himmlischer Liebe brennest, bald wie Cherubim mit unverwandten augen Gott anschawest.[25]

Trotz ihrer Gegensätzlichkeit treten cherubinische und seraphische Rede von Gott also nicht in Konkurrenz zueinander, sondern entfalten gerade im Zusammenspiel ihre ganze Kraft: nur beide gemeinsam vermögen den Menschen als ganzes anzusprechen und sowohl seinen Verstand als auch seine Gefühle in die Suche nach Gott einzubinden. Vielleicht ist es eben dieser komplementäre Ansatz des Silesius, der seinen Umgang mit dem Problem des mystischen Sprechens besonders auszeichnet. So bleibt durch das Nebeneinander von Bildlichkeit und Abstraktheit Gottes tiefstes Wesen letztlich ungreifbar und doch wird dem Menschen mit der Poesie ein gutes Mittel an die Hand gegeben, sich ihm immer wieder neu anzunähern.

[25] Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke, Urkunden. Band 1. Hrsg. von Hans Ludwig Held. München: Allg. Verl.-Anst. 1924. S. 313.

4 Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

- Angelus Silesius: Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke, Urkunden. Band 1. Hrsg. von Hans Ludwig Held. München: Allg. Verl.-Anst. 1924.

- Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann oder geistreiche Sinn- und Schlussreime. Hrsg. von Luise Gnädinger nach dem Text von Glatz 1675. Zürich: Manesse Verlag 1984.

- Angelus Silesius: Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche. 1657, (1668). Hrsg. von Georg Ellinger. Halle a. S.: Niemeyer 1901.

Sekundärliteratur:

- Gnädinger, Louise: Angelus Silesius. In: Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk. Hrsg. von Harald Steinhagen. Berlin: Erich Schmidt 1984.

- Gnädinger, Louise: Rosenwunden. Des Angelus Silesius „Die Psyche begehrt ein Bienelein auff den Wunden Jesu zu seyn“ Heilige Seelenlust II.52. In: Deutsche Barocklyrik. Gedichtinterpretationen von Spee bis Haller. Hrsg. von M. Bircher und A.M. Haas. Bern und München: Francke 1973. S. 97-133.

- Haas, Alois: „Christförmig sein“. Die Christusmystik des Angelus Silesius. In: Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan. Hrsg. von Wolfgang Böhme. Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1987. S.178-206.

- Kemper, Hans-Georg: Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit/3. Barock Mystik. Tübingen: Niemeyer 1988.

- Spörri, Elisabeth: Der cherubinische Wandersmann als Kunstwerk. Zürich: Atlantis Verlag 1947 (= Zürcher Beiträge zur deutschen Sprach- und Stilgeschichte 2)