

Barocke Mystik bei Angelus Silesius

Man mag es bedauern, wenn ein Dichter es unternimmt, das Heiligste und Zarteste, das sich zwischen einer Seele und ihrem Gott in hoher mystischer Begnadigung abspielt, profanen Augen preiszugeben. Er setzt sich notwendigerweise groben Mißverständnissen aus, nicht bloß bei allen, denen das übernatürliche Licht des wahren Glaubens fehlt, sondern auch bei Katholiken, denen Gedankenwelt und Sprache der Mystiker fremd sind. Erst recht mag man es bedauern, wenn der Dichter die schwierigsten Geheimnisse der übernatürlichen Gnade und des mystischen Innewerdens dieser Begnadigung noch gar versucht, in knappe zweizeilige Sinnsprüche zusammenzupressen und mit Absicht in „paradoxe“, anscheinend „widersinnige“ Rätselverse zu kleiden.

Johann Scheffler oder Angelus Silesius hat in seinem „Cherubinischen Wandersmann“ zur Zeit des Barocks, die an solchen Geschmacklosigkeiten Gefallen fand, diesen Versuch gemacht. Im Vorwort legt er ernste Verwahrung dagegen ein, daß man seinen Versen einen „verdammlichen Sinn“ unterlege. Geholfen hat es ihm wenig, und auch nicht, daß er zum Verständnis seiner „vielseltfamen“ Epigramme auf seine Quellenwerke verwies, die, in schwierigem Latein geschrieben, nur sehr wenigen zur Hand und verständlich sind. Bis auf den heutigen Tag lehnen zahlreiche Literaturhistoriker unter protestantischer Führung die katholische Deutung ab und verweisen die Dichtung in die protestantische Zeit des Konvertiten. Man hielt es nicht einmal für notwendig, die vom Dichter angegebenen Werke, denen er seine Gedanken entnommen hatte, einzusehen und die Texte, auf die er in beigefügten Anmerkungen verwies, nachzuschlagen. Und doch handelt es sich, wie allgemein zugegeben wird, um ein überragendes, freilich auch schwer zu deutendes Geisteswerk, dem, obwohl es vor fast 300 Jahren entstanden ist, auch heute noch „unmittelbar lebendige Wirkksamkeit innewohnt“. Nicht bloß von Katholiken wird es geschätzt und von gottgläubigen Christen. Mehr noch als früher wird mit der Dichtung eines tiefgläubigen, frommen Konvertiten in pantheistischer Deutung Mißbrauch getrieben. Andere wollen den scharfen Gegner und Bekämpfer des Protestantismus den Dichtern des Vorpietismus zuweisen. Für die geistesgeschichtliche Betrachtung sei es entscheidend, daß „Scheffler auf die Linie Weigel-Böhme und in den Kreis des Pietismus“ gehöre.

Nachdem vor einigen Jahren in der Breslauer Universitätsbibliothek aus dem Nachlaß Schefflers die wichtigsten von ihm selbst angegebenen Quellenwerke, mit zahlreichen Notizen von seiner Hand, aufgefunden wurden, ist in germanistischen, theologischen, historischen und kulturellen Zeitschriften dem „Cherubinischen Wandersmann“ und seiner Deutung neues Interesse entgegengebracht worden¹. — Zwei Publikationen verdienen eine besondere Beachtung. In Zukunft dürften sie von keinem mehr zu übersehen sein, der sich mit Schefflers hervorragendstem Werke beschäftigt. Die formelle Seite wurde von Joh. B. Schoemann S. J. eingehend untersucht und führte zu Ergebnissen, die bisher

¹ R. Nischstätter S. J., „Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit“, in dieser Zeitschrift 111 (1926), 361—381. — Zeitschrift für Aesthetik und Mystik, 3. Jahrg. (1928) 79—85.

viel zu wenig Beachtung fanden¹. In der Quellenfrage wurden die Angaben, die der Dichter in seiner Vorrede machte, und die man bisher entweder nicht beachtete oder direkt für unwahr erklärte, voll und ganz bestätigt². Schwester Hilburgis Gies legte ihrer Untersuchung das Exemplar des lateinischen „Schlüssels zur Mystik“ des Jesuiten Sandäus aus der Breslauer Universitätsbibliothek zu Grunde, das Scheffler selbst benützt und mit Hunderten lateinischer Eintragungen, und zwar nur aus katholischen Mystikern, versehen hatte. Das Ergebnis war überraschend. Für mehr als 400 Sprüche, also für den vierten Teil, konnte dieses Werk als Quelle nachgewiesen werden.

Es ist dabei wohl zu beachten, daß dieses nur eine der Mystikerschriften ist, die von Scheffler im Vorworte unter seinen Quellen genannt sind. Die Verfasserin begnügt sich in ihrer Doktorarbeit keineswegs damit, beliebig herausgegriffene Stellen miteinander zu vergleichen, wie es bisher von allen geschah, die protestantische Quellen, wie Böhme, Czepko und Weigel, anführten. Eingehend werden nach dem „Schlüssel zur Mystik“ behandelt der „Läuterungsweg“, die „Beschauung“, die „Vergöttlichung“, die „Gotteserkenntnis des Mystikers“ und die „Stellung des Mystikers zu Christus“, also die wichtigsten Kapitel der Mystik. Darum ist die Arbeit für jeden von Bedeutung, der sich für echte Mystik interessiert. Man gewinnt hier auf wenigen Seiten einen guten Einblick in die mittelalterliche mystische Theologie. Den Ausführungen des Sandäus und seiner mittelalterlichen Gewährsmänner wird sodann die Ansicht des Angelus Silesius aus den Sprüchen des „Cherubinischen Wandersmanns“ gegenübergestellt. Da erweist sich Schritt für Schritt eine teilweise wörtliche Übereinstimmung mit den Sätzen des Sandäus und anderer katholischer Mystiker. So darf man erwarten, daß sich für die Epigramme, deren Gegenstand von Sandäus nicht behandelt wurde, in den andern, von Scheffler angegebenen Werken die entsprechenden Vorlagen finden werden.

Durch die ebenso gründliche wie gewandt geschriebene Arbeit wird dem viel geschmähten, glaubensmutigen Konvertiten gegenüber eine Ehrenschild abgetragen. Hatte man doch den tieffrommen Priester, einen der hervorragendsten deutschen Apologeten, selbst von katholischer Seite des Pantheismus geziehen. Die Angaben Schefflers über die katholischen Quellen seiner Dichtung können vom wissenschaftlichen Standpunkte aus jetzt nicht mehr als Unwahrheit bezeichnet und nicht mehr achtlos beiseite geschoben werden.

Von verschiedener Seite hat man aber darauf hingewiesen, daß die Quellenfrage für sich allein, so wichtig sie auch in der Tat sei, die Frage nach der katholischen Deutung noch nicht lösen könne, denn es erhebe sich die weitere Frage, ob der Dichter seine Quellen auch in katholischem Sinne ausgewertet habe. Diese Bemerkung hat ihre Berechtigung. Denn auch Weigel, Böhme und Czepko, die bisher fast allgemein als die Hauptquellen für den „Cherubinischen Wandersmann“ angesehen wurden, sind in ihrer Ausdrucksweise wie in ihren Gedanken durch die katholischen Mystiker beeinflusst, durch Tauler,

¹ Joh. B. Schoemann S. J., „Barocke Mystik“ in Angelus Silesius' „Cherubinischen Wandersmann“, im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (1929) 115–128.

² M. Hilburgis Gies, J. St. M. der Englischen Fräulein zu Mainz, Eine lateinische Quelle zum „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehungen zwischen der mystischen Dichtung Schefflers und der Clavis pro theologia mystica des Maximilian Sandäus, in den Breslauer Studien zur historischen Theologie. (144 S.) Breslau 1929, Müller & Geiffert.

die Deutsche Theologie, Thomas von Kempen usw. Im Gegensatz aber zu jenen Protestanten erkennt jeder unterrichtete Katholik vieles im „Cherubinschen Wandersmann“ sofort als katholisches Glaubensgut. Anderes freilich ist, wie der Dichter selbst im Vorwort sagt, mehrdeutig. Er selbst will es in katholischem Sinne aufgefaßt wissen.

Aber hat er es von vornherein auch in katholischem Sinne niedergeschrieben? Oder versuchte er nachher, statt mehrdeutige, in seiner protestantischen Zeit geschriebene Verse zu streichen, diese nachher gewaltsam in katholischem Sinne umzudeuten? Entscheidend für die Antwort ist die Zeit der Abfassung, sodann die Gedankenwelt, in der sich der Dichter in jener Zeit bewegte, und endlich der Inhalt der Sprüche selbst und ihre vom Dichter verlangte Deutung. War man früher nur auf Vermutungen angewiesen, so sind wir jetzt nach Auffindung der Quellenwerke gut über den religiösen Entwicklungsgang des Dichters unterrichtet. Auch die Entstehungszeit der Dichtung sowie die Gedankenwelt, in der der Dichter zur Zeit der Abfassung lebte, läßt sich jetzt unschwer feststellen.

Von dem streng protestantischen Elisabethgymnasium zu Breslau hatte der junge Scheffler eine gediegene humanistische Bildung mitgebracht, die besonders auch zu literarischem Schaffen anregte. Sein Mitschüler und Jugendfreund Andreas Scultetus, der neun Jahre vor ihm zur katholischen Kirche zurückkehrte und als junger Jesuit starb, konnte bereits im Alter von zwanzig Jahren drei größere Gedichte im Druck veröffentlichen¹. Im Jahre 1647 gewann Scheffler als dreiundzwanzigjähriger protestantischer Student der Medizin in der katholischen Umgebung zu Padua zuerst die Überzeugung, „daß die alte Kirche verleumdet würde“. Einen Einblick in seine ernste übernatürliche Richtung bieten die drei Worte, die er damals einem Freunde ins Stammbuch schrieb: *Mundus pulcherrimum nihil* — „Die Welt ist ein bestrickendes Nichts“. Ob er damals schon Thomas von Kempen gelesen hatte, der mahnt: „Erachte die ganze Welt für nichts“ (3, 53)? Drei Jahre später schaffte Scheffler sich als Leibarzt des Herzogs von Ols in Schlesien „zu seiner Erbauung“, wie er lateinisch auf dem Titelblatt vermerkt, die asketisch-mystischen Werke des frommen Benediktinerabtes Blosius an². Daß er die fünf kleinen Bändchen fleißig benützt hat, beweisen die starken Gebrauchsspuren bei den Gebeten sowie zahlreiche Unterstreichungen und Zeichen. Hier gewann der fromme Protestant einen tiefen Einblick in den katholischen Glauben. Aber er beschränkte sich nicht auf eine rein theoretische Kenntnis, sondern pflegte schon damals eifrig katholisches Gebetsleben. Zwischen 1650 und 1652 finden wir den stark beschäftigten Arzt bereits im Besitz der *Clavis pro theologia mystica* — „Schlüssel zur mystischen Theologie“, eines ausführlichen Lexikons der katholischen Mystik von dem Jesuiten Maximilian Sandäus. Die Lebensregel, die Scheffler für sich hineinschrieb, gibt die asketischen Gedanken der katholischen Mystiker wieder. Von seinem frommen protestantischen Freunde

¹ Vgl. Karl Schneider, *Der schlesische Barockdichter Andreas Scultetus*. Breslau 1930, Markus. — Neben Mitteilungen, die auch für die Jugendzeit Schefflers von Interesse sind, sind in der guten Quellenarbeit auch unannehmbare Werturteile übernommen.

² *Suae aedificationi comparabat* Joh. Scheffler, *Archiatr et Physicus Olsnens*. A. 1650 Mens. Oct. — Vgl. Zeitschrift für Aesthetik und Mystik, 3. Jahrg. (1928), 80.

Frankenberg erhielt er im März 1652 mit dem Leben der hl. Gertrud und Mechthild einen Auszug aus ihren Offenbarungen zum Geschenk. Welch überwältigenden Eindruck hier der Einblick in katholisches mystisches Gnadenleben auf Scheffler machte, beweist die ausführliche, begeisterte lateinische Eintragung von seiner Hand. Aus den katholischen Mystikern Blossius, dem Kapuziner Barbanfon und der hl. Gertrud stellte er noch in demselben Jahre eine Reihe von Gebeten zusammen, um sie drucken zu lassen und an seine Freunde zu verteilen. Es ist verständlich, daß der protestantische Hofprediger, dem die katholischen Gebete zur Zensur vorlagen, den Druck nicht gestatten wollte, wodurch Scheffler sich tief verletzt fühlte. Wenige Monate vorher, Juni 1652, starb Frankenberg und hinterließ seinem gleichgesinnten Freunde die reiche Mystikerbibliothek. Damit kam Scheffler in den Besitz der bedeutendsten Werke der katholischen mystischen Theologie¹. Höchstwahrscheinlich fanden sich im Nachlaß auch die *Monodisticha Sapientum* des Protestanten Czepko, für die Frankenberg am 17. Januar 1652, nachdem er sie kurz vorher vom Dichter erhalten hatte, zwei empfehlende Gedichte verfaßte². Im nächsten Monat siedelte Scheffler nach Breslau über, um ein halbes Jahr später, im Juni 1653 in den Schoß der katholischen Kirche zurückzukehren. Bereits drei Jahre lang hatte er sich nicht bloß theoretisch mit katholischer Frömmigkeit beschäftigt, sondern auch ein intensives katholisches Gebetsleben geführt. Beides hat der ihm vertraute Jesuit P. Schwarz in seiner Leichenrede hervorgehoben, und beides wird durch die aufgefundenen Werke, die Scheffler damals benützt hat, bestätigt. So bildet der äußere Übertritt zur katholischen Kirche den naturgemäßen, selbstverständlichen Abschluß einer jahrelangen religiösen Entwicklung. Durch sein Gebetsleben stand dem Konvertiten zugleich das Gnadenlicht und die Gnadenkraft zu Gebote, die schweren Opfer großmütig zu bringen, die zumal in damaliger Zeit, in solcher Stellung und solcher Umgebung bei einer Konversion zu dem viel mißkannten und viel verleumdeten katholischen Bekenntnis zu erwarten waren und in der Tat auch nicht ausblieben.

Erst vier Jahre später, 1657, erschien der „Cherubinische Wandersmann“, also nachdem der Dichter sieben Jahre lang mit ganzer Hingabe in katholische Mystik sich versenkt und katholische Frömmigkeit gepflegt hatte. Zugleich war er bereits mit der Feder entschieden für seine katholische Glaubensüberzeugung eingetreten, was ihm maßlose Angriffe eintrug. In zweiter, vermehrter, aber

¹ Die genauen Titel mit den eigenhändigen Eintragungen Schefflers in dieser Zeitschrift 111 (1926) 372–378, und in der Zeitschrift für Aseese und Mystik, 3. Jahrg. (1928), 80. — Die Werke befinden sich heute in der Breslauer Universitätsbibliothek. Sie kamen dorthin bei Aufhebung des Matthiasstiftes, in dem Scheffler starb und dem er seine Bücherei hinterließ. — Für weitere Forschungen seien hier einige Katalognummern angegeben: Maximil. Sandaei S. J. *Pro theologia mystica Clavis* (Theol. rec. X, Qu. 164). Ders., *Theologia mystica* (Theol. rec. X, Qu. 135). Ioannis Rusbrochii *Opera omnia* (Theol. ant. III, Qu. 1167). Ludovici Blossii *Opera omnia* (Ascet. II, Duod. 94). Ioannis a Cruce *Opera mystica* (Theol. rec. X, Qu. 154). Margarita evangelica (Ascet. IV, Oct. 43). S. Gertrudis *Insinuationes divinae pietatis* (Theol. ant. III, Duod. 216).

² Daß Scheffler bereits 1651 in den Besitz der Dichtung Czepkos gelangt sei und diese ihn veranlaßt habe, noch in demselben oder dem folgenden Jahre mit 27 oder 28 Jahren den „Cherubinischen Wandersmann“ zu verfassen, ist eine unbewiesene und sehr unwahrscheinliche Hypothese.

sonst unveränderter Auflage gab Scheffler, 1661 Priester geworden, den „Cherubinischen Wandersmann“ 1675 heraus. Zwei Jahre später starb der edle Konvertit nach einem tieffrommen, der Verteidigung der katholischen Religion gewidmeten Leben. Wenige Monate vorher war seine *Ecclesiologia* erschienen, in der von seinen 55 apologetischen Schriften 39 der besten vereinigt sind.

Wichtiger als die Feststellung der Druckjahre ist die Frage nach der Zeit, in welcher der „Cherubinische Wandersmann“ gedichtet worden ist. Wir wissen jetzt, daß die Werke, die die dichterische Phantasie Schefflers befruchtet haben, zumeist erst 1652 in seine Hände gelangten, also unmittelbar vor seinem äußern Bruch mit der protestantischen und einige Monate vor seinem Uebertritt zur katholischen Kirche. Zu beachten ist sodann, daß die schwierigen großen lateinischen Mystikerwerke ein eingehendes Studium erfordern, das auch bei freier Zeit doch manche Monate, ja auch Jahre in Anspruch nimmt. Die Abfassung muß also ganz in die katholische Zeit des Dichters fallen.

Das erste Buch ist nach dem Zeugnis der Vorrede in vier Tagen entstanden. Es setzt darum psychologisch notwendig voraus, daß der Dichter ganz und gar von seinen Gedanken erfüllt war, so daß er in fliegender Hast über 300 Zwei- und Vierzeiler auf das Papier werfen konnte, zudem so geistvoll und tiefsinnig, daß sie „bis auf den heutigen Tag in unverminderter Lebendigkeit unter uns wirksam sind“¹. Es waren eben Gedanken, die er den großen Mystikern, überragenden Geistern abgelauscht, sich ganz zu eigen gemacht und in ein barockes Prachtgewand gekleidet hatte.

Das eingehende Studium der katholischen Mystiker tritt im ersten Buche schon äußerlich hervor. Denn nur hier finden sich Quellennachweise.

Bei verschiedenen Versen wird auf Tauler verwiesen, auf Ruysbroich, Blosius und auf die drei Jesuiten Sandäus, De Ponte und Alvarez. Von Sandäus wird jedoch nicht der „Schlüssel zur Mystik“ angeführt, sondern seine *Theologia mystica*, ein eigener mächtiger Quartband, der die Ansichten der mittelalterlichen Mystiker darstellt. Erst aus dem Nachlaß Frankenbergs gelangte im Juni 1652 Scheffler in seinen Besitz.

Von besonderem Interesse sind im ersten Buche zwei Doppelzeiler, bei denen auf dieses Werk des Sandäus verwiesen ist. Sie handeln vom mystischen Gebete der Ruhe und sind ohne katholische Mystik unverständlich.

Das selige Stillschweigen.

Wie selig ist der Mensch, der weder will noch weiß!
Der Gott (versteh mich recht) nicht gibet Lob noch Preis (I 19)².

Das selige Stillschweigen.

Gott ist so überalls, daß man nicht sprechen kann:
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an (I 240).

¹ Hans Hechel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien II (1929) 283.

² Beigefügt ist die Anmerkung: Denotatur hic oratio silentii, de qua vide Maximil. Sandaei Theol. mystic. lib. 2, comment. 3. — Dieselbe Auffassung wie bei dem Jesuiten Sandäus findet sich bei dem hervorragenden Kenner der Mystik Ignatius Jelller O.F.M.: „Das Gebet des Schweigens“: „Während kurzer Zeit verweilen Verstand und Wille staunend und wie geblendet vor Gott, ohne distinkte Akte zu verrichten“ (Kirchenlexikon von Weger und Welte. 2. Aufl. Art. „Befchauung“, II 507).

Scheffler will — „versteh mich recht!“ — ausdrücklich den unkirchlichen, unkatholischen Quietismus ausschließen. Wäre er bei der Niederschrift dieser Sprüche von Weigel, Böhme oder Czepko abhängig gewesen oder auch von dem Pseudoareopagiten, so wäre diese Warnung unverständlich. „Die Schriften des Pseudodionysius wurden Quellen zu den verhängnisvollsten Irrtümern auf mystischem Gebiete“, so betont mit Recht P. Hieronymus Wilms O. P. Denn er wiederholt oft die Mahnung, um zur mystischen Gotteschau zu gelangen, „nicht bloß sich von den Bildern der Phantasie loszumachen, sondern auch alle intellektuelle Tätigkeit aufzugeben“¹.

Der direkte Einfluß des Studiums der katholischen Mystiker auf den Dichter tritt beim ersten Buche auch dadurch überzeugend in die Erscheinung, daß sich hier die Abhängigkeit von den Quellen noch häufiger nachweisen läßt als in den übrigen Büchern, fast bei jedem dritten Spruch.

Auffallend ist es, daß der Schefflerforschung bisher die Tragweite eines Briefes entgangen ist, der nicht bloß für die innere religiöse Entwicklung des schlesischen Dichters von großer Bedeutung ist, sondern auch für die Abfassungszeit, für die Quellenfrage, für die Beurteilung wie für die Deutung des „Cherubinischen Wandersmannes“.

Es ist ein Privatbrief, in dem Scheffler einem vertrauten Freunde sein Herz ausschüttet, also ein besonders zuverlässiges Dokument. Es stammt aus den für den Konvertiten entscheidenden Monaten: Der Bruch mit der protestantischen Kirche ist bereits vollzogen, als Leibarzt hat er sein Amt niedergelegt, da an dem protestantischen Hofe ein Konvertit unmöglich gewesen wäre; er stand im Begriffe, nach Breslau überzusiedeln, um sich im Matthiasstift bei den beiden dort wohnenden Jesuiten auf seinen Übertritt vorzubereiten. In diesem vertraulichen Schreiben an Georg Bekke vom 28. November 1652 beklagt sich Scheffler entrüstet darüber, daß der Ulser Hofprediger ihn früher für einen heimlichen Anhänger Weigels gehalten und ihn jetzt offen zu einem „Enthusiasten“, zu einem Schwärmer gestempelt habe². Weigel wird also schon damals von Scheffler, ebenso wie später Böhme, entschieden abgelehnt. Was ihn mit dem Prediger entzweit hatte, war seine Vorliebe für katholische Frömmigkeit und seine Bemühung, auch andere dafür zu interessieren, als er katholische Gebete unter seinen Freunden verbreiten wollte. Darum bemerkt Scheffler: „Ich sage, daß unsere jetzigen Prediger ungebildet sind, die ganze alte [katholische] Frömmigkeit nicht kennen und arm sind an wahrer und lebendiger Theologie.“ Wie würde Scheffler es beurteilen, wenn er sehen müßte, daß man, in Unkenntnis katholischer Glaubenslehre, katholischer Frömmigkeit und Mystik, ihn auch heute noch zu einem Anhänger Weigels und Böhmes stempelt!

Der Brief an Bekke enthält aber auch die andere wichtige Mitteilung, daß Scheffler die Gedanken katholischer Mystiker in jenen Monaten in kurze Verse zu fassen versucht hat, und daß diese bereits vor ihrer Veröffentlichung Anstoß erregt haben, „weil sich außergewöhnliche Ausdrücke und Wendungen ex Theologia mystica darin finden, die nicht jedem vertraut sind“. Nur guten Freunden möge darum Bekke für den Halbwerts: „Du bist ein Gott mit Gott“ zwei Belegstellen mitteilen, die sich jedoch leicht vermehren ließen. Die Belegstellen sind weder aus Weigel noch aus Böhme oder Czepko genommen, sondern aus Taulers Institutionen und aus der Vita solitaria des Kartäusers Dionysius Rickel, des Doctor ecstaticus. Diese katholischen Autoren also sind es, die

¹ P. Hieronymus Wilms O. P., Albert der Große (München o. J.) 158 f. — Selbst Albert der Große ist dem verhängnisvollen Einfluß bisweilen unterlegen (ebd. 165). — Vgl. R. Nischäcker S. J., Der Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluß, in dieser Zeitschrift 100 (1928) 259.

² Abgedruckt bei Hans Ludwig Held, Angelus Silesius I 132 f. 42.

den Dichter in jenem entscheidenden Jahr, in welches frühestens die Entstehung des „Cherubinischen Wandersmannes“ verlegt wird, beschäftigt haben. Und noch mehr! Der Halbvers findet sich in ähnlicher Fassung im ersten Buch der Dichtung, das der Dichter, ganz erfüllt von den Gedanken katholischer Mystiker, später in vier Tagen niederschrieb. In der Anmerkung zu dem betreffenden Vers wird zudem auf daselbe 39. Kapitel der Tauler zugeschriebenen „Institutionen“ verwiesen wie später im ersten Buche: „Das Licht der Gottheit macht die Seele nicht bloß göttlich, sondern sie wird auch selbst Gott durch Gnade, bleibt aber nichtsdestoweniger Geschöpf. . . . Sie wird nicht bloß in jener göttlichen Vereinigung der göttlichen Liebe Gott und aus Gnade mit Gott, sondern auch Gott in Gott durch Gnade.“ Der von Scheffler ebenfalls lateinisch angeführte Text des Kartäusers Dionysius Rickel lautet: „Eine solche Seele lebt in Gott und ebenso mit Gott, ledig alles Eigenen, aller Gebundenheit und Anhänglichkeit; rein und frei geworden, wird sie ein Geist, eine Seele, ein Sein und eine Dreifaltigkeit, denn sie nimmt eine Verschiedenheit nicht mehr wahr“ (De vita solit. 1, 2, c. 10). Im „Cherubinischen Wandersmann“ kleidet Scheffler den Gedanken, der die höchste mystische Vereinigung der Seele ausspricht, gleich in dem ersten Buche in den Vierzeiler:

Du mußt, was Gott ist, sein.

Soll ich mein letztes End und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott und Gott in mir ergründen,
Und werden das, was er: Ich muß ein Schein im Schein,
Ich muß ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein (I 6)¹.

Aus allem ergibt sich daher, daß die Frage, in welchem Sinne Scheffler die Quellen ausgewertet habe, allerdings so lange schwierig zu beantworten war, als man annehmen konnte, daß die Entstehung des Werkes noch in die protestantische Zeit des Dichters falle. Jetzt aber steht fest, daß Scheffler das Werk nicht bloß als Katholik erscheinen ließ, sondern es, auch schon vom historischen Standpunkte aus, nur in Breslau als Katholik verfaßt haben kann. Das sechste Buch fügte er als katholischer Priester zwei Jahre vor seinem Tode bei. Es zeigt ähnliche barocke Rätselverse wie die fünf ersten Bücher.

Nun erklärt aber Scheffler freimütig, man könne seinen Versen einen „verdammlichen Sinn“ unterlegen. Er lehnt diesen ausdrücklich ab und betont in seiner ausführlichen „Vorrede“ mit Nachdruck und unter Beifügung seiner Quellenhinweise, er wolle seine Verse nur in dem Sinne seiner Quellen, der katholischen Mystiker, verstanden wissen. Darum verweist er wiederholt bei Sinnsprüchen, die mißdeutet werden könnten, in beigefügten Anmerkungen auf seine katholischen Vorbilder. Zudem hat Scheffler sich als hervorragenden Theologen und Apologeten in denselben Jahren bewährt, in denen der „Cherubinische Wandersmann“ allein entstanden sein kann, 1653 bis 1657. In den weitaus meisten Versen erkennt der gläubige Katholik, zumal wenn ihm die Sprache der Mystiker geläufig ist, ohne weiteres katholisches Denken, Fühlen und Empfinden. Ist es da noch wissenschaftlich berechtigt, mehrdeutige Verse in unkatholischem, ja unchristlichem, in pantheistischem Sinne zu erklären? Pantheismus ist dem Dichter zu seinen Lebzeiten, auch für seine protestantischen Jahre, nicht einmal von seinen schärfsten Gegnern zum Vorwurf gemacht worden, weil eben jeder Anhaltspunkt dafür fehlte.

¹ Verwiesen ist auf Taul., Institut. spir. c. 39.

Überschaut man die Zusammenstellung jener Verse, „die der Welt der Protestanten Weigel, Böhme und Czepko entstammen sollen“¹, so findet jeder Kenner der katholischen Dogmatik und Mystik es bestätigt, daß „Angelus Silesius in seinen geistreichen Sinn- und Schlußreimen nichts anderes sagt, als was die katholischen Mystiker [und Dogmatiker!] lange vor ihm gesagt haben“². Dagegen behauptet man auch heute noch: „Daß Scheffler viel aus Weigels Schriften und Böhmes Theosophie übernommen hat, ist aber doch evident.“³ Die Quellen dagegen, die Scheffler selbst angibt, hat man bisher nicht einmal eingesehen! „Evident“ kann jene Behauptung nur für solche sein, denen die wahren Quellen, katholische Werke der dogmatischen und mystischen Theologie, zumal lateinische, eine ganz unbekannte Welt sind, die ohne Nachprüfung die Behauptungen anderer wiederholen und dabei überhaupt nicht bedenken, daß sich im Protestantismus manches katholische Erbgut erhalten hat. Schon daraus erklärt sich die Ähnlichkeit mancher Verse Schefflers mit Gedanken Weigels, Böhmes und Czepkos. Vor allem ist zu beachten, daß man im Protestantismus des 17. Jahrhunderts nach dem Vorgange Luthers sich viel mit den katholischen Mystikern des Mittelalters beschäftigte.

„Weigel bekennt selbst am meisten seine Abhängigkeit von Thomas von Kempen, Tauler, Eckart, der Deutschen Theologie... Die notwendige Vorbedingung für den inwendigen Erlösungs-, richtiger Vergottungsprozeß ist ihm die Gelassenheit, die in den üblichen Formeln der mittelalterlichen Mystik gepriesen und gefordert wird.“⁴

Aber Böhme hat sich Scheffler selbst geäußert: „Jakob Böhme habe ich ebensowenig für einen Propheten gehalten als Luther. Daß ich aber einige seiner Schriften gelesen habe, weiß einem in Holland allerlei unter die Hand kommt, ist wahr, und ich danke Gott dafür. Denn sie sind große Ursache gewesen, daß ich zur Erkenntnis der Wahrheit gekommen und zur katholischen Kirche zurückgekehrt bin.“⁵ Selbst ein Schefflerforscher, der die katholische Deutung des „Cherubinischen Wandersmannes“ leugnet und seine Abhängigkeit von protestantischen Quellen behauptet, sieht sich zu dem Geständnis gezwungen: „An Einzelgedanken ist verhältnismäßig wenig aus Böhmes ‚Aurora‘ in den ‚Cherubinischen Wandersmann‘ übergegangen.“⁶ Daß Scheffler „viel aus Böhmes Theosophie übernommen hat“, ist also doch nicht „evident“!

Czepkos Alexandriner mögen Scheffler immerhin die dichterische Form geboten haben. Wo sich auch inhaltliche Anklänge an Czepko und Weigel finden, haben diese Gedanken im „Cherubinischen Wandersmann“ katholisches Gepräge erhalten. Wunderlich ist deshalb die Forderung, wenn die Epigramme Schefflers, des Katholiken, in katholischem Sinne zu erklären seien, so sei zu folgern, daß auch ähnlich klingende Verse Czepkos, des Protestanten, sich in katholischem Sinne erklären ließen. Auch der protestantische Pietismus hat

¹ Z. B. bei Hans Heekel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien II (1929) 283 bis 286.

² L. Thieren, in der Literarischen Beilage der „Kölnischen Volkszeitung“ vom 17. Oktober 1929.

³ Karl Viktor, Johann Scheffler, in: Schlesier des 17.—19. Jahrhunderts (Breslau 1928) 87.

⁴ R. H. Grügmaier, Valentin Weigel, in der Real-Enzyklopädie für protestantische Theologie und Glaube XXI (1908) 39 41.

⁵ Johannis Schefflers Schugrede für sich und seine Christenschrift (1664) 9 f., bei Held, Angelus Silesius I 133.

⁶ Ellinger, in der Zeitschrift für deutsche Philologie 52 (1927) 133.

sich die Ausdrücke katholischer Mystiker zu eigen gemacht und doch ebenso wenig wie Weigel ihren Sinn verstanden oder angenommen.

Es bleibt jetzt noch die Frage nach der Deutung mancher paradoxer, „widersinniger Schlußreime“, wie der Dichter sie selbst nennt. Zur Lösung dieser Frage genügt nicht eine oberflächliche Kenntnis des katholischen Glaubens, sondern weil der Dichter die schwierigsten Glaubensgeheimnisse und das geheimnisvollste Erleben des Mystikers in knappe Verse zusammenzwängt, so wird neben guter dogmatischer Schulung auch eine eingehende Kenntnis der Mystik verlangt. Es beweist Verständnis, wenn gefordert wurde, es sei Sache des Dogmatikers, einmal die Hauptsätze von Schefflers Mystik zu kommentieren. Der Forderung ist längst entsprochen. Bereits früher haben sich Fachleute der Dogmatik mit den schwierigen Versen beschäftigt, und zwar in der Barockzeit zuerst der Dekan der Wiener theologischen Fakultät, der Jesuit Abancinus. Er fand nichts einzuwenden. Daraufhin wurde die kirchliche Druckerlaubnis erteilt, ebenso später von dem Breslauer Bischof v. Kostoß, dem niemand zu große Nachsicht in Glaubenssachen vorwerfen kann. Im Jahre 1896 wurden die einzelnen Verse von Domkapitular Seltmann in seiner besonders zuverlässigen Schrift über Angelus Silesius, die sich nur auf Tatsachen stützt und nicht auf Hypothesen, einer eingehenden Prüfung an der Lehre der katholischen Dogmatik unterworfen; die katholische Bedeutung wurde einwandfrei nachgewiesen. Endlich ist durch die eingehende Untersuchung der Schwester Hildburgis Gies mit philologischer Genauigkeit gezeigt worden, wie gerade die bestrittenen Verse weiter nichts sind als die dichterische Einkleidung von Gedanken katholischer Mystiker. Zugleich enthüllt sich durch diese Untersuchung dem gläubigen Katholiken ein vorher ungeahnter Gedankenreichtum und eine überraschende Tiefe in den knappen Versen des Barockdichters.

Nichtkatholiken aber müssen sich auf das Urteil solcher verlassen, die in Sachen des katholischen Glaubens in vollem Maße zuständig sind. Der Protestant ist das am allertwenigsten, wenn es sich um katholische Mystik handelt¹. Leider werden von Literaturhistorikern zahlreiche Verse bei Angelus Silesius als unkatholisch bezeichnet, deren Gedanken jedem Katholiken ohne weiteres verständlich und geläufig sind. Hier nur das eine oder andere Beispiel! Es wird behauptet, in der Haltung gegenüber der geschichtlichen Bedeutung von Christi Erlösertat offenbarten sich Bestandstücke von Schefflers Mystik, „die mit jedem kirchlichen Dogma unverträglich seien, wenn man ihre Schärfe nicht weginterpretiere“. Die Grundgedanken der hier folgenden Doppelverse ließen sich, so schreibt man, mit dem Katholizismus nicht vereinigen, sie stammten von Weigel, dem freilich Christus „eine innerliche, natürliche, geschichtslose Größe ist“. Als Beweis werden folgende Verse angeführt:

Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren,
Und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren (I 61).

Ich sag', es hilft dich nicht, daß Christus auferstanden,
Wo du noch liegen bleibst in Sünd' und Todesbanden (I 63).

Des Herren Christi Tod hilft dir nicht eh', mein Christ,
Bis du auch selbst für ihn in ihm gestorben bist (II 257).

¹ Vgl. R. N. Richter S. J., *Mystische Gebetsgnaden*, „Voraussetzungen“, „Verständnis der mystischen Sprache“ (Innsbruck 1924) 37–71.

Schon katholische Schulkinder verstehen diese Wahrheiten, sie kennen die Symbolik der drei Weihnachtsmessen von der ewigen Geburt des Gottessohnes, seiner Geburt in Bethlehem und seiner Geburt in der Menschenseele. Bei Weigel und Böhme brauchte Scheffler Gedanken, die jedem Katholiken geläufig sind, nicht zu suchen. Es genügte, die Paulusbriefe aufzuschlagen, dort fand er für seine Verse die richtige katholische Auffassung¹.

Ebenso fand der Dichter schon bei Paulus (1 Kor. 10—31) die dem Katholiken selbstverständlichen Gedanken:

Gott sind die Werke gleich: Der Heilige, wann er trinkt,
Gefallet ihm so wohl, als wenn er bet't und singt (V 170).

Schwester Hildburgis hat zudem als Quelle Tauler nachgewiesen: „So viel heiligen wir unsere Werke, sei es essen, trinken, wachen, schlafen, beten, sprechen ... wieviel sie aus dem Übermaß der Liebe zur ewigen Ehre Gottes geschehen, und in dem Grade sind sie groß.“²

Große Unkenntnis der katholischen Religion aber beweist es, wenn man in diesem Vers den protestantischen Einfluß erkennen will und schreibt: „Ebenso wenig fehlt der Czepkosche Gedanke, daß nicht in der Erfüllung der äußern Form als vielmehr in der Durchdringung des ganzen Lebens mit göttlichem Geiste die wahre Heiligung liege.“ Das ist eben bei Czepko katholisches Erbgut!

Wenn man selbst einfachen katholischen Katechismuswahrheiten so verständnislos gegenübersteht, welches Unverständnis ist erst dann zu erwarten, wenn Angelus Silesius tiefe Geheimnisse des Glaubens und unaussprechliche Gnaden des Mystikers in seine barocken Zweizeiler zu bannen unternimmt! Sein Gottesbegriff soll „der Welt Böhmes, Weigels und Czepkos entstammen“! Aber die Verse, die man zum Beweis dafür anführt, bieten in dichterischer Form die Säge über das Wesen Gottes durch Bejahung und Verneinung, wie man sie in jeder katholischen Dogmatik lesen kann.

Und nun gar die Säge der Mystiker! „Bei der mystischen Vermählung wird die Seele in Gott umgewandelt und wird gewissermaßen eins mit ihm, wie ein Glas Wasser, das man ins Meer schüttet, ganz eins mit dem Meere wird.“ „Die Seele wird vergöttlicht, ja sie wird Gott durch Teilnahme, soweit es hienieden möglich ist.“ „Die vorzüglichste Wirkung der heiligmachenden Gnade besteht darin, daß sie die Seele der göttlichen Natur teilhaftig macht.“ „Der Mensch ist nach seinen übernatürlichen Gaben Kind Gottes, filius Dei, wie die Blume aus dem Samen, wie das Küchlein aus der Henne, wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht, und wodurch er in vollkommener Abhängigkeit der göttlichen Natur teilhaftig wird.“ „Geist und Herz möge geheiligt werden, damit wir gewürdigt werden, der göttlichen Natur teilhaftig zu werden.“ Diese Gedanken würde mancher Schefflerforscher, wenn sie ihm im „Cherubinischen

¹ „Wie Christus von den Toten auferstanden ist, so sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn sind wir mit ihm verwachsen durch Ähnlichkeit mit seinem Tode, so werden wir es auch sein durch Ähnlichkeit mit seiner Auferstehung. Wir wissen ja, daß der alte Mensch in uns gekreuzigt wurde, damit der sündige Leib zu Grunde gehe und wir hinfort nicht mehr der Sünde dienen“ (Röm. 6, 4—7). — „Allezeit tragen wir Jesu Todesleiden an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleische offenbar werde“ (2 Kor. 4, 10).

² Eintragung im „Schlüssel zur Mystik“ zu fundum von der Hand Schefflers, Clavis 220, bei Hildburgis Gies a. a. D. 38.

Wandersmann“ begegnen, bei Weigel oder Böhme oder Czepko suchen. Doch sind sie wörtlich entnommen zwei katholischen Kirchenlehrern, dem hl. Alfons von Liguori und dem hl. Johannes vom Kreuz, einem heutigen Dogmatikprofessor und einem bekannten katholischen Eregeten aus der Gesellschaft Jesu. Das Gebet aber findet sich im römischen Missale!¹

Einer der besten Kenner der Scholastik, Joseph Kleutgen S. J., schrieb über das Geheimnis der Vergöttlichung der Seele schon vor 60 Jahren sowohl vom Standpunkt der Dogmatik wie der Mystik und hob dabei besonders den Gegensatz zur protestantisch-pietistischen Auffassung hervor. Nachdem er eingehend die Vergöttlichung des Menschen durch das Geheimnis der übernatürlichen Gnade dargestellt hat, erklärt er „dieses Einstwerden mit Gott und überhaupt die wahre Beschaffenheit der Gemeinsamkeit mit der göttlichen Natur“, durch die Gleichnisse des hl. Gregor von Nazianz: „Denn in ihnen wird es uns sehr anschaulich gemacht, wie die Seele über sich erhoben, und ohne ihr eigenes Sein zu verlieren und in Gott gleichsam aufzugehen, dennoch an allem, was Gottes ist, auf eine wunderbare Weise Anteil nimmt: Das glühende Eisen hört nicht auf, Eisen zu sein, aber es ist dem Feuer so ähnlich, als wenn es seine eigene Natur ganz verloren hätte; die Luft, welche vom Sonnenlicht durchströmt wird, scheint sowohl erleuchtet, als das Licht selbst zu sein. Hier haben wir also zugleich mit der innigsten Vereinigung die größte Ähnlichkeit und eine Umwandlung durch Teilnahme an der Beschaffenheit ohne Vermischung der Wesenheit... Dieses Geheimnis der Weisheit und überaus großen Liebe Gottes, das der Welt verborgen, uns aber durch den Geist Gottes geoffenbart wurde, bleibt doch immer ein Geheimnis, nur dem Glauben erkennbar.“

Von der dogmatischen Theologie wendet sich Kleutgen jetzt zur mystischen Theologie: „Nichtsdestoweniger will Gott, daß die wunderbaren Wirkungen seiner Güte einzelnen Seelen auch in diesem Leben schon durch die Erfahrung kund werden. Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, was, ehe es Gott geoffenbart, kein Herz geahnt; sie verkosten es und staunen über das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat. Oder dürfen wir etwa, was so viele heilige Seelen, aber unter ihnen auch viele hocherleuchtete Lehrer der Kirche, von ihrem innern Leben berichten, in Zweifel ziehen und mit den Träumereien eines falschen Pietismus verwerfen? Wenn nicht, nun, was anderes ist denn die mystische Vereinigung und Umwandlung in Gott (unio et transformatio), wenn nicht ein Zustand, in welchem die Seele jene Vergöttlichung, welche die Väter uns als die eigentliche Wirkung der Gnade bezeichnen, in sich wahrnimmt und erfährt?“² Die Lehrer der Mystik erklären sie für einen Zustand, in welchem die Seele Gottes Größe und Liebenswürdigkeit durch ein übernatürliches Licht auf übernatürliche Weise erkennend, von so großer Liebe zu ihm fortgerissen wird, daß sie sich in ihm ganz und gar verliert. So lebhaft nämlich ist die bewundernde Erkenntnis Gottes, so mächtig die Empfindung seiner Herrlichkeit, so stark die Wirkung seiner unendlichen Liebe, daß der schauende Geist die Erinnerung an alles, was nicht Gott ist, daß er das Gefühl seiner selbst verliert, nur Gott denkt, nur Gott empfindet. Sich selbst entrückt, von Gott ganz erfüllt und durchdrungen, hört er auf, nach seiner Art zu denken und zu empfinden; er denkt und empfindet wie Gott, mit dem er ein Geist geworden.“³

¹ S. Alphonsus, Homo apostol. Appendix I, n. 18. Hl. Johannes vom Kreuz, Geistlicher Gesang 177. Herm. Lange S. J., De gratia. Tractatus dogmaticus (1929) 296–312. Fr. de Hummelauer S. J., S. Ignatii de Loyola Puncta libri exercitiorum (1896) 417. Postcommunio in der Messe des hl. Cyrillus am 18. März.

² Vgl. die klare Darlegung Heinrich Denifle's O. Pr. bei Riststätter S. J. - De Maumigny S. J., Kathol. Mystik (1928) 76–90.

³ Joseph Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit 2 (21872) 119 f.

Viel zitierte und viel mißbrauchte Zweizeiler des Angelus Silesius werden nur auf Grund der katholischen Mystik verständlich¹. Zudem hat der Dichter in seiner Vorrede diese Verse selbst erklärt, und zwar in demselben Sinne wie die Vertreter der dogmatischen und mystischen Theologie:

„Wenn der Mensch zu solch vollkommener Gleichheit Gottes gelangt ist, daß er ein Geist ist mit Gott und eins mit ihm geworden ist, und in Christo gänzliche Kind- und Sohnschaft erreicht hat, so ist er so groß, so reich, so weise und mächtig wie Gott, und Gott tut nichts ohne einen solchen Menschen, denn er ist eins mit ihm.... Darum sagt der Verfasser nicht zu viel, wenn er in der Person eines solchen Menschen spricht:

Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäublein sein,
Das ich (Mensch, glaube mir) mit ihm nicht hab' gemein (I 19).

Denn wer Gott hat, der hat mit Gott alles, was Gott hat. Aus dieser Vereinigung ist zu verstehen, was I 8 95 und sonst gesagt ist:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben (I 8).

Wenn ich die Lauterkeit durch Gott geworden bin,
So wend' ich mich, um Gott zu finden, nirgends hin (I 95).

Doch beziehen sich diese beiden auch auf die Person Christi, der wahrer Gott ist und uns mit seinen unvergleichlichen Liebeswerken zu verstehen gegeben hat, daß es Gott gleichsam nicht wohl wäre, wenn wir sollten verloren gehen. O des wunderbaren und unaussprechlichen Adels der Seelen!“ So Angelus Silesius in seiner Vorrede².

Zwanglos erklären sich Entstehung, Gehalt und Deutung des bedeutendsten Werkes des schlesischen Barockdichters, wenn man ihm in seiner Vorrede Glauben schenkt. Ungelöste und unlösbare inhaltliche, historische wie psychologische Rätsel bietet eine Schefflerliteratur, die auf vielen unbewiesenen und unwahrscheinlichen Hypothesen aufbauen muß, weil man dem Dichter jenen Glauben an sein Wort versagt, worauf doch jeder ehrliche Mann, zumal ein Priester, ein Konvertit, der die schwersten Opfer für seine Überzeugung brachte, Anspruch hat: „Schau in die Vorred!“

Vor allem aber ist außerdem notwendig zu berücksichtigen, daß im „Cherubinischen Wandersmann“ nicht ein Lehrer der Dogmatik mit scharf umrissenen Begriffen doziert. Freilich fand der Dichter seine Gedanken in lateinischen Werken. Er hat diese aber nicht einfach übersetzt. Im „Cherubinischen Wandersmann“ spricht vielmehr ein Dichter, und zwar ein Dichter der Barockzeit, der geradezu darauf ausgeht, durch paradoxe, beabsichtigt „widersinnige“ Rätsel-

¹ Vgl. Heinrich Denifle O. Pr.: „Als unermessliche Gnade empfindet die Seele die mystische Beschauung, zumal in ihren höheren Graden, weil sie, wie die hl. Theresia (Leben Kap. 34) sagt, 'in ihrer süßen Entzückung den Unterschied zwischen Gott und sich selbst nicht kennt, weil sie sich selbst vergessend sich in Gott wiederfindet'. Die Mystiker lehren, die Seele verstehe nicht oder nehme nicht wahr den Unterschied zwischen Gott und der Seele; nicht aber sagen sie, es sei kein Unterschied zwischen Gott und der Seele“ (Nichtstätter S. J. - De Maumigny S. J., Kathol. Mystik 80 f.).

² Vgl. die wichtigen Erklärungen der Sprache der Mystiker aus der Clavis des Sandäus bei Schw. Hildburgis Gies a. a. D. 130, zumal über den Begriff des göttlichen „Könnens“ bei den Mystikern.

verse in barocker Sprache den Leser zu überraschen, zu fesseln, ihn zum Nachdenken zu zwingen, wie anscheinend Unsinniges oder Falsches dennoch Wahrheit und tiefsinnige Weisheit ausspricht. Der Geist der Barockzeit hat auch den „wider sinnigen“ Sprüchen ihren Charakter aufgeprägt.

Den literarischen Barockstil zeichnet mit seinem Kunstempfinden Paul Hankamer: „Das barocke Gedicht ist rational und rhetorisch überformt.“ Als typisches Beispiel der barocken Dichtung führt er unter andern Angelus Silesius an, „der die Sprachformel seiner mystischen Sprüche so überspannt, daß der moderne Pantheismus sich in ihnen wiedererkennen zu können glaubte. Die Anmerkungen zum ‚Cherubinischen Wandersmann‘ stellen die Wirklichkeit der Glaubensüberzeugung des Dichters sozusagen der sprachlichen Formung gegenüber. Das barocke Gedicht jeder Art ist vom Leben gelöst und will in mannigfaltiger Art ein Spiel von Gedanken und Wort ohne Wirklichkeit und über ihr sein.“¹

Dann aber hebt Hankamer den Gegensatz zwischen der „barock-protestantischen Lyrik“ des Andreas Gryphius und der „barock-katholischen Lyrik“ des Angelus Silesius hervor, der in den Liedern der „Heiligen Seelenlust“ der seraphischen Liebesglut des Herzens Ausdruck gibt und in den gleichzeitig erschienenen Sinnsprüchen des „Cherubinischen Wandersmannes“ dem Verstand Wahrheiten nahebringen will, die der Mystiker, dem Cherub gleich, schon auf der irdischen Wanderschaft verschleiert und rätselhaft schauen darf:

„Angelus Silesius stellt mit größter lyrischer Sprachkunst eine wesentlich katholische Barocklyrik dar. Zwei sich bedingende und entsprechende Formen der Verehrung bildet Angelus Silesius künstlerisch rein aus: das Lied und das Epigramm als gemäße Formungen der beiden polaren Haltungen des Menschen zum Göttlichen. Die seraphische innige Liebe und die cherubinische hohe Geistigkeit vertreten geradezu die beiden Grundkräfte des Barocks im Kreise religiöser Dichtung. . . . Das Gefühl als Streben zur innigsten Vermählung der liebenden Seele mit Gott findet im Lied, die Vernunft als Erfassen des göttlichen Seins in seiner Einheit mit Seele und Welt im Sinnspruch gemäße Gestalt. Die ‚geistlichen Hirtenlieder der heiligen Seelenlust‘ übersetzen den Ton der Trugnachtigall Friedrich Spees in die Zeitform. Alle Kunstmittel des rhetorischen Sprachgebrauchs dienen hier der ‚herzlichen Begierde, Jesus über alles abgründlich ewiglich zu lieben‘, wie es in der bezeichnenden Vorrede heißt. Diese Hirtengedichte sind mit einem Höchstmaß rhetorischer Sprachkünste gemacht, durch die das reiche Wissen und Erfahren mystischer Religiosität seine hochbarocke Ausprägung erhält. . . . In den kostbaren Sprüchen des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ bezeugt die mit allen Mitteln auf Wirkung zugespitzte und dadurch oft fast verwirrende Formulierungskunst den Einfluß des barocken Zeitgeistes. Der Dichter kann sich nicht genug tun, den mystischen Gedankenschatz in schärfster, unwahrscheinlichster, aber auch kostbarster Prägung zu bieten. Hier spricht kein ringender Mensch, dem Seele, Welt und Gott zur Frage intellektueller Fassungskraft geworden ist: ein in der Glaubenswahrheit völlig gesicherter, intellektuell höchst gebildeter Geist spielt als vollendeter Künstler mit dem letzten Geheimnis. Die ringenden Formeln gotischer Mystiker wie barocker Naturphilosophen erhalten hier ihren flimmernden Schlfiff um des Könnens und um der Wirkung willen. . . . Das Wirkenwollen im Dienste der Gegenreformation, die selbst im kriegerischen Rhythmus und Bild mancher ‚Hirtenlieder‘ aufklingt, bestimmt weitgehend auch die Sinnesprüche.

¹ Paul Hankamer, Deutsche Literaturgeschichte (Bonn 1930, Verlag der Buchgemeinde) 137.

Der Reichtum katholischer Glaubenslehre wird hier ausgebreitet, und die geistlichen Kostbarkeiten erhalten möglichst den vollen Schmuck der Sprache. Wer hier Bekenntnislyrik als drängendes, ringendes Fassenwollen mystischen Lebens sucht, erkennt Angelus Silesius: es ist eine barocke Bekundung seines neuen Glaubens, sicher und frei zugleich. Er wirbt für ihn. Besonnen und klar stellt Angelus Silesius das rechte Verhältnis von Gott, Welt und Seele dar, ihren Zusammenhang wie ihre Unterscheidung, wobei allerdings die Anmerkung nicht fehlen darf, um gegenüber Böhmes Lehre etwa die Grenze zu bezeichnen.¹

Übereinstimmend damit charakterisiert und begründet P. Schoemann S. J. in einer größeren Arbeit die sprachliche Seite des „Cherubinischen Wandersmannes“: „Das Spielerische ist wie in der bildenden Kunst, so auch in der Dichtung des 17. Jahrhunderts oft anzutreffen, und die Form des zweizeiligen Alexandriners reizt geradezu zum Spiel mit Antithese und Wortverschränkung, aber wohl keiner seiner Zeitgenossen ist dieser Verlockung so erlegen wie Scheffler. Er ist eben ein Kind seiner Zeit, und dem Barockzeitalter ist etwas von Pose angeboren. Mit so überkünstvollen Wort- und Satzverschränkungen, Lautgleichlängen und Wortspielen arbeitet nur einer, der auffallen will.“²

„Im ‚Cherubinischen Wandersmann‘ spielt der Dichter, der sich bewußt bleibt, daß er vor einem Publikum steht, das er beeinflussen will. Er predigt, aber er predigt gleichsam nur Vorsprüche zu Predigten; und darum mußte er seine Zuhörer fesseln, sie überraschen; das erreicht er vor allem durch Paradoxa, die er durch die verschiedensten Kunstgriffe zu gewinnen sucht. Spielerisches, Posenhaftes, Rhetorisch-Eindringliches, Paradox-Ubersteigertes läßt sich an vielen Stellen feststellen, Gestaltzüge, die ja mehr oder weniger alle Dichter des 17. Jahrhunderts tragen. . . . Wem es darum zu tun ist, bis zu den ureigensten Gedanken Schefflers vorzudringen, der muß sich davor hüten, als Ausdruck persönlichsten Erlebnisses zu nehmen, was vielleicht nichts ist als überkünstvolle Sprachformung. Schon allein, was sich beim Lesen den äußern und innern Sinnen darbietet, sollte jeden mahnen: Hüte dich vor übereilten Urteilen! Was dich pantheistisch annutet, ist vielleicht nichts als das pantheistisch schillernde barocke Prunkgewand!“

Die tief sinnige Spruchweisheit eines katholischen Mystikers wird einer protestantischen oder ungläubigen Weltanschauung immer ein versiegeltes Buch bleiben, zumal wenn die Unwissenheit so groß ist, daß die Abneigung gegen alles Katholische, den Konvertiten und Priester insbesondere, sich nicht einmal verbergen läßt. Schon zu Lebzeiten wurde Scheffler wegen seiner apologetischen Schriften in Gegenschriften, anonymen Pamphleten und Liedern angegriffen. „Kübel voll Unrat wurden über ihn ausgegossen, und gehässige Zwischenträger versorgten die Gegner mit willkommenem Material zu persönlichem Unglimpf.“³ Doch wird man manches der verrohten Polemik und der entarteten damaligen Sprache zugute halten.

Noch im vorigen Jahre erschien aber in der Reichshauptstadt eine Auslassung über Angelus Silesius, die nicht etwa bereits im 17. Jahrhundert verfaßt wurde: „Man erzählt von diesem Priester und Würdenträger, daß er die Breslauer Bürgererschaft auf öffentlicher Straße durch sinnlose Trunkenheit empört und daß sein Leben auch sonst

¹ Eb'd. 145—147.

² Joh. Schoemann S. J., „Barocke Mystik“ in Angelus Silesius' „Cherubinischen Wandersmann“, im Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, IV. Bd.: Barock (Freiburg 1929) 115—128.

³ Hans Hekel a. a. O. 292.

durch wüste Trunkenheit Argernis gegeben habe. Legenden (!) haben immer (!) ihre Berechtigung (!), auch wenn Gegner (!) sie herumgetragen haben. Es sind unheimliche Ähnlichkeiten, mit denen der Konvertit Angelus Silesius einem Friedrich Schlegel und Zacharias Werner vorangeht. . . .

Die späteren Streitschriften des Abtrünnigen gegen das landesherrlich privilegierte Luthertum in Schlesien sind in ihrer Wildheit gegeistert, in ihrer lauten Roheit mehr geschrien als geschrieben. Es scheint ein Verhängnis zu sein, daß die Konvertiten ihr Talent und ihre literarische Verantwortung verlieren, wenn es nicht umgekehrt sein sollte, daß die Konversion den geistigen Bankrott bestätigt. Nicht nur die Streitschriften, auch die ‚Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge‘ sind durch Blut und Geißer gefärbt, sind durch Sadismus angetrieben, der gewiß nur wild um sich schlägt, um sich nicht selbst zu treffen. Mit diesen Blutleckereien fällt der große Dichter und Denker des ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ wieder in das Barock zurück, das seine verzerrte und stehengebliebene Leidenschaftlichkeit noch einmal mit einer lästernen Blutfruste überzogen hat. Die Entartung der Spätjahre beweist uns noch einmal, welche Dämonen der zerrissene, von allen HölLEN versuchte Mensch unterworfen hatte, um einen der spannendsten, frevelhaftesten Kämpfe mit Gott, gegen Gott auf den Indifferenzpunkt der mystischen Ruhe zu bringen. Der ‚Cherubinische Wandersmann‘ weiß nur von der Seele, die Gott auf ihren Altar herunterzieht, die sich sowohl der schwarzen wie der weißen Magie fähig zeigt. Wer so das Opfermesser in der Hand hielt, wer die schwerste Brunst der mystischen Erotik mit solcher Geistes Härte spiritualisiert hat, der mußte um die Zeit des Dreißigjährigen Krieges wohl in die Knechtschaft des Dogmas und der Tradition kriechen, wenn er nicht Priester der schwarzen Messe werden sollte.“¹

Eine Ehrenpflicht gegen Angelus Silesius, den edlen Konvertiten, den vorbildlichen, tieffrommen Priester, den Vorkämpfer für die katholische Sache in Schlesien und einen der ersten Apologeten Deutschlands wäre eine auf Grund der jetzt vorliegenden Quellen, von katholischem Standpunkte aus abgefaßte Biographie und Würdigung seiner Dichtungen. Als Konvertit wird er ja von Protestanten stets anders gewertet werden als von überzeugungsstreuen Katholiken. Seinen auf übernatürlichem Glauben beruhenden mystischen Dichtungen aber kann unmöglich jemand gerecht werden, dem das Licht des katholischen Glaubens fehlt.

Karl Reichstätter S. J.

¹ Die deutsche Literatur vom Barock bis zur Gegenwart, I. Bd.: Bis zu Goethes Tod, von Arthur Oelssner (Berlin 1930) 37 ff.