

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 6 (1892)

Artikel: Die Mystik des Angelus Silesius
Autor: Mahn, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761973>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE MYSTIK DES ANGELUS SILESIUS.

VON DR. PAUL MAHN.



Vorbemerkung des Herausgebers. Die nachfolgende Untersuchung des nichtkatholischen Herrn Verfassers ist ein Beitrag zur objektiven Beurteilung Schefflers, weshalb wir unter Verwahrung unseres katholischen Standpunktes der Abhandlung gern Raum gewähren.

Litteratur.

A. Schriften des Angelus Silesius.

1. Gedichte aus den Jahren 1641, 1642. Bei Hoffm. v. Fallersleben. Weim. Jahrb. I. 271 ff; Rosenthal, S. 1 ff.
2. Trostgedicht an Burgk 1652; Christl. Ehrengedächtnis des Herrn A. v. Franckenberg 1652. *ibid.*
3. Joh. Scheffler's Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Luthertumb abgetreten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz 1653. Wieder abgedr. b. Räs; im Ausz. b. Lindemann.
4. Cherubinischer Wandersmann. a) Wien 1657. Enthält 5 Bücher Sprüche mit einem Anhang v. 10 Sonetten und eine Vorrede. b) Glatz 1674. Mit einem 6. Buche vermehrt, dessen Anfang die erwähnten 10 Sonette bilden. Enthält dieselbe Vorrede wie a, nur am Anfang und Ende mit einigen Zusätzen vergrößert.
5. Heilige Seelenlust. a) 1657. Enthält 4 Bücher. b) 1668. Mit einem 5. Buche vermehrt.
6. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge. 1675. (Nicht die 1. Ausg., wie aus dem Beginn der Vorrede zum Cher. Wand. v. 1674 hervorgeht. S. Kahlert S. 27).
7. Ecclesiologia (Sammlung von 39 Streitschriften gegen die Protestanten). 1677. Vorrede von 1676.
8. Ein Brief an Georg Betkium, dat. 28. Nov. 1652. Unschuld. Nachr. 1714, S. 79.

Die verschiedenen Ausgaben s. verzeichnet bei Kahlert und Gödeke, Grdr., 2. Aufl., III, 197 f.

B. Schriften über Angelus Silesius.

- A. Schreiber im Morgenblatt 1807. Nr. 240.
Göschel im Jahrb. f. wiss. Kritik. 1834 Nr. 41 u. 42. Anlässlich der Auswahl v. Sprüchen des Cher. Wand. von Varnhagen—(Rahel). 1834.
Gaup, die röm. Kirche, beleuchtet in einem ihrer Proselyten. Dresd. 1840.
Wittmann, Ang. Sil. als Konvertite, a. myst. Dichter u. a. Polemiker Eine Charakteristik. Mit Andeutungen üb. wahre Poesie, ächte Mystik u. rechte Polemik. Augsburg 1842.
Schrader, Angelus Sil. u. s. Myst. Halle 1853.
Kahlert, Ang. Sil. Eine lit. hist. Unts. Breslau 1853.
Besprechung in Westminster Review. Okt. 1853.

- Hoffm. v. Fallersleben im Weim. Jahrb. 1854.
 Schuster in Niedners Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1857. Gegen Schrader.
 Rosenthals Einleitung z. sr. Ausg. der sämtl. poet. W.
 Rezension von Heinr. Rückert in Blätt. f. litt. Unth. 1864, 439 ff.
 Ahrendts, zur Einleitung in den Cher. Wand. Programm Aschersleben
 1863.
 Franz Kern, Joh. Sch's Cher. Wand. Lpz. 1866.
 Rezensionen von Reinhart Zöllner im Bl. f. l. Unth. 1867,
 282 ff. u. Schündelen im Theol.-Litt. Blatt 1867. 873 ff.
 Räfs, die Konvertiten seit der Reform. Frburg 1868. Bd. VII. Im
 wesentl. ein Abdruck von Sch.s Konversionsschrift.
 Knoblich in Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens VIII.
 Giebt einige Ergänzungen zu Schefflers Leben.
 Lindemann, Ang. Sil. (J. Sch.), Bild eines Convert., Dichters u. Streit-
 theologen aus dem 17. Jahrh. Freiburg 1876.
 Treblin, Ang. Sil. Ein Vortrag. Breslau 1877.
 Die das Verhältnis Schefflers zu Czepko berührenden Schriften
 s. unten S. 485.

Einleitung.

I.

Vorliegende Schrift will die Weltanschauung des Angelus Silesius darstellen.

Ist das möglich? Kann man aus so verschiedenartigen Elementen, wie sie die Schriften dieses Mannes uns darbieten, eine Gesamtanschauung herausheben, von welcher man mit Recht sagen darf, daß es diejenige des Angelus Silesius gewesen sei? Aus Schriften, in denen sich zwei Anschauungsweisen so einander ausschließend gegenüber zu stehen scheinen, daß man versucht hat, sie als von zwei verschiedenen Verfassern herrührend zu erweisen?¹

In seinen Streitschriften gegen die Protestanten — 39 sind unter dem Titel Ecclesiologia gesammelt — steht Scheffler auf durchaus konfessionellem Boden und vertritt mit kampfesfroher Begeisterung seinen katholischen Standpunkt; so sehr,

¹ Schrader: A. S. u. s. Mystik. Diese Hypothese ist 1853 von Kahlert u. 1857 von Schuster widerlegt worden. — Ich kann Schrader nicht darin beistimmen, daß Elccesiol. u. Cherub. Wandersmann durchaus nichts Gemeinsames haben sollten, da sich allerdings Berührungspunkte finden, welche ich an ihrer Stelle beibringen werde. Dennoch aber ist die Verschiedenheit der ganzen Anschauungsweise immer noch groß genug, u. Lindemann hatte sicherlich kein Recht zu der Bezüchtigung, daß Schrader „die Sammlung der Schefflerschen Streitschriften nicht einmal durchblättert haben könne.“ (S. 7.)

dafs er sogar die Potentaten auffordert, die Ketzler mit dem Schwerte niederzuhalten.¹

Dagegen atmet in der heiligen Seelenlust und dem Cherubin. Wandersm., wie alle Darsteller anerkennen, ein durchaus versöhnlicher Geist. Mit ganz wenigen Ausnahmen — und auch da sehr milde — werden nirgends die konfessionellen Unterschiede betont. Ja, der Cherubinische Wandersm. steht — welches nur die katholischen Apologeten und Schrader bestreiten — nicht mehr auf dem Boden des Christentums.

Weil man nun diese beiden Anschauungsweisen, die des Cher. W. u. die der polemischen Schriften, für unvereinbar hielt, andererseits aber auch daran nicht zweifeln konnte, dafs es ihrem Urheber mit jeder von beiden durchaus ernst gewesen sei, so kam man² darauf, beide Richtungen durch Annahme eines „psychologischen Entwicklungsganges in Scheffler“ zu erklären, „vermöge dessen derselbe sich erst in der weiteren Entwicklung des Streites zum Zelotismus und zur Proselytenmacherei steigern läfst.“ In seinen jüngeren Jahren habe Innerlichkeit und Beschaulichkeit ihn beherrscht, die im Cher. Wandersm. und in der Psyche ihren höchsten Ausdruck erhalten hätten; dann lasse jene kontemplative Richtung in Folge des Streites mit der protestantischen Orthodoxie nach, um endlich, nachdem seine geistige Kraft in Folge des Alters überhaupt abgenommen habe, „Äufserlichkeit und derb sinnliche Auffassung“ an die Stelle treten zu lassen, welches besonders durch sein letztes Werk, die „Sinnliche Beschreibung“, bestätigt werde.

Was zunächst die „Sinnl. Beschrbg.“ betrifft, so leugnen wir nicht, dafs Äufserlichkeit und derbe Sinnenfälligkeit in ihr Platz gegriffen haben. Aber wie Scheffler selbst in der Vorrede sagt, sind die grellen Farben in ihr mit Absicht aufgetragen, um nämlich auf „die niedrigen Gemüter“ zu wirken. Er selbst lebte nach wie vor in seiner Innerlichkeit u. Beschaulichkeit, und nur, weil er die stumpfe Masse für die Auffassung derselben nicht reif glaubte, trat er auf Augenblicke aus ihr heraus und bot ihr, was sie verstand. Die Sinnl. Beschrbg. ist deshalb nach dieser Seite als ein Experiment anzusehen, eine Schrulle, wenn man will, niemals aber als bezeichnend für die damalige Denkweise Schefflers geltend zu machen.

¹ Tract. VII. 397. Besonders tract. XXXVI: Gerechtfertigter Gewissenszwang oder Erweifs, dafs man die Ketzler zum wahren Glauben zwingen könne u. solle.

² Hauptsächlich Schuster l. c. S. 456 f.

Überdies aber finden sich auch im Cherub. Wandersm., der ja die Periode der Innerlichkeit repräsentieren soll, öfters ähnliche Stellen. Besonders die 10 Sonette, welche seit der 2. Ausgabe den Anfang des 6. Buches bilden, aber schon der ersten von 1657 angehängt waren, leisten an derb sinnlicher Auffassung kaum weniger als die Sinnl. Beschreibg.¹

„In Folge des Alters“, wie Schuster ferner behauptet, kann die geistige Kraft des Angelus sicher nicht abgenommen haben, da er, als er starb, erst 53 Jahre alt war.

Eher könnte man aus der Kränklichkeit seiner letzten Jahre² auf eine Schwächung auch seiner geistigen Kräfte schließen. Aber gerade ein solcher Zustand scheint einer Neigung zur Äußerlichkeit wenig günstig zu sein.

Zudem jedoch zog sich Scheffler mehrere Jahre vor seinem Tode — wahrscheinlich schon 1671³ — in das Stift der Kreuzherren zu St. Matthias zurück, ein Akt, der doch wohl nicht anders als aus der Sehnsucht nach stiller Sammlung zu erklären ist.

Schließlich aber geben wir zu bedenken, was von einem Entwicklungsgange zu halten sei, der „ruhige und innerliche Beschaulichkeit“ in die Jugend, „Äußerlichkeit und derb sinnliche Auffassung“ aber in das Alter verlegt.

Sind somit die Gründe, welche Schuster für seine Ansicht beibringt, nicht stichhaltig, so wird, meinen wir, eine Betrachtung nachfolgender Daten das Gegenteil seiner Behauptung ergeben: dieses nämlich, daß beide Anschauungsweisen, sowohl die konfessionell-polemische als die mystisch-philosophische, wie wir sie besser nennen, zu gleicher Zeit unseren Dichter beherrschten.

Aus dem Jahre 1652 stammt das „Christliche Ehrengedächtnis“ auf den Tod seines Freundes Franckenberg, das

¹ Z. B. VI, 4: Ich war mit Sünden-Wust verstell't und blutig roth,
In Wollust wälzt' ich mich wie eine Sau im Koth,
Ich stank vor Eitelkeit.

VI, 6 schildert er die Verdammnis u. a.:

Man beißt und hadert sich, man lebt wie Hund' u. Katzen
Man muß sich ewiglich mit allen Teufeln kratzen.
Man frisset Hüttenrauch, Pech, Schwefel, Teufelsmist.

² In der Leichenrede des Jesuiten Daniel Schwartz (die „Abdankung“; im Auszug mitgeteilt von H. v. Fallersleben, Weim. Jahrb. I, 290 ff) heißt es, daß Scheffler „nach langer Leibsschwachheit mit lung- u. dürrsüchtigen Beschwerden abgezehrt“ entschlafen sei. — S. Vorrede zur Ecclesiol. 1676.

³ Kahlert S. 27.

schon ganz im Geiste des Cherubinischen Wandersmannes abgefasst ist, wie auch ein Brief Schefflers aus demselben Jahre an Georg Betkium¹ von einigen Gedichten berichtet, in denen „etliche hohe Termini und Modi zu reden ex Theologia mystica“ vorhanden seien. Derselbe Brief erwähnt „etliche hoch inbrünstige das Gemüt zu Gott erhebende Gebete aus unterschiedenen Autoribus verdeutscht“, denen wegen des darin enthaltenen „Enthusiasmus“ von dem lutherischen Hof-Prediger zu Öls die Druckerlaubnis versagt worden. Schon im folgenden Jahre, 1653, geschah der Übertritt Schefflers zur katholischen Kirche, welchem noch nicht 14 Tage später eine Rechtfertigung² mit starker Polemik gegen die Protestanten folgte. 1656³ ging er der Wallfahrt nach Trebnitz voran, bei der er sich mit grosser Demonstration gegen seine früheren Glaubensgenossen benahm.⁴ Im selben Jahre aber gab er auch den Cherubin. Wandersmann in Druck⁵, der, ebenso wie die Heilige Seelenlust, 1657 erschien. 1661 trat er in den Orden der fratrum minorum Seraphici Patris Francisci.⁶ Dann folgen 1664–74 die Streitschriften gegen die Protestanten. 1673 war wahrscheinlich schon die Sinnl. Beschreibg. verfasst.⁷ Aber während dieser Jahre erschienen 1668 die Heil. Seelenlust und 1674 der Cherub. Wandersm. in 2. Auflage, und zwar nicht als einfache Abdrücke der ersten Ausgaben, sondern die Hl. Seelenl. mit einem 5. und der Cherub. Wand. mit einem 6. Buche vermehrt, beide ganz im Geiste der früheren geschrieben.⁸ Ihre Abfassungszeit fällt daher zwischen 1657 u. 1668 beziehungs-

¹ Unschuldige Nachrichten 1714, S. 79.

² Joh. Sch.'s Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Lutherthumb abgetreten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz, 1653. — Wieder abgedruckt bei Räfs. Im Auszuge auch bei Lindemann.

³ Kahlert S. 19.

⁴ S. die Abdankung Weim. J. B. I, 294.

⁵ Die Vorrede ist vom 7. Heumonathstag 1656 datiert.

⁶ Scheffler war nach eigenem Zeugnis kein Jesuit (Gaup S. 16 Kahlert 20, Lindemann 123 und 155). Schündelen frischt gleichwohl diese auf Wetzels beruhende Angabe wieder auf.

⁷ Kahlert S. 27.

⁸ Buch VI des Cher. W. zeigt allerdings gröfseres Mafs und Milde in den Ausdrücken; denn:

V, 209 Die Liebe, wenn sie neu, braust wie ein junger Wein,
Je mehr sie alt und klar, je stiller wird sie sein,

und im ganzen kommt mehr die auf das praktische Leben gerichtete Weisheit des gereiften Mannes zur Sprache. (cf. Kahlert S. 50) Die metaphysischen Grundanschauungen aber sind dieselben wie in den früheren Büchern. S. z. B. VI, 128, 130, 171–174.

weise 1674, also sicherlich auch in die Zeit seiner heftigsten Polemik. Andererseits aber zeigen sich Spuren stark konfessioneller Färbung auch schon in der ersten Ausgabe des Cherub. Wandersmannes.¹

Wenn man nun nicht annehmen will, Scheffler habe zwischen beiden Anschauungsweisen beständig — zuweilen sogar im selben Jahre — abgewechselt, so scheint sich uns aus diesen Daten mit Notwendigkeit zu ergeben, daß beide Richtungen gleichzeitig und in jedem Lebensalter unsern Dichter beherrschten. Wohl trat zu Zeiten die eine mehr hervor als die andere: aber nicht, weil diese ihn dann allein eingenommen hätte, sondern nur, weil äußere Umstände es gerade mit sich brachten. Aus dieser Gleichzeitigkeit beider Anschauungsweisen ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder Scheffler muß es mit einer von beiden nicht ernst gewesen sein, oder aber er muß beide nicht für so widersprechend gehalten haben, wie sie den modernen Darstellern erscheinen.

Was die erste Möglichkeit betrifft, so sind alle Schriften des Ang. Sil. mit einem solchen Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für die Sache, mit einem solchen für sich selbst sprechenden Mut und Ernst der Überzeugung geschrieben, daß fast keiner der späteren Beurteiler die Aufrichtigkeit ihres Verfassers in Zweifel gezogen hat.² Die Verdächtigungen gleichzeitiger

¹ S. unten Kap. 6.

² Gervinus' von blindem Haß gegen den Konvertiten diktiertem Urteil kann als abgethan angesehen werden (s. Kern S. 13 ff). — Kern (S. 123 ff) nimmt nur einen „versteckten Widerruf“ der späteren mehr kirchlichen Anschauung Schefflers, ausgesprochen „in der Vorrede zur 2. Ausg.“ des Cher. Wand. (1674), gegen seine frühere Überzeugung an, welches also auf die Schustersche Ansicht hinauslaufen würde. Aber die ganze Darlegung ist hinfällig, weil Kern sowohl wie vor ihm Kahlert (S. 27) und nach ihm Lindemann (S. 108, 113) und Treblin (S. 23) in der merkwürdigen Konfusion befangen waren, daß die Vorrede erst 1674 hinzugefügt sei, während sie doch schon, von einigen unwichtigen Zusätzen im Anfange und am Ende abgesehen, in der 1. Ausgabe mit dem Datum „den 7. Heumonathstag 1656“ stand. (S. das Nachwort der Sulzbacher Ausg. v. 1829). — Treblin, der sich nicht bloß auf diese irriige Annahme stützt, findet allerdings in der Hl. Seelenlust, da sie gleichzeitig mit dem Cher. Wand. entstanden sei, „eine Akkomodation an die Anschauung der Gemeinde“, „da man nicht annehmen kann, daß ein und derselbe Mann bald Pantheist und bald Theist ist“. Mit fertigen Schlagwörtern wie Pantheismus und Theismus kann man bei einem Mystiker alles beweisen. Angelus' Anschauung läßt sich nicht schlechthin als das eine oder das andere bezeichnen. Als Pantheismus nicht, weil ihm das Verhältnis des Menschen zu Gott ein durchaus persönliches ist, was sich namentlich in der Ethik ausspricht; als Theismus nicht, weil sein Gott kein extramundaner sondern immanenter ist. Es

protestantischer Gegner betreffs äußerer Vorteile, die Scheffler durch seine Konversion erlangt hätte, verdienen bei der damals herrschenden Erbitterung beider Konfessionen gegen einander ohnehin nicht viel Glauben, haben sich aber überdies als Verleumdungen erwiesen.¹ Jedenfalls ist, so lange noch eine andere Erklärungsweise möglich ist, eine Verheimlichung seines Standpunktes, hervorgegangen aus dem Bewußtsein, daß er nicht auf dem Boden der Kirche stehe, deren Priester er war, unserem Mystiker durchaus nicht zuzutrauen. Diese andere Erklärungsweise aber, welche allein uns geeignet scheint, eine ungezwungene Ausgleichung der Gegensätze in Schefflers Schriften herzustellen, bietet uns jene zweite sich ergebende Möglichkeit dar. Angelus hat in der That nicht die Anschauung seines Cherub. Wand. derjenigen der Ekklesiologie für widersprechend gehalten. Beide suchen denselben Gegenstand zu deuten; nur jedes auf andere Weise. Die Betrachtungsart der Ekklesiologie, die Dogmatik, redet für den empirischen Verstand, der den Blick auf diese Erde geheftet hält; die des Cher. Wand., die Mystik, für eine ganz verschiedene Erkenntnisweise, die sich abwendet von der Welt der Erscheinungen und im „Schauen“ des Wesens der Dinge sich verliert. Auch die kirchlichen Formen sind Wahrheit, aber sie sind gewissermaßen nur äußere Gestaltungen des Göttlichen, deren eigentlichen Gehalt und innerlichste Deutung erst die mystische Kontemplation findet, welche ihm deshalb auch die *vera ac viva Theologia* ist.²

In diesem Sinne, glauben wir, bestanden beide Richtungen in Scheffler neben einander. Schon daß er die Mystik die *vera ac viva Theologia* nennt, involviert die Annahme einer solchen, die weniger *vera ac viva* ist; und vor allem scheint uns seine durchgeführte Unterscheidung zwischen diskursivem und intuitivem Erkennen (s. unt. Kap. 4) zwanglos auf unsere Auslegung hinzuführen. Ja, er selbst bezeichnet schon mit dem Beiworte „cherubinisch“, welches er seinem Wandersmann gab, die darin enthaltene Betrachtungsweise im Unterschiede von dem gewöhnlichen Denken als eine solche, die „von der Klarheit und dem Licht des göttlichen Verstandes durchdrungen, gehört mit zu den Kennzeichen aller Mystik, daß sie nicht unter bestimmte philosophische Grundrichtungen gebracht werden kann, sondern bald hier bald da ihre Elemente hernimmt. Wir werden uns daher in unserer Darstellung, so bequem sie auch sind, aller - ismen thunlichst enthalten, und lieber immer von der Sache selbst reden.

¹ S. Kahlert S. 17.

² Brief in den Unschuld. Nachr. 1714.

nun in sich selbst hell geworden, auch alle Dinge mit der göttlichen Klarheit in diesem Lichte anschaut.“¹

Wir jetzt glauben leicht die Unvereinbarkeit beider Richtungen zu erkennen. Sie entdeckt sich uns bei Angelus selbst schon in der Neigung, christliche Glaubenssätze auf allgemeinere philosophische zurückzuführen, sie zu vergeistigen, ja, wie Treblin S. 33 nicht mit Unrecht sagt, zu verflüchtigen (s. unt. Kap. 6). Scheffler selbst jedoch ist sich des Gegensatzes beider nicht bewußt geworden.²

Aber, könnte man fragen, wenn Angelus mit den Sprüchen des Cher. Wand. völlig auf dem Boden seiner Kirche zu stehen glaubte, weshalb schrieb er denn zugleich mit den Sprüchen eine Vorrede, in der er sich gegen „verdammlichen Sinn und böse Meinung“ verwahrt? Scheint nicht gerade seine eifrige Verteidigung mindestens ein Bewußtsein davon vorauszusetzen, daß die Epigramme nicht notwendig in kirchlichem Sinne verstanden zu werden brauchten, folglich doppelsinnig seien? In welchem Falle er dieselben hätte unterdrücken müssen, wenn anders er ein Schriftsteller hätte sein wollen, dem daran liegt, daß über seine wahren Ansichten kein Zweifel besteht.

Wir antworten: Für doppelsinnig hielt Scheffler seine Sprüche nicht. Der in der mystischen Theologie Erfahrene, meinte er sicherlich, werde auch erkennen, daß sie mit den Satzungen der Kirche in Einklang ständen. Darüber aber allerdings war er sich keinen Augenblick im Unklaren, daß bei der großen Masse gerade diejenigen Anschauungen, welche ihm seine liebsten, weil tiefstinnigsten waren, kein Verständnis finden würden, daß sie eben da nicht als das erkannt werden würden, wofür er sie hielt, nämlich für den eigentlichen Sinn und tiefste Bedeutung der christlichen Lehre, sondern daß man sie da leicht für eine dem Christentum abgewandte Ketzerei ansehen könnte.

In der That war ihm schon früher, wie aus dem 1652 geschriebenen Briefe in den Unschuld. Nachr. hervorgeht, der Vorwurf gemacht worden, daß er ein heimlicher Weigelianer³

¹ Fr. v. Schlegels Deutung, Passys Ölzweige. 1820, Nr. 19. (Bei Rosenth. II, 245).

² Er ist also in dieser Hinsicht nicht mit Männern wie Weigel oder Franckenberg zu vergleichen, die, wie damals oft, alle kirchlichen Formen verachteten. cf. Kahlert, S. 1-8.

³ Welches jedoch nicht einen direkten Anhänger Weigels zu bedeuten braucht, sondern überhaupt „eine den Rechtgläubigen verdächtige Person.“ S. Pertz, zur Gesch. der myst. und ascet. Litt., in Niedners Ztschr. f. d. hist. Theol. 1857, S. 6.

sei. Ein Nachklang davon zeigt sich im Halleschen Universallexikon (s. v. Scheffler), wo es heisst, Scheffler habe „Jac. Böhmens, Val. Weigels, Schwenkfelds und anderer Fanatikorums Schriften fleissig gelesen“ und sei „ein Feind des Ministerii und Verächter der Kirchenordnungen geworden.“

In dem soeben zitierten Briefe wiederum berichtet er, wie oben bemerkt, dass einigen von ihm übersetzten Gebeten die Druckerlaubnis versagt sei, „damit J. F. Gn. und die Priesterschaft sowohl auf den Landen als in der Stadt nicht in Verdacht kommen, als ob man den Enthusiasmum wolle helfen unterstützen.“ Schon vorher schilt er deshalb: „Ich sage, dass unsere jetzige Prediger rudes seynd, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae.“ Ja, er bekennt hier, dass er in Anbetracht der Verständnislosigkeit des Haufens mit Mitteilung seiner Ansichten wohl nicht vorsichtig genug gewesen sei: „Ich scheue mich der Wahrheit nicht: wiewohl ich mich unter diese generation (qvae prava et adultera est) etwas zu weit herausgelassen.“¹

Um nun aber solchen Lesern, welche die Sprüche des Cher. Wand. seiner Ansicht nach leicht missverstehen konnten, weil eben „viele Schlüsse von der geheimen Gottheit“ darin vorkämen, die „nicht jedermann bekannt seien“, die Übereinstimmung seiner Sprüche mit der christlichen Lehre, wenn man diese nur recht verstehe, darzuthun, schrieb Scheffler seine Vorrede. Aus demselben Grunde auch fügte er in der zweiten Auflage von 1674 einzelnen Sprüchen Anmerkungen mit derselben Tendenz hinzu. Lediglich also der Mangel an Verständnis auf seiten der Leser² ist nach seiner Ansicht schuld daran, wenn er sich zur Erklärung und Interpretation seiner Sprüche herbeilassen

¹ Aus der Missstimmung über die Anfeindungen, welche er wegen seiner Ansichten erfahren hatte, scheinen mir die Epigramme I, 265 bis 268 hervorgegangen zu sein, in denen er jedem das Recht der freien Meinungsäusserung vindicieren möchte. Z. B.:

I, 266 Ich weifs, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton,
Du aber, sing' ich nicht wie Du, sprichst meinem Hohn.

² Aus dieser dem Angelus allmählich immer deutlicher gewordenen Überzeugung von der Unfähigkeit der Menge, die tieferen Ideen des Christentums zu erfassen, ist auch die „Sinnl. Beschrbg. der 4 letzten Dinge“ hervorgegangen (s. ob. S. 474), welche die Absicht verfolgt, „die Gemüter durch die teils erschrecklichen Darstellungen und lieblichen Anmutungen zu einer heilsamen Erstaunung und glückseligen Verzückung zu bringen.“ Es sei ihm wohl bewußt, dass im Himmel weder Gold noch Silber oder dergleichen wirklich zu finden sei, aber wie die heilige Schrift so habe auch er sich dessen bedient, um den „niedrigen Gemütern“ etwas zu geben. (S. Kahlert).

mufs, nicht etwa eine thatsächlich vorhandene Heterodoxie derselben, die er zu bemänteln hätte.

Eine andere Frage ist es freilich, ob der in der Vorrede angestrebte Beweis von der Kirchlichkeit der Sprüche wirklich erbracht ist. Es heifst da: „Weil aber folgende Reime viel seltsame Paradoxa oder widersinnige Reden, wie auch sehr hohe und nicht jedermann bekannte Schlüsse von der geheimen Gottheit, item von Vereinigung mit Gott oder göttlichem Wesen, wie auch von göttlicher Gleichheit und Vergöttung oder Gottwerdung, und was dergleichen, in sich halten, welchen man wegen der kurzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: Also ist vonnöten, dich deshalb zuvor zu erinnern.“ Es folgt dann seine mit Stellen der Mystiker bewährte Salvierung, deren Inhalt kurz der ist, dafs er nicht glaube, die menschliche Seele könne ihre Geschaffenheit verlieren und sich in Gott verwandeln, sondern nur die „gewürdigte und heilige Seele“ werde mit Gott so vereinigt, dafs sie ganz mit ihm „durchdrungen, überformt, vereinigt und eins sei.“ „Ja, dafs sie zu solcher vollkommener Gleichnis Gottes gelangen könne, dafs sie eben dasjenige sei (aus Gnaden), was Gott ist (von Natur),¹ und in diesem Verstande recht und wohl ein Licht in dem Lichte, ein Wort in dem Worte und ein Gott in Gott (wie in den Reimen geredet wird) könne genannt werden.“

Von den katholischen Defendenten ist diese Vorrede immer mit grofser Zufriedenheit angeführt worden, gleich als ob man nur auf sie hinzudeuten brauchte, um die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen zu haben. Völlig mit Unrecht. Denn wenn man auch zugeben mag, dafs sich die auf die „Vergöttung“ bezüglichen Sprüche mit viel gutem Willen in kirchlichem Sinne auslegen lassen, so sind doch im Cher. Wand. viel gravierendere Sätze enthalten, die nicht gemäfs den kirchlichen Dogmen auszudeuten sind. Von diesen aber schweigt die Vorrede. Sie redet nur von dem Einswerden mit Gott, der Vergöttung, aber nicht von dem Einssein mit ihm, unserem Ursprunge und Wesen nach, welches Pantheismus ist. Auf diese pantheistischen Vorstellungen, sowie auf noch andere, wie die der Präexistenz, die sich mit völliger Deutlichkeit im Cher.

² Vgl. d. Anm. zum Christl. Ehrengedächtnis, Weim. J. B. I, 285, Vers 6: *Accipiantur haec secundum scripturam (folgen Zitate) et sensum harmonicum D. D. Mysticorum, qui est: quod Anima sancta in unione mysticâ fiat id per gratiam, quod Deus est per Naturam. cf. Eccles., tract. XXXV, S. DCX.*

Wand. ausgesprochen finden,¹ geht, wie gesagt, die Vorrede gar nicht ein, behandelt vielmehr Sprüche wie I, 8 und 96, die durchaus nichts weiter als den offenkundigsten Pantheismus aussprechen, als ob auch sie vom Standpunkte der Vergöttung aus zu erklären wären.² — Demnach wird mit dieser Vorrede nichts für die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen.

Es erübrigt noch, mit wenigen Worten auf die Konversion Schefflers einzugehen, die allem Bisherigen zu widersprechen scheint. Denn ein Mann, der nicht nur allgemein christliche, sondern sogar konfessionelle Unterschiede so stark betont, daß er nach Verwerfung des Luthertums zur katholischen Kirche sich bekennt, scheint, da an seiner Ehrlichkeit bei diesem Schritte nicht gezweifelt werden kann, schon damit jeden Einwand gegen seine Rechtgläubigkeit widerlegt zu haben. Aber gerade jener sein Hang zu mystischer Spekulation ist es gewesen, der seine Konversion herbeiführte. Wir sahen schon oben, wie er, noch im Protestantismus stehend, die lutherischen Prediger rudes nennt, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae; ja, wir wissen ferner, daß er wegen seines „Enthusiasmus“ schon Reibereien mit der lutherischen Geistlichkeit gehabt hatte. Das entfremdete ihn dem über seinen höchsten Gütern allzu ängstlich wachenden und dadurch engherzig gewordenen Protestantismus jener Tage und führte ihn der katholischen Kirche zu. Hier fand sich der gedankenvolle Schwung seiner Mystik nicht durch wohlmeinende Eiferer gehemmt. Bezeichnend genug führt er in seiner Konversionsschrift als einen seiner Gründe zum Übertritt (11) an: „Die freventliche Verwerfung der ihnen (den Lehrern insgemein) ganz unbewußten geheimen Kunst der Gemeinschaft mit Gott (Theologia mystica), welche doch der Christen höchste Weisheit ist.“ Wir können uns mit diesen Andeutungen begnügen, da dieser Punkt, in dem auch unter allen Beurteilern

¹ S. unt. Kap. 3.

² Kern erkennt auch hier nicht das, worauf es ankommt. Er sieht nicht, daß Scheffler eben den Punkt, der seine Heterodoxie hauptsächlich erweist, den Pantheismus, gar nicht berührt hat, und bestreitet nun die Kirchlichkeit der „Vergöttung“, welche sich mit etwas Konnivenz leidlich der katholischen Lehre anpassen läßt (s. Schündelen, Theol. Litt. Bl. 1867, 881 f), wie sie denn auch in der Eccles. häufiger vorkommt, z. B. tract. XXXV, S. DCXV und DCXXXI. — Freilich reden auch hierin die 68 Propositionen der gegen Molinos eingesetzten Inquisition, die mit Zustimmung von Innocenz XI. 1687 veröffentlicht wurden, eine andere Sprache (s. Heppe, Gesch. der quietist. Myst. in der kath. K., S. 273 ff).

völlige Übereinstimmung herrscht, schon von Kahlert (15—19) und Treblin (34—41), von letzterem besonders treffend, eingehend erörtert worden ist, worauf wir hiermit verweisen. Die katholischen Darsteller weichen nur darin von den protestantischen ab, daß sie den Grund für den Übertritt des Angelus nicht bloß in der Veräußerlichung des damaligen Luthertums suchen, sondern in der lutherischen Lehre überhaupt, eine Ansicht, auf welche einzugehen wir für ebenso müßig halten, wie sie auszusprechen, da sie Schefflers Verhalten aus Mehr erklärt, als in den damaligen historischen Bedingungen gegeben ist.

Wenn wir nun, um nach all diesem auf unsere im Eingange gestellte Frage zurückzukommen, im Folgenden die Mystik des Angelus Silesius darstellen, so geschieht dies in der That mit dem Anspruch, in ihr seine vera Theologia d. h. diejenige Anschauung dem Leser vor Augen zu führen, welche unter all den verschiedenen Strömungen der Oberfläche ihm auf dem Grunde der Seele lag. Eine Anschauung, die in manchen Punkten nicht mit seiner Ecclesiologia noch mit dem Christentum überhaupt zu vereinigen ist, ohne daß doch dies dem Urheber selbst zum deutlichen Bewußtsein gekommen wäre.

Heißt aber nicht dies unserem Dichter — gelinde gesagt — einen Grad von Naivetät zutrauen, der nach seinen Leistungen selbst auf keine Weise bei ihm vorauszusetzen ist? Es scheint uns, daß man nur so lange so fragen kann, als man noch nicht das Eigentümliche derartiger Naturen erkannt hat, noch nicht eingesehen hat, wie wunderbar gemischt in ihnen die Gegensätze oft neben einander liegen. Verstand und Gemüt ringen bei Scheffler um die Herrschaft. Während dieses mit aller Kraft an den großen Wahrheiten des Christentums festhält, die von der Kirche und ihren Dogmen getrennt zu denken es weder vermag noch wagt, strebt jener, unabhängig von kirchlicher Autorität, schüchtern nur und gleichsam in unbewachten Augenblicken, eigene Pfade freier Spekulation zu beschreiten. Beides spielt fortwährend in einander, und sind einerseits seine theologischen Anschauungen nicht frei von Verflüchtigungen der Lehre,¹ so zeigt andererseits auch seine Spekulation die Schranken, welche das kirchliche Bekenntnis ihr auferlegt hat.

¹ Leibniz: Miratus sum tamen Angelum illum sine nota laudari in quodam nuperorum scriptorum nostrae partis. Ad Placcium. 28. Jan 1695. Ed. Datens VI, p. 56.

II.

Wie ist Schefflers Stellung innerhalb der deutschen Mystik? In der Vorrede zum Cher. Wand. von 1656 schreibt er: „Was sonst viel andere nicht jedermann gemeine Reden und Sprüche anbelangt, so hoffe ich, sie werden dem günstigen Leser, im Fall er in den Lehrern der geheimen Gottesweisheit bekannt ist, nicht alleine nicht fremde, sondern auch sehr lieb und angenehm sein: indem er hier als in einem kurzen Begriff wird finden, was er bei ihnen nach der Länge gelesen.“ Scheffler ist in der That nicht für „einen originalen Denker, welcher der mystischen Kontemplation neue Wege gewiesen“ zu halten (Kern, 130). Doch, obwohl am häufigsten behauptet, ist es, von Einzelheiten abgesehen,¹ nicht Jakob Böhm, in dem seine Gedankenwelt wurzelt. Angelus ist vielmehr als einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen. Seine Grundgedanken finden sich sämtlich in der mittelalterlichen deutschen Mystik, und zwar am vollständigsten bei M. Eckhart selbst vorgebildet. Kern² hat deshalb eine durchgehende Parallele zwischen beiden Denkern gezogen, freilich nicht, ohne wichtige Punkte zu übersehen. Doch ist, wie auch er nicht leugnen will (S. 127), eine große Anzahl — ja, ohne Zweifel die größte — der Anschauungen Schefflers ebensowohl bei Tauler und in der deutschen Theologie zu finden, als bei Eckhart. Von den ihm zeitlich Näherstehenden ist am bestimmendsten für ihn Weigel³ gewesen. Ja, weiterhin könnte man aus fast allen Mystikern vor und nach Scheffler, aus Molinos,⁴ Frau v. Guyon, aus Franz v. Sales und der spanischen Mystik, ja, aus dem in der Übersetzung des Scotus Erigena viel gelesenen Areopagiten die schlagendsten, oft Wort für Wort übereinstimmenden Äußerungen anführen.⁵ Es ist

¹ S. Kahlert S. 48; auch unsere Anm. z. Kap. 3.

² Übrigens hat schon vor Kern Carriere in seiner phil. Weltansch. der Reformzt 1847, S. 158 f sehr bestimmt darauf hingewiesen, daß mehr als die anderen mittelalterlichen Mystiker Eckhart auf Scheffler eingewirkt habe.

³ S. die sehr ausführlichen Auszüge aus W.'s Schriften bei Pertz, l. c. 1857 und 1859.

⁴ Molinos hat schon Leibniz mit Ang. Sil. verglichen. *Consid. sur la Doctr. d'un espr. univ.* 1702. ed. Erdmann p. 178.

⁵ Daher die Mystiker selbst sich häufig unter einander zitieren. Petrucci in seiner Apologie der Mystik des Molinos: *la contemplazione mistica acquistata*, 1681 geht die ganze Mystik bis auf Dion. Areop. durch, um die Anschauungen des Molinos als von jenen allen schon vor-

daher unmöglich, bei den einzelnen Äußerungen Schefflers auf eine bestimmte Quelle hinzuweisen,¹ wenn auch zuzugeben ist, daß seine Lehre als Ganzes der des Meisters Eckhart am nächsten steht. —

Wie aber verhalten sich Schefflers Epigramme zu Czepkos der Zeit nach früheren, aber ungedruckt gebliebenen *Sexcenta Monodisticha Sapientum*?² Beide Werke zeigen in Inhalt und Form große Ähnlichkeit. Als sichere Nachricht wissen wir nur, daß Czepko sowohl als Scheffler mit Franckenberg innig befreundet waren, und ersterer dem letzteren seine *Monodisticha* zur Begutachtung unterbreitet hatte. Das war 1651, also zur Zeit, als Scheffler in Öls als Leibarzt des Herzogs weilte und häufig nach Ludwigsdorf, dem nahe liegenden Wohnsitz Franckenbergs, hinausging. — Nachdem Kahlert³ und Palm⁴ die Frage offen gelassen hatten, glaubte sich Koffmane,⁵ ohne neue That-sachen beizubringen, berechtigt, dieselbe dahin zu entscheiden, Scheffler habe wahrscheinlich Czepkos Manuskript bei Franckenberg gesehen, es sich auf einige Zeit erbeten, Exzerpte daraus gemacht und nach ihnen gearbeitet, so daß unser Dichter als eine Art Plagiarius anzusehen sei.⁶

Auch uns ist es bei der unverkennbaren Ähnlichkeit beider Werke und dem Freundschaftsverhältnis ihrer Verfasser zu Franckenberg unzweifelhaft, daß Scheffler die *Monodisticha*

getragen zu erweisen. Vgl. auch Schopenhauer, *W. a. W. u. V.* Bd. II, Kap. 48. — Wir haben es unterlassen, in der Darstellung allerlei Parallelen aus anderen Mystikern anzuführen: jeder, der dieselben auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß dies ein sehr wohlfeiles Verfahren wäre. Auch einen Vergleich mit Schopenhauer zu ziehen, mit welchem in den meisten Punkten eine Übereinstimmung vorhanden ist, erschien uns nicht durch die Sache selbst gerechtfertigt; da nicht einzusehen ist, warum gerade Scheffler und nicht ebensogut irgend ein anderer Mystiker mit jenem Philosophen zusammengestellt werden sollte. Nur, wo ein Verweis zur Verdeutlichung der Sache selbst beitragen konnte, oder nur zwischen einigen Mystikern, im Unterschiede von anderen, Übereinstimmung stattfand, haben wir sowohl Schopenhauer als die Mystiker herangezogen.

¹ S. auch Reinhart Zöllner in seiner Rezension von Kerns Buch. *Bl. f. litt. Unth.* 1867, 282 ff.

² Der größte Teil ist jetzt in den folgenden Schriften veröffentlicht. Die erste Hälfte vollständig bei Koffmane.

³ In Prutz' *litt. Taschb.* 1844, S. 139 und in seinem *Ang. Sil.*

⁴ In Wagners *Archiv* 1873, S. 198 und in seinen Beiträgen. S. 296.

⁵ Im *Korrespondenzblatt des Vereins f. Gesch. der evangel. Kirche Schles.* 1882, S. 93.

⁶ Denn etwas anderes heißt es doch nicht, wenn Koffm. im Ernst die Frage aufwirft, warum Cz. beim Erscheinen des *Cher. Wand.* nicht „Lärm geschlagen“ habe.

kannte, ohne daß wir Koffmanes weitere Schlüsse mitzumachen einen Grund sähen. Wie ist denn das Verhältnis des Cher. Wand. zu Czepkos Werk? Was den Inhalt der Sprüche angeht, so kann da von einem Einfluß des letzteren auf Angelus überhaupt keine Rede sein, da dieser nachweislich seine mystischen Anregungen längst vor 1651 empfangen hat und für sämtliche Sprüche, die Koffm. S. 91 f. einander gegenüberstellt, sich ebenso schlagende Parallelen aus den deutschen Mystikern anführen lassen. Also nur eine formelle Einwirkung bliebe übrig. Und wie stehen da beide zu einander? Ohne Zweifel so, daß, wenn es der Zeit nach möglich wäre, man Czepko und nicht Scheffler für den Nachahmer halten würde. Wo dieser voll Kraft und Schwung, da ist jener matt und lahm. Bei Scheffler oft in aller Kürze eine eigentümlich schöne Prägnanz des Ausdrucks,¹ bei Czepko ein stetes Herumgehen um das eigentlich Treffende. Gerade die von Koffm. verglichenen Sprüche beweisen das. Zeigt Scheffler selbst in den seiner Zeit zu gute zu haltenden Wortspielereien zuweilen große Feinheit und wirklichen Witz, so ist bei Czepko nur die ganze Fadheit jener Richtung zu finden. Und: gerade in seinen kühnsten und eigentümlichsten Gedanken, in denen der verständnisvolle Leser ihm mit Erstaunen über die Tiefe und Innigkeit seiner Kontemplation folgt, steht Scheffler allein: Czepko hat nie mit solcher Energie die Höhen des mystischen Gedankens zu erklimmen vermocht. — Im ganzen dasselbe Bild, welches uns die Charaktere beider gewähren. Scheffler, in Haß und Liebe gleich stark, eine überaus mutige Persönlichkeit, stets bereit, den Gedanken in die That umzusetzen, unbesorgt darum, was der oder jener dazu sagt, jedem sympathisch, der es liebt, Farbe zu bekennen; Czepko, nichts mehr als Ruhe und Ungestörtlichkeit liebend, stets auf der Straßse der gemeinen Meinung, vorsichtig Umschau haltend nach den Ansichten anderer, hoch beglückt, von der Gnadensonne hoher Personen beschienen zu werden.²

So glauben wir allerdings annehmen zu müssen, daß Scheffler durch die *Monodisticha* angeregt worden ist, seine mystischen Anschauungen gerade in der Form von Epigrammen niederzulegen, sich auch gewisser in denselben schon vorgefundener Wendungen und Ausdrücke bediente; alles das aber

¹ „The Martial of mysticism“ nennt ihn der Verf. des Artikels: *German Myst. in the 17. Cent.*, in *Westminster Review*, Okt. 1853.

² S. Palm, *Beiträge* S. 266, 268, 269, 290.

unbeschadet seiner Originalität, da der Cher. Wand. erst als die Vollendung des in den *Monodisticha* Gewollten erscheint. Scheffler schuf völlig spontan aus der Fülle des eigenen Inneren heraus, was schon daraus hervorgeht, daß er nach eigener Angabe das erste Buch „in vier Tagen verfertigt“, (s. unt. S. 491, Anm. 1) wobei halb bewußt, halb unbewußt Manches aus den *Monodisticha* ihm mit einfloß.

III.

Die Mystik des Ang. Sil. findet sich, wie bemerkt, fast ausschließlich im Cher. Wand. niedergelegt. Dieser wird daher die Hauptquelle unserer Darstellung bilden, während die übrigen Schriften nur insofern herangezogen werden, als sich Bestätigungen aus ihnen beibringen lassen. Manche feine Bemerkung indessen auch des Cher. Wand., müssen wir unberücksichtigt lassen, da es uns nicht auf eine Inhaltsangabe desselben, sondern auf eine Darstellung der philosophisch wertvollen Gedanken in ihm ankommt.

Eine gute Ausgabe des Cher. Wand., geschweige denn der poetischen Werke des Angelus Silesius, gibt es bisher noch nicht. Unter den vorhandenen die beste ist die Sulzbacher von 1829, wiewohl auch sie manches zu wünschen übrig läßt.¹ Gänzlich unbrauchbar ist die Rosenthalsche Ausgabe, die nicht nur den Begriff: „poetische Werke des Ang. Sil.“ so eng faßt, daß sie die äußerst wichtigen Vorreden und die Anmerkungen des Dichters zum Cher. Wand. nicht mit abdruckt, sondern deren Text auch mit geradezu beispielloser Leichtfertigkeit hergestellt ist. Das Buch wimmelt von Druckfehlern und völlig sinnlosen Lesarten.²

Eine kurze Zusammenstellung der Beurteilungen, die Scheffler seit Leibniz bis auf unsere Zeit erfahren hat, gibt schon Kahlert. Am ausführlichsten Kern (S. 5—18). Wir denken diese Übersicht hier nicht zu wiederholen, noch, was leicht wäre, zu vermehren. Im allgemeinen wollen wir nur hervor-

¹ Sie ist nicht so gut, wie Kern (S. 20) annimmt. Z. B. I, 83 hat sie „mein“ statt „ein“, I, 253 „durstiglich“ statt „thurstiglich“, III, 93 „Hochzeit“ statt „Hochheit.“ Fast ständig modernisiert sie das pron. pers. mit reflexiver Bedeutung in das pron. reflex. (z. B. II, 24).

² Schon Heinr. Rückert in seiner Rezension (Bl. f. litt. Unth. 1864, 439 ff), Kern und Lindemann äußern sich wenig anerkennend. — Gleichwohl müssen wir nach dieser Ausgabe zitieren, da sie am verbreitetsten und die einzige Gesamtausgabe ist. Doch haben wir in den von uns angeführten Sprüchen den Text nach der Sulzb. Ausg., welche die edit. princ. benutzte und nach dem häufigen Nachdruck v. 1675, die allein uns längere Zeit zur Verfügung standen, zu emendieren versucht.

heben, daß mehr als billig der kirchliche Standpunkt das Urtheil der katholischen Kritiker getrübt hat.

Die Reihe der Monographien über Angelus begann mit Gaup 1840, der jedoch nur eine Kritik der Ekklesiologie vom protestantischen Standpunkte in durchaus würdiger Weise gab. — Ihm folgte 1842 der Katholik Wittmann, der mit seiner Schrift den Zweck verfolgt, auf seine „verirrten Brüder zu wirken, um sie wieder auf die rechten Wege und in den Rettungshafen zurückzuleiten, in welchem die besten ihrer Irrfahrtsgenossen Heil und Frieden gefunden haben.“ (S. III). Daß Scheffler guter Katholik war, steht ihm fest, wenngleich die Worte, mit denen er als vorsichtiger Mann seine Vorrede schließt: „Daß ich, wenn wider mein Wissen irgend etwas in der Mystik des Angelus sich fände, was nicht nach dem Sinne unserer heiligen Kirche wäre, dasselbe unbedingt verworfen haben wollte,“ — wenngleich diese Worte vermuten lassen, daß es da bei Scheffler doch wohl am Ende nicht ganz geheuer sei. W.'s Beweismethode sind Behauptungen. Die auch in ihrer Polemik durchaus unsachlich gehaltene Schrift (z. B. S. 34, 52 f., 65, 68, 80) läßt kaum jemals das Bestreben erkennen, mit allseitig erwägendem Urtheile dem Gegenstande gerecht zu werden.

1853 erschien Schraders Buch, in der Hauptsache ein Versuch, Scheffler und Angelus Silesius als zwei verschiedene Personen zu erweisen (s. darüb. S. 473, Anm.). Er bestreitet als einziger unter den Protestanten den Pantheismus des Dichters. Seine kurzen Bemerkungen über die Gedankenwelt Schefflers enthalten gleichwohl manches Treffende. — Bisher das beste Buch über Ang. Sil. erschien gleichfalls 1853 von Kahlert.¹ Er legte zuerst die Entwicklungsbedingungen für den Dichter dar. Auf seinen Forschungen beruhen, was das Thatsächliche angeht, alle späteren Arbeiten; auch diese. Was den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. betrifft, so urtheilt er im ganzen besonnen und richtig, gibt aber mit Absicht keine eingehende Darlegung, weil „streng systematische Gliederung, oder ein Versuch, die lebensvollen Umrisse der dichterischen Gedanken in abstrakte Linien zu verwandeln, mehr schaden als nützen“ würde (S. 38 f). Ein sonderbarer Grund! Als ob dadurch das Bedürfnis des Menschen, sich des zerstreut Angeschauten mit Hülfe der Begriffe als einer Einheit bewußt zu werden, abgefertigt werden könnte! — Die Einleitung Rosenthals zu

¹ Eine Besprechung desselben s. in Westminster Rev., 1853 Okt.

seiner Gesamtausgabe (1862) steht auf gleicher Höhe mit Wittmanns Schrift. — Ahrendts 1863 spricht nur im allgemeinen von Mystik, ohne speziell auf Angelus zu kommen. — Der einzige, der bisher eine eingehendere Darstellung der Anschauungen Schefflers gegeben hat, ist Kern (1866). Auf ihn kommen wir sogleich zurück. — Lindemanns Buch (1876) bringt weder in den Thatsachen noch Gesichtspunkten etwas Neues, ist jedoch von den Arbeiten katholischer Verfasser bei weitem die verständnisvollste, zudem in versöhnlichem Geiste geschrieben. Seine Erklärungen über Schefflers Pantheismus sind außerordentlich gewunden.¹ — In der anspruchslosen Form eines Vortrags erschien 1877 Treblins Schrift (Prot.), die manches, z. B. die Konversion, recht treffend heraushebt.

Von diesen Büchern ist, wie bemerkt, dasjenige Kerns² das einzige, welches auf den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. genauer eingeht, und also die einzige Vorarbeit für vorliegende Schrift. Sie werden wir daher einer näheren Beurteilung unterziehen, damit sich dasjenige, worin sich unsere Arbeit von jener unterscheiden will und damit ihre Daseinsberechtigung herausstelle.

Die Kernsche Darstellung ist nach unserem Dafürhalten nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von der Weltanschauung des Angelus zu geben.

Bei Scheffler soll, wie bei Meister Eckhart, „die idealistische Doktrin gemischt mit pantheistischen Vorstellungen“ auftreten (S. 57). Eine „sonderbare Vermischung“, „die auch bei seinen Verehrern Anstofs gegeben hat“ (S. 61), soll stattgefunden haben. Wir müssen gestehen, daß wir nicht wissen, was wir uns bei diesem Tadel denken sollen. Schließen sich denn Idealismus und Pantheismus aus, so daß man, wenn beide zusammen vorkommen, von einer Vermischung statt von einer Vereinigung reden müßte? Scheffler hat doch sehr deutlich die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich. Er ist Idealist, sobald er in seiner Betrachtung vom anschauenden Intellekt ausgeht; man kann ihn Pantheisten nennen, sobald er von dem ausgeht, was die Dinge etwa noch weiter als Vorstellung sind, oder wie Scheffler sich ausdrückt, was sie „wesentlich“ sind. Er schneidet die Welt gleichsam von zwei verschiedenen Enden an, die in dem sowohl anschauenden, als

¹ S. 107, 110 f. Zuletzt heißt es: „Und so kommen wir schließ-lich auf die horazische Regel zurück, daß man Malern und Dichtern, die ja ohne Phantasie nichts sind, schon etwas mehr zugestehen dürfe.“

² Besprechungen desselben von Reinhart Zöllner u. Schündelen l. c.

seinem Wesen nach Gott seienden Subjekt ihren Koinzidenzpunkt haben. Sache des Darstellers ist es, jedes für sich deutlich vorzuführen. Kern aber hat die bei seinem Autor angenommene Vermischung auch in der eigenen Arbeit so sehr zur Anschauung gebracht, daß er in buntem Durcheinander bald von idealistischen, bald von pantheistischen Vorstellungen redet (s. S. 49, 54—63). Und wenn dann dasjenige, was er für Pantheismus ausgibt, noch Pantheismus wäre! Aber Kern hat durchweg nicht vermocht, den Pantheismus, das Einssein mit Gott dem Wesen nach, von der Vergöttung, dem Einswerden mit ihm als Resultat der sittlichen Lebensführung, zu scheiden. Beides geht ihm fortwährend in einander. Wo er vom Pantheismus reden will (S. 49, 55 u. ö.), hat er in Wahrheit die Vergöttung vor, und am Ende, wo die Vergöttung abgehandelt werden soll (S. 119; s. unt. Kap. 5), geraten ihm pantheistische Sprüche hinein. Deshalb verschlägt es ihm auch gar nichts, S. 55 zu sagen, Scheffler behaupte nicht, „daß ein jeder Mensch Gott sei, sondern daß er es werden müsse,“ und wir hätten es also mit einem „werdenden Pantheismus“ zu thun, während er S. 79, wo er an Sprüche gelangt ist, die wirklich für den Pantheismus Schefflers beweisend sind, von einem „sehr entschiedenen Pantheismus“ redet.

Ähnlich ergeht es ihm mit der *theologia negativa* und *affirmativa*, der verneinenden und bejahenden Beschawung, wie sie bei Scheffler heißen. Anstatt den Unterschied zwischen beiden festzuhalten und in der Auslegung der Schefflerschen Sprüche zur Anwendung zu bringen, gibt er ihn, eben aufgestellt (S. 71 ff) und — freilich sehr unzulänglich — durch die Begriffe *esoterisch* und *exoterisch* erklärt (78), im Folgenden wieder auf, und hat es nun leicht, Scheffler allerlei handgreifliche Widersprüche nachzuweisen, die er übrigens nach seiner Auslegungsart ebensowohl in ein und demselben Spruche als zwischen verschiedenen hätte finden können (s. die Sprüche unt. Kap. 2). Anstatt das Gegebene als Gegebenes hinzunehmen, vorläufig unbekümmert um das Ergebnis, und dann zu versuchen, anscheinend Entgegengesetztes nach im Dichter selbst liegenden Prinzipien zu vermitteln, gibt er demselben die oder die Grundanschauung und nennt alles dazu nicht Passende Widerspruch, während es doch nur ihm an der Fähigkeit mangelt, scheinbare Gegensätze als in verschiedenem Sinne gesagt zu erfassen.¹

¹ Gegen Kerns Suchen nach Widersprüchen schon Schündelen l. c. S. dort auch die Belege.

Einzelne wichtige Momente in Schefflers System sind überhaupt nicht erkannt. So: daß die Erkenntnis als Durchschauung des principium individuationis es ist, aus welcher die Liebe hervorgeht (s. unt. Kap. 5 A.) und daß die Erkenntnis des Elends dieser Welt als Pessimismus die Verneinung des Willens herbeiführt (s. unt. Kap. 5 B.).

Auch die eigenartige Stellung der Liebe der völligen Willenslosigkeit gegenüber (unt. Kap. 5) ist nirgends angedeutet.

Über die seltsame Gruppierung einzelner Dinge, wie: daß das Böse S. 67 an die Emanation angeschlossen wird, während die Freiheit des Willens mit der Prädestination auf S. 99 ff. steht, wollen wir hier nicht reden. Auch die vielen Schiefheiten im Ausdruck und kleinen Schulmeisterlichkeiten Scheffler wie Meister Eckhart gegenüber¹ sollen hier unerwähnt bleiben.

Die Exegese der Sprüche ist von Kern oft sehr mangelhaft ausgeübt worden. Manche Beispiele dafür sind unten in den Anmerkungen beigebracht. Hier deshalb nur einiges. Ganz augenfällige Unrichtigkeiten in der Auslegung stehen z. B. S. 49 (II, 5) S. 53 (I, 108 II, 168). Durchaus „willkürlich“ erscheint Kern (S. 32):

IV, 117 Die Welt scheint kugelrund, dieweil sie soll vergehn:
Geviert ist Gottes Stadt, drum wird sie ewig stehn.
Die Bezeichnung „kugelrund“ soll aber das Bewegliche, das Dahinrollen und daher Vergängliche ausdrücken, „geviert“ im Gegensatz dazu den Eindruck des Festgegründeten, Soliden hervorrufen.²

¹ Zwei Beispiele mögen hier doch Platz finden. S. 107 bespricht er die Forderung Eckharts, man solle so weit in der Willenslosigkeit kommen, daß man nicht Vater noch Mutter mehr liebe, als andere Menschen, ja sogar bei ihrem Tode unbewegten Herzens bleibe. Das ist für Kern „empörend“. Wir stehen nicht an, es erhaben zu nennen. — Völlig unverständlich ist es uns, wenn Kern (S. 48) bei Gelegenheit von Sprüchen, wie: der Mensch müsse im Erkennen über Cherubim kommen, von „hochfliegendem Stolz“ redet, oder wenn er in folgender Stelle der Vorrede des Cher. Wand. „exaltierten Stolz“ findet (S. 26): „Diese Reimen, gleich wie sie dem Urheber meistens ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten einig und allein gegeben worden aufzusetzen; also daß er auch das erste Buch in vier Tagen verfertiget hat; sollen auch so bleiben.“ Mit den Worten, daß ihm die Sprüche von seinem Schöpfer eingegeben seien, welches Kern den Anlaß zu seinem Ausspruch gibt, will Sch. doch nur jeden Anspruch auf Verdienst für die eigene Person von sich abweisen. Ohne Zweifel gerade ein Beweis von Demut!

² Eine Parallele finde ich Eccl. VII, 36: „Der wahre Glaube steht auf einem festen unbeweglichen Felsen, der falsche aber auf einer immerdar beweglichen Kugel.“

Gerade wegen der epigrammatischen Form, in der Scheffler seine Gedanken niedergelegt hat, ist es geboten, die Exegese auf das sorgfältigste zu betreiben. Demgemäfs werden wir nichts für von Scheffler gesagt ausgehen, was wir nicht sofort auch mit sicheren Aussprüchen belegen können, und wo wir, etwa zur Ausfüllung einer Lücke, aus eigenen Mitteln etwas vorbringen, dieses stets auch als solches kennzeichnen. Freilich ist auch hiermit eine Gewähr für völlige Objektivität nicht gegeben, da schon in der Auswahl der zu Grunde gelegten Sprüche, die dem Judicium des jeweiligen Darstellers überlassen bleiben mufs, ein starkes subjektives Element enthalten ist.

Vorbemerkung: Die Anordnung der folgenden Kapitel scheint uns, als die |dem Gegenstande natürliche, im allgemeinen keiner Rechtfertigung zu bedürfen. Nur Eins könnte Bedenken erregen. Die Erkenntnistheorie (Kap. 1 u. 4) erscheint bei uns durch die Lehre vom Ding an sich (Kap. 2 und 3) aus einander gerissen. Aber das diskursive und intuitive Erkennen, welche das 4. Kap. bilden, sind von Scheffler nur in Beziehung zu Gott gedacht worden und setzen daher die Kenntnis seines Gottesbegriffs voraus, während andererseits das intuitive Erkennen wegen seines engen Zusammenhanges mit dem Sittlichen gut zur Ethik hinüberleitet. Zu vermeiden ist dabei freilich nicht, dafs schon in Kap. 2 bei der „verneinenden Beschawung“ auf den Unterschied des diskursiven und intuitiven Denkens Bezug genommen wird, welches aber ein geringerer Übelstand ist, als wenn bei Anfügung des 4. an das 1. Kapitel fortwährend schon Schefflers Anschauungen über Gott vorausgesetzt werden müfsten. (Schluss folgt.)

— ❁ —

SYLLABUS PII PONTIFICIS NONI IN UNIVERSA RE
PHILOSOPHICA IUXTA MENTEM S. THOMAE
AQUINATIS RECENTIUMQUE PHILOSOPHORUM
per Prof. Dr. Guilelmum De Angelis-Stella Neapolitanum
evolutus.

— ❁ —

Demum scientiarum artiumque initium progressusque mundi infantiam ostendunt. Ante Hebraeorum legum latorem quis germanae qualiscumque scientiae vestigia patefecit? Ante