

Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit

„Ein Mystiker, der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant.“ Adolf Harnack hat damit eine tiefe Wahrheit ausgesprochen, vielleicht ohne ihre ganze Tragweite zu ahnen. Dilettanten glauben schon an einem gesteigerten Frömmigkeitsgefühl oder gar an pantheistisch-theosophischen Spekulationen den Mystiker zu erkennen. Echte, übernatürliche Mystik ist etwas ganz anderes. Während die Wahrheit und Wirklichkeit des Übernatürlichen für gewöhnlich nur im Glaubenslichte erkannt wird, nimmt der echte Mystiker sie infolge einer außergewöhnlichen übernatürlichen Gnade durch eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott in seiner innersten Seele aus Erfahrung wahr. Aber auch solche, denen jenes außergewöhnliche Licht versagt bleibt, denen es aber gegeben ist, sich in das mystische Erlebnis anderer hineinzudenken, „Mystiker aus zweiter Hand“, dürften in gewisser Weise an den Gnaden des echten Mystikers, was die Erkenntnis religiöser Wahrheit angeht, teilnehmen¹. Deutlich tritt dies bei dem mit seiner Vaterstadt Breslau eng verwachsenen Konvertiten und Mystiker Johann Scheffler hervor. Nach seinem Übertritt nahm er in der unmittelbar darauf empfangenen Firmung den Namen Angelus an, den er von da ab mit Vorliebe führte, als Schriftstellernamen durch den Zusatz ergänzt, Angelus Silesius. Heute wendet sich seinen Dichtungen wieder größeres Interesse zu. Die mystische Welle, die augenblicklich durch unser Geistesleben geht, mag auch den schlesischen Mystiker hochgetragen haben. Ein Beweis für das erneute Interesse sind neben andern Publikationen die Neuausgaben von Schefflers gesamten poetischen Werken². Die sehr ausführlichen Einleitungen bieten als Ergebnis mühsamer Forschung ein reiches Quellenmaterial. In eingehender Darstellung ist man bemüht, das Leben des Dichters und seiner Werke dem Verständnis näherzubringen. Leider aber tritt wiederholt die Unkenntnis der katholischen Glaubenslehre im allgemeinen und der katholischen Mystik im besondern stark hervor. Ob diese Unkenntnis bei der Beurteilung des Lebens und der mystischen Werke zu irrigen Schlussfolgerungen führen mußte, wird sich nachher ergeben. Eine tüchtige und zuverlässige Arbeit von bleibendem Wert ist dagegen die Schrift von E. Seltmann, „Angelus Silesius und seine Mystik“³.

Die der Heldschen Ausgabe beigelegten Schriftproben boten die Möglichkeit, neue Funde unzweifelhaft als Schefflers Eigentum zu erweisen, wodurch für die Deutung seiner poetischen Werke eine neue, sichere Grundlage gewonnen und auch neues Licht auf seine Konversionsgeschichte geworfen wird.

Zunächst ein kurzer Blick auf das Leben des Angelus Silesius. Geboren 1624 zu Breslau, wuchs Johann Scheffler dort in streng lutherischer

¹ Über die Vorbedingungen, die Sprache des Mystikers überhaupt zu verstehen, vergleiche R. Richter S. J., *Mystische Gebetsgnaden* (Innsbruck 1924, Tyrolia) 44—74 108 ff. — Über verschiedene Auffassungen der mystischen Beschauung (ebd.) 88 ff.

² *Angelus Silesius' sämtliche poetische Werke und eine Auswahl seiner Streitschriften*. Mit einem Lebensbilde herausgegeben von Georg Ellinger. 2 Bände. ²Berlin 1923. — *Angelus Silesius' sämtliche poetische Werke*, herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held. 3 Bände. ²München 1924.

³ Breslau 1896, Aderholz.

Umgebung auf. Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien widmete er sich zu Straßburg und auf der holländischen Universität Leiden dem Studium der Medizin. Von Leiden ging er 1647 nach Padua und wurde dort im folgenden Jahre zum Doktor der Philosophie und Medizin promoviert. Hier scheint der junge Mediziner die ersten katholischen Eindrücke empfangen zu haben. Wie er später bekennt, habe er dort die Überzeugung gewonnen, daß die alte Kirche verleumdet werde. Auf diesem Wege sei ihm nach sorgfältiger Prüfung die Einsicht der alleinigen Wahrheit der katholischen Lehre aufgegangen.

Bald nach Vollendung seiner Studien erhielt er einen Ruf als Leib- und Hofmedikus an den Hof des streng lutherischen Herzogs Sylvius Nimrod von Württemberg, der in der schlesischen Stadt Ols Residenz hielt. Die drei Jahre, die der junge, vielbeschäftigte Arzt von 1649 bis 1652 dort weilte, wurden entscheidend für sein ganzes späteres Leben. Langsam bereitete sich hier seine Konversion vor. Denn bald kam er in engen, freundschaftlich vertrauten Verkehr mit dem tiefgläubigen und innig frommen Abraham v. Frankenberg¹. Kurz zuvor war dieser nach mehrjährigem Aufenthalte in Danzig, wo er in lebhaften schriftlichen Verkehr mit dem Jesuiten Athanasius Kircher getreten war, nach seinem Heimatschloß bei Ols zurückgekehrt. Obwohl äußerlich dem Protestantismus angehörig, neigte er innerlich mehr zur katholischen als zur lutherischen Lehre. Von der Persönlichkeit des Wittenberger Reformators fühlte er sich abgestoßen. Dessen Rechtfertigungslehre bezeichnete er als die Wurzel allen Übels. Das Vertrauen auf die Rechtfertigung durch den Glauben erschien ihm als unbegründet, wenn der Glaube sich nicht durch seine Früchte als echt erweise. Weit mehr als zu den Vertretern des orthodoxen Luthertums fühlte er sich zu den katholischen Mystikern des Mittelalters wie Tauler und denen der späteren Zeit, wie Ludwig Blosius hingezogen. Wohl kein großer Mystiker der katholischen Vorzeit und späteren Zeit fehlte in seiner reichhaltigen Bibliothek. Auch den pseudomystischen Bewegungen im Protestantismus, wie sie bei dem Görliger Schuster Jakob Böhme, bei Daniel Czepko von Reigersfeld und vorher bei dem pantheisierenden Valentin Weigel hervortraten, stand er wohlwollend gegenüber. Das brachte ihn wiederholt in Konflikt mit orthodoxen Predigern. Wohl von Frankenberg angeregt, beschäftigte sich auch Scheffler mit Weigel und Böhme. Dessen „Aurora“ überließ er mit Anmerkungen versehen seinem Gehilfen in der ärztlichen Praxis. Inwiefern die Bemerkungen zustimmender oder ablehnender Art gewesen sind, scheint nicht bekannt zu sein. Entscheidend aber für sein ganzes Leben wurde es, daß er durch Frankenberg mit den katholischen Mystikern bekannt wurde. Wenige Monate vor seinem Tode machte ihm dieser das 1503 zu Leipzig erschienene „Buch geistlicher Gnaden“ zum Geschenk, das das Leben der hll. Gertrud und Mechthild enthielt, einen Auszug aus deren Offenbarungen und eine Predigt Taulers. Hier sah der junge Arzt wohl zum ersten Mal die wunderbar zarte Liebe Jesu zur Seele gewissermaßen greifbar vor Augen. Er ließ das Buch mit einem kostbaren Einband versehen. Die eigenhändige Eintragung auf dem Buchdeckel gewährt einen tiefen Blick in die damalige Seelenverfassung: „Dieses Buch oder vielmehr dieser Garten der göttlichen Weisheit,

¹ Sowohl Frankenberg selbst wie Scheffler schreiben den Namen überall nicht mit &, wo handschriftliche Eintragungen eingesehen werden konnten.

ducht gefüllt mit Blumen göttlicher Liebe, ein Lustgarten des Umganges Gottes mit den Menschen, ein einzigartiger Balsam und eine Wonne seiner Seele hat von seinem Freunde Abraham v. Frankenberg erhalten und mit einem schönen Einband zieren lassen Johann Scheffler und dadurch seine tiefdemütige Verehrung der göttlichen Gnade, die in dieser herrlichen Jungfrau hervorleuchtete, Ausdruck gegeben. Im Jahre 1652, im Monat März. Herr Jesus, Lamm Gottes, Bräutigam der Jungfrauen, du sollst uns Jesus, Opferlamm und Bräutigam sein hier und in Ewigkeit.“ Wie so viele andere, so hat die hl. Gertrud auch Scheffler schon vor der modernen Herz-Jesu-Verehrung zum Herzen des Herrn geführt. Eine seiner schönsten Dichtungen, „Sei gegrüßt, du Königskammer“, hat er dem Erlöserherzen geweiht¹.

Das Buch muß auf den jungen Freund Frankenburgs einen überwältigenden Eindruck gemacht haben. Aus der hl. Gertrud, sowie aus Blossius und Barbanson hatte er eine Anzahl „hochinbrünstiger, das Gemüt zu Gott erhebender Gebete“ ins Deutsche übersetzt und wollte sie nun drucken lassen, um sie unter seine gleichgesinnten Freunde zu verteilen. Der Hofprediger Freitag aber, der auch schon Frankenberg Schwierigkeiten bereitet hatte, verweigerte als Zensor des Herzogs die Druckerlaubnis mit der Begründung, daß nicht der Herzog und die Geistlichkeit von Stadt und Land in den Verdacht käme, „als ob man den Enthusiasmum wolle helfen zu unterstützen“. Scheffler fühlte sich tief verletzt. In einem bald nachher am 28. November 1652 geschriebenen Brief nannte er die lutherische Geistlichkeit „unerfahren, unkundig der ganzen alten Frömmigkeit und bar der wahren und lebendigen Theologie“. In späteren Jahren erzählte er, daß ihm dies „den letzten Stoß gab, dem Luthertum gram zu werden“. In demselben Jahre, am 25. Juni 1652, war sein Freund Frankenberg aus dem Leben geschieden und hatte ihn zum Erben seiner Bibliothek eingesetzt. In dem Gedicht, das Scheffler als Nachruf seinem unvergeßlichen Freunde widmete, klingen schon die religiösen Ideen der späteren Zeit an. Ein weiteres Verbleiben in seiner bisherigen Stellung erschien ihm unmöglich. Im Dezember 1652 legte er sein Amt als herzoglicher Leibarzt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Breslau zurück. Er ließ sich von den dort wirkenden Jesuiten im katholischen Glauben unterrichten und legte am 12. Juni 1653 in der Kirche des Kreuzherrenhospitals St. Matthias, der heutigen Gymnasialkirche am Ritterplatz, das katholische Glaubensbekenntnis ab.

Schefflers Konversion erregte in Breslau und Ols ungeheures Aufsehen. Zwei Wochen später erschien aus seiner Feder die kleine Rechtfertigungsschrift „Johann Schefflers Ursachen und Motive, warum er vom Luthertum abgetreten und sich zur katholischen Religion bekannt habe“². Die kleine, aber sehr inhaltreiche Schrift beweist in ihren kurzgefaßten Sätzen, daß Scheffler sich bei seinen Studien nicht auf die katholische Mystik beschränkt, sondern sich auch mit der Apologetik und dem Dogma eingehend beschäftigt hat und so nicht bloß mit seinem Herzen und Gemüt, sondern auch mit seinem Verstand zur Anerkennung der katholischen Lehre gekommen ist.

¹ Die Herz-Jesu-Texte Frankenburgs und Schefflers bei K. N i c h s t ä t t e r S. J., Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters² (Regensburg 1924) 311 322.

² Abgedruckt bei H e l d I 235—256.

Neben der Ablehnung der lutherischen Rechtfertigungslehre hebt er auch die ablehnende Haltung der lutherischen Kirche der Mystik gegenüber hervor, die Verwerfung der Askese und der Heiligenverehrung, die Persönlichkeit Luthers, die vielen Streitigkeiten seiner Nachfolger. „Der Gesamteindruck der Erklärung“, so urteilt Ellinger, „kann nicht anders als günstig sein.“ Mit dieser kleinen Schrift war der Anfang seiner großen Wirksamkeit als Apologet und Kontroverschriftsteller gemacht, die ihn sein Leben hindurch in ständige literarische Fehde verwickelte und ihm erbitterte Angriffe und Schmähungen seiner protestantischen Gegner eintrug. Mit seinen Zeitgenossen und Gegnern verglichen, ist Schefflers Schreibart gemäßigter und weniger geschmacklos zu nennen. Manches möchte man freilich heute ungeschrieben wünschen. Aber daß er nicht über seiner Zeit stand, kann ihm füglich nicht zum Vorwurf gemacht werden.

Gegen Ende seines Lebens dachte er an eine Gesamtausgabe seiner apologetischen Schriften. Nicht weniger als fünfundfünfzig hatte er bis 1675 im Druck veröffentlicht. Von diesen wählte er neununddreißig aus, um sie zum Teil gekürzt in einer Sammlung zu vereinigen, die er mit dem Titel *Ecclesiologia* (Lehre von der Kirche) 1677 im Druck herausgab. In der Vorrede betonte er, nur die Liebe Christi habe ihn veranlaßt, aus seiner Verborgenheit herauszutreten und den Kampf aufzunehmen. Der Verfasser erweist sich hier als hervorragender Theolog und schlagfertiger Polemiker. Kein geringerer als der große Dogmatiker Scheeben bezeichnet die „berühmte *Ecclesiologia* als sehr bedeutend“ und stellt Scheffler an die Seite der hervorragendsten Kontrovers-theologen seiner Zeit. Es erscheint notwendig, seine ausgezeichneten theologischen Kenntnisse zur Beurteilung seiner mystischen Werke besonders zu betonen. Was die Form angeht, so dürfte das Urteil seines Herausgebers durchaus zutreffen: „An schriftstellerischer Gewandtheit steht Scheffler hoch über seinen Gegnern. Allerdings wird er bei den theologischen Lehrtraktaten zuweilen genötigt, sich der schwerfälligen Gelehrtenart seiner Widersacher anzubequemen; meist aber zeugt der Stil von der ungewöhnlichen Begabung des geborenen Literaten. Am deutlichsten offenbart sich sein Geschick in den volkstümlichen Gesprächen und Sendschreiben; so wunderbarlich der Inhalt oft erscheint, die Form läßt an ungezwungener Sicherheit nichts zu wünschen übrig.... Mit scharfem Blick deckt er manche Schwächen der gegnerischen Stellung auf; einzelne Ausführungen verraten, daß er nicht vergebens durch die Schule der Mystik gegangen ist.“ Inhaltlich bilden seine Schriften auch heute noch eine nicht zu verachtende Fundgrube für Kontroversisten und Prediger.

Nach seiner Konversion machte Scheffler Ernst mit dem Wege, den die katholischen Mystiker als notwendig betonen, um zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Jahrelang lebte der junge Konvertit in tiefer Zurückgezogenheit nur dem Studium der katholischen Glaubenslehre und besonders der katholischen Mystik, dem Gebet und den Übungen der Frömmigkeit, bevor er als Schriftsteller wieder an die Öffentlichkeit trat. Rücksicht auf die eigene Ehre und das Gerede der Menschen kannte er nicht. In die Rosenkranzbruderschaft 1660 eingetreten, regte er die Wiedereinführung der alten Professionen an. Er bot sich an, dabei durch das protestantische Breslau das Kreuz zu tragen mit einer Dornenkrone auf dem Haupte, „damit ich Christo

gleichförmig werde, der das Kreuz getragen mit der Dornenkrone auf dem allerheiligsten Haupte, damit ich von allen und vor allen zuschanden und verachtet werde, weil ich dessen wert bin, und Christus ist für mich zuschanden und verachtet worden. Denn der meiste Teil wird mich einen Narren schelten oder für ehrföchtig halten, als suche ich dadurch eitle Ehren. So werde ich viel verlieren, was man ehemals von mir gehalten, damit ich verdiene die Befehrung der Stadt und aller derer, die mich werden auslachen, was meine besondere Absicht ist.“ Im folgenden Jahre, 1661, empfing er die Priesterweihe. Er war es auch, der mit Erfolg die Einführung der Fronleichnamsprozession in Breslau anregte. Er selbst trug dabei zum ersten Mal das Allerheiligste durch die Straßen der Stadt. Fast sein ganzes nicht unbeträchtliches Vermögen hatte er zur Unterstützung der Armen und im Dienste der Wohltätigkeit verwendet, so daß ihm nichts übrig blieb, worüber er testamentarisch hätte verfügen können, zugleich aber seine Bedürfnisse auf das äußerste beschränkt. „Weil mir mein Herr“, so bemerkt er selbst, „irdische Güter gibt, so will ich Kaufmannschaft damit treiben und dieselben nebst den geistlichen Gaben mit nichts als mit Lieb' und Lob, Dank und Ehre Gottes vertauschen.“

Am 9. Juli 1677 ging der edle Gottesstreiter hinüber in die andere Welt, den mit den Cherubim von Angesicht zu Angesicht zu schauen, nach dem er sich als „Wandersmann“ auf Erden so innig gesehnt hatte. Drei Tage nachher fand in der Kirche des Matthiasstiftes die feierliche Beisetzung statt. Der Jesuit Daniel Schwarz, der ihm im Leben nahegestanden, hielt die Leichenrede, worin Scheffler als das Ideal eines heiligmäßigen, seeleneifrigen Priesters erscheint. „Ein höchst merkwürdiges Leben war zu Ende gegangen“, bemerkt Ellinger. „Wer den Werdegang aufmerksam verfolgt, dem erschließen sich freilich die Pfade, die von Berg zu Berg führen. Allein es bleibt noch genug des Rätselhaften übrig.“ Ob das nicht zum Teil daran liegt, daß man den Angaben des Konvertiten mit zu großem Mißtrauen gegenübersteht?

Hätte Scheffler nichts anderes als Kontroversschriften hinterlassen, so wäre er heute wohl ein vergessener Mann. Aber vier Jahre nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche erschienen aus seiner Feder gleichzeitig zwei Werke, die ihm für immer einen Ehrenplatz in der deutschen Lyrik und der Geschichte des Kirchenliedes sichern. Obwohl anscheinend einige Monate später vollendet, sei an erster Stelle die „Heilige Seelenlust“ genannt. Der Untertitel lautet in der geschraubten Sprache der Barockzeit: „Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, gesungen von Johann Angelo Silesio, und von Herrn Georgio Josepho mit außbündig schönen Melodien gezieret.“ Als Vorbild für seine Lieder hat dem Dichter in den drei ersten Büchern das Hohelied gedient, um das Verlangen der Seele nach Jesus, dem göttlichen Bräutigam, zur Darstellung zu bringen. Mag uns heute auch einiges fremdartig anmuten, es ist die „Poesie des liebeglühenden Christenherzens“, die dort zum Klingen gebracht wird. Daß sie auch wirklich gesungen wurde, dazu wirkten die „ausbündig schönen Melodien“ mit, die beigegeben waren.

Nun geschah das Merkwürdige! Viele dieser Lieder eines katholischen Konvertiten, der in scharfem geistigen Kampfe mit seinen protestantischen Gegnern stand, fanden ihren Weg in die kirchlichen Gesangbücher, aber unter dem Pseudonym des Johannes Angelus noch weit mehr in die protestantischen wie

in die katholischen. Es ist dies wohl nur dadurch zu erklären, daß man nicht wußte, wer sich unter dem Pseudonym des Angelus verbarg.

In den katholischen Gesangbüchern hat wohl dauernd nur das Lied „Ich will dich lieben meine Stärke“ einen Platz gefunden. Aber für das protestantische Kirchenlied war, wie Held bemerkt, „die Wirkung der Heiligen Seelenlust ungeheuer groß. Jungendorf, Homburg, Neander, Arnold, Tersteegen, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen, stehen unter dem ausschließlichen Einfluß der Heiligen Seelenlust... Daß diese Dichtung der evangelischen Orthodorie ein Greuel sein mußte, ist klar... So erscheint es nicht verwunderlich, daß Angelus Silesius mit seinen Liedern, davon etwa fünfzig im Halle'schen Gesangbuch standen, immer mehr zurückgedrängt wurde. Im ‚Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern‘ finden sich heute nur mehr fünf Lieder der Heiligen Seelenlust.“ Ebenso ist die Zahl in andern protestantischen Gesangbüchern erheblich zurückgegangen, aber immer noch ist sie dort größer als in katholischen.

Das andere Werk, das Schefflers dauernden Ruhm begründet hat, trägt den Titel: „Der Cherubinische Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend.“ Die tief sinnige, eigenartige Spruchsammlung umfaßt 1675 zwei- oder vierzeilige Alexandriner, die ohne innern Zusammenhang sentenzenartig religiöse Wahrheiten, auch der schwierigsten spekulativen Theologie und Mystik behandeln. Dazu sind die Gedanken meist in zwei Verse zusammengedrängt. Der Verfasser bezeichnet in der langen Vorrede seine „Reime“ als „viel seltsame, paradoxe oder widersinnige Reden“. Man könne ihnen wegen ihrer kurzen Fassung einen irrigen Sinn andichten. Darum halte er es für notwendig, Bemerkungen voranzuschicken, wie seine Sprüche richtig und in katholischem Sinne zu verstehen seien.

Neben vielem Schönen findet sich manches Bizarre, Gefuchte und Geschmacklose, selbst wenn man die Zeit des Barocks dabei berücksichtigt. Manches berührt auf den ersten Augenblick befremdlich und anstößig, kann aber leicht gerechtfertigt werden. Es bleibt aber immer noch ein Rest, der von pantheistisch klingenden Ausdrücken nicht freigesprochen werden kann. Dies aber ist es gerade, was den frommen Katholiken bei den Modernen populär erhalten hat. Die drei ersten und letzten Verse dürften einen Einblick in die Art dieser eigenartigen Dichtung gewähren:

Was fein ist, das besteht.

Rein wie das feinste Gold, steif wie ein Felsgestein,
Ganz lauter wie Kristall soll dein Gemüte sein.

Die ewige Ruhestatt.

Es mag ein anderer sich um sein Begräbniß kränken
Und seinen Madensack mit stolzem Bau bedenken.
Ich sorge nicht dafür; mein Grab, mein Fels und Schrein,
In dem ich ewig ruh', soll's Herze Jesu sein.

Gott allein kann vergnügen.

Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken!
Weg, weg, ihr Engel all' und was an euch tut blicken!
Ich will nun eurer nicht; ich werfe mich allein
Ins ungeschaffne Meer der bloßen Gottheit ein.

Die Wahrheit macht weise.

Die Wahrheit gibt das Sein; wer sie nicht recht erkennt,
Der wird mit keinem Recht ein weiser Mann genannt.

Die Welt ist ein Sandkorn

Wie, daß denn bei der Welt Gott nicht geschaut kann sein?
Sie kränkt das Auge stets, sie ist ein Sandkörnlein.

Beschlüsse.

Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen,
So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

Daß es sich hier um ein bedeutendes Werk handelt, wird heute wohl allgemein zugegeben. Aber in der Deutung mancher Verse, zumal der beiden ersten Bücher, scheiden sich die Geister und Ansichten. Katholiken erkennen den tiefsinnigen, treu kirchlichen Mystiker, andere sehen im Verfasser den Pantheisten, den „Monoidéalisten“. So ist eingetroffen, was der Verfasser durch seine Vorrede verhindern wollte. Es rettet ihn auch nicht, daß er die katholischen Mystiker anführt und deren Stellen angibt, die ihm als Quellen für seine Verse gedient haben. Seine protestantischen Herausgeber versagen ihm den Glauben. Held läßt sogar die Vorrede und Anmerkungen beim Texte fort. Ähnlichkeiten in der Form und in Gedanken will man mit protestantischen Pseudomystikern entdecken wie Valentin Weigel und Jakob Böhme.

So erklärt Ellinger: „Als Hauptquelle für den ‚Cherubinischen Wandersmann‘ ist Valentin Weigel anzusehen; ergänzend und einschränkend traten hinzu die *Medulla animae*, das Buch von geistlicher Armut und die verhältnismäßig nicht zahlreichen Eckhart'schen Predigten, die Scheffler bekannt sein konnten. In zweiter Linie kommen in Betracht Jakob Böhme, Tauler und die deutsche Theologie. Ganz zurück traten dagegen Ruysbroeck und Herp [Harphius]; sie sind nur gelegentlich benützt und haben Scheffler in keinem Punkte entscheidend beeinflusst.“

Die gegenübergestellten Texte aber, die eine Entlehnung dartun sollen, sind vielfach so allgemeiner Natur, daß sie nur auf den Eindruck machen, der die katholischen Mystiker nicht kennt. Zudem ist es keineswegs ausgeschlossen, daß vieles auf Tauler zurückgeht, der, durch Luthers Anregung in Basel herausgegeben, gerade von frommen Protestanten gern gelesen wurde. Daß Scheffler in der Form auch bei Czepko und andern Anregung gefunden haben wird, soll selbstredend nicht bestritten werden, und auch nicht, daß ihm aus protestantischen Werken Gedanken bewußt oder unbewußt in der Erinnerung geblieben sind. Aber die verhältnismäßig wenigen Stellen, die dafür aufgebracht wurden, zeigen gerade, wie der Gedanke in katholischem Sinne umgeformt worden ist, sofern er von vornherein eine katholische Deutung ausschloß.

Keineswegs aber sollten in dieser Frage die ausdrücklichen Erklärungen Schefflers übersehen werden. In der Schugrede für seine „Christenschrift“ betont er: „Jakob Böhmen habe ich so wenig für einen Propheten gehalten, als Luthern; daß ich aber etliche seiner Schriften gelesen, weil einem in Holland allerhand unter die Hand kommt, ist wahr, und ich danke Gott davor, denn sie seyn große Ursach gewesen, daß ich zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und mich zur katholischen Kirche begeben habe.“ Den vielfachen Angriffen seiner Gegner und ihrer böswilligen Fälschung der Tatsachen gegenüber erklärt er 1665: „Daß ich zu Dels etwas wollte drucken lassen, in welchem

ich J. B. [Jakob Böhmes] Schriften appobieret, ist wiederum eine neue Lüge und Schmähung.“ Es zeugt also von wenig Kritik und zu großer Vertrauensseligkeit, wenn Lindemann von seinem katholischen Standpunkt aus trotzdem ohne weiteres unbewiesene Aufstellungen anderer übernimmt und vom „Cherubinischen Wandersmann“ behauptet: „Gerade im ersten Buche waltet die drückende Schwüle, zucken die leuchtenden Gedankenblitze eines Jakob Böhme, den Scheffler einst als seinen Meister verehrte.“¹

Anderer Quellen glaubt Held gefunden zu haben, wenn er bei der ersten Auflage in seiner Einleitung über Leben und Wirken des Angelus Silesius schreibt: „Uns interessiert die Aufdeckung der eigentlichen Quellen der Mystik des Angelus Silesius, die wir ausschließlich in Dionysius Areopagita und Eckhart erkennen.... Den Einfluß Eckharts auf Angelus Silesius abzuleugnen, gehört zu den Kühnheiten einer an sich verdienten Philologie, die die Kulturseele dieses chamäleonischen [siebzehnten] Jahrhunderts nicht zu begreifen vermochte.“ In der Neuauflage bemerkt er: „Als die Hauptquellen der mystischen Erkenntnisse des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ verzeichne ich in ihren bezüglichen Werken Plotinos (Proklus), Dionysius Areopagita, Augustinus und Eckhart.“

Meister Eckhart!? Freilich gefiel auch er sich darin, seinen an sich richtigen Gedanken eine Form zu geben, die er selbst „auf den ersten Blick als ungeheuerlich, monströs, zweifelhaft oder falsch erscheinend“ bezeichnete². Aber an den paradoxen, bizarren und pantheistisch mißdeuteten Zweizeilern des „Cherubinischen Wandersmannes“ ist er doch nun wirklich unschuldig. Erst zweihundert Jahre nachdem das mystisch-poetische Werk des Angelus Silesius erschienen war, wurde Eckhart aus seiner halbtausendjährigen Ruhe erweckt, da seine von Nonnen aus dem Gedächtnis ungenau nachgeschriebenen Predigten von Pfeiffer aus vergessenen Handschriften zum ersten Mal im Druck veröffentlicht wurden, und Preger dem fast zur mythischen Gestalt gewordenen Dominikaner in der Geschichte der Mystik eine Stellung erwies, die den geschichtlichen Tatsachen direkt widerspricht. Die Eckhartlegende will nicht sterben, trotz der geradezu vernichtenden Kritik Denisles an Pregers willkürlichen Konstruktionen. Dringend zu wünschen wäre es, daß die von dem Laacher Benediktiner, P. Augustinus Daniels herausgegebene „Rechtfertigungsschrift“ Eckharts, die leider viel zu wenig Beachtung findet, in deutscher Übersetzung erschiene. Mancher würde in seiner Eckhartbegeisterung abgekühlt, wenn nicht zu erwarten stände, daß man Eckhart ebensowenig Glauben schenken würde als der Vorrede Schefflers. Diesem lagen von Meister Eckhart nur die ganz wenigen Stücke vor, die in den Taulerausgaben erschienen waren. Man sieht sich deshalb auch zu dem Geständnis gezwungen, daß das, was Scheffler von Eckhart gekannt hat, nur unbedeutend gewesen sein kann.

Die Vorrede soll dann, so behauptet Ellinger, das Bestreben zeigen, „die offensichtlichen Kühnheiten des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ im kirchlichen Sinne umzubiegen“. Das gelte vor allem von der in dem Werke ganz un-

¹ Lindemann, Angelus Silesius, Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen (1876) 91.

² Vgl. R. Nischstätter S. J., „Ein vielumstrittener Mystiker“, in dieser Zeitschrift 107 (1924) 450.

befangen verkündeten Möglichkeit einer Vergottung des Menschen. Die Versuche Schefflers, diese Lehre als gut kirchlich zu erweisen, sollen „auffallend an die Bestrebungen seiner katholischen Apologeten des 19. Jahrhunderts erinnern, könnten aber ebensowenig befriedigen als diese“.

Möglich ist es allerdings, daß diese „Versuche“ solche nicht befriedigen, die sich nicht der Mühe unterziehen wollen, katholische Glaubenswahrheiten aus katholischen theologischen Werken zu studieren. Dort könnte man von der übernatürlichen „Vergottung“ oder Vergöttlichung, nach dem heutigen Sprachgebrauch, durch die heiligmachende Gnade viel Herrliches erfahren, allerdings nicht von einer Vergöttlichung in dem armseligen Sinne des Pantheismus, wodurch die edle Menschenwürde nicht gerade gehoben wird. Der Katholik bekennet eine Vergöttlichung des Menschen in einem unendlich erhabeneren Sinne, so daß der hl. Augustinus schreiben konnte: „Deshalb ist Gott Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde.“¹ Die katholische Auffassung gibt der hl. Thomas von Aquin in seinen Brevierlektionen des Fronleichnamstages wieder: „Der eingeborene Sohn Gottes wollte uns seiner Gottheit teilhaftig machen. Er nahm unsere Natur deshalb an, um die Menschen zu Gott, deos, zu machen.“ „Der hl. Johannes vom Kreuz bezeichnet das Ergebnis der Vereinigung mit Gott als ‚lautere Umgestaltung in Gott‘. Die Seele wird also, wie die deutschen Mystiker sich ausdrücken, ‚vergottet‘, sie wird aus ‚menschlicher Weise in göttliche Weise gezogen‘, wie Tauler und andere lehren, sie wirkt sozusagen nicht mehr als Mensch, ihr Wirken ist, um mit St. Thomas zu sprechen, ‚nicht mehr einfach menschlich, sondern gewissermaßen göttlich‘. Die Seele wirkt die Werke Gottes.“ Der große Dominikaner Denifle ist es, der so die Vergöttlichung des Menschen nach der katholischen Lehre darstellt.²

Die Anschauungen der Mystiker führt Sandäus, einer der hervorragenden mystischen Theologen der Gesellschaft Jesu, in den Artikeln „Vergöttlichung“ und „Gottförmigkeit“ auf.³ Eingehend behandelt der große Jesuitentheolog Lessius in seiner wertvollen Schrift „Vom höchsten Gute und der ewigen Seligkeit des Menschen“ in scholastischer Weise die Gotteinigung. Er zeigt zunächst, wie Gott schon in natürlicher Beziehung alles Geschaffene tiefinnerlich durchdringt und ihm tiefinnerlich gegenwärtig ist. Durch die heiligmachende Gnade aber wird der Mensch teilhaftig der göttlichen Natur. Wie das göttliche Wort Gottes Sohn ist, weil es die göttliche Natur vom Vater durch ewige Zeugung empfing, so wird der Gerechte Sohn Gottes genannt, weil er dieselbe Natur durch die Gnade empfing. Dort ist die hypostatische Vereinigung das Band, hier ist es die Gnade.⁴ In neuerer Zeit dürften Kleutgen⁵ und Scheeben am gründlichsten über die Vergöttlichung des Menschen vom Standpunkt der Scholastik aus geschrieben haben. Es mag genügen, von Scheeben nur die Überschriften einiger Kapitel anzuführen: „Das Mysterium

¹ Sermo 13 de temp.

² Richards, Gebetsgnaden a. a. O. 137. — Die Ansicht Richards von St. Viktor, des hl. Bonaventura und des Lessius S. J. ebd. 188 ff. 157 ff.

³ Theologiae mysticae clavis (1640): Deificatio, Deiformitas 170–182.

⁴ Leon. Lessius S. J., De summo bono et aeterna beatitudine hominis II 1.

⁵ Joseph Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit, II 6, Kap. 4; 9, Kap. 2.

Stimmen der Zeit. 111. 5.

Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche, sondern die Mitteilung der göttlichen Natur an dieselbe¹. Die Gnade ist eine Teilnahme an der ungeschaffenen göttlichen Natur. Die Gnade erhebt uns hoch über unsere Natur. Mit der Teilnahme an der göttlichen Natur geht durch die Gnade die höchste Vollkommenheit auf uns über. Durch die Gnade wird unsere Seele eine Braut Gottes. Von der überaus innigen Einheit mit Gott, welche die Gnade in uns bewirkt.“²

„Das sind ja Eckehartsche Ideen!“ wird mancher denken, der die katholische Glaubenslehre nicht näher studiert hat. Und doch sind es katholische Wahrheiten! Darum brauchte sie Angelus Silesius auch nicht erst bei Eckhart zu suchen. Sie finden sich in den scholastischen Werken, die die kirchliche Lehre begründen und tiefer durchdringen, vor allem aber finden sie sich bei den katholischen Mystikern. Denn sie berühren das ureigenste Gebiet der Mystik, das übernatürliche Innewerden Gottes in der innersten Seele. Der Glaube an den Gegensatz von katholischer Scholastik und katholischer Mystik gehört eben zu den Irrtümern, die nicht sterben wollen, trotzdem gerade katholische Mystiker durch ihre ganze Auffassung vom Wesen der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens auf das entschiedenste dagegen protestieren. Ebenso gehört es zu den Irrtümern, die nicht sterben wollen, daß der katholische Mystiker das Bestreben zeige, sich von seiner Kirche, von ihren Priestern und ihren Gnadenmitteln freizumachen. Man überträgt eben die Auffassung protestantischer pseudomystischer Bewegungen, die das Bestreben zeigen, sich vom Gemeinschaftsleben zurückzuziehen, auf das katholische Leben. Aber durchaus mit Unrecht; und Harnack hat recht: „Ein Mystiker, der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant.“

Im Vorwort des „Cherubinischen Wandersmannes“, das der Verfasser zum Verständnis seiner Verse als durchaus notwendig vorausschickt, nennt er seine Gewährsmänner. Unter ihnen findet sich kein einziger Protestant, auch nicht Meister Eckhart und Dionysius Areopagita, dagegen Tauler, Ruysbroich und Harphius (Herp). Sodann Bernhard, Bonaventura, Thomas a Jesu, Nikolaus a Jesu, Johannes vom Kreuz, Augustinus, Blosius, Dionysius Carthusianus, die deutsche Theologie; besonders aber hebt er Maximilian Sandäus hervor. Ein solches Zeugnis läßt sich nicht unbeachtet, ohne jene Quellenangaben genau nachgeprüft zu haben, beiseite schieben, zumal der Verfasser ausdrücklich betont, in seinen Sprüchen werde der Leser wie in einem kurzen Begriff das finden, was er bei jenen Autoren ausführlich gelesen oder selbst durch gnädige Heimsuchung Gottes in der Tat innerlich verkostet und empfunden hat. Er beruft sich also auch auf eigenes Erlebnis als Mystiker.

Ist nun der Verfasser im Recht, wenn er verlangt, daß seine Verse nicht pantheistisch mißdeutet werden? Verdient er Glauben, daß er sie, durch katholische Mystiker angeregt, von vornherein in katholischem Sinne niedergeschrieben habe? Ist nicht sein ganzes Leben ein Beweis seines Wahrheitssinnes? Und

¹ Matth. Jos. Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 32. — Vgl. § 33—37; § 57—63. In § 57 werden die Beweisstellen angeführt. — Vgl. Scheeben, Handbuch der Dogmatik II § 674 ff.

² Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Frei nach P. Eusebius Nieremberg S. J. dargestellt. I 4—10; II 10—12.

hätte er als Protestant wirklich monistische Sätze niedergeschrieben, hätte es nicht nähergelegen, diese als Katholik bei Erscheinen des Werkes auszulassen, statt den Versuch zu machen, sie in katholischem Sinne umzudeuten? Das Werk erschien ja zum ersten Mal vier Jahre nach seiner Konversion, sodann achtundzwanzig Jahre später unverändert, nur mit neuen Zusätzen, nachdem Scheffler in zahlreichen Schriften für den katholischen Glauben eingetreten war, und der Eiferer für den katholischen Glauben sollte pantheistische, unchristliche Verse beibehalten haben? Das Buch trägt ferner beidemale die kirchliche Approbation. Als verantwortlich dafür zeichnete der als ästhetischer Schriftsteller berühmte Jesuit Nikolaus Avancinus, der Dekan der Wiener theologischen Fakultät war. Er fügte zugleich eine warme Empfehlung bei. Ist es anzunehmen, daß er ungewisselhaft pantheistische Stellen nicht erkannt hätte und sie nicht zuvor hätte tilgen lassen? Endlich sind von katholischer Seite die umstrittenen Sprüche nach ihrem Inhalte zusammengestellt und an der katholischen Kirchenlehre genau geprüft worden¹. Es ergab sich nirgendwo ein Widerspruch mit dem katholischen Dogma.

So wird es verständlich, wie Richard v. Kralik zu Beginn einer Studie über „Angelus Silesius und die Christliche Mystik“ vielleicht nicht ohne einige Übertreibung schreiben konnte: „Wenn ich gezwungen wäre, meine ganze Bibliothek aufzugeben mit Ausnahme eines halben Duzend von Bänden, so dürfte unter diesem halben Duzend sicherlich nicht der ‚Cherubinische Wandersmann‘ des Angelus Silesius fehlen. Und wenn mich jemand fragen würde, was er denn alles zusammenlesen müsse, um sich über das tiefste Wesen der Welt so schnell und doch so gründlich wie möglich zu orientieren, so könnte ich ihm wieder keinen andern und besseren Rat geben, als neben dem Kleinen Katechismus den ‚Cherubinischen Wandersmann‘ zur Hand zu nehmen. In diesen kleinen Büchern wird er so ziemlich die Quintessenz all des Großen, Tiefen, Erhabenen, Wahren und Guten beisammen haben, das jemals auf Erden die Seelen und Gedanken der ringenden Menschheit erfüllt und beschäftigt hat. Und diese beiden Büchlein werden sich auf das Wünschenswerteste ergänzen. . . . Diese beiden Bücher sind die charakteristischen Vertreter der zwei verschiedenen und sich ergänzenden Arten und Methoden der Philosophie, nämlich der Scholastik und der Mystik.“²

Leichter wäre die Frage nach der Deutung des umstrittenen Buches zu lösen, wenn man die Gedankenwelt seines Verfassers in den Jahren kannte, die für die Abfassung in Frage kommen. Ellinger meint: „Für eine Erkenntnis des gesamten Ideenschlages dieser Zeit fehlt es an einer gesicherten, urkundlichen Grundlage.“

Ganz so schlimm stand es bisher denn doch nicht. Der Jesuit, P. Schwarz, der Schefflers Leichenrede hielt und über sein Leben vorzüglich unterrichtet war, hebt von protestantischer Zeit hervor: „Auch da er noch fürstlicher Arzt war, da hat er katholische Bücher gelesen von Tugenden und rechter Andacht und darinnen gespüret den Geist Gottes, daraus geschöpft wahre Liebe zu Gott, davon er erleuchtet worden im rechten Glauben.“ Es wird ausdrücklich berichtet, er habe schon damals eine Ausgabe der Offenbarungen der hl. Birgitta im Besitz gehabt und viele Randbemerkungen dazu gemacht. Aus den Werken der hl. Gertrud, der sel. Mechthild und des frommen Benediktinerabtes Ludwig Blosius hatte er die Sammlung von Gebeten zusammengestellt,

¹ E. Selmann, Angelus Silesius und seine Mystik 94—203.

² Frankfurter Broschüren, 1902.

die ihn in Konflikt mit dem Hoftheologen brachte. Auch war schon immer Schefflers Brief an Betke vom 28. November 1652 bekannt, worin er gesteht: „Da ich zuvor nur heimlich ein Weigelianer war, bin ich nun öffentlich zum Enthusiasten geworden.“ Damit bezeichnet der Schreiber sich als Anhänger der katholischen Mystiker, aus denen er jene Gebete zusammengestellt habe. Zwei Ausdrücke in einer Dichtung, die pantheistisch mißdeutet werden konnten oder wurden, erklärt er in demselben Briefe unter Berufung auf Tauler und Dionysius den Kartäuser in katholischem Sinne¹. Doch das ist nicht das ganze urkundliche Material.

* * *

Schon seit einigen Jahren war mir ein starker, in braunem Leder gebundener Quartband bekannt, der auf dem Titelblatt lateinisch die Eintragung zeigt: „Eigentum Johannes Schefflers, Oberarzt und Physikus zu Olz.“² Es fehlt die Bemerkung, die bei andern mystischen Werken dieser Gruppe beigelegt ist, daß das Buch aus dem Nachlasse Frankenbergs stamme. Der Band ist mit weißen Blättern durchschossen und weiße Blätter sind beigelegt, die von ein und derselben Hand mit hunderten Mystikerzitate beschrieben sind. Von wem mochten diese Ergänzungen herrühren? Vom Verfasser des Werkes oder von seinem damaligen Besitzer? oder von wem sonst? Die genaue Vergleichung der Handschrift erwies es als unzweifelhaft sicher, daß die Eintragungen ausnahmslos von Schefflers Hand stammen. Es handelt sich hier also um ein Werk, das nicht bloß bereits in der protestantischen Zeit zu Olz in seinem Besitz gewesen ist, sondern vor allem schon damals von ihm zu eingehendem Studium hergerichtet, also sicher auch benützt worden ist. Damit ist die Bedeutung des Buches für das Verständnis der Konversion des Olser Hofmedikus wie auch für die Quellen und die Deutung seiner mystischen Werke ohne weiteres klar. Der Titel des großen lateinischen Werkes lautet: *Theologiae mysticae clavis*, „Schlüssel zur Mystik“. Wie der Untertitel besagt, ist es ein alphabetisches Lexikon, „das in Kürze den eigentlichen Sinn der dunkeln Redewendungen sowie der Fachausdrücke bei älteren und neueren Autoren der Mystik darlegen will“. Verfasser des Werkes ist der Jesuit Maximilian Sandäus, einer der bedeutendsten Mystiker der Gesellschaft Jesu. Das Werk erschien 1640 zu Köln als „Jubiläumsgabe“ zur Hundertjahrfeier seines Ordens, dessen Verdienste um praktische Pflege und wissenschaftliche Bearbeitung der Mystik darzulegen³. Es handelt sich hier um dasselbe Buch, das Scheffler in der Vorrede des „Cherubinischen Wandersmannes“ zugleich mit einem andern Werke desselben Verfassers rühmend hervorhebt. Und mit Recht! Denn auch heute gibt es kein Werk, das in Kürze in die mittelalterliche Mystik bis auf Ludwig Blosius so leicht und zuverlässig einführt wie das des Sandäus. Es ist dies in der ganzen Anlage begründet, die dem praktischen Blick des Verfassers alle Ehre macht.

¹ Tauler, Instit. C 39. Dionys. Richel, De vita solit. I. 2, c. 10.

² Johannis Scheffleri Archiater. et Physic. olssnens.

³ Maximil. Sandaei S. J. pro Theologia mystica Clavis, elucidarium onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores mystici, tum veteres tum recentiores utuntur, ut proprium suae disciplinae sensum paucis manifestatum. Eiusdem iubilum seculare S. J. ob theol. mysticam in eadem exultam et illustratam. Coloniae 1640.

In alphabetischer Reihenfolge werden im „Schlüssel zur Mystik“ 800 Ausdrücke, die bei den lateinischen Mystikern vorkommen, ausführlich erklärt, und zwar vielfach mit deren eigenen Worten. Manche Erklärungen wachsen sich zu kleinen Traktaten aus. Der Verfasser zeigt eine gewaltige Belesenheit, denn das Schlußregister weist mehr als hundert Mystiker und Scholastiker nach, deren Werken die Erklärungen entnommen sind. So stand also dort ohne weiteres der gesamte große Schatz der katholischen Mystik vor den Augen des damals noch protestantischen Hofmedikus. Die Annahme liegt nahe, daß er von Frankenberg auf das Werk aufmerksam gemacht worden ist. Denn dieser besaß die bereits 1624 zu Mainz erschienene *Theologia mystica* desselben Verfassers. Auch dieses Werk steht ohne Seitenstück da, weil hier mit derselben großen Belesenheit die Auffassung der mittelalterlichen Scholastiker und Mystiker miteinander verglichen wird. Für die Geschichte der Mystik ist es deshalb von Bedeutung, weil die spanische Mystik noch keine Berücksichtigung findet. Von besonderem Interesse ist seine Darlegung, inwieweit die psychologische Auffassung des Erkenntnis- und Strebevermögens bei Scholastikern und Mystikern zusammen- und auseinandergehen. Als hätte er die modernen Probleme der Mystik vorausgesehen, zeigt er, wie den mittelalterlichen Mystikern auf Grund ihrer psychologischen Beobachtung und Erfahrung zur Erklärung des mystischen Erlebnisses eine hochgradige Steigerung der gewöhnlichen Seelenkräfte keineswegs genügt, sondern daß sie eine ganz anders geartete, höhere Betätigung für das Erkenntnisvermögen und analog auch für das Strebevermögen fordern, also einer Dreiteilung für die beiden Vermögen der Seele¹, dieselbe alte Ansicht, die heute von der Schule Poulains vertreten wird. Auf dieses Werk des Sandäus beruft sich Scheffler, wo er im „Cherubinischen Wandersmann“ gleich im ersten Buch (1, 19) vom mystischen Gebet der Ruhe spricht. Ohne diesen Verweis würde „das selige Stillschweigen“ kaum richtig verstanden werden können und quietistisch gedeutet werden müssen. In der Heldschen Ausgabe fehlt leider der Verweis.

Von hohem Interesse sind besonders die Eintragungen und Randbemerkungen von Schefflers Hand. Sie schließen sich eng an den Text selbst an und bieten Zitate aus nicht weniger als 35 katholischen Autoren. Es fehlen Weigel, Böhme und Czepko, die man als Hauptquellen für die ersten Bücher des „Cherubinischen Wandersmannes“ bezeichnet hat. Meister Eckehart ist mit drei Stellen vertreten, die der Taulerausgabe des Surius entnommen sind, einer Übersetzung der vom hl. Petrus Canisius besorgten deutschen Ausgabe. Es sind in den Eckehartstücken nur Wahrheiten ausgesprochen, die der katholischen Askese allgemein geläufig sind, sich selbst abzustorben, um in Gott zu leben, alles in Gelassenheit aus Gottes Hand anzunehmen, daß Gott überall und in allem gegenwärtig ist und wir dahin gelangen sollen, ihn in allem zu sehen, zu suchen und zu erkennen.

Wie nimmt sich Angesichts dieser urkundlichen Feststellung die Behauptung seiner Herausgeber aus, Scheffler habe in der Vorrede zum „Cherubinischen

¹ Sandaeus, *Theol. myst.* (1627) 14 ff., zum Teil übersetzt bei Richstätter, *Gebetsgnaden* 182–185. — Für die Dreiteilung des Erkenntnisvermögens vgl. die feinen psychologischen Selbstbeobachtungen einer mystisch begnadigten deutschen Ursuline bei Richstätter a. a. O. 224–234.

Wandersmann“ mit Absicht die Hauptquellen verschwiegen: Meister Eckhart, „weil er von der Kirche verdammt worden war, Böhme und Weigel wegen ihres protestantischen Bekenntnisses und der mit Eckhart übereinstimmenden Grundrichtung“? Es wurde ferner behauptet, Ruysbroich und Harphius seien von Scheffler kaum benützt worden. Was antworten dessen Eintragungen? Weit aus die meisten, über 150, sind Ruysbroich entnommen, an zweiter Stelle folgt die von Nikolaus van Esch, dem Lehrer des hl. Petrus Canisius, übersehte *Margarita evangelica*, dann der hl. Bernhard und sofort Harphius! Tauler tritt dagegen erheblich zurück, da er im Text des Werkes selbst schon sehr stark verwertet worden ist. Mehr ist benützt Sandäus mit seinem andern mystischen Werke, sodann Richard von St. Viktor, der hl. Bonaventura, Dionysius der Kartäuser, Thomas a Jesu und Nikolaus a Jesu, Benedikt von Canfeld, Alvarez de Paz, die hl. Birgitta, die hl. Gertrud und die hl. Katharina von Genua. Andere Namen finden sich nur vereinzelt, wie Ludwig von Granada, Laurentius Justiniani, Savonarola, der hl. Johannes vom Kreuz, de Ponte, Thomas von Kempen. Aus der Väterzeit sind nur Origenes, Ambrosius und Augustinus je mit einem Texte vertreten. Auch das Wortverzeichnis ist durch Scheffler ergänzt worden¹. Inhaltlich sind die Eintragungen so bedeutend, daß sie bei der wünschenswerten Neuausgabe des wertvollen Lexikons eingehende Berücksichtigung verdienen.

Wenn man den Quellen für die Zwei- und Vierzeiler des Angelus Silesius nachgehen will, ist bei Sandäus und den handschriftlichen Ergänzungen vieles leicht zu finden, zumal die alphabetische Anordnung das Nachschlagen erleichtert. Man braucht nur einmal den Versuch mit dem Worte *Deus* zu machen.

Es dürfte von Interesse sein, aus einigen wenigen Proben zu sehen, welcher Art die Hunderte von Eintragungen aus Schefflers Hand sind, da daraus am besten auf seine ganze Geistesrichtung geschlossen werden kann.

Zum dritten einleitenden Kapitel, „Verständnis der Sprache der Mystiker“, ist aus Ludwig von Granada beigelegt: „Es gibt vieles, was du noch nicht weißt, wenn du nicht von der Theologie des Verstandes zur Theologie der Liebe fortgeschritten bist, von der Wissenschaft zur Weisheit, von der Erkenntnis zu jener frommen Innerlichkeit, die mit Recht Mystik, d. h. verborgen, genannt wird, weil sie nur wenigen bekannt ist. Denn sie besteht in hoher Beschauung, in glühender Liebe, in Entrückungen und ähnlichen Erhebungen, wodurch wir leichter zur Erkenntnis Gottes gelangen als durch die höchsten Studien.“

Wie Scheffler sich die Vergöttlichung der Seele dachte, zeigt unter sehr vielen andern eine Stelle aus den Schriften der hl. Katharina von Genua zu dem Wort *Anihilatio*, „Vernichtung“: „Die Seele, die durch die göttliche Einwirkung zunichte wird, wird ganz in Gott umgewandelt, der sie jetzt allein bewegt und erfüllt wie er will, ohne Mitwirkung des Menschen. Wer aber mag zu ahnen, was die geschaffene Seele dann empfindet? Wenn sie in diesem Zustande reden könnte, so würden ihre Worte so glühend sein, daß auch steinerne Herzen entzündet würden. In dieser Vernichtung erkennt sie, wie ihr ganzer Wille ans Kreuz geheftet ist, alles Denken ist ihr zuwider, alle Erinnerung ein Hindernis, und sie spricht: O Liebe zur Armut, Reich der Ruhe!“

Die Vergöttlichung der Seele geschieht aber durch die „umwandelnde, vergöttlichende, vereinigende, verkostende Liebe“. Die zahlreichen Stellen bei Sandäus müssen Schefflers

¹ Als Ergänzung des Nomenklaters finden sich am Schluß die Worte *Excedo*, *Transcendo*, *Similitudo*, *Perfectus*, *Solitudo* mit Texten von Ruysbroich und Tauler.

besondere Aufmerksamkeit erregt haben, da er im Inhaltsverzeichnis hundert Stichworte, die sich auf die göttliche Vereinigung durch die Liebe beziehen, mit eigenen Seitenzahlen versehen hat. Er hat sie unter andern aus Harphius ergänzt. Zu amor fruitivus: „In der verkostenden Liebe nimmt der Geist keinen Unterschied oder kein Mittel wahr zwischen sich und dem Geliebten.“ Zu amor deificans: „In jener zergehenden Liebe wird die Seele in den Abgrund der göttlichen Liebe hineingezogen und so ganz dort hineingenommen, daß sie sich selbst und alles verlassend aus sich hinübergeht in die ewige Liebe. . . . So legt sie gewissermaßen alles ab, was menschlich ist, und nimmt dafür an, was göttlich ist, in all ihren Kräften glücklich umgewandelt in Gott.“ Aus einem unechten Werke des hl. Bonaventura, dem Stimulus amoris, ist beigelegt: „O wunderbare und unschätzbare Macht der Liebe! Gott macht sie zum Menschen und den Menschen macht sie zu Gott, den Zeitlichen macht sie ewig, den Ewigen überliefert sie dem Tode, den Sterblichen macht sie unsterblich!“ Zu dem Worte absorptio „Aufgehen“, zeigt eine Stelle aus den Exerzitien der hl. Gertrud, wie die Seele danach verlangt, in der Liebe Gottes ganz aufzugehen: „Möchte mich doch ganz und gar aufnehmen die Tiefe deiner Liebe, möchte ich doch ganz versenkt werden in das unergründliche Meer deiner liebevollsten Erbarmungen. Möchte ich doch aufgehen in seiner lebendigen Liebesflut wie ein Tröpflein in der Fülle des Meeres!“

Da man Meister Eckhart so großen Einfluß auf Schefflers Mystik zuschreiben will, so sollen hier alle die drei ästhetisch wertvollen Stellen im Wortlaut folgen, die der lateinischen Taulerausgabe des Canisius-Surius entnommen sind. Sie betonen das, was alle Mystiker als durchaus notwendig verlangen, um zur innigsten Vereinigung mit Gott zu gelangen. Zu dem Stichworte Mors animae sind zwei Stellen von Schefflers Hand aus Eckhart beigelegt:

„Man muß wissen, daß in dem ganzen wahrhaften Absterben von allem Geschaffenen und dessen Vernichtung in uns das lebenswürdigste und naturhafte Leben verborgen ist. Denn es gibt nichts anderes, was unserer Natur mehr entspricht, wahrer ist und mehr das eigentliche Leben bewirkt, als den Geist immer abgestorben zu erhalten gegen alles Geschaffene, und sich unter alle Geschöpfe herabzudrücken, für nichts zu erachten und zu vernichten. Und wer immer sich selbst abstirbt, der beginnt stets neu zu leben in Gott.“

„Man stirbt des Todes der Seele, wenn man sich von der Liebe und dem ungeordneten Gebrauche äußerer Dinge freimacht, seine Sinne abtötet, sein Fleisch kreuzigend mit all seinen Neigungen und Leidenschaften (Gal. 5, 24), den Tod Christi stets mit sich herumtragend (2 Kor. 4, 10). So stirbt man der Sünde und lebt für Gott (Röm. 6, 11). Danach verlangt, wer die Vollkommenheit liebt und täglich spricht: „Möchte meine Seele sterben des Todes der Gerechten“ (4 Mos. 23, 10).

Zu dem von den Mystikern so stark betonten Worte „Gelassenheit“, resignatio, ist von Sandäus ein Beispiel aus dem Gesandten der göttlichen Liebe der hl. Gertrud angeführt, um zu zeigen, wie vollkommen die Entäußerung für den Mystiker sein muß, um der Gabe der Beschauung gewürdigt zu werden. Als der Heiligen einst Jesus erschien und in der rechten Hand Gesundheit und in der linken Krankheit trug und ihr beides anbot, antwortete Gertrud: „O Herr, ich verlange aus ganzem Herzen, daß du nicht meinen Willen anschauest, sondern dein Wohlgefallen in allem ausführest.“ Der Herr sprach ein anderes Mal zu ihr: „Wer verlangt, daß ich unbehindert zu ihm komme, der muß mir den Schlüssel seines eigenen Willens vollkommen überlassen. Wenn es aus menschlicher Schwachheit geschehen sollte, daß man den Schlüssel, der mir überlassen wurde, zurücknimmt, indem man irgendwie seinem eigenen Willen folgte, so muß das sofort durch Buße gesühnt werden. Vom Herrn erleuchtet pflegte die Heilige nach der Zahl der Tage des Jahres 365mal zu beten: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine, liebevollster Jesus!“ Sie empfand, daß das dem Herrn sehr wohlgefällig sei. Diese Übung hat sie als „Rosenkränzelein der Gelassenheit“ verbreitet.

Aus Eckhart wird von Scheffler hier beigelegt: „Alles, was Gott uns zustoßen läßt, müssen wir gleichmäßig aus seiner Hand annehmen und niemals nachdenken, was größer oder höher oder besser sei. Nur darauf müssen wir achten und nur dem folgen, wozu Gott uns ruft, und das ist jenes, wozu wir häufiger innerlich gemahnt werden. Wenn wir dem folgten, so würde uns Gott im Geringsten das Größte spenden, und er könnte gar nicht anders. Im übrigen geschieht es häufig, daß der Mensch das Höchste zurückweist und im Höchsten gehindert wird durch das Geringste. Das sollte aber doch nicht sein! Denn Gott ist das Maß für alles und in allem in gleicher Weise gegenwärtig, wenn man ihn nur in gleicher Weise zu fassen weiß, Gott leuchtet als Licht in die Finsternis, wo er meistens weniger erkannt wird. Wo er weniger leuchtet, dort ist er oft am meisten gegenwärtig. Darum müssen wir ihn in allem in gleicher Weise annehmen. Gewiß wäre es das Beste, wenn man in dieser Gelassenheit oder Indifferenz zu solcher Ruhe und Sicherheit gelangte, daß man Gott in allen Dingen und allen Schickungen erfassen und seiner genießen könnte, und nicht nötig hätte zuzuwarten oder zu suchen. Der würde mir ganz besonders gefallen! Denn wegen dieses Einen geschieht alles andere.“

Ganz besondere Bedeutung mißt Scheffler der mystischen Vereinigung durch die Liebe bei. Damit steht in Verbindung die scharfe Betonung, wie wichtig die Betrachtung des bitteren Leidens des Herrn für den Mystiker ist. Aus Benedikt von Canfeld führt er „die herrlichen Darlegungen des hl. Bonaventura“ in dem Stimulus amoris an: „Wenn immer du verlangst, daß Gott sich tief zu dir herniederneige, dann trage in deinem Herzen Christi Wunden, und mit seinem Blute besprengt stelle dich dem Vater gleichsam wie sein Eingeborner vor, und er wird als der liebevollste Vater überschwinglich in allem für dich Sorge tragen.“ Und dann: „Tritt, also vor Christus hin und bitte ihn inständig, da er nun selbst nicht von neuem mehr verwundet werde, er möge sich würdigen, an deinem Leibe seine Wunden zu erneuern und dich ganz mit seinem Blute zu röten.“ Aus dem Leben des P. Alvarez S. J., das De Ponte schrieb, notiert er bei dem Worte „Labor“ die für den Mystiker so wichtige Mahnung: „Wenn du auf den Berg Labor hinaufgestiegen bist und dich im Gebete in Christi verklärtes Bild umgestaltet hast, so geschieht das nicht, um dort stehen zu bleiben, sondern damit du wieder hinabsteigst, um das Übermaß der Liebe, das du dort in dich aufgenommen hast, zur Erfüllung und Ausführung zu bringen.“

Nachdem die Spur durch das Werk des Sandäus gefunden worden war, konnte sie weiter verfolgt werden und förderte noch anderes wertvolles urkundliches Material zu Tage. In der lateinischen Ausgabe der Gesamtwerke Ruysbroichs vom Jahre 1609 fand sich von Schefflers Hand die lateinische Eintragung: „Abraham von Frankenberg vermachte dies seinem Johannes Scheffler Anno 1652 im Monat Juni.“¹ Daß Ruysbroich von Scheffler sehr eingehend studiert worden ist, beweisen nicht bloß die zahlreichen Ergänzungen zu Sandäus, sondern auch dieser Quartband, der an sehr vielen Stellen mit derselben roten Tinte wie Sandäus unterstrichen ist.²

Auf dem Buchdeckel findet sich von Schefflers Hand der lateinische Text von Ruysbroich, wie der Herr zur Seele spricht: „Wer immer eine erkannte Wahrheit tief zu durchschauen verlangt, muß sich in sich selbst zurückziehen und über seine Sinne leben,

¹ Ioannis Ruysbrochii... Opera omnia a L. Surio Carthusiano ex Belgico idiomate in Latinum conversa. Coloniae 1609. — Die handschriftliche Eintragung: Abraham Von Frankenberg legavit Suo Ioanni Schefflerio A^o 1652 m. Jun.

² Die meisten rot unterstrichenen Stellen finden sich in folgenden Büchern: Speculum aeternae salutis, Regnum Dei amantium, De calculo, De ornatu spiritualium nuptiarum; weniger in De septem custodiis, De septem amoris gradibus; und noch weniger in den übrigen.

geht doch eine klare Erkenntnis aus dem Innersten hervor. Und glücklich sind jene, denen sie zuteil wird; niemand kann mit ihnen verglichen werden. Ich bin erhaben über allem. Meine Weisheit ist so reich, daß niemand sie leicht fassen kann.“

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Scheffler durch Ruysbroich zum Titel des Cherubiniſchen Wandersmannes angeregt worden ist. Die Darlegungen des großen flämischen Mystikers über die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes, zumal der Gaben des Verstandes und der Weisheit, sind durch zahlreiche Unterstreichungen von Angelus Silesius hervorgehoben worden. Dort liest man: „Alle Engel aber, die mit der Gabe der Weisheit besonders begnadigt und erleuchtet sind, werden Cherubim genannt, weil sie zu dieser Ordnung der Engel gehören und in alle Ewigkeit je nach ihren eigenen Vorzügen und ihrer eigenen Würde diesem Schauen sich hingeben.“¹ Der „Cherubinische Wandersmann“ oder „Erdenpilger“ möchte nun jene hohe Erkenntnis in etwa schon hier auf Erden erlangen und andern vermitteln.

Auch der sel. Johannes van Ruysbroich, obwohl ihm die Ehre der Altäre zuteil wurde, ist wie andere Mystiker dem Vorwurf des Pantheismus nicht entgangen. Wie wenig berechtigt dieses ist, und wie unberechtigt man auch Scheffler diesen Vorwurf macht, geht aus folgender ausführlichen Stelle Ruysbroichs hervor, wo er als Verteidiger der höchsten Grade der Beschauung auftritt. Die gesperrte Stelle ist von Scheffler rot unterstrichen: „Niemals wird das Geschöpf Gott selbst. Denn die Vereinigung mit Gott geschieht durch die Gnade und die gegenseitige Liebe Gottes. Darum nimmt das Geschöpf in seinem inneren Schauen einen gewissen Unterschied und eine Verschiedenheit zwischen Gott und sich selbst wahr. Obwohl diese Vereinigung ohne ein Mittel ist², so bleiben dennoch viele Wirkungen und Werke Gottes, die er im Himmel und auf Erden wirkt, jenem Geiste [in der hohen Beschauung] verborgen. Denn wenn auch Gott seine Gegenwart in der Seele kundmacht, wo die Seelenkräfte über den Verstand hinaus zu einer gewissen Einfachheit erhoben werden und einfachhin die Umwandlung in Gott leiden, wo alles an ihm überströmend erfüllt ist, so daß der Geist gewissermaßen mit Gott eine Wahrheit empfindet, einen Reichtum, so bleibt dennoch eine gewisse wesentliche Hineigung zum Früheren, und dies ist der wesentliche Unterschied zwischen der Wesenheit Gottes und der Wesenheit der Seele, ein Unterschied, wie er erhabener nicht gefühlt und wahrgenommen werden kann.“³

Es hat den Anschein, als ob die beiden ersten Bücher des „Cherubinischen Wandersmannes“ besonders unter dem Einflusse Ruysbroichs und des Harphius entstanden sind und deshalb auch aus deren Auffassung heraus erklärt werden müssen. Das Weitere muß einer genauen Prüfung überlassen bleiben. Treffend betont Sandäus⁴: „Ruysbroich hat überall vieles über Gottförmigkeit, Vergöttlichung, Umwandlung in Gott, Eingießung Gottes, Versenkung in Gott, Vernichtung des eigenen Ichs, Tod des ganzen Menschen, aber immer setzt er voraus, daß das Geschöpf Geschöpf bleibt und seinem Wesen nach nicht aufhört zu sein. In seiner ‚Bierde der geistlichen Hochzeit‘ (3. Buch) mahnt er ein für allemal den Leser, nicht zu vergessen, daß Geschöpf immer Geschöpf bleibt und niemals seine eigene Wesenheit verliert, was zu behaupten absurd wäre.“

¹ Regnum Dei amantium cap. 31.

² Vgl. R. Rächstätter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin² (Freiburg i. Br. 1924, Herder) 247, Anm. 38.

³ Ruysbrochii, Opera omnia (1609), Samuel sive de alta contemplatione apologia c. 11 (p. 742).

⁴ Theol. myts. clavis zum Worte Deificatio, 176. — In die solide ästhetische Grundlage von Ruysbroichs Mystik führt ausgezeichnet eine Blütenlese aus seinen Werken ein: L. Reypens S. J., Ruysbroec, Licht- en Liefdebloemen (Antwerpen 1926).

Das würde auch zur Erklärung mehrdeutiger Stellen bei Angelus Silesius zu beachten sein, zumal er sich selbst gegen pantheistische Mißdeutungen durch seine Vorrede zu schützen sucht.

Nächst den beiden genannten Werken ist aus Schefflers Bibliothek ein stark beschädigter Oktavband von besonderem Interesse, weil das Titelblatt sowohl Eintragungen von der Hand Frankenburgs wie Schefflers trägt, die beweisen, wie hoch das Werk von beiden geschätzt wurde. Es ist die *Margarita evangelica*¹, die „Perle des Evangeliums“, die von Nikolaus van Esch, dem Erzieher des hl. Petrus Canisius, aus dem Flämischen ins Lateinische übersetzt wurde. Scheffler übertrug sie gegen Ende seines Lebens ins Deutsche. Eine Bemerkung auf dem Buchdeckel von dritter Hand besagt, daß ihm dazu dieses Exemplar vorgelegen habe. Einige Seiten weisen seine roten Unterstreichungen auf. Der Verfasser des wertvollen Werkes ist unbekannt. Es ist darin von dem „ehrwürdigen Vater Ruysbroich“ die Rede (I 46). So könnte man einen Windesheimer Chorherrn oder Fraterherrn, einen Mitbruder des Thomas von Kempen, als Verfasser vermuten, da deren Entstehung auf Ruysbroich zurückgeht. Weil zudem Van Esch bei den Fraterherren seine Lateinstudien gemacht hatte, wäre es erklärlich, daß er das flämische Original dort kennen gelernt hatte und durch Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich machen wollte. Er wußte, wer der Verfasser war.

Im ersten Buche des „Cherubinischen Wandersmannes“ beruft sich Scheffler auf die *Theologia mystica*, das andere mystische Werk des Sandäus². Auch dieses ist einer Eintragung auf dem Titelblatt zufolge aus dem Nachlaß Frankenburgs in den Besitz Schefflers übergegangen.

Aus den Werken der hl. Gertrud in der Ausgabe Bredenbachs vom Jahre 1579 ist von dem Titelblatt ein Stück herausgeschnitten³. Wie aus einer noch erhaltenen Eintragung hervorgeht, stammt das Buch aus der Bibliothek Schefflers. Es dürfte wohl sicher sein, daß das ausgeschnittene Stück eine ähnliche Bemerkung von der Hand Schefflers, vielleicht auch Frankenburgs trug wie bei den andern genannten Werken.

Endlich fanden sich noch in lateinischer Übersetzung die mystischen Gesamtwerke des hl. Johannes vom Kreuz, die durch Frankenburgs Bibliothek in den Besitz Schefflers übergegangen sind⁴. Von Scheffler sind hier keine Bemerkungen zum Texte gemacht, wie er auch in seinen Zusätzen zu Sandäus den

¹ *Margarita evangelica, incomparabilis thesaurus divinae sapientiae.* — Von Frankenburgs Hand ist beigelegt: *Una pretiosa [Margarita evangelica] Inventam Antiqua Virtute Fideque sibimet comparatam obtinet Abraham Von Frankenburg. Gedani [Danzig]. 30. Julij Ao 1649.* Von Schefflers Hand: *et nunc ex eius legato in magno pretio habet Joh. Schefflerius.* — Die Worte *Antiqua Virtute Fideque* sind nach Schefflers Brief vom 18. November 1652 an Betke das *Symbolum synonymum* für Abraham Von Frankenburg, das dieser anzuwenden pflegte.

² *Maximiliani Sandaei S. J. Theologia mystica. Contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata. Moguntiae (1627).* Von Schefflers Hand: *Joh. Schefflerii ex legato A. V. F. A. 1652. M. Jun.*

³ *Insinuationes divinae pietatis cura Tilmani Bredenbachii. Coloniae 1579.*

⁴ *Opera mystica V. T. F. Joannis a Cruce ex Hispanico idiomate in Latinum translata. Coloniae (1639).* Von Schefflers Hand: *Joh. Schefflerii ex legato A. V. Frankenburg A. 1652, m. Jun.*

großen spanischen Mystiker auffallend wenig benützt hat. Von Frankenburgs Hand aber findet sich nach seiner Vorliebe für Buchstabenspielerereien mit Bleistift (S. 473) als Abkürzung der Worte Sancta Mater Ecclesia Catholica Romana an den Rand geschrieben:

S
M R C
E

Vielleicht würden weitere Nachforschungen auf der aufgefundenen Spur nicht ohne Erfolg sein. Doch dürfte das beigebrachte urkundliche Material genügen, um zu zeigen, welche Gedankenatmosphäre den Breslauer Mystiker und Konvertiten vor und unmittelbar nach seiner Rückkehr zur Mutterkirche umgab, und welche Gedanken ihn beherrschten, als er die ersten Bücher seines berühmt gewordenen mystischen Werkes schrieb. Es ist der Nachweis geliefert, daß dessen Vorrede aus innern und äußern Gründen vollen Glauben verdient, und daß die dagegen erhobenen Bedenken nur auf unbewiesenen und irrigen Voraussetzungen beruhen. Das erste Buch ist in vier Tagen niedergeschrieben worden. Es setzt das eingehende Studium größerer Werke der Mystikerbibliothek voraus, die Frankenburg seinem jungen Freunde hinterlassen hatte. Dazu aber reichten die sechs letzten Monate des stark beschäftigten Arztes zu Ols nicht aus. Der ärgerliche Streit mit dem Hofprediger Freitag schuf kaum die geeignete geistige Atmosphäre für den Dichter und ebensowenig die innern Kämpfe, die wohl Scheffler ebensowenig wie jedem Konvertiten vor dem entscheidenden Schritte erspart geblieben sind. Dazu kam endlich noch die innere und äußere Unruhe, die mit dem Verlassen der bisherigen Stellung wie mit der Übersiedelung nach Breslau notwendig verbunden sein mußte. So ist es mehr als wahrscheinlich, daß der frühere Hofmedikus die stille Ruhe im Kreuzherrnstift St. Matthias zu Breslau vor und nach der Konversion zum eingehenden Studium der Mystikerwerke, des kostbaren Vermächtnisses seines edlen Freundes, benützt hat, und daß als deren Frucht in Breslau auch die ersten Bücher des „Cherubinischen Wandersmannes“ entstanden sind. Damit ist aber auch eine sichere Grundlage für die allein richtige Erklärung mehrdeutiger Ausdrücke in den mystischen Rätselversen gewonnen. Wenn sich diese aus den von dem Verfasser angegebenen Quellen in katholischem Sinne erklären lassen, wenn der Nachweis geliefert ist, daß er diese Quellen in eingehendem Studium benützt hat, wenn diese Erklärung mit der ganzen katholischen Auffassung übereinstimmt, die er als scharfsinniger katholischer Theolog in seinen zahlreichen Kontroversschriften dargelegt hat, ist es dann noch wissenschaftlich möglich, zur Erklärung Quellen heranzuziehen, von denen nicht bewiesen werden kann, daß sie dem Verfasser vorgelegen haben, ja die er unmöglich gelesen haben konnte, und daß auf Grund dieser Werke, der entschiedene Vorkämpfer der katholischen Sache zum modernen Monisten gestempelt wird?

* * *

Bisher hat sich die Schefflerforschung, um die sich an erster Stelle Germanisten verdient gemacht haben, bemüht, deutsche Quellen für das mystische Hauptwerk des schlesischen Dichters und Konvertiten nachzuweisen. Man wollte die Abhängigkeit von Weigel gefunden haben, obwohl Scheffler wenigstens fünf Jahre, bevor das Werk erschien, noch als Protestant erklärte, er

sei aus einem heimlichen Weigelianer ein offener Anhänger der katholischen Mystiker geworden. Man wollte die Gedanken Böhmes bei ihm nachgewiesen haben, obwohl Scheffler wiederholt entschieden den Görlicher Schuster abgelehnt hat. Vonseiten des katholischen Theologen sind die einzelnen Verse an der katholischen Glaubenslehre geprüft worden. Einen Widerspruch hat man nicht gefunden. Germanistik und Scholastik haben ihre Arbeit getan. Aber eines ist noch nicht geschehen, das, was am nächsten lag und was Scheffler ausdrücklich fordert: Wenn der Leser sich in der katholischen Mystik auskenne, so werde er in den mystischen Sprüchen kurz das ausgesprochen finden, was die lateinischen katholischen Mystiker ausführlich darlegen. „Ist er aber noch unerfahren, so will ich ihn freundlich zu ihnen gewiesen haben, insonderheit zum Rusbroschio, Tauler, Harphio, Auctori Theologiae Teutonicae usw., und neben diesen sonderlich zum Maximil. Sandaeo Societatis Iesu, welcher sich mit seiner Theologia Mystica und dem Clave über die Maßen gegen die Liebhaber dieser göttlichen Kunst verdient gemacht hat.“ Hier bietet sich der Schefflerforschung ein bisher noch nicht betretenes neues Gebiet. Freilich ist das Studium jener lateinischen Mystiker, die Scheffler mit der Feder in der Hand durchgearbeitet hat, keine gemüthliche, vergnügliche Lesung. Auch für den katholischen Theologen, der nicht bloß mit der dogmatischen Wissenschaft, sondern auch mit der lateinischen Scholastik gut vertraut ist, wird dazu eingehendes Studium erfordert; ist doch nach Denisles Urtheil „die mystische Theologie unter allen theologischen Disziplinen die schwierigste“. Aber umgangen kann diese Arbeit nicht werden, wenn man die Mystik des Angelus Silesius verstehen, seine Verse so deuten will, wie er es verlangt und die echten Quellen für seine tiefen Gedanken aufdecken möchte.

Wer die herrlichen mittelalterlichen Glasfenster einer gotischen Kathedrale nur von außen anschaut, nimmt nur das steinerne Maßwerk wahr und die eisernen Querstangen, er erkennt die rohen Konturen der Verbleiung und darin unregelmäßige, fleckige Glasscherben. Es ist verständlich, wenn er sich wundert, wie man ein solches Gebilde so hoch werten kann, und wenn er sich ärgert über das schützende Drahtgitter, das die Untersuchung vielleicht in etwa hindert. Vielleicht wird er ein grundlegendes technisches Werk über Kirchenverglasung schreiben oder die chemischen Bestandteile und die Herstellung farbigen Glases. Aber was weiß er von der Kunst des Glasmalers? Ein wenig jedoch vermag er vielleicht davon zu ahnen, wenn im Abenddunkel mattes Kerzenlicht vom Altar durch das bunte Glas nach außen schimmert. Wenn er dadurch angeregt den Mut findet, am andern Morgen in das geheimnisvolle Dunkel des alten Domes einzutreten, und dann Gottes helles Sonnenlicht hineinflutet, da leuchten die mystischen Bilder aus dem Maßwerk und den Bleikonturen in wunderbarer Farbe und Pracht und Herrlichkeit und sättigen das staunende Auge mit ihrer überirdischen Schönheit, daß die Sprache es nicht auszudrücken vermag. Dem früheren Hofmedikus des Herzogs zu Ols ist es zum innern Erlebnis geworden und richtungsgebend für sein ganzes zukünftiges Leben und Wirken. Wer die Wahrheiten der katholischen Glaubenslehre nur von außen anschaut, stößt sich an Nebensachen, Außerlichkeiten und Sicherungen, die die Vorsicht bei Kostbarkeiten gebietet. Das Störende entschwindet, wenn das übernatürliche Gnadenlicht zu leuchten beginnt und vor dem geistigen Auge

in diesem neuen Lichte die Wahrheiten des Glaubens sich enthüllen, erst recht aber, wenn sie dem Mystiker durch ein ganz außergewöhnliches übernatürliches Licht zum innern Erlebnis werden, so daß die religiösen Wahrheiten nicht bloß im Dunkel des Glaubens erkannt, sondern durch eigene Erfahrung zu einer neuen Gewißheit werden.

Nur wer sich in die Gedankenwelt nicht bloß des gläubigen Katholiken, sondern auch des katholischen Mystikers hineinversetzen kann, vermag in etwa den tiefen Sinn katholischer Mystikerschriften zu verstehen oder zu ahnen. Das gilt auch von der Vorrede, die vom Verfasser dem „Cherubinischen Wandersmann“ vorausgeschickt wurde:

„O des verwunderlichen und unaussprechlichen Adels der Seelen! O der unaussprechlichen Würdigkeit, zu welcher wir durch Christum gelangen können! Was bin ich doch, mein König und mein Gott, und was ist meine Seele, o unendliche Majestät, daß du dich erniedrigest zu mir, der du doch die ewige Lustbarkeit bist aller Geister, daß du dich mit mir willst vereinigen und mich mit dir, der du in und an dir selbst ewiglich genug hast! Ja, was ist meine Seele, daß sie dir auch gar so vertraut soll sein wie eine Braut ihrem Bräutigam, wie eine Liebe ihrem Lieben! O mein Gott, wenn ich nicht glaube, daß du wahrhaftig wärest, so könnte ich nicht glauben, daß zwischen mir und dir als der unvergleichlichen Majestät solche Gemeinschaft jemals möglich wäre. Weil du aber gesprochen, du wollest dich mit mir vermählen in Ewigkeit, so muß ich nur diese übervernünftige Gnade, welcher ich mich nimmermehr könnte würdig schätzen, mit demütigem Herzen und staunendem Geiste bewundern.“

Den tiefsten Grund seines Dichtens und seines apologetischen Wirkens zeigt Angelus Silesius in den Versen, womit er die „Heilige Seelenlust“ schließen wollte:

Ach, daß dich doch, du höchstes Gut,
Die ganze Welt so liebe!
Und aller Menschen Sinn und Mut
In dieser Lieb' sich übe!
Ach, huldreichster Glanz und Schein,
Strahl diese Lieb' doch allen ein.

Karl Nischstätter S. J.