Biblioteka Uniwersytecka
we Wrocławiu
10873
II
Gabinet
Śląsko-Łużycki

Ellinger

Angelus Sileſius

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
WE WROCŁAWIU

10873 II

Gabinet
Śląskoznawczy

Herrn Professor Paul Merker

mit freundlicher aufrichtiger Hochschätzung

überreicht vom Verf.

Angelus Sileſius

Ein Lebensbild

Von Georg Ellinger

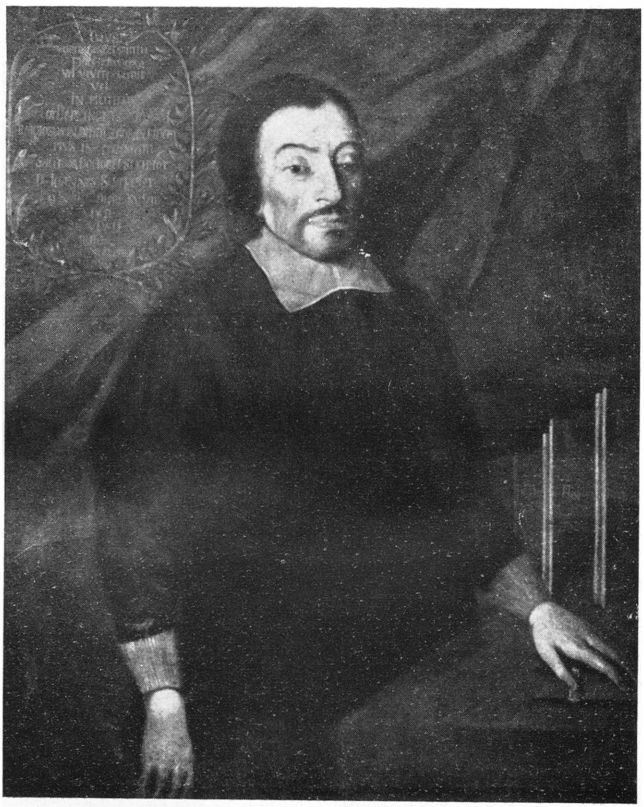
Mit ſechs Bildern

Breslau 1927

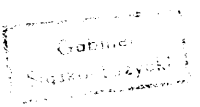
Verlag von Wilh. Gottl. Korn

10873

Gabinet
Śląsko - Łuż



Johannes Scheffler
in ſeinen letzten Lebensjahren



Vorrede

Die Anregung zu der vorliegenden Biographie ist von dem verdienstvollen Leiter des Propyläen-Verlags, Herrn Dr. Franz Leppmann, ausgegangen. Der Gesamtausgabe der poetischen Werke des Angelus Silesius, wie sie der Propyläen-Verlag plante, sollte eine Einführung in das Leben und Schaffen des Dichters vorangestellt werden. Eine solche zu bieten, übernahm der Verfasser um so lieber, als er sich schon seit langer Zeit mit dem Gedanken getragen hatte, den Werdegang dieser merkwürdigen Persönlichkeit so weit wie möglich aufzuhellen. Die Ausführung erfolgte unter beständiger Rücksicht auf den nächsten Zweck, zugleich ist aber danach gestrebt worden, der Biographie eine über den Rahmen dieser Aufgabe hinausgehende selbständige Bedeutung zu verleihen.

Der Umfang des Lebensbildes machte in der Ausgabe (1924) starke Kürzungen notwendig; auch die sämtlichen wissenschaftlichen Belege mußten wegfallen. Dem Wunsche, auch die vollständige Fassung bekanntzugeben, ist die Verlagsbuchhandlung von Wilh. Gottl. Korn in Breslau freundlich entgegengekommen. Die Biographie wird daher jetzt in ihrer ursprünglichen Gestalt dargeboten.

Schon bei den ersten Vorarbeiten ergab es sich, wie wenig die bisher bekannten Tatsachen genügten, um die inneren Zusammenhänge aufzudecken. Ohne eine ausgiebige Vermehrung des biographischen Materials erwies sich daher eine Lösung der gestellten Aufgabe als unmöglich. Die von dem Verfasser alsbald vorgenommenen Nachforschungen führten freilich nicht überall zum gewünschten Ziel, förderten aber doch viel Neues und Unbekanntes an das Licht. Das Breslauer Stadtarchiv spendete

eine Reihe höchst wertvoller Urkunden, die nicht allein über Schefflers Eltern und Jugend zum ersten Male Aufschluß gewährten, sondern auch der Charakteristik des Mannes dienten und damit Beiträge zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung boten. Die Breslauer Stadtbibliothek lieferte eine wichtige Notiz aus dem Nachlasse Czepkos sowie zwei handschriftliche Eintragungen Schefflers, die ebenfalls für die Darstellung des Entwicklungsganges nutzbar gemacht werden konnten. Sorgfältig wurde eine bisher nicht ausgenützte Quelle geprüft, nämlich Schefflers eigne Flugschriften, und auch diese ermöglichten es, bedeutsame Punkte seines Lebenslaufes teils genauer kennen zu lernen, teils überhaupt erst aufzudecken. Auf diese Weise ist es z. B. gelungen, für seinen Bekenntniswechsel die nötige urkundliche Grundlage zu schaffen und über die bisher ganz unbekannten Vorgänge bei der Niederlegung des Hofmarschallamtes Aufschluß zu geben. Auch andere Lebensabschnitte, so z. B. die geistige Entwicklung in Leiden, konnten dadurch in ein helleres Licht gerückt werden. Eine gründliche Durchforschung der gedruckten neueren Literatur gewährte ebenfalls eine reichere Ausbeute, als zu erwarten war: die Briefe Christoph Kölers, die Untersuchungen über die Neubelebung der katholischen Prozessionen in Breslau erschlossen vieles, wovon die Literaturgeschichte noch keine Kenntnis genommen hatte. Anderes bereits Bekannte, so der einzige auf die Nachwelt gekommene Brief Schefflers, wurde viel genauer ausgenützt als es bisher geschehen ist.

Trotz alledem blieb die Überlieferung lückenhaft. Wo gesicherte Zeugnisse fehlten, mußte daher mit Vermutungen gearbeitet werden. Der Verfasser glaubt, bei seinen Hypothesen die zulässigen Grenzen nicht überschritten zu haben. Das gilt insbesondere von der Annahme eines längeren Aufenthaltes Schefflers in Breslau 1649. War in diesem Falle nur eine bedingte Sicherheit zu erzielen, so ergab sich eine hohe Wahrscheinlichkeit da, wo zwischen zwei überlieferten Tatsachen ein bisher nicht erkannter Zusammenhang hergestellt worden ist, z. B. zwischen den Begleitumständen bei Rostocks Tode und der damaligen Gemütslage Schefflers.

Im Mittelpunkt der vorliegenden Biographie steht der Dichter. Gleichwohl ist die Kontroversschriftstellerei für den Menschen Scheffler so bezeichnend, daß sich ein Lebensbild nicht mit wenigen Bemerkungen über sie begnügen kann. Auf der anderen Seite würde aber auch eine ausführliche Durchnahme der einzelnen Schriften zu sehr von der vorgezeichneten Bahn abgeführt haben. Deshalb hat der Verfasser einen Mittelweg eingeschlagen; er hat diese Seite der Tätigkeit seines Helden als Ganzes gewürdigt und sich unter Verzicht auf Inhaltsangaben und Analysen im wesentlichen an die Grundlinien gehalten.

Auf der Schilderung des geistigen Werdeganges ruht der Hauptnachdruck. Die Strömungen, die Scheffler vertrat und die sich später im Pietismus fortsetzten, zeigen ihre hohe Bedeutsamkeit schon dadurch, daß sie bis auf den heutigen Tag fortwirken. Eine genaue Darstellung der Entwicklung Schefflers dient daher nicht bloß der Erkenntnis der Persönlichkeit, sondern ihr kommt eine kulturgeschichtliche Bedeutung zu, da sie zugleich ein Stück der Geschichte des geistigen Lebens in sich verkörpert. Ganz konnte auch bei der Wiedergabe der einzelnen Stadien dieser Entwicklung nicht der Vermutungen entraten werden; doch meint der Verfasser das Richtige getroffen zu haben, wird aber für jede Nachprüfung dankbar sein.

Sowohl in der Vermehrung des biographischen Stoffes wie in der Verwertung der bisher unbekannten und der bekannten Tatsachen hofft der Verfasser ein gutes Stück vorwärts gekommen zu sein. Allein es wäre undankbar, wenn er nicht auch seiner Vorgänger gedächte. Schefflers Leben ist zweimal in selbständigen Schriften behandelt worden, durch August Kahlert (Angelus Silesius. Eine literar.-histor. Untersuchung. Breslau 1853) und durch Wilhelm Lindemann (Angelus Silesius [Joh. Scheffler]. Bild eines Convertiten, Dichters und Streittheologen. Freiburg i. B. 1876). Namentlich die grundlegende Arbeit Kahlerts ist noch heute, siebzig Jahre nach ihrer Entstehung, lesenswert; sie ist reich an feinen, eindringenden Beobachtungen und sucht dem Menschen Scheffler nach allen Seiten hin gerecht zu werden. Lindemann steht auf den Schultern Kahlerts; genauer als dieser

würdigt er die Streitschriften, deren Wesensgehalt er in Auszügen gut zu vergegenwärtigen weiß. Er schreibt vom katholischen Standpunkte aus, aber ohne Voreingenommenheit, daher mit besonnenem Urteil über Scheffler, wenn auch die Vorliebe für diesen nicht zu verkennen ist. Eine ausführliche Würdigung hat H. L. Held seiner zweibändigen Ausgabe von Schefflers Werken (München 1922) vorausgeschickt. Biographisch bietet die Einleitung wenig Neues. 1925 ließ Held diesem Werke eine dreibändige Ausgabe von Schefflers poetischen Werken folgen (München o. J.). Der erste Band führt den Titel: „Angelus Silesius. Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke. Urkunden." Der Wert dieses stattlichen Lebensbildes liegt jedoch ebenfalls nicht auf biographischem Gebiet, denn es wird in der Hauptsache nur mit dem von dem Verfasser der vorliegenden Biographie beigebrachten neuen Material gearbeitet. Dagegen zeugen beide Einleitungen von gründlicher Vertiefung in Schefflers Werke, insbesondere in deren Ideengehalt; sie bringen gute Bemerkungen zu den Hauptdichtungen und sehr verdienstliche Quellennachweise zu der „Sinnlichen Beschreibung der vier letzten Dinge". Verdienstvoll ist auch die möglichste Vollständigkeit erstrebende Zusammenstellung des urkundlichen Materiales.

Es ist dem Verfasser ein Herzensbedürfnis, dem Direktor des Breslauer Stadtarchivs, Herrn Prof. Dr. H. Wendt, für die Unterstützung zu danken, die er ihm bei seiner Arbeit hat zuteil werden lassen; ohne die tatkräftige Hilfe des Herrn Prof. Wendt, der die von dem Verfasser gesuchten versteckten Aktenstücke erst ans Licht gezogen hat, hätte ein großer Teil dieser Biographie nicht geschrieben werden können. Nicht minderen Dank schuldet der Verfasser dem Direktor der Breslauer Stadtbibliothek, Herrn Prof. Dr. Max Hippe, dem Biographen Christoph Kölers. Beide Herren haben mit nimmermüder Geduld die Anfragen beantwortet, die der Verfasser immer wieder zu stellen hatte. — Für freundliche Auskunft ist der Verfasser ferner verpflichtet Herrn Pastor primarius S. Geisler in Bernstadt, Herrn Prof. Dr. P. Klemenz in Breslau, Herrn Archivdirektor Prof. Dr. Nowak in Breslau, Herrn P. Karl Richstätter S. I. (Emmerich),

Herrn Prof. Dr. Rudkowski, dem Vorsteher des Archivs des Elisabethgymnasiums in Breslau, Herrn Prof. Dr. J. H. Scholte in Amsterdam, Herrn Prof. Dr. Johannes Wolf in Berlin, den Verwaltungen des fürstbischöflichen Archivs und des Staatsarchivs in Breslau, der Universitätsbibliothek in Breslau und nicht zuletzt der Staatsbibliothek in Berlin.

Durch das freundliche Entgegenkommen der Verlagsbuchhandlung ist es ermöglicht worden, dem Buche sechs Abbildungen beizugeben. Unter ihnen werden ganz besonders die beiden Altersbildnisse Schefflers anziehen. Sie sind erst 1924 bekanntgeworden. Das eine (unser Titelbild) stammt aus der Abtei Grüssau, das andere aus dem Kloster der Barmherzigen Brüder zu Breslau. Erlaubnis zur Vervielfältigung der beiden Bilder haben Se. Gnaden, der Herr Abt von Grüssau und der Prior der „Barmherzigen Brüder", Herr P. Raphael Peukert, bereitwilligst erteilt; bei den Verhandlungen über das Grüssauer Porträt sowie über das ebenfalls in Grüssau befindliche Bild Bernhard Rosas hat Se. Hochwürden, Herr P. Nikolaus von Lutterotti, die Vermittelung gütigst übernommen. Allen diesen Herren sei der herzlichste Dank ausgesprochen. Die Vorlage für das Porträt Rostocks bildete das Titelbild zu dessen Biographie von J. Jungnitz (Breslau, P. u. G. Aderholz, 1891); die Genehmigung zur Nachbildung hat die Verlagsbuchhandlung freundlichst erteilt; auch ihr sei hiermit der beste Dank gesagt. Ebenso gebührt unser Dank Herrn Oberleutnant a. D. Alex-Victor von Frankenberg (Kirchberg), der uns das in seinem Besitze befindliche Bild Abrahams von Frankenberg zur Verfügung gestellt hat. Das Bild des etwa vierzigjährigen Scheffler hält die Gesichtszüge fest, wie sie die Seite 226 erwähnte Karikatur bietet, verzichtet aber mit Recht auf das karikierende Beiwerk. Diese Umgestaltung ist zuerst in dem Titelbild der Ausgabe von D. A. Rosenthal (Regensburg 1862) vorgenommen worden; ihm schließt sich unsere Wiedergabe an, doch sind einige steife Zutaten entfernt worden.

Berlin, im Februar 1927

Georg Ellinger

Inhaltsverzeichnis

Erstes Kapitel. Eltern und Jugend.

Die Eltern 3
Kinder des Schefflerschen Paares 5
Johannes Scheffler frühzeitig verwaist 6
Scheffler auf der Schule 7
Christoph Köler 8
Schefflers Jugendgedichte 12
Andreas Scultetus 13
Der Unterricht 15

Zweites Kapitel. Universitätsjahre.

Straßburg 17
J. H. Böcler 18
Leiden 19
Religiöse Verhältnisse in Holland 20
Die holländischen Konventikel (Winkel) 21
Beteiligung Schefflers an ihnen 23
Padua 28

Drittes Kapitel. Wieder in der Heimat.

Religiöse Zustände Schlesiens im 17. Jahrhundert 31
Jakob Böhme und seine schlesischen Anhänger 34
Joh. Theodor von Tschesch 36
Daniel Czepko von Reigersfeld 37
Czepkos Kreis 40
Mutmaßlicher Aufenthalt Schefflers in Breslau 41
Eintritt in den Czepkoschen Kreis 42
Georg und Joachim Betke 44
Mutmaßlicher Besuch Schefflers in Bernstadt 47
Herzog Sylvius Nimrod zu Oels 48
Scheffler Leibarzt 49

Inhaltsverzeichnis

Erstes Kapitel. Eltern und Jugend.

Die Eltern 3
Kinder des Schefflerschen Paares 5
Johannes Scheffler frühzeitig verwaist 6
Scheffler auf der Schule 7
Christoph Köler 8
Schefflers Jugendgedichte 12
Andreas Scultetus 13
Der Unterricht 15

Zweites Kapitel. Universitätsjahre.

Straßburg 17
J. H. Böcler 18
Leiden 19
Religiöse Verhältnisse in Holland 20
Die holländischen Konventikel (Winkel) 21
Beteiligung Schefflers an ihnen 23
Padua 28

Drittes Kapitel. Wieder in der Heimat.

Religiöse Zustände Schlesiens im 17. Jahrhundert 31
Jakob Böhme und seine schlesischen Anhänger 34
Joh. Theodor von Tschesch 36
Daniel Czepko von Reigersfeld 37
Czepkos Kreis 40
Mutmaßlicher Aufenthalt Schefflers in Breslau 41
Eintritt in den Czepkoschen Kreis 42
Georg und Joachim Betke 44
Mutmaßlicher Besuch Schefflers in Bernstadt 47
Herzog Sylvius Nimrod zu Oels 48
Scheffler Leibarzt 49

Viertes Kapitel. Abraham von Frankenberg.

Bisherige Entwicklung Schefflers 50
Frankenbergs Leben 50
Seine Anschauungen 55
Giordano Bruno 57
Gedankenaustausch mit Scheffler 58
Schefflers Standpunkt in den Jahren 1649—52 68
Berufstätigkeit, Verhältnis zum Herzog und zur Bevölkerung von Oels 71
Verkehr in Oels 73

Fünftes Kapitel. An der Grenze zweier Lebenswege.

Frankenbergs Tod und Bestattung 76
Das „Ehrengedächtnis Frankenbergs“ 76
Schefflers Zusammenstoß mit dem Hofprediger Freitag 80
Abwendung vom Luthertum und Gründe für diesen Schritt 82
Gründe für den Übertritt zum Katholizismus 86
Scheffler verläßt Oels und siedelt nach Breslau über 90
Glaubenswechsel 91
Rechtfertigungsschrift 91

Sechstes Kapitel. Der cherubinische Wandersmann.

Die Ausgaben 93
Inhalt 94
Scheinbare Widersprüche 97
Quellen 100
Giordano Bruno 101
Frankenberg und Czepko 102
Allgemeine Würdigung 106
Entstehungszeit 113
Aufnahme des Werkes; Leibniz 114
Verwandte Strömungen: Molinos 115
Spinoza 117
Lessing, F. H. Jacobi, Goethe, Schleiermacher 120
Der Pietismus 123
Die Romantik 125
Gesamtausgaben um 1830 128
Hegel und Schopenhauer 129
Die Frauenwelt 129
Rückert und Gottfried Keller 130
Zurücktreten des Werkes seit etwa 1875 130
Die neueste Zeit 131
Der Katholizismus 132

Siebentes Kapitel.

Übergangsjahre. Die Lyrik des Angelus Sileſius.

Die erſten Jahre nach dem Religionswechſel . . . 134
Scheffler kaiſerlicher Leibarzt . . . 135
Sebaſtian von Roſtock . . . 135
Abſchluß des cherubiniſchen Wandersmannes . . . 137
Die zehn Sonette und die Vorrede . . . 139
Standpunkt Schefflers um 1657 . . . 140
Die „heilige Seelenluſt oder verliebte Pſyche" . . . 140
Grundvoraussetzungen der poetiſchen Einkleidung . . . 141
Dichteriſche Sprache . . . 143
Epiſche Elemente . . . 147
Nachahmung weltlicher Lieder . . . 148
Verhältnis zum proteſtantiſchen Kirchenlied . . . 149
Nachahmungen der dem heiligen Bernhard zugeſchriebenen Hymnen . . 150
Der heilige Johannes vom Kreuz . . . 152
Darſtellungsmittel . . . 153
Melodien . . . 153
Entſtehungszeit . . . 154
Zeugnis für Schefflers Entwicklung in den Jahren 1653—57 . . . 155
Nachleben der heiligen Seelenluſt . . . 156
Schefflers Verhältnis zur Natur . . . 158

Achtes Kapitel.

Der Kampf gegen die Ketzerei.

Entwicklung Schefflers in den Jahren 1657—60 . . . 162
Eintritt in die Roſenkranzbruderſchaft . . . 164
Prieſterweihe . . . 165
Prozeſſionen . . . 166
Ergebnis der Entwicklung . . . 167
Roſtock Biſchof . . . 169
Scheffler Hofmarſchall . . . 169
Kurze Dauer von Schefflers Amt . . . 170
Türken- und Chriſtenſchrift . . . 172
Grundlinien der Kontroverſsliteratur Schefflers . . . 174
Politizismus . . . 178
Populäre Traktate . . . 180
Darſtellungsmittel . . . 182
Zuſammenfaſſendes Urteil . . . 183

Neuntes Kapitel. Letzte Dichtungen. Lebensausgang.

Rostocks Tod 186
Mutmaßliche Einwirkung der Begleitumstände auf Scheffler 186
Bernhard Rosa 189
Schefflers Mahnung, die Ketzer mit Gewalt zu zwingen 190
Die „Ecclesiologia" 192
Beurteilung von Schefflers Kampf gegen die Ketzer bei den Zeitgenossen 193
Das fünfte Buch der „heiligen Seelenlust" 195
Die „sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge" 198
Das sechste Buch des „cherubinischen Wandersmannes" 204
Schefflers Kränklichkeit; Übersiedlung in das Matthiasstift 208
„Margarita evangelica" 209
„Sehnsuchtswünsche des geliebten Johannes" 212
Mutmaßlicher Aufbau des Buches 213
Tod und Bestattung 213

Zehntes Kapitel. Die Persönlichkeit.

Vom Vater ererbte Züge und Kampf gegen diese 215
Gegensätzliches im Charakter 216
Neigung zum Extrem 218
Pathologische Züge 218
Nachwirkung der elternlosen Jugendzeit 220
Anpassungsfähigkeit von Schefflers Geist 221
Entwicklung 221
Wichtige Charakterzüge als begründende Elemente seiner Poesie . . . 223
Naivität und Offenheit 224
Art seines Schaffens 225
Stil 225
Seine Gesichtszüge 226
Schlußbetrachtung 227
Anmerkungen 231

Angelus Sileſius

Erstes Kapitel

Eltern und Jugend

Um die Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts wanderten zahlreiche Deutsche in den Karpathenländern ein; besonders stark war der Zuzug aus dem eben erst kolonisierten Schlesien. Mit großer Schnelligkeit breitete sich in Polen der Einfluß dieser Ansiedler aus; namentlich Krakau trug bis zum Anfange des sechzehnten Jahrhunderts ganz die Züge eines deutschen Gemeinwesens. Um diese Zeit begann jedoch die einheimische Bevölkerung dem Deutschtum die beherrschende Stellung streitig zu machen und es allmählich zurückzudrängen. Die Folge war, daß viele Deutsche den Polen keinen Widerstand entgegensetzten, sondern sich ihnen in Sprache und Sitte anbequemten, wobei sie allerdings die ursprüngliche Volksgemeinschaft nicht immer völlig preisgaben. Einer solchen, vielleicht aus Schlesien eingewanderten, nur teilweise polonisierten deutschen Bürgerfamilie entstammte Stanislaus Scheffler. Er wurde 1562 zu Krakau geboren; von Mutterseite konnte er adelige Vorfahren aufweisen. In seiner Jugend eignete er sich, gewiß auf der Hochschule seiner Vaterstadt, eine gelehrte Bildung an und scheint sich durch die erworbenen Kenntnisse der polnischen Regierung in Beamtenstellungen nützlich gemacht zu haben. Aber lange duldete es ihn nicht bei friedlicher Beschäftigung; er vertauschte die Feder mit dem Schwert und zeichnete sich in den mannigfachen kriegerischen Unternehmungen der Krone Polen rühmlich aus. Zum Dank für die dem Staat geleisteten Dienste erhob ihn der König Sigismund III. auf dem Warschauer Reichstage von 1597 in den Adelsstand; das Adelsprädikat wird verschieden angegeben; die Leichenpredigt auf seinen Sohn nennt ihn „Herr zu Borwicze", das Totenbuch der Bres-

lauer Eliſabethkirche „von und auf Koberſchin“ (Kobſzlyn nordöſtlich von Olkuſch, Kreis Krakau?). Sein weiteres Leben in Polen entzieht ſich der Kenntnis; im zweiten Jahrzehnt des ſiebzehnten Jahrhunderts, ſpäteſtens 1618, ſiedelte er nach Breslau über. Was ihn zu dieſem Schritt bewogen hat, iſt nicht bekannt; die Vermutung liegt nahe, daß die Urſache in den mannigfachen Anfeindungen geſucht werden muß, denen die Nichtkatholiken in Polen trotz der 1573 verkündeten Religionsfreiheit ausgeſetzt waren. Denn Stanislaus Scheffler war Lutheraner. In Breslau trat er ſogleich in die Reihe der vornehmen Bürger ein. Seine Rückgermaniſierung vollzog ſich verhältnismäßig ſchnell; er lernt bald, daß es nicht heißt: „das gielth“, ſondern „das gelt“; die Unterſchrift „Szeffler“ wandelt ſich in „Scheffler“; die in Breslau übliche Verdeutſchung ſeines Vornamens Stanislaus in Stenzel überſieht er zunächſt gefliſſentlich, eignet ſie ſich aber doch ſchließlich ſelbſt an, und nur in der Schreibung ſeines Heimatlandes hält er den polniſchen Brauch feſt; er unterzeichnet ſich hartnäckig als „Stanislaus oder Stenzel Scheffler aus Pollenn“; erſt in den letzten Lebensjahren entſchließt er ſich, wenigſtens das zweite n preiszugeben.

Sein aus Polen mitgebrachtes Vermögen legte Scheffler teils bei der Kämmereikaſſe der Stadt Breslau, teils bei Privatleuten an. Eines der Zeugniſſe über dieſe Geldangelegenheiten eröffnet einen Einblick in das Weſen der Perſönlichkeit. Scheffler hatte wohl ein Kapital bei einem anderen vornehmen Bürger ſtehen; dieſer ſtarb, und ſeine noch jugendliche Tochter hat ſich offenbar geweigert, die von ihrem Vater eingegangenen Verbindlichkeiten anzuerkennen und einzulöſen. Darüber kam es zu einem heftigen Zuſammenſtoß zwiſchen Scheffler einerſeits, der Jungfrau, ihrem Stiefvater und ihrem Vormund anderſeits. Bei der Verfechtung ſeiner Anſprüche ſcheint nun Scheffler jedes Maß überſchritten zu haben. Man mag ihn ſich etwa vorſtellen, wie er in die Wohnung des Fräuleins drang oder es auf der Straße anhielt und mit Vorwürfen überſchüttete, vielleicht ſich ſogar zu tätlichen Beleidigungen hinreißen ließ. Der Rat der Stadt Breslau legte ſich endlich ins Mittel; er ſetzte eine von der Jungfrau zu zahlende

Abfindungssumme fest, verordnete ferner, daß kostbare Pelze, auf die Scheffler Anspruch erhob, ihm herausgegeben wurden, behielt sich aber zugleich vor, „wegen der von dem Scheffler hierunter vorübten mehrfaltigen Unbedachtsamkeit mit gebührender Straff wider ihn zu vorfahren". Auch wurde Scheffler aufgegeben, „die Jungfrau und die Ihrigen... mit Worten und Werken hinfüro unbeirret zu lassen".

Der Mann, der bei dieser Gelegenheit offenbarte, daß ihm die Fähigkeit abging, der aufbrausenden Heftigkeit Herr zu werden, zählte damals sechzig Jahre. Das Alter hatte also nicht vermocht, das leidenschaftliche Ungestüm des streitbaren Polenkriegers zu dämpfen. Zwei Jahre danach lieferte er einen neuen Beweis, wie wenig das Feuer jugendlicher Triebe in seiner Brust erloschen war. Denn der Zweiundsechzigjährige entschloß sich, in den Stand der Ehe zu treten, und seine Wahl fiel auf ein Mädchen von vierundzwanzig Jahren, die Tochter eines schon 1614 gestorbenen angesehenen Arztes. Am 20. Februar 1624 fand die Trauung statt; das Kirchenbuch von St. Maria Magdalena weist zu diesem Tage folgende Eintragung auf: „Der Edle Ehrenveste Herr Stanislaus Schäffler von Crackow aus Polen mit der Edlen Ehrentugendtreichen Jungfraw Maria, weiland des Edlen Ehrenvesten Hochgelahrten H. Johan Hennemann Resings der Artzney Doctoris vnd der Röm. Kay. Maj. Rudolphi Hochlöblichster gedechtnis Hoff. Medici Sel. nachgelassenen Tochter, itzd bey H. David Funckstein, Bürgern und Handelsman allhier ihrem Vormunde." Schon Ende Dezember desselben Jahres wurde dem ungleichen Paar ein Sohn geboren, der am ersten Weihnachtsfeiertage in der Taufe den Namen Johannes empfing. Zwei weitere Kinder folgten, 1626 eine Tochter Magdalena, die einen Arzt heiratete, und 1630 ein Sohn, Christian; dieser verfiel später in Geisteskrankheit und hat in der Umnachtung seinen älteren Bruder lange überlebt.

Über das Leben im Hause Stanislaus Schefflers haben sich keine Nachrichten erhalten. Doch geben die Patenlisten wenigstens über die Freunde der Familie Auskunft, und da sechs Jahre hindurch fast immer die gleichen Personen die Kinder aus der Taufe gehoben

haben, ſo wird nicht daran zu zweifeln ſein, daß es ſich um einen dauerhaften Bekanntenkreis gehandelt hat. Man könnte ſich denken, daß Stanislaus Scheffler etwas von der Lebensluſt und der geſellſchaftlichen Begabung der Polen angenommen, und daß er in ſeinem Hauſe den Gäſten durch liebenswürdige Zuvorkommenheit den Aufenthalt angenehm zu machen verſtanden habe; die Ungeberdigkeit ſeines Weſens mag er dann zurückgeſtellt und für andere Zeit aufgeſpart haben. Die Hausfreunde entſtammten den Schichten, in die Scheffler ſeit ſeiner Überſiedlung nach Breslau eingetreten war: ſie gehörten dem ſtädtiſchen Patriziat an; neben einem Senator ſteht ein Sekretarius, deſſen Mutter oder ſonſtige nahe Verwandte, ferner die Frau eines Arztes; vielleicht daß Schefflers Frau noch Beziehungen zu den Kollegen ihres Vaters unterhielt; da auch der ſpätere Gatte ihrer Tochter ein Arzt war und Johannes Scheffler ſelbſt ſich dem mediziniſchen Studium zuwandte, kann man glauben, daß das Beiſpiel des Großvaters mütterlicher Seite, wohl durch Hausfreunde beſtärkt, in der Familie fortgewirkt hat.

Johannes Scheffler zählte noch nicht dreizehn Jahre, als ſein Vater am 14. September 1637 ſtarb; er hatte ein Alter von fünfundſiebzig Jahren erreicht. Wenn es erlaubt iſt, aus den feſten, ſicheren Zügen der Handſchrift des Hochbetagten einen Schluß zu ziehen, ſo muß angenommen werden, daß dem alten Polenritter körperliche und geiſtige Rüſtigkeit bis gegen das Lebensende hin erhalten geblieben ſind.

Stanislaus Schefflers Frau folgte ihrem Gatten am 27. Mai 1639 ins Grab, wie das Totenbuch der Eliſabethkirche charakteriſierend ſagt, „im neununddreißigſten Jahre ihres müheſeligen Lebens“. Dieſer Zuſatz gibt zu denken. Schon mit zehn Jahren vaterlos, zuletzt unter fremden Leuten lebend, hatte Anna Hennemann den beinahe vierzig Jahre älteren Mann geheiratet, vielleicht nur deshalb, um wieder ein eigenes Heim zu haben. Möglich, daß ſie dem ihr an Lebenserfahrung überlegenen, leidenſchaftlich erregbaren Manne nicht gewachſen war und ihm gegenüber einen ſchweren Stand hatte. Wie dem auch ſei: da Stanislaus Scheffler die Seinigen in durchaus günſtigen Verhältniſſen zurückgelaſſen

hatte, kann sich das „müheselig" nicht auf äußere, sondern nur auf innere Schwierigkeiten beziehen. Man wird sie sich daher als eine zarte, nervöse Frau denken müssen, die sich frühzeitig an dem ihr hart erscheinenden Leben zerrieben hat. — Inwieweit die erkennbaren Eigenschaften der Eltern in Johannes Scheffler fortgewirkt und sein Leben bestimmt haben, wird später zu zeigen sein.

Die drei Geschwister blieben nunmehr verwaist zurück; der älteste, Johannes Scheffler, war, als ihm auch die Mutter genommen wurde, noch nicht fünfzehn Jahre alt. Bei wem die Kinder untergebracht wurden, ist nicht bekannt; die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß wenigstens Johannes im Hause des einen der beiden Vormünder, des Kaufmanns Nikolaus Hering, Aufnahme gefunden hat. Ob Hering der berufene Erzieher war, läßt sich nicht feststellen; aber auch der beste Vormund kann die Eltern nicht ersetzen. Johannes Scheffler mußte diese gerade in dem Lebensalter entbehren, da sie am nötigsten sind. Daß er nach seiner Wesensart das Fehlen der Elternliebe schwer empfand, muß man schon deshalb glauben, weil in ihm ein tiefes Bedürfnis lebendig war, sich liebend hinzugeben. Je weniger dieses Bedürfnis unter den vorliegenden Umständen auf Erwiderung rechnen konnte, desto stärker mußte es in dem sich selbst überlassenen reizbaren Gemüt anwachsen. Wenn Scheffler sich später aus einem Meer der Gefühle in das andere stürzt, wenn er sich mit schwärmerischer Inbrunst, gleichsam mit allen Seelenfasern, an die Gottheit anklammert, ohne doch die erhoffte Befriedigung zu finden — in der vereinsamten Jugendzeit wird man die Keime dieser ungestillten Sehnsucht suchen müssen.

Einen Monat vor ihrem Tode hatte die in der Mäntlergasse wohnende Mutter ihre beiden Söhne Johannes und Christian im Elisabethgymnasium angemeldet. Johannes Scheffler trat am 29. April 1639 in den ersten ordo ein. Die vier Klassen, aus denen dieser ordo bestand, hat er regelmäßig durchlaufen, bis er Ostern 1643 zur Universität entlassen worden ist.

Die Leitung des Elisabethgymnasiums lag damals in den Händen Elias Majors, der der Anstalt lange als Rektor vorgestanden

hat. Scheffler bewahrte ihm ein treues Andenken; noch als ſtreitbarer katholiſcher Polemiker (1655) ſprach er von ihm mit Verehrung und erinnerte ſich an Einzelheiten des Unterrichtes. Auch über ſeine Beziehungen zu zwei anderen Lehrern liegen Nachrichten vor. 1641 beglückwünſchte er in einem Sonett ſeinen Klaſſenleiter Chryſoſtomus Schultz zum Geburtstage. Der Angeſungene war ein Freund der Dichtung; als Lyriker überaus ärmlich, hat er ſich mit einer dramatiſchen Bearbeitung des vielbehandelten Eſtherſtoffes hervorgetan; unmöglich iſt es alſo keineswegs, daß er zuerſt den Funken der Poeſie in Schefflers Seele angefacht hat. Ungleich näher als ihm ſtand jedoch Scheffler einem anderen Lehrer, dem Freund und erſten Biographen Martin Opitzens, Chriſtoph Köler (Colerus). 1602 geboren, wie Opitz aus Bunzlau ſtammend, hatte Köler in Straßburg ſtudiert (1624 bis 29) und ſich hier mit voller Hingebung der ſtudentiſchen Jugend angeſchloſſen, die, von Opitz angeregt, den romaniſchen Literaturen eine gleichwertige deutſche Dichtung an die Seite ſtellen wollte. Nach Abſchluß ſeiner Studien kehrte er in die ſchleſiſche Heimat zurück, übernahm hier eine Hauslehrerſtelle und lebte dann einige Zeit, mit mannigfachen Arbeiten beſchäftigt, zu Brieg in engen Verhältniſſen. 1634 wurde er als Profeſſor an das Eliſabethgymnaſium nach Breslau berufen; zu dieſem Amt übertrug ihm der Breslauer Rat noch die Stelle eines Leiters der Kirchenbibliothek zu St. Maria Magdalena. Dieſe Tätigkeit entſprach durchaus der Richtung ſeines Geiſtes; in ſeinen Schulſchriften hat er eine umfangreiche, freilich mehr in die Breite als in die Tiefe gehende Gelehrſamkeit entfaltet. Und wie lebhaft er an dem wiſſenſchaftlichen Leben ſeiner Zeit teilnahm, lehrt ſein ausgedehnter Briefwechſel; zu einer großen Reihe hervorragender Gelehrter unterhielt er rege Beziehungen. Der Wunſch lag daher für ihn nahe, ſein Schulamt mit einer Univerſitätsprofeſſur zu vertauſchen. Aber dieſe namentlich in ſeinen ſpäteren Jahren hervortretende Abſicht verwirklichte ſich nicht; er mußte bis zu ſeinem Ende beim Jugendunterrichte ausharren, der ihm mehr und mehr als eine Art Frondienſt erſchien. In dieſer Alterszeit ſteigerten ſich die wunderlichen Züge ſeines Weſens; im Äußern ſtark ver-

wahrlost, hauste er zurückgezogen unter den Hunden und Katzen, die die Wohnung des Kinderlosen bevölkerten. Die Einförmigkeit seines Lebens wurde hier und da durch einen tiefen Trunk unterbrochen; dann kam es vor, daß es sich als nötig erwies, ihn heimfahren zu lassen, und daß drei Männer schließlich den schwer Berauschten aus dem Wagen heben und ihn wie einen Toten die Stufen zu seiner Wohnung hinauftragen mußten. Der unausbleibliche Katzenjammer des folgenden Tages hinderte ihn zuweilen an der Ausübung seines Berufes, was der gestrenge Herr Rektor mit Mißfallen in seinem Tagebuch vermerkte. Gestorben ist er im Frühling 1658; ob er die poetischen Hauptleistungen seines hervorragendsten Schülers noch kennen gelernt hat, und wie sein Urteil über die von diesem eingeschlagene religiöse Richtung ausgefallen ist, läßt sich nicht feststellen.

So ausführlich von Köler zu sprechen, läge kein Grund vor, wenn er nicht auf den jugendlichen Scheffler eine starke Einwirkung ausgeübt hätte. Mit welchen Mitteln es ihm im Unterricht gelang, einen solchen Eindruck zu erzielen, ist freilich schwer zu erkennen. Nur auf einem Gebiet sieht man etwas klarer. Der Professor wußte die eigene Neigung für die deutsche Poesie auf seine Schüler zu übertragen. In Straßburg und Brieg hatte Köler eifrig um die Gunst der Muse geworben; seine Jugendgedichte zeigen, daß er mit vollem Bewußtsein in den Spuren Opitzens wandelte. Auch inhaltlich decken sich seine poetischen Versuche mit Opitzens ersten Sammlungen; er „anakreontisiert" wie Opitz; Freundschaft, Liebe und heiterer Lebensgenuß sind seine Leitsterne. Nicht überall gelingt es ihm, die eintönige Wiederholung zu vermeiden; aber wenn er in seiner Weise den „schönen Menschern" huldigt, so verleiht der Wechsel der Gefühle, die Mannigfaltigkeit der Einkleidungen und Strophenformen seiner Liebespoesie einen stärkeren Rückhalt. Mit Opitz verbindet ihn auch der kräftige nationale Antrieb, der lebhafte Wunsch, die bisher im Vordergrunde stehenden romanischen Literaturen zu erreichen oder gar zu übertreffen. Sein Streben, sich an Opitz zu schulen, geht zuweilen in unmittelbare Nachahmung über; allein der Begriff des literarischen Eigentums war jenem Zeitalter noch unbekannt;

Opitz selbst hat sich das fremde Gut ohne Bedenken zu eigen gemacht. Und gerade auf dem Gebiet der Nachdichtung ist Köler manch glücklicher Wurf gelungen; als Ganzes bleiben seine Übertragungen aus Sappho und Catull zwar in der unwillkürlich travestierenden Art des siebzehnten Jahrhunderts stecken, im einzelnen erfreuen sie jedoch durch Leichtigkeit und Wohllaut. Über diesen Vorzügen dürfen freilich die Mängel nicht vergessen werden; die lahmen Flickverse, die gezwungenen Reime beweisen ebenso wie die schwerfälligen Wendungen, daß es sich um Anfängerarbeiten handelt. Diese Schwächen hat Köler später überwunden; in der Handhabung der Form gewinnt er mit den Jahren eine immer größere Sicherheit. Allerdings kommt dieser Fortschritt nicht mehr dankbaren Gegenständen zugute; denn in seinem späteren Leben hat sich der Poet ausschließlich der Gelegenheitsdichtung zugewendet.

Seit der Studentenzeit trug sich Köler mit dem Plan, seine Gedichte in die Welt zu schicken; der Wunsch begleitete ihn bis in das Alter, ohne daß er erfüllt worden wäre. Je weiter sich die Verwirklichung dieses Lieblingsgedankens hinauszog, desto mehr mußte ihm daran liegen, sich wenigstens in der Jugend ein empfängliches Publikum zu schaffen. Wenn er die Zöglinge für die durch Opitz in der deutschen Poesie heraufgeführte Richtung zu gewinnen suchte, so hat er gewiß seine eigenen Bestrebungen nicht mit Stillschweigen übergangen; daß er den Begabteren auch ausgewählte, dem Lebensalter angemessene Proben seiner Versuche mitgeteilt hat, wird man ohne weiteres annehmen dürfen. Sicher war dies bei Johannes Scheffler der Fall. In ihm entdeckte Köler bald die dichterische Anlage und suchte sie nach Kräften zu fördern. Scheffler wiederum blickte mit Bewunderung zu der Versgewandtheit seines Lehrers empor. Aber auch die Gesamtrichtung von Kölers Schaffen zog ihn mächtig an; wenn der Lehrer von den nationalen Zügen seiner Poesie sprach, mag das Auge des feurigen Knaben und Jünglings geleuchtet haben, und die in solchen Stunden geweckten Empfindungen fanden in einem Geburtstagsgruß des Achtzehnjährigen ihren Niederschlag:

Durch Euer süßes Singen
Will sich mein Deutschland auch den Völkern gleiche schwingen,
Die ihrer Sprache Zier durch alle Welt gebracht,
Sich wie Athen und Rom zu Sternen Glanz gemacht.

Auch von dem Plan der Veröffentlichung einer Sammlung seiner Gedichte hat Köler zu Scheffler gesprochen, und der begeisterte Jüngling mag schon mehrfach mündlich zur Inangriffnahme des Werkes gedrängt haben, bevor er in dem eben genannten Glückwunsch die Aufforderung poetisch einkleidete:

„Ach, laßt doch Euren Ruhm nicht solches Streiten haben,
Ihr andrer deutscher Schwan, mit Motten und mit Schaben.
Gebt raus den edlen Wald, den die gelehrte Welt
An seiner Lieblichkeit den Rosen gleiche hält,
An Wert viel nützlicher als Gold und Perlen achtet,
Nach welchem auch mein Geist so lange hat getrachtet."

Die Teilnahme an der von seinem Lehrer vertretenen poetischen Richtung hat bei Johannes Scheffler schon verhältnismäßig früh eingesetzt. Er war noch nicht viel länger als ein halbes Jahr auf der Anstalt, als er bereits in den Bannkreis der Renaissancepoesie hineingezogen wurde. Denn am 11. November 1639 veranstaltete Köler zu Ehren seines am 20. August verstorbenen Freundes Opitz im Gymnasium eine Feier; er selbst hielt die Gedächtnisrede, zwölf Schüler traten in Ansprachen und Deklamationen für die neuerweckte deutsche Dichtung und ihren Begründer ein. Scheffler befand sich nicht unter den Vortragenden, aber er muß dem Festakt beigewohnt haben und ist schwerlich von dem Geiste unberührt geblieben, der in den Darbietungen zu Worte kam. Nachrichten über seine eigene Beteiligung an derartigen Schulfeiern stammen erst aus erheblich späterer Zeit, nämlich aus dem Jahre 1642. Am 14. Mai trug er ein eigenes deutsches Gedicht vor: „Das Leiden Christi, auf Grund von Psalmenworten geschildert"; und am 22. Mai war er einer der Darsteller in dem von Köler einstudierten Aktus: „Maienlust". Da trat ein Schüler als Flora

im blumengeſchmückten Frauenkleide auf; andere trugen Blumen in der Hand, und jeder mußte die ſeine poetiſch verherrlichen. Scheffler wird man ſich ohne ein derartiges Abzeichen denken müſſen; ihm war es zugefallen, die Nachtigall zu beſingen.

Erhalten hat ſich von dieſen Schulübungen nichts. Aber was Scheffler in dieſer Zeit poetiſch zu leiſten imſtande war, läßt ſich trotzdem feſtſtellen. Denn aus den Jahren 1641 und 1642 liegen einige Gedichte vor, gewiß nicht die früheſten Erzeugniſſe ſeiner Muſe. 1641 entſtand das ſchon erwähnte bedeutungsloſe Sonett auf den Profeſſor Chryſoſtomus Schultz; aus dem Jahre 1642 ſtammt ein Trauerlied auf den Tod eines Breslauer Bürgers und der Glückwunſch an Chriſtoph Köler. Ferner eine umfangreiche Auslaſſung in Alexandrinern: „Bonus conſiliarius", an einen herzogl. Briegiſchen Rat gerichtet; dieſer breite Panegyrikus ſtellt in fortgeſetzten Wiederholungen Vorbildung, Reiſen, Geſinnung und Grundſätze der Wirkſamkeit des Gefeierten dar. Gewiß handelt es ſich nur um einen kleinen Teil des poetiſchen Ertrages von Schefflers Frühzeit; was ſich erhalten hat, gibt einen neuen Beweis für die durch Ausnahmen beſtätigte Regel, daß jugendliche Verſuche oft den künftigen bedeutenden Dichter auch nicht im entfernteſten ahnen laſſen. Insbeſondere gilt das von den Alexandrinern: ihr ſchwerfällig ſteifer Schritt wird noch ungefüger durch den Wuſt gelehrter Brocken, mit denen die Verſe vollgeſtopft ſind; der fleißige Schüler möchte gern die friſch erworbene Weisheit möglichſt vollſtändig an den Mann bringen. Dieſes Beſtreben führt in dem Gedicht „Bonus conſiliarius" bis hart an die Grenze der unfreiwilligen Komik. Erfreulicher wirkt der Glückwunſch an Köler, weil durch alle Überſchwänglichkeit der Ton inniger Verehrung erwärmend hindurchklingt, und weil der ohnehin abgedämpfte Wiſſensſchwall durch den Gegenſtand nahegelegt wird. Weniger geſpreizt als die Alexandriner erſcheint das einzige Lied dieſer Frühzeit. Der Vergleich zwiſchen einem nach Überwindung ſchwerer Stürme glücklich den Hafen erreichenden Seemann und dem Chriſten, der, durch herbes Erdenleid geläutert, in die liebe Ewigkeit eingeht, wird durchgeführt und auf einen beſonderen Fall angewendet. Die pomphafte Rhetorik tritt hier

ganz zurück, die Darſtellung bevorzugt den einfachen, naheliegenden Ausdruck. Dazu kommt, daß Strophenbildung und Reim ſich durch ungezwungene Leichtigkeit auszeichnen, wenn es auch nicht völlig an metriſchen Verſtößen und ſtiliſtiſchen Härten fehlt. Immerhin mag man in dieſem Verſuche die noch unentwickelten Keime der ſpäteren Lyrik ſehen, wie denn auch in manchen Wendungen ſich das geiſtliche Lied Scheffflers vorausverkündet. Aus den Alexandrinergedichten ſcheint ebenfalls gelegentlich eine Wortfügung bei dem gereiften Dichter wiederzuklingen; in dem Glückwunſch an Köler heißt es:

„Viel könnten auf den Weg der wahren Weisheit kommen,
Wenn ſie nicht eigner Wahn zu zeitlich eingenommen".

Der Freund des „cherubiniſchen Wandersmannes" fühlt ſich bei dieſen Verſen im Ausdruck unwillkürlich an die Worte gemahnt (V, 373):

„Viel wären zum Genuß der ew'gen Wolluſt kommen,
Wenn ſie mit zeitlicher ſich hier nicht übernommen."

Dieſe Anfänge des dichteriſchen Schaffens ſind durch Kölers aufmunternden Zuſpruch mächtig gefördert worden. Daneben erwies ſich aber noch ein anderer Anſporn als wirkſam: der Wetteifer mit gleichgerichteten Altersgenoſſen. Über ein Verhältnis dieſer Art iſt Näheres überliefert. Scheffler trat in freundſchaftliche Beziehungen zu einem begabten Mitſchüler, zu Andreas Scultetus. Andreas Scholz, Sohn eines Schuſters aus Opitzens Heimatſtadt Bunzlau und verwandt mit dem ebenfalls aus Bunzlau ſtammenden Andreas Tſcherning, war bald nach Scheffler in die erſte Klaſſe des Eliſabethgymnaſiums aufgenommen worden und blieb in dieſer noch acht Monate länger als Scheffler. Dann trat er zum Katholizismus über, wurde Schüler des Jeſuitengymnaſiums und forderte alsbald ſeinen früheren Religionslehrer zu einer Disputation heraus. In der Überzeugung, „daß dieſe provocatio nicht etwa aus animo indagandi veritatem, ſondern auß bloßer frechheit und ruhmrätigen vorwitz... geſchehen", beſchwerte ſich der Rat von Breslau beim kaiſerlichen Oberamt, in-

dem er warnend darauf hinwies, daß durch eine derartige Disputation allerlei Unruhe hervorgerufen werden könne. Auf Befehl des Kaisers wurde dann der Übeltäter aus der Stadt verwiesen; sein weiteres Leben liegt im Dunkeln. Daß Scheffler religiös später den gleichen Weg ging wie Scultetus, verleiht dem Freundesverkehr einen eigenen Reiz. Aus den spärlichen Lebensnachrichten läßt sich vielleicht schließen, daß man es mit einer heißblütigen, rasch zufahrenden Persönlichkeit zu tun hat; ist dem so, dann sieht es aus, als ob Gleichheit oder Ähnlichkeit der Charakteranlagen die beiden Jünglinge zusammengeführt hätte. Von den poetischen Versuchen aus Scultetus' Schulzeit hat sich einiges erhalten; das Wichtigste erregte die Aufmerksamkeit Lessings. Dem fiel während seines Wittenberger Aufenthaltes ein Gedicht des Scultetus, die „österliche Triumphposaune", in die Hand; er fand Gefallen daran und vereinigte mehr als zwanzig Jahre später das Stück mit einigen weiteren in einer Sammlung, zu der andere Nachträge gegeben haben. Lessing wies dem Dichter, den er zuerst in die Literaturgeschichte eingeführt hat, einen verhältnismäßig hohen Rang an. Man wird sich sein Urteil schwerlich zu eigen machen; Scultetus reicht nirgends an die bedeutenderen Dichter des 17. Jahrhunderts heran. Gleichwohl gewähren diese poetischen Übungen wertvolle Aufschlüsse; denn sie zeigen, wie die Arbeiten derer beschaffen waren, die mit Scheffler auf dem poetischen Felde um die Palme rangen. Zwei größere religiöse Gedichte liegen von Scultetus vor; das eine sucht durch Gegenüberstellungen und Vergleiche das Osterwunder so hoch wie möglich zu erheben, das andere zieht die biblischen Berichte über Christi Aufenthalt am Ölberg unerträglich ins Breite. Neben diesen und anderen pomphaften Alexandrinerstücken finden sich Gelegenheitsgedichte in lyrischen Maßen; wie Scheffler bewegt sich auch Scultetus in diesen Formen am ungezwungensten. Der Stil des Scultetus hat mit dem Schefflers viel Ähnlichkeit, namentlich ist beiden das Aufstapeln aller denkbaren Beispiele aus der gelehrten Überlieferung gemeinsam, und auch die Art, in der diese Lese- und Lernfrüchte eingeführt werden, offenbart eine auffallende Verwandtschaft: man spürt, daß beide aus der Schule

des gleichen poetischen Lehrmeisters kamen. Trotzdem erscheint Scultetus doch als der früher Fertige; während bei Scheffler das Angelernte noch überwiegt, blickt bei Scultetus durch alle steifen, geschmacklosen Wendungen die ausgeprägtere Persönlichkeit hindurch. Es mag mit dieser schnelleren Entwicklung zusammenhängen, daß Scultetus früher als Scheffler (schon 1639) zu den poetischen Aufführungen im Gymnasium hinzugezogen wurde; nach einigen Jahren treten sie beide gemeinsam auf: in dem bereits erwähnten Aktus (1642) ging der von Scheffler besungenen Nachtigall der poetische Vortrag des Scultetus über die „Waldluft" unmittelbar voran. Im gleichen Jahre vereinigten sie sich noch einmal zu gemeinsamer Tätigkeit; wetteifernd lieferte jeder zum Geburtstage Kölers einen poetischen Glückwunsch; und beide Gedichte wurden zusammen veröffentlicht. Gedanken, Anlage und Ausdruck zeigen wieder eine starke Ähnlichkeit, aber diesmal wird man Scheffler den Preis zuerkennen müssen.

Wie sich Schefflers geistige Ausbildung auf der Schule vollzog, läßt sich nur teilweise erkennen. Der Religions- und Geschichtsunterricht, wohl hauptsächlich durch Major und Köler vertreten, scheint ihn besonders angezogen zu haben; gelegentlich hingeworfene Äußerungen des Lehrers hafteten auch in den Mannesjahren noch in seinem Geiste. Aus den Gedichten möchte man schließen, daß er auch in den damals hochgeschätzten rhetorischen Übungen seinen Mann gestellt hat. Seine Belesenheit in den Alten wird ebenfalls durch die Gedichte bezeugt, und vielleicht kann man ihm auch auf diesem Gebiete einen guten Blick für das Wesentliche nachrühmen; denn aus der Ilias hebt er gerade die für den heroisch-naiven Geist der homerischen Dichtung so bezeichnenden Worte des Achilleus heraus, die er freilich in die geschwollene Barocksprache seiner Zeit überträgt:

„Denn verhaßt wie des Hades Pforten ist mir ein solcher,
Welcher ein anderes denkt und ein anderes ausspricht."

Die Teilnahme am Religionsunterricht würde ein weiteres Zeugnis für die von dem Neunundzwanzigjährigen berichtete Tatsache abgeben, daß die religiöse Richtung seines Geistes früh-

zeitig ausgeprägt war. Daß er jedoch ſchon als Jugendlicher in Glaubensfragen eine beſondere Stellung eingenommen habe, kann nicht behauptet werden. Er ſcheint der von Elternhaus und Schule gewieſenen Bahn treulich gefolgt zu ſein; das einzige geiſtliche Lied ſeiner Jugend atmet durchaus den Charakter der lutheriſchen Frömmigkeit. Trotzdem können die in Schleſien herrſchenden myſtiſch ſeparatiſtiſchen Neigungen ſehr wohl auch den jungen Scheffler berührt haben. Derartige Bewegungen haben etwas Anſteckendes; ſie erfüllen gleichſam die Luft und teilen ſich ſchwärmeriſchen Gemütern mit, ohne daß es dieſen zunächſt zum Bewußtſein kommt, bis eine geeignete Umgebung die nötigen Bedingungen für das unerwartete Aufgehen der ſchlummernden Keime ſchafft.

Stehen auch nur die Umriſſe der jugendlichen Entwicklung Schefflers feſt, ſo liegt doch deren Endergebnis klar am Tage. Die reichen Gaben des Jünglings hatten ſich glücklich entfaltet; feurig ergriff und durchdrang ſein biegſamer, weiblich ſich anſchmiegender Geiſt jeden Gegenſtand. Die bewegliche Vielſeitigkeit dieſer Begabung erweckte die ſchönſten Hoffnungen. „Zu allem Höchſten berufen“ (ad quaeque summa natus), ſo faßte der Lieblingslehrer ſeine Anſicht über den geiſtigen Stand des Achtzehnjährigen zuſammen und gab damit zu erkennen, was er ſich von der Zukunft des zur Univerſität Ziehenden verſprach.

Zweites Kapitel.

Universitätsjahre

Am 4. Mai 1643 wurde Johannes Scheffler an der Straßburger Hochschule immatrikuliert. Schon seit geraumer Zeit bevorzugten die Schlesier diese Universität. Wie erzählt, hatte auch Christoph Köler in Straßburg studiert, und die von ihm dort angeknüpften Beziehungen waren dauernd gepflegt worden. Daß Scheffler sich gerade für diese Bildungsstätte entschied, wird daher auf Kölers Rat zurückzuführen sein. Mit dreien seiner Mitschüler erschien Scheffler in Straßburg. Köler hatte durch Empfehlungsbriefe dafür gesorgt, seine Zöglinge in der Universitätsstadt einzuführen. Seine besondere Fürsorge galt Scheffler; ihm suchte er namentlich den Boden zu ebnen; sogar geeigneten Freundesverkehr wünschte er ihm in dem Sohn seines ehemaligen Lehrers Bernegger zu gewinnen. Von den beiden wichtigsten Empfehlungsschreiben war eines an Samuel Gloner gerichtet. Gloner (geb. 2. März 1598) hatte als Lehrer am Straßburger Gymnasium gewirkt. Dem versgewandten Manne war die Professur der Poesie an der Universität in Aussicht gestellt, ohne daß sie ihm zuteil geworden wäre. Köler wußte aber von dieser Nichterfüllung des Versprechens nichts; für ihn war er der Professor der Poesie, und Scheffler sollte ihm als damit gründlich Vertrauter über Kölers geplante Gedichtsammlung und den augenblicklichen Stand des Unternehmens berichten. Daneben wollte Köler gewiß noch etwas anderes erreichen; der Professor der Dichtkunst sollte sich des jungen Poesiebeflissenen annehmen und ihm bei seiner weiteren künstlerischen Ausbildung behilflich sein. Doch erwies sich das alles als unmöglich, da Gloner bereits am ersten Adventssonntag 1642 gestorben war, ohne daß die Nachricht bis nach Breslau gedrungen wäre.

Schon in Breslau hatte sich Scheffler für das Studium der Medizin entschieden. Allein Köler wünschte nicht, daß er sich lediglich auf diese Wissenschaft beschränkte. Angesichts seiner vielseitigen Begabung sollte er sich vielmehr die Ziele weiter stecken. Die staatliche Gemeinschaft, meinte Köler, sei das im Großen, was der menschliche Leib im Kleinen; deshalb tue der Arzt gut daran, die im Körper gemachten Erfahrungen auf den Staat anzuwenden. Aus diesem Grunde riet er Scheffler, die Heilkunde mit Politik und Geschichte zu verbinden; ausführlich legte er den Plan in einem Empfehlungsbrief dar, den er Scheffler mitgab. Er war an Johann Heinrich Böcler (1611—72) in Straßburg gerichtet. Böclers Vorlesungen erfreuten sich damals des allgemeinen Beifalls und verdienten ihn, soweit man sich aus den Schriften des Professors eine Vorstellung von seiner Lehrweise zu bilden vermag. Er entwickelte an den alten Geschichtsschreibern die wichtigsten politischen Grundsätze, faßte jedoch die Politik auch selbständig zu einem Lehrganzen zusammen. Auch die neuesten Staatstheorien berücksichtigte er und suchte bei deren Vermittlung alles dem Verständnis Hinderliche aus dem Wege zu räumen. Wie diese Vorlesungen, so haben sich wohl auch seine Geschichtsvorträge weniger durch Tiefe als durch leichte Faßlichkeit ausgezeichnet. Nach alledem schien er durchaus geeignet, die Jugend in den damaligen Stand der historisch-politischen Wissenschaften einzuführen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Scheffler sich dem Wunsche Kölers gegenüber ablehnend verhalten hat, und so wird er in Straßburg nicht allein den Grund zur Ausbildung in der Medizin gelegt, sondern auch Böclers Vorlesungen eifrig besucht haben. Inwieweit das, was sich in Schefflers späteren Streitschriften an geschichtlichen und politischen Ausführungen findet, auf Böclers Anregungen zurückzuführen ist, läßt sich freilich nicht mit Sicherheit entscheiden. — Leider aber ist mit dem Gesagten auch unsere Kenntnis über Schefflers Aufenthalt in Straßburg erschöpft; man weiß nicht einmal, wie lange ihn die mit einem starken Schuß von Rhetorik versetzte politische Wissenschaft gefesselt hat. Schwerlich ist er allzulange dabei geblieben. Aus seiner Wesensart und der weiteren Entwicklung möchte man folgendes schließen. Nach-

dem der Reiz der Neuheit vorüber war, hat ihm die Historie wesentliche Teilnahme nicht mehr eingeflößt. Wohl wurde sie später ein wichtiges Hilfsmittel für ihn. Aber zunächst hinterließ sie in seinem Werdegang keine Spuren. Und doch hatte Köler ganz richtig erkannt, daß die Fachwissenschaft Schefflers beweglichen Geist nicht auszufüllen vermochte. Der Jüngling verlangte bewußt oder unbewußt nach einer Gedankenwelt, die den aus seiner eigentümlichen Anlage sich ergebenden Ansprüchen Genüge leistete. Die historisch-politische Wissenschaft war dazu nicht imstande gewesen; vielleicht stieß ihn ihre Trockenheit, vielleicht auch die Tatsache ab, daß sie doch letzten Endes an der Außenseite haften blieb. Ein ganz anderes Reich mußte sich erschließen, wenn die wohl damals schon sich dunkel regenden seelischen Bedürfnisse Befriedigung finden sollten.

Ein solches Gebiet eröffnete sich ihm nun während seines holländischen Aufenthaltes. Bis zum Sommer 1644 scheint er in Straßburg geblieben zu sein; dann wandte er sich, dem Zuge der Zeit folgend, nach Leiden. Hier ist er am 6. September 1644 als Mediziner immatrikuliert worden. Wie sich die Ausbildung in seinem Berufsfach vollzogen hat, ist nicht zu erkennen. Wohl aber fallen aus späteren Mitteilungen auf seinen inneren Werdegang einige Lichter, und diese ermöglichen, die seelischen Vorgänge wenigstens in ihren Grundzügen zu erkennen. In Leiden vollzieht sich die Wandlung, die sein Leben bis zum Ende bestimmt hat: es setzt die inbrünstige Hingabe an die Religion ein, und der schon vorbereitete, jedenfalls aber erst jetzt deutlich hervortretende schwärmerische Drang entfremdete ihn der lutherischen Frömmigkeit seiner Jugend.

Die Erschütterung des mittelalterlichen Grundsatzes, daß keine staatliche Gemeinschaft ohne kirchliche Einheit der Bevölkerung denkbar sei, gehört zu den frühesten Zeichen der beginnenden Aufklärung. Die Anfänge dieser Bewegung sind von den Niederlanden ausgegangen. Hier hat sich zuerst der Gedanke durchgesetzt, daß der Staat seine eigenen sittlichen Ideale habe, daß er sich daher auf das Weltliche beschränken müsse und demnach auch von den Untertanen nichts anderes verlangen könne als die Er-

füllung ihrer bürgerlichen Pflichten. Die Folge war, daß die religiösen Gegensätze hinter den weltlichen Aufgaben zurücktraten und an Schärfe verloren. Wohl fehlte es nun in den Niederlanden nicht an Rückschlägen, wohl blieb die Bevorzugung der reformierten Staatskirche bestehen, aber neben ihr durften Lutheraner, Katholiken, Juden, Ketzer und Sekten ihres Glaubens leben und in friedlicher Arbeit mit ihren Mitbürgern wetteifern. Die neugewonnene, wenn auch gelegentlich noch immer durch Ausbrüche der Verfolgungssucht gestörte Bewegungsfreiheit kam außer den Juden namentlich den Ketzern und Sekten zugute; ganz anders als in der dumpfen Luft des Druckes vermochten sie jetzt ihre Kräfte zu regen. Zwei Sekten traten vor allen in den Vordergrund, die Mennoniten und die Kollegianten. Abgestoßen von den organisierten Kirchen und von ihnen aufs grausamste bedrückt, waren die Täufer seit dem Beginne der Reformation durch die Lande gezogen, ihre religiösen Ziele mit heiligem Eifer verfolgend, nach anfänglichen schwärmerisch-krampfhaften Zuckungen still, bescheiden, unanstößig. Aber unter der ruhigen Außenseite schwelte in diesen einfachen Männern eine verhaltene Glut fort, und dadurch wird es verständlich, daß das Täufertum vorübergehend von einer fanatischen Richtung fortgerissen werden konnte. Diese tobte sich in den Wahnsinnserscheinungen des Gottesreichs zu Münster aus. Allein schnell besannen sich die Täufer auf sich selbst. Sie entsagten jeder Neigung zur Gewaltsamkeit und beschränkten sich auf die Pflege eines Christentums, das trotz ihrer Abwendung von Welt und Staat einen wesentlich praktischen Charakter aufwies. Daß dieses Ziel sich durchsetzte, war das Werk des Menno Simons (1492—1559), und mit Recht nannten sich die Täufer oder Taufgesinnten nach ihm Mennoniten (Mennisten, in Deutschland auch Menniten). Trotzdem Menno Simon sich gegen die Antastung der anerkannten Grundlagen des Christentums wehrte, war er dogmatischer Engherzigkeit abgeneigt. Es läßt sich daher verstehen, daß in einem Teile der Mennoniten, den sogenannten Waterlanders, bald freiere Anschauungen Platz griffen. Aufklärerische Gedanken, teils aus dem Ideenschatz des Erasmus, teils aus dem in den Niederlanden neubelebten Stoizismus

stammend, drängten sich ein. Aber stärker noch wirkten mystische Zusammenhänge. In den Niederlanden selbst war der Boden für eine gemäßigte Mystik gut vorbereitet, dazu kamen gleichgeartete Anregungen aus Deutschland, auch die in den romanischen Ländern neuerblühende katholische Mystik fand in Holland Eingang. Derartige Elemente mögen sich gesteigert haben, seit ein Teil der Mennoniten in nähere Beziehung zu der Sekte der Kollegianten trat. Diese hatten die dogmatischen Schranken völlig durchbrochen; sie verwarfen jedes bindende Glaubensbekenntnis und erkannten als entscheidend nur den Geist an: wer von ihm getrieben wurde, dem stand das Recht zu, in den gottesdienstlichen Versammlungen (collegia prophetica) das Wort zu ergreifen; beamtete Prediger des Wortes gab es bei ihnen nicht. Die Kollegianten legten ebenso wie die Mennoniten den Hauptwert auf die sittlichen Früchte der Religion; infolgedessen wurde das Gemeinsame bald erkannt, und es bildete sich ein lebhafter Verkehr. Mitglieder beider Gemeinschaften fanden sich in Konventikeln oder, wie man damals sagte, in Winkeln zusammen; hier erörterte man eifrig Glaubensfragen und richtete darüber hinaus den Blick auf eine Wiedergeburt von Welt und Kirche: vor den Augen der schwärmerisch Ergriffenen tat sich eine neue Zukunft verheißungsvoll auf. Da sowohl die Kollegianten als die von ihnen beeinflußten Mennoniten nach Vergeistigung der Religion strebten, lag es für sie besonders nahe, auf eine Richtung zurückzugreifen, die das kirchlich Überlieferte so weit verflüchtigt hatte, daß es lediglich zum Symbol der Vorgänge des Innenlebens geworden war, auf die Mystik. In der Tat zählte die Mystik unter den Mennoniten viele Anhänger; die Kollegianten waren von ähnlichen Einflüssen nicht ganz frei geblieben; sicher ist es jedenfalls, daß der mystische Enthusiasmus Sebastian Francks auf einen Stifter der Amsterdamer Kollegiantengemeinschaft, auf Adam Boreel (geb. 1603), bestimmend eingewirkt hat.

Mennoniten und Kollegianten bildeten das Rückgrat dieser Winkel; außer ihnen fanden sich aber noch manche Teilnehmer ein, die unbefriedigt die kirchliche Gemeinschaft aufgegeben hatten, ohne sich einer Sekte anzuschließen. Auch in den Kreisen dieser

und anderer „Freigeister" mögen Gedanken der Aufklärung fortgepflanzt worden sein, aber ähnlich wie etwa in Deutschland bei Sebastian Franck, Valentin Weigel u. a. erschienen diese aufklärerischen Bestandteile unslösbar mit mystischen Anschauungen verknüpft, so daß das mystische Element beherrschend in den Vordergrund trat. Wie hervorgehoben wurde, strömten damals die mannigfachsten mystischen Lehren in den Niederlanden zusammen; was Deutschland, England, Spanien boten, wurde begierig aufgenommen, obgleich die eingeführten Schriften inhaltlich weit auseinandergingen. Zahlreiche Anhänger hatte namentlich Jakob Böhme in den Niederlanden gefunden. Schon 1632 waren Böhmes Werke in Amsterdam unter der Leitung des Johannes Angelius Werdenhagen lateinisch herausgegeben worden; zehn Jahre später brachte der schlesische Mystiker Abraham von Frankenberg die Manuskripte wichtiger Böhmescher Werke dorthin; sie wurden wohl zunächst in Abschriften verbreitet. Um dieselbe Zeit entfalteten die Drucker in Amsterdam eine reiche Tätigkeit, die namentlich den Deutschen zugute kam; Amsterdam wurde auf Jahrzehnte hinaus die Freistätte, von der aus die Manifeste eines mystisch gefärbten, die Verknöcherung der anerkannten Kirchen bekämpfenden religiösen Subjektivismus ihren Weg in die Welt antraten.

In der Tat bildete Amsterdam seit der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Mittelpunkt dieses mystisch-sektiererischen Treibens; hier führte verwandtes Streben Sektenmitglieder und Einzelpersonen in den Winkeln zusammen. Auch eine Kollegiantengemeinschaft wurde hier 1646 gegründet. Aber schon ganz erheblich früher (1619—1621) war die Stiftung der Urgemeinde zu Rhijnsburg erfolgt, die Bewegung griff dann (wohl vor 1630) auch nach Leiden selbst über. Wie sich hier die Anfänge (bis etwa 1650) gestaltet haben, liegt allerdings im Dunkeln; aber gewiß sind die Verhältnisse ähnlich gewesen wie in den anderen Orten; auch eine Wechselwirkung zwischen Mennoniten und Kollegianten wird angenommen werden dürfen, wenn auch sichere Zeugnisse für sie erst aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vorliegen. Jedenfalls aber kann daran kein Zweifel sein, daß

die in der Hauptsache von Mennoniten und Kollegianten getragene geistig-religiöse Bewegung um 1645, als Scheffler sich in Leiden befand, im ersten frischesten Aufblühen begriffen und ihm örtlich ganz nahe gerückt war. Es drängt sich daher die Frage auf, ob er mit ihr in Berührung gekommen und ob, wenn das der Fall war, diese Strömungen einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt haben. Die Untersuchung gestaltet sich deshalb schwierig, weil sie Tatsachen zum Beweise heranzuziehen hat, deren Erzählung noch aussteht, und die daher hier schon teilweise vorweggenommen werden müssen.

1653 trat Scheffler zur katholischen Kirche über; ein Jahrzehnt später sagte er in der „Türkenschrift" (verfaßt 1663) dem Protestantismus Fehde an und reizte dadurch seine ehemaligen Glaubensgenossen zu leidenschaftlichen Entgegnungen. Der Streit wurde alsbald auf das persönliche Gebiet hinübergespielt, und der Leipziger Professor Johann Adam Schertzer suchte zu zeigen, wie wenig sich Schefflers streng katholische Haltung mit seinem früheren Standpunkte vereinigen ließe. „Scheffler," sagte er in seiner Schrift ‚Und Scheffler Verstummete und sprach: das ist Johann Adam Schertzers Kurtze Anmerkungen Vber den Abdruck eines Sendschreibens,' Leipzig 1664, Buchst. C, „Scheffler hat wohl eher eine freigeisterische und mennitische Mützen getragen. Jakobus Böhm, der teutsche Philosophus, war in seinen Augen wohl gar ein Prophet. Erinnert er sich auch, wie er in Holland in alle wiedertäuferische, schwenkfeldische und dergleichen Schwärmegeister Winkel gelaufen? Darumb schweige er still."

Daß ihm so sein früheres Leben entgegengehalten wurde, versetzte Scheffler in die höchste Erregung. Er antwortete darauf in der Streitschrift ‚Und Scheffler redet noch! Daß ist Johannes Schefflers Schutz-Rede Für sich und seine Christen-Schrifft' 1664, S. 8f.: „Gott sei gebenedeit, daß es der Teufel, welcher mich und damit meine Sache durch diesen seinen Werkzeug gedenkt kohlschwarz zu machen, gar so grob macht! Ich werde umb dieser und tausend Verleumdungen willen wohl nicht stillschweigen. Denn sie machen mir nur größeren Mut. Trotz daß ein Mensch in der Welt aufstehe, der mir solches beweise! Es leben noch

ehrliche Leute, die mir alle Tage das Gezeugnis ablegen und Schertzern zu einem Lügner und Verleumder machen werden. Ist doch der Name Schwenkfeld in Holland gar nicht bekannt! Wie sollen dann solche Winkel seien? Die Freigeister aber haben gar keine Zusammenkunft, werden auch deßwegen also genennt, weil sie vermeinen, daß man sollte frei und an gar nichts gebunden oder ein jedes vor sich sein. Ich bin zwei Jahre in Leiden gewest und weiß noch diese Stunde nicht, wo eine menniſtische oder wiedertauferische Kirche zu finden ist; so sehr habe ich mich um die wiedertauferische Winkel bekümmert gehabt. Gesetzt aber, es wäre geschehen, ja ich wäre auch gar ein Wiedertaufer gewest, welcher ich doch zu werden so wenig im Sinne gehabt als der türkische Kaiser ein lutherischer Prädikant, so wäre ich im Irrtumb gesteckt, und könnte mir so wenig eine Schande sein, daß ich aus einem Wiedertaufer oder Schwenkfelder katholisch worden, als daß ichs aus einem Lutheraner worden bin, weil zumal in Schwenkfelds wie auch der Wiedertaufer Schriften (so viel am Tage ist) noch keine solche Läſterungen und garstige Schandtierereien gefunden werden als in Luthers häufig zu finden seind."

Es fragt sich nun, wer von beiden recht hat, der offenbar gut unterrichtete Ankläger oder der entrüstete Selbstverteidiger. Da fällt es zunächst auf, wie gewunden Schefflers Erklärung ist. Er schiebt oft Nebendinge in den Vordergrund, um der Hauptsache auszuweichen; er antwortet auf Vorwürfe, die ihm gar nicht gemacht worden sind. Obgleich er ganz genau weiß, was mit den Winkeln gemeint ist, wirft er doch absichtlich Winkel und Kirche durcheinander, um versichern zu können, daß ihm nicht bekannt sei, wo sich eine Mennonitenkirche in Leiden befände. Er mußte sich denn diese Verwechslung auch später von seinem Gegner vorhalten lassen. Aus der ganzen Erwiderung gewinnt man jedenfalls den Eindruck, daß sie von der Absicht geleitet ist, die Spuren dieses Lebensabschnittes zu verwischen.

Noch übler steht es um Schefflers Glaubwürdigkeit, wenn er sich im weiteren Verlauf seiner Darlegungen über sein Verhältnis zu Jakob Böhme ausspricht. „Jakob Böhmen", sagt er,

„hab ich so wenig vor einen Propheten gehalten als Luthern. Daß ich aber etliche seine Schriften gelesen, weil einem in Holland allerlei unterhanden kommt, ist wahr, und ich danke Gott darvor. Denn sie seind große Ursache gewest, daß ich zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und mich zur katholischen Kirchen begeben habe. Ich sahe, daß die Lutheraner (denn J. B. ist ja zu Görlitz ein Lutheraner gewest, gestorben und begraben worden) keinen Grund haben, auf den sie ihren Fuß unwankelbar setzen können, sondern ein jedweder, der sich nur etwas dünkt zu verstehen, ihm die heilige Schrift auslegt und draus macht, was er wolle: und so dachte ich, was andern widerfährt, das kann dir auch widerfahren, und kannstu so wenig wissen, ob recht ist, was dieser sagt, was jener." Nach diesem Bekenntnis hätte Jakob Böhme von vornherein einen abschreckenden Einfluß auf ihn ausgeübt und ihm gezeigt, zu welchen Konsequenzen schließlich das eines festen Grundes entbehrende Luthertum führe. So wichtig nun auch die hier nur in allzu frühe Zeit zurückverlegte Tatsache ist, daß die Furcht vor der Uferlosigkeit der Mystik ihn in den Schoß der katholischen Kirche getrieben habe — die Angaben über sein Verhältnis zu Jakob Böhme bedeuten eine glatte Unwahrheit. Denn an seiner Verehrung, ja Begeisterung für Böhme noch während der in Oels zugebrachten Zeit (1649—1652) kann kein Zweifel sein. Das wußte auch Adam Scherzer, und mit großem Vergnügen benutzte er in seiner nächsten Streitschrift die ihm zugetragenen Nachrichten, um die Unzuverlässigkeit der Aussagen Schefflers zu erweisen (Und Scheffler redet so viel als nichts, oder Johannes Schefflers übel schmähenden und seine Christen-Schrift so viel als nichts schützenden Schutz-Rede die Wege gewiesen. 1664, Blatt 4): „Noch eins, weil Scheffler so gar truste leugnet, daß er von Jakob Böhme etwas gehalten, so will ich ihm nur zu Gemüte führen, ob er denn nicht seinem Famulo desselben Böhmens Schriften über die Maßen recommandiret habe? Ob er nicht selbten Famulo die Auroram diswegen verehret habe? Wie wann ich eben dasselbe Exemplar dem Scheffler, darin er seinen Namen geschrieben und mit roter und schwarzer Dinten seine Kernsprüchlein notabeniret, könnte vor-

legen? Hat er denn nicht zu Oelse etwas wollen drucken lassen, darin er J. Böhmens Schriften approbiret?"

Auch auf diese Vorhaltungen hat Scheffler geantwortet. (Johannes Schefflers Verthädigte Luthrische Wahrheit Wieder den unluthrischen Schertzer; geschrieben Ende 1664, erschienen 1665, Seite 5f.) Mit Recht erklärt er, daß die geplante Veröffentlichung in Oels, von der noch die Rede sein wird, keine Empfehlung Jakob Böhmens enthalten habe. Aber man wird das Gefühl nicht los, daß er sich gerade über diesen Gegenstand so wortreich ausläßt, weil er eine Erörterung der Hauptpunkte vermeiden will. Denn er geht mit keiner Silbe auf die Tatsachen ein, für die Schertzer nicht allein einen ausdrücklich bezeichneten Zeugen, sondern auch eigene Handbemerkungen Schefflers zu Böhmes Aurora beibringen konnte. So wird sich der Schluß kaum abweisen lassen, daß Scheffler nicht imstande war, etwas Triftiges zu erwidern. Sein Schweigen muß daher als ein unfreiwilliges Zugeständnis betrachtet werden.

Faßt man das Ergebnis einer unbefangenen Prüfung der Mitteilungen Schertzers und der von Scheffler dagegen erhobenen Einwände zusammen, so stellt es sich heraus, daß es Scheffler nicht gelungen ist, die Anklagen des Gegners zu entkräften. Teils führt er fadenscheinige Gegengründe ins Feld, teils liegt die Unglaubwürdigkeit seiner Beweisführung klar am Tage. Immerhin lassen sich aber auch seine Angaben nicht entbehren; sie müssen mit den von Schertzer angeführten Tatsachen zusammengehalten werden, wenn sich ein richtiges Bild ergeben soll. Unter diesen Voraussetzungen darf das Folgende als gesichert gelten.

Von den gottesdienstlichen Veranstaltungen der Täufer hat sich Scheffler ferngehalten. Dagegen ist er ein eifriger Besucher jener Winkel gewesen, in denen sich die Mennoniten und ihre Geistesverwandten zu religiösen Besprechungen vereinigten. Die Teilnahme an diesen Konventikeln war auch für den sehr wohl möglich, der sich den in Betracht kommenden religiösen Gemeinschaften nicht anschloß. Gewiß werden ihn in diesen Kreisen auch manche aufklärerische Gedanken berührt haben, mit Sicherheit läßt sich dies von den stoischen Lehren behaupten. Allein die

Wirkung, die von derartigen Ideen ausging, verschwand völlig vor dem mächtigen Eindruck, den die hier heimischen mystischen Anschauungen auf ihn ausübten. Leider fehlt die Möglichkeit, einen Einblick in das einzelne zu gewinnen, und es läßt sich nicht mit Sicherheit zwischen dem unterscheiden, was Scheffler damals zuströmte, und was er später in sich aufgenommen hat. Immerhin: durch diese Kreise ist er zuerst auf Jakob Böhme hingelenkt worden; bei der Schätzung, die die älteren Mystiker damals in Holland genossen, wird man auch annehmen können, daß Tauler, die „deutsche Theologie", Ruysbroek, Harphius damals zuerst in seinen Gesichtskreis getreten sind. Ebenso mag ihm schon das eine oder das andere Werk der neukatholischen Mystik bekannt geworden sein. Es ist sehr wohl möglich, daß die durch seine Persönlichkeit begünstigte Verbindung zwischen übergeistig-pantheistischen Anschauungen und schwärmerisch gesteigerter Kirchlichkeit sich schon in Leiden vorbereitet hat: der in den Winkeln fortgepflanzte Mystizismus war eklektischer Natur; er begünstigte die Mischung sehr verschiedenartiger Elemente und nahm an Widersprüchen wenig Anstoß. Ob Scheffler schon in den Niederlanden zur Beschäftigung mit Meister Eckhart und Valentin Weigel angeregt worden ist, und inwieweit er sich mit den Werken beider Männer vertraut gemacht hat, läßt sich nicht entscheiden; man möchte glauben, daß die genauere Bekanntschaft mit diesen seinen späteren Standpunkt bestimmenden Mystikern erst in die Folgezeit fällt.

Reichen auch einige seiner mystischen Grundanschauungen schon in jene Zeit zurück, und gingen die Antriebe dazu von den niederländischen Konventikeln aus? Die Beantwortung der Frage bietet große Schwierigkeiten. Doch wird es sich bei der weiteren Betrachtung dieses Lebenslaufes noch ergeben, weshalb man wenigstens die Ausbildung eines Teiles seiner Geisteswelt in die Tage des Leidener Aufenthaltes verlegen möchte. Die Gleichung Gott und Ewigkeit scheint jedenfalls dieser Zeit anzugehören; auch die Geringschätzung der zwar gottentstammten, allmählich jedoch immer mehr gottentfremdeten Natur wird sich schon damals entwickelt haben. Erweist es sich sonach als möglich, einige, wenn auch unsichere Blicke in die innere Entwickelung zu

werfen, so versagt die dürftige Überlieferung bei dem äußeren Leben völlig. Und deshalb muß auch eine bisher immer unbedenklich weitergegebene Tatsache als fraglich bezeichnet werden: der Aufenthalt in Amsterdam. An sich wäre es gewiß nicht unwahrscheinlich, daß Scheffler von Leiden aus Amsterdam besucht hätte; aber erweisen läßt es sich nicht. Daher ist auch die Feststellung nicht möglich, ob Scheffler die tonangebenden mystischen Winkel in Amsterdam kennengelernt und von ihnen Anregungen empfangen hat.

Bis zum Frühherbst 1647 ist Scheffler wohl in Leiden geblieben, dann wandte er sich nach Padua; hier wurde er am 25. September 1647 immatrikuliert. Ähnlich wie bei der Wahl Straßburgs folgte er auch jetzt wieder dem Beispiel seiner schlesischen Fachgenossen, die meist in Padua ihre Studien abzuschließen pflegten. Auch Scheffler beendete hier seine akademische Lehrzeit und wurde nach bestandener Prüfung am 9. Juli 1648 zum Doktor der Philosophie und Medizin promoviert. Aber er zog nicht sofort heimwärts, sondern blieb noch längere Zeit in Padua; erst 1649 trat er die Rückreise an. — Wie bei den Straßburger und Leidener Studienjahren läßt sich keine Vorstellung von dem äußeren Leben Schefflers gewinnen; auch mit der Kenntnis des innern Werdeganges ist es schlecht bestellt. Nur zwei dürftige Nachrichten beziehen sich auf diese Zeit. In unmittelbarem Anschluß an die Äußerungen über sein Verhältnis zu Jakob Böhme berichtet Scheffler Folgendes: „Weil ich dann in wehrender Zeit meines studierens in katholische Oertern, wie auch hernach aus einem und dem andren Buche gesehen hatte, daß man die katholische Kirche mit vielen Lügen dieser und jener Greuel oder falschen Lehren und Taten bezichtigte, nahm ich dannenher Ursache, der Wahrheit weiter nachzuforschen, und kam also durch die Genade Gottes, vor welche ich ihm ewig danken will, darzu." Weshalb Scheffler von mehreren katholischen Orten spricht, in denen er studiert habe, ist nicht ersichtlich; in Betracht kann nur Padua kommen. Inwieweit nun der obige Bericht zuverlässig ist, läßt sich nicht entscheiden; es erscheint sehr wohl als möglich, daß Scheffler pseudopragmatisch spätere Erfahrungen in seine

Universitätszeit zurückverlegt hat. Aber ganz braucht man die Nachricht nicht zu verwerfen. Die Mystik führt leicht eine Gleichgültigkeit gegen die trennenden Merkmale der Religionsparteien herbei; diese Wirkung mag sie auch in Leiden auf Scheffler geäußert haben. Gewiß hat er in Padua mit katholischen Studenten verkehrt. Daß in den Gesprächen mit diesen katholischen Studiengenossen religiöse Fragen berührt worden sind, ist angesichts der Zeitstimmung und der von Scheffler in Leiden eingeschlagenen Richtung nicht unwahrscheinlich. Und es kann wohl sein, daß ein oder der andere von den Katholiken vorgebrachte Beweisgrund in Schefflers Seele gehaftet und später bei seiner Bekehrung eine Rolle gespielt hat. Möglich, daß er sich auch der Wirkung des katholischen Kultus nicht ganz hat entziehen können; sicherlich mußte sich dem phantasievollen, schwärmerisch veranlagten jungen Manne der Gegensatz zwischen der nüchternen Predigtkirche seiner Jugend und einer gottesdienstlichen Feier aufdrängen, die überwiegend durch Symbole und künstlerische Versinnlichung zu den Gläubigen redete. Allein wenn man auch zugeben mag, daß sich Scheffler später dieser Eindrücke bewußt geworden ist, allzu tief werden sie damals schwerlich gegangen sein. Nach allem, was sich aus den dürftigen Zeugnissen erschließen läßt, hat die in jener Zeit bei ihm einsetzende Neigung zur Mystik zunächst nichts weniger bewirkt als die Hinwendung zu einem bestimmten Bekenntnis. Je stärker sich die mystische Stimmung in ihm ausbildete, desto mehr traten die Außendinge als unwesentlich zurück. Das war sicher schon während seines Aufenthaltes in Padua der Fall. 1649 schrieb er dort einem Freunde ins Stammbuch: „Die Welt ist ein ungemein schönes Nichts“ (mundus pulcherrimum nihil). Mit anderen Worten: die flüchtigen Erscheinungen der irdischen Welt sind für den nichtig, der den Blick auf Ewigkeit und Gottheit gerichtet hält. Es ist der Gedanke, der wie ein Grundton bei dem späteren Scheffler immer wieder anklingt: „Die Welt ist eitel nichts.“ Aber in dem Stammbuchblatt erfährt das Urteil über die Nichtigkeit der Welt eine Beschränkung. Wohl ist Scheffler schon überzeugt, daß die Außendinge nur wesenlose Schemen sind, aber

noch kann er sich nicht ganz von ihnen losreißen. Die deutschen Studenten in Padua wählten als Ziel ihrer Ausflüge gern die euganeischen Hügel. Man möchte sich auch Scheffler denken, wie er von einem dieser Berge aus der scheidenden Sonne mit trunkenen Blicken folgt, geblendet von dem purpurnen Gold, in das die weite Ebene getaucht ist. Aus einem solchen Augenblicke könnte der Spruch geboren sein. Er klingt wie ein Abschiedsgruß an die Welt. Das poetische Gemüt vermochte sich der Schönheit nicht zu verschließen, von der es rings umflossen war. Aber mit dem tiefen Eindruck der Natur rang jetzt der Wunsch, sich von allem Irdischen loszureißen und in das Reich der Ewigkeit zu flüchten. Es war die Frage, welche von den beiden Mächten den Sieg davontragen würde.

Drittes Kapitel.

Wieder in der Heimat

Bevor wir Scheffler in seine schlesische Heimat folgen, erweist es sich als nötig, einen Blick auf die religiöse Entwicklung dieser Landschaft zu werfen. Obgleich Schlesien seit 1526 unter der Herrschaft der Habsburger stand, hatte sich die Reformation verhältnismäßig schnell befestigt. Widerstand von seiten der Bischöfe war wenig geleistet worden. Erst seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts setzte die Gegenreformation auch in Schlesien ein, und die alte Kirche drang allmählich vor. Der Protestantismus hätte ihr nur dann erfolgreich Widerstand leisten können, wenn er einig gewesen wäre. Daran aber fehlte es. Die überwiegende Mehrheit der schlesischen Bevölkerung hing dem lutherischen Bekenntnis an, und diesem allein war Duldung zugesagt worden; infolgedessen wachte das kaiserliche Oberamt zu Breslau zusammen mit den Bischöfen eifrig darüber, daß die Religionsfreiheit nicht etwa auch den Calvinisten oder den Schwärmern zugute käme. In der ängstlichen Sorge um die Aufrechterhaltung der rein lutherischen Lehre fand sich die katholische Behörde mit der lutherischen Geistlichkeit und einem großen Teile des Adels einträchtiglich zusammen; wie überall in Deutschland wollte die lutherische Orthodoxie lieber päpstisch als calvinisch oder sektiererisch sein.

Fehlte es nun in Schlesien auch seit den Tagen Kaspar von Schwenkfelds nicht an mannigfachen schwärmerischen Bewegungen, so hatte der Calvinismus doch verhältnismäßig wenig Verbreitung gefunden; der Argwohn der lutherischen Geistlichen richtete sich meist gegen die Anhänger des alternden Melanchthon, die Philippisten, die nicht mit Unrecht als heimliche Calvi-

niſten verdächtigt wurden. Gefährlich ſchien der Calvinismus erſt dann zu werden, als die Herzöge Johann Chriſtian von Brieg (1611) und George Rudolf von Liegnitz (1614) zum reformierten Bekenntnis übertraten und dadurch den offnen und verſteckten Anhängern der Lehre Calvins eine feſte Stütze boten. Die Herzöge hofften durch eine Einigung zwiſchen den Lutheranern und Reformierten den ſchleſiſchen Proteſtantismus zu gemeinſamem Widerſtande gegen die Angriffe der alten Kirche zu ſtärken, mußten aber an der ſchroff ablehnenden Haltung der lutheriſchen Geiſtlichen bald die Ausſichtsloſigkeit ihrer Bemühungen erkennen. Daher ſuchten ſie dem Calvinismus zu ſelbſtändiger Bedeutung zu verhelfen, und als 1620 der neugewählte Herrſcher Böhmens, Friedrich V. von der Pfalz, nach Schleſien kam, ſchien der Erfolg nahe: an verſchiedenen Orten entſtanden reformierte Kirchen. Allein der Sturz des Winterkönigs vereitelte die an ihn geknüpften Hoffnungen; die Gemeinden mußten ſich auflöſen, und das Recht zum reformierten Gottesdienſte blieb nur den Herzögen ſelbſt gewahrt. Da dieſen ſo die Möglichkeit genommen war, für die Verbreitung ihres Bekenntniſſes einzutreten, ſuchten ſie die ihnen vorſchwebenden Anſchauungen auf anderem Wege durchzuſetzen. 1627 richtete Herzog Johann Chriſtian von Brieg an die Geiſtlichkeit ſeines Fürſtentums eine ausführliche Vorhaltung. Sie war von dem Beſtreben geleitet, die Religion wahrhaft fruchtbar zu machen. Daß zur Erreichung dieſes Zieles das ganz veräußerlichte Kirchenweſen nicht ausreichte, ſtand dem Herzog feſt. Darum drang er auf Verinnerlichung, auf wirkliche Hirtenarbeit der Pfarrer, wobei auch einzelne an ſich unverwerfliche Einrichtungen der katholiſchen Kirche gute Dienſte leiſten könnten.

Die mittelbare Kritik, die der fürſtliche Urheber dieſes Reformvorſchlages an der lutheriſchen Geiſtlichkeit übte, war nur zu berechtigt. Schleſien nahm unter den lutheriſchen Landſchaften keine Ausnahmeſtellung ein; auch hier war am Anfange des 17. Jahrhunderts von den lebendigmachenden Kräften der Reformation wenig mehr zu ſpüren. Ein engherzig dogmatiſcher Geiſt, der ſich in unfruchtbaren Lehrſtreitigkeiten erſchöpfte,

beherrschte die lutherische Kirche; seit der von Luther so gehaßte Aristoteles durch Melanchthon wieder eingeschmuggelt worden war, hatte bei der Behandlung der religiösen Fragen das Gemüt immer mehr dem Verstande Platz machen müssen. Jede freie Entfaltung der Innenwelt wurde durch die starre Rechtgläubigkeit verhindert; nur selten gelang es einer bedeutenden Persönlichkeit, die nüchterne Enge dieses Standpunktes zu überwinden. Auf den Kanzeln trieb eine seelenlose Rhetorik ihr Wesen und offenbarte dem tiefer Blickenden den fadenscheinigen Inhalt mehr, als daß sie ihn verhüllt hätte. Wie alles andere, so war auch der Hauptgrundsatz der Reformation, die Rechtfertigung durch den Glauben, der Veräußerlichung anheimgefallen, er wurde zu einem Lotterbett der Gewissen, auf dem sich bequem ruhen ließ: hatte Christus für die Sünder genug getan, so ergab sich für den Menschen keine Notwendigkeit mehr, noch an sich selbst zu arbeiten. Im schroffen Gegensatz zu der Stimmung, aus der heraus diese befreiende Lehre geboren worden war, legte man gerade auf die äußeren Merkmale des kirchlichen Wohlverhaltens übertriebenen Wert. Die hagebüchene Art der meisten lutherischen Geistlichen brachte alle diese Züge in abstoßender Weise zur Erscheinung: ketzerrichterlicher Eifer um die reine Lehre paarte sich mit herrischer Anmaßung und weltlichem Gebaren. Trotz Luthers Lehre vom Priestertum aller Gläubigen hatte aber in der evangelischen Kirche nicht die Gemeinde, sondern der Theologenstand ausschlaggebende Bedeutung gewonnen; wie sich in ihm der Durchschnittsgehalt des religiösen Lebens offenbarte, so wirkte er wieder auf dieses zurück und prägte ihm den Stempel geistiger Dürftigkeit und schroffer Härte auf.

Tiefer veranlagte Naturen mußten sich von dieser Gestaltung des kirchlichen Lebens abgestoßen fühlen; der tötende Buchstabe der Bibel, der Bekenntnisse und der Schultheologie vermochte ihnen keine Befriedigung zu gewähren, wohl aber fanden sie diese, wenn sie auf den im Innern des Menschen redenden Gottesgeist lauschten. Eine solche mystische Religiosität hatte in Schlesien frühzeitig Boden gefunden; bereits im 16. Jahrhundert war Kaspar Schwenkfeld von ähnlichen Gedanken ausgegangen;

sie wurden von seinen stillen, friedlichen Anhängern fortgepflanzt. Indessen auf die hier zu betrachtenden Kreise haben sie nur geringen Einfluß ausgeübt. Um so mehr gewann diesen ein älterer Zeitgenosse, der Görlitzer Schuster Jakob Böhme. Auch ihn hatte der Zustand des religiösen Lebens veranlaßt, auf eigene Faust sein Heil zu suchen. Ohne sich von der Kirche loszusagen, strebte er nach der Erschließung anderer Erbauungsquellen. Deshalb flüchtete er sich einerseits zu der Mystik, andererseits zu der ebenfalls mit mystischen Ideen durchsetzten Naturphilosophie des Paracelsus und verflocht beide Anschauungen miteinander, indem er das eine durch das andere zu ergänzen suchte. Da jedoch der tiefsinnige Autodidakt weder an ein folgerichtiges Denken noch an eine sachgemäße Darlegung der ihm vorschwebenden Ideen gewöhnt war, konnte das Gärende der Gedankenwelt des Paracelsus bei ihm an Klarheit nicht gewinnen. Trotzdem ist die Größe von Böhmes Lebenswerk unantastbar. Der philosophus Teutonicus macht den Versuch, die ganze Fülle des Daseins aus der Gottheit abzuleiten. Gott ist das ewige Nichts, die ewige Stille; Gutes und Böses ruhen ungeschieden in ihm; sobald er sich jedoch in den Kreaturen offenbart, treten beide Mächte wirkend ins Leben. Wohl wird nun das Böse in dem Haushalt der Welt auch als förderndes Werkzeug eingespannt, aber überwiegend erscheint es doch als verneinende Kraft: je weiter sich die Kreatur von der Gottheit entfernt, je eifriger sie danach strebt, einen eigenen Willen zu haben, desto mehr gelangt das Böse in ihr zur Herrschaft. Aus diesem Zwiespalt gibt es nur einen Ausweg: seines göttlichen Ursprungs eingedenk, soll der Mensch Gottes Beispiel folgen und ganz in Stille und Gelassenheit aufgehen. Vermag er das, dann dringt er über die trügerischen, vergänglichen Erscheinungen des Irdischen zu dem eigentlichen Wesen aller Dinge vor; er wird „wesentlich". Dieses „wesentlich Werden" sucht Böhme als das Hauptziel menschlichen Strebens einzuprägen; er hat mit dieser Forderung einen starken Nachhall geweckt, auch bei Johannes Scheffler, der unter wörtlichem Anschluß an Böhme dessen Mahnwort die klassische Form gegeben hat:

Mensch, werde wesentlich, denn wenn die Welt vergeht,
So fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht.

Mindestens ebenso mächtig, wenn nicht mächtiger als Böhmes Grundanschauungen, haben jedoch die praktischen Folgerungen dieser Mystik auf einen Kreis von Auserlesenen gewirkt, der wieder ein unmittelbares Verhältnis zur Gottheit gewinnen und an die Stelle eines Scheinchristentums die wahre Nachfolge Christi setzen wollte. Es läßt sich daher ermessen, welchen Eindruck Äußerungen wie die folgenden auf so gestimmte Menschen machen mußten: „Denn du darfst nicht sagen: wo ist Gott? höre, du blinder Mensch, du lebest in Gott, und Gott ist in dir, und so du heilig lebst, so bist du selber Gott; wo du nur hinsiehest, da ist Gott." (Aus Böhmes Erstlingswerk „Aurora", Kap. 22.) „Denn Jesus Christus . . . muß in dir, Mensch, geboren werden, willst du Gott erkennen." (Vom dreifachen Leben, Kap. 3). „O Mensch, suche dich, so findest du dich" (ebenda, Kap. 6). „Der Heilige hat seine Kirche in sich, da er inne höret und lehret; aber Babel hat einen Steinhaufen, da gehet sie hinein, heucheln und gleißen, läßt sich mit schönen Kleidern sehen, stellet sich andächtig und fromm; die steinerne Kirchen ist ihr Gott, darein sie das Vertrauen setzet. Der Heilige aber hat seine Kirchen an allen Orten bei sich und in sich; denn er stehet und gehet, er lieget oder sitzet in seiner Kirchen, er ist in der wahren christlichen Kirchen, im Tempel Christi: der heilige Geist predigt ihm aus allen Kreaturen, alles, was er ansieht, da siehet er einen Prediger Gottes." (Von der Wiedergeburt, Kap. 6.)

Obgleich die lutherische Geistlichkeit von Görlitz den sinnierenden Schuster, der sich vermaß, in die lediglich den Gelehrten vorbehaltenen Gebiete einzudringen, von der Kanzel herab befehdete, zum Gespött des Pöbels machte und schließlich aus der Stadt vertrieb, bildete sich in dieser doch eine kleine, aber treu ergebene Anhängerschar heraus. Noch größer war aber die Gemeinde Böhmes in Schlesien. Hier erwuchsen ihm namentlich Freunde unter den Edelleuten, die sich von dem verknöcherten Luthertum abgewandt und ganz einer mystisch gerichteten, die Stille und Gelassenheit suchenden Religiosität hingegeben hatten. Die merkwürdigsten dieser adligen Gönner Böhmes sind Abraham

von Frankenberg und Johann Theodor (Dietrich) von Tſcheſch, beide einander innig zugetan. Von Frankenberg wird noch ausführlich die Rede ſein. Tſcheſch (1559 geboren) war Juriſt und ſtand als etwa Fünfundzwanzigjähriger im Dienſte des Herzogs von Liegnitz. Da warf ihn ein Unfall aufs Krankenlager und wurde die Urſache ſeiner Erweckung. Böhme hörte davon, ſandte ihm eine ſeinem damaligen geiſtigen Zuſtande angemeſſene Schrift; dadurch wurde Tſcheſch für die Myſtik gewonnen, ſo wenig Gemeinſames auch die klare Verſtändigkeit ſeines Weſens mit den dunklen Gedankengängen Böhmes hatte. Er legte ſein Amt nieder, kam nach längeren Wanderungen, auf denen er die durch Böhme angeregten Gedanken weiterbildete, nach Schleſien zurück, wo ſich ein gleichgeſtimmter Freundeskreis um ihn ſcharte. In dieſer Gemeinſchaft ſuchte man die durch Böhme vermittelte Geiſteswelt weiter auszubauen und kehrte über den Görlitzer Meiſter hinaus zu der älteren deutſchen Myſtik, namentlich zu Tauler, zurück. Durch die Greuel des Krieges, die ihm ſeinen liebſten Geſinnungsgenoſſen, Johann Theodor von Sauermann-Jeltſch, raubten, aus Schleſien vertrieben, verlor er bei einer mißglückten Pilgerfahrt nach Paläſtina ſein ganzes Gut; mittellos begab er ſich wieder auf die Wanderſchaft, lebte bis 1640 in Amſterdam, wo er unzweifelhaft mit den mannigfachen myſtiſchen Konventikeln in Berührung gekommen iſt, und ſtarb am 22. Februar 1649 zu Danzig. Ähnlich wie Böhme die mittelalterliche Myſtik und ihre ſpiritualiſtiſchen Ausläufer im 16. Jahrhundert, verlegte Tſcheſch den Schwerpunkt der Religion von außen nach innen. Himmel und Hölle ſind im Menſchen; Chriſtus iſt in uns; es kommt nur darauf an, daß der Menſch auf den Eigenwillen verzichtet und in Ruhe und Gelaſſenheit der in ſeinem Herzen ſich vollziehenden Offenbarung des Gottesgeiſtes harrt.

„O Seele aller Ding, du Leben aller Sinnen,
O Licht, ſo Finſternis nie unterdrücken können,
O Geiſt, dadurch der Geiſt erſt findet ſeine Kraft,
Drück' ein in meine Seel' dein Angeſicht von innen,
Erfülle ſie mit Licht, laß ſie in Lieb' zerrinnen.
Sie iſt ja deine Pflanz', entzieh' ihr nicht den Saft ...".

Eine so ganz auf das Innere zusammengedrängte Religiosität konnte leicht zur völligen Gleichgültigkeit gegen die äußeren Formen führen. Bei Tscheſch ist das wirklich der Fall, und er wird auf diese Weise zu einem Vorläufer der Aufklärung. Die Seligkeit läßt sich nach seiner Meinung in jedem Glauben gewinnen, wenn dieser sich nur auf Gott oder, sofern ein christliches Bekenntnis in Frage kommt, auf Christus gründet. „Das höchste Pfund", sagt Tscheſch in seinem Bericht „von der einigen, wahren Religion", „ist Gott unter allen Menschen und Christus unter Christen, in welchem die Menschen unter allerlei Religionen noch können selig werden, auch die ihm bewußten getreue Heyden und Juden, also ist es mit den Christen noch vielmehr... Soweit eine Religion oder Lehre auf Christum und seine Nachfolge, nicht aber auf Menschenlehren und Sekten weiset, so weit ist sie recht und gut." — In ähnlicher Weise wie um Tscheſch scharte sich ein geistesverwandter Kreis um eine andere Persönlichkeit, Daniel Czepko von Reigersfeld (1605—1660). Gleich Tscheſch war auch er ein Freund der Mystik, aber über Tauler ging er auf dessen Lehrer, den kühnsten und gewaltigsten der deutschen Mystiker, auf Meister Eckhart, zurück. Daneben zog ihn namentlich die durch Luther zugänglich gemachte „deutsche Theologie" an. Von den spiritualistischen Mystikern des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts war ihm Jakob Böhme nicht fremd, allein weit mehr als diesen bevorzugte er den schärfsten Geist unter den spiritualistischen Nachfahren der Mystik, Valentin Weigel. (1533—88). Wer von Böhme kommend, zu dem erheblich älteren Weigel fortschreitet, der tritt aus ungewissem Zwielicht in die Helle des Tages. Wohl empfindet auch Weigel den Drang auf das tiefste, ohne äußere Vermittlung zu dem göttlichen Geist emporzudringen und mit ihm eins zu werden. Aber der Überschwang des Gefühls lähmt ihm weder die Folgerichtigkeit des Denkens noch die Klarheit der Darstellung. Daher ist es ihm gelungen, für die mystisch-spiritualistischen Grundlehren den eindringlichsten Ausdruck zu finden. Dem entsprach der mächtige Einfluß, den er seit dem endenden 16. Jahrhundert ausgeübt; auch Böhme hat von ihm gelernt. Das Martyrium des Görlitzer Schusters blieb Weigel

erspart; als Pfarrer zu Zschopau unterschrieb er die Konkordienformel und scheint auch seiner Gemeinde das Evangelium in der Weise der lutherischen Orthodoxie gepredigt zu haben. Aber während er so nach außen den Schein der Rechtgläubigkeit aufrecht erhielt, verfaßte er jene revolutionären Büchlein, die der Religion des Buchstabens eine mystische Religiosität des Geistes entgegenstellten. Himmel und Hölle sind nicht außer dem Menschen, sondern in ihm; den christlichen Heilstatsachen kommt an sich kein Wert zu, sie gewinnen diesen erst, wenn sie sich in der Seele des Menschen wiederholen — so zwei der Grundpfeiler von Weigels Lehre, die Eckhartsche Anschauungen selbständig und in ebenbürtiger Kühnheit weiterführt.

Von Eckhart, Weigel und verwandten Denkern angeregt, bildete Czepko etwa seit 1626 ein System aus, dessen Grundzüge schon in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre nachzuweisen sind und das um 1647 abgeschlossen war. Es baut sich auf folgenden Gedanken auf: Gott und die Welt machen eine Einheit aus; in jedem Ding ist Gott enthalten, und jedes Ding wird von ihm umflossen. Ihn verkündet und bezeugt die Natur. Aber von ihm aussagen läßt sich nur das eine, daß er das ewige Nichts ist, die Ruhe, das Unbewegliche, dem die Bewegung entquillt. Wer sein Wesen mit dem menschlichen Begriffsvermögen deuten wollte, würde es verfälschen. Deshalb dürfen Gott bestimmte Eigenschaften nicht beigelegt werden; seine einzige erkennbare Eigenschaft ist der Drang, sich im Geschöpf zu verkörpern und so das Nichts in ein Etwas zu verwandeln. Alles Geschaffene fließt von Ewigkeit her aus Gott und kehrt wieder zu ihm zurück, namentlich die menschliche Seele; sie ist so unauflöslich mit Gott verbunden, daß, wie die Seele ohne Gott, so auch Gott ohne die Seele nicht gedacht werden kann. Das Einssein mit Gott hat der Mensch dadurch gestört, daß er einen eigenen Willen haben wollte; dieser Eigenwille ist die wesentliche Sünde; er muß erst beseitigt werden, wenn das getrübte Verhältnis zu der überirdischen Macht wieder hergestellt werden soll. Der Mensch kann das, indem er den freiwilligen Tod stirbt, d. h. sich von allem Irdischen abwendet, den Eigenwillen tötet, in Stille und Gelassenheit auf

die innere Offenbarung Gottes wartet. Diese Abgestorbenheit schließt aber eigenes Bemühen keineswegs aus. Deshalb dringt Czepko auf persönliche Heiligung; wohl hat Christus die Erlösung gebracht, sie bleibt jedoch unwirksam, wenn der Mensch nicht selbst das Kreuz Christi auf sich nimmt. Durch Geduld im Leiden, Aufgeben des Eigenwillens, durch selbstlose Liebe kann die Seligkeit errungen werden; aber diese Seligkeit kommt nicht von außerhalb, vielmehr sind Himmel und Hölle in der eigenen Brust, wie denn auch der zur Gelassenheit Durchgedrungene in jedem Augenblick die Möglichkeit hat, aus der Unruhe der Zeit in die Ewigkeit zu flüchten.

Die Beziehungen dieses Gedankenbaus zu der Welt der mittelalterlichen Mystik sind offensichtlich. Allein es handelt sich bei Czepko nicht bloß um die Neubelebung des Alten. Wohl sind die Grundlinien seines Systems von Eckhart, Weigel und der deutschen Theologie übernommen, aber er hat die fremden Keime in selbständiger Weise fortgebildet. Das gilt namentlich von der auf Weigel zurückgehenden Ansicht, daß die Gottheit erst im Menschen wirklich zur Erscheinung komme. Indem Czepko diesen Gedanken aufgreift, verknüpft er die Existenz Gottes noch weit enger mit dem Dasein des Menschen als Weigel; ginge der Mensch zugrunde, so könnte auch Gott nicht weiter bestehen. Schon verhältnismäßig früh (1638) hat Czepko dieser Anschauung die entscheidende Form gegeben:

„Gott ist ihm selbst nicht Gott; er ist dies, was er ist.
Bloß das Geschöpfe hat ihm einen Gott erkiest.
Er ist sein Gegenschein; der Mensch, eh' er gelebt,
Hat keinen Gott, hat bloß in freier Ruh' geschwebt.
Daß er besteht, ist sein; und tritt er je ins Licht,
Geschiehet es, daß Gott und Mensch zugleich entbricht."

Der Sinn dieses Spruches ist vollständig klar, da die Beziehung auf das grammatische Geschlecht von Gott und Geschöpf jedes Mißverständnis ausschließt. Demnach ist Gott die unendliche, alles durchdringende Substanz, der Mensch ein Teil von ihr. Erst wenn der Mensch ins Leben eintritt, wird er Gottes

bewußt, tritt auch die Gottheit mit ihm zusammen in das Leben. Des Menschen Tun und Leiden ist Gottes Tun und Leiden; im übrigen wird Gott als die große, das All ausmachende Substanz von dem Tun und Leiden des Menschen nicht berührt.

Wenn nun auch Czepko wohl noch auf dem Boden der Kirche zu stehen glaubte, so wird doch schwerlich zu bestreiten sein, daß eine Lehre, wie die eben entwickelte, nicht bloß mit den Glaubensformen seiner Zeit, sondern mit jeder positiven Religion unvereinbar ist. Das gilt auch von anderen seiner Äußerungen. So von dem unendlich kühnen und tiefen Wort, das in schroffer Paradoxie die Summe des gefühlsmäßigen Inhaltes seiner Religiosität zieht und sich zu jener Anschauung über das Verhältnis von Gott und Mensch etwa verhält wie „Ganymed" zu „Prometheus":

„Wann Gott nicht ewig stünd' in ungemengter Liebe,
Ich selber ließe Gott, daß ich nur in ihm bliebe."

Inwieweit der Freundeskreis Czepkos dessen Anschauungen teilte, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft sind freilich für uns vielfach bloße Namen; meist ist nicht mehr von ihnen bekannt, als daß sie Anhänger der Mystik und Gegner des veräußerlichten Kirchentums gewesen sind. Genannt werden außer Czepko Gelhorn (Peterswaldau), von Hund, von Bösendorf, Friedrich Müller, Jonston, Gersdorf, Schwarz, Geisler, Willer; auch der mit Czepko nah befreundete Christoph Köler hat wahrscheinlich dem Bunde nahegestanden. Zusammenkünfte scheinen von Zeit zu Zeit in Breslau stattgefunden zu haben. Dann kamen die auswärts Wohnenden, so Czepko selbst, dorthin, um sich mit den Breslauer Freunden „in dem Herrn zu besprechen und zu ergötzen". Aber auch wenn sie getrennt waren, blieb die Verbindung bestehen. Einzelbesuche ersetzten die gemeinsamen Besprechungen, und die Ergebnisse solcher Unterredungen wurden dann brieflich ausgetauscht, so daß der geistige Zusammenhang des Kreises nicht unterbrochen wurde.

Schon Tscheſch hatte für seine religiösen Anschauungen einen poetischen Ausdruck gesucht und gefunden; seine deutschen und

lateiniſchen Gedichte wirken deshalb ſo ſtark, weil ſie nicht der modiſchen Sucht des Verſemachens, ſondern dem unbezwinglichen Drang des Innern ihren Urſprung verdanken. Auch in Czepkos Kreiſe wurde die Dichtung myſtiſchen Inhalts eifrig gepflegt; einzelne Mitglieder ſandten Czepko ihre Verſuche mit der Bitte ein, ſie zu beurteilen und zu verbeſſern. Czepko ſelbſt, das anerkannte Haupt des Kreiſes, hing enger als Tſcheſch mit der durch Opitz neuerweckten Renaiſſancepoeſie zuſammen und verſuchte ſich, nicht immer glücklich, auch an weltlichen Stoffen. Sein höchſtes Können entfaltete er jedoch, ſeit er ſich der Myſtik zugewendet. Was jetzt ſein ganzes Weſen ausfüllte, wußte er in kräftiger, klarer Sprache, ohne Überſchwang, aber doch ſo zu geſtalten, daß die feinſten Regungen des Innenlebens zu ihrem Rechte gelangten. Das ergibt ſich z. B. aus ſeiner ſchönen proſaiſchen Troſtſchrift an die Baronin von Czigan (Consolatio ad Baronissam Cziganeam 1634). Seine Gedichtſammlung „Das inwendige Himmelreich" 1638 hat er, wie er ſagte, „mehr nach dem Winkelmaß der Wahrheit als der künſtlichen Tichterei zuſammengeſetzet"; tatſächlich zeigen die kleinen Stücke, aus denen ein Beiſpiel mitgeteilt worden iſt, daß die ſeeliſche Vertiefung bei ihm nicht vergeblich nach den entſprechenden Worten rang. Um 1647 vollendete er ſein Werk: „Sexcenta Monodisticha Sapientum", ſechshundert Sprüche in zweizeiligen Alexandrinern; in ihnen erſchließt ſich der Grundgehalt ſeiner Gedankenwelt.

Zwiſchen dem Stammbuchblatt Schefflers aus Padua (1649, wahrſcheinlich am Anfang des Jahres) und ſeinem Anſtellungsdekret als Leibarzt zu Oels gibt kein urkundliches Zeugnis über ſein Leben und Treiben Auskunft. Es erhebt ſich nun die Frage, ob es möglich iſt, dieſe Lücke auszufüllen.

Wohl in den erſten Monaten von 1649 iſt Scheffler aus Padua in die Heimat zurückgekehrt. Da er ſich ſpäter in Oels befindet, wird er den Weg über Breslau genommen haben. Manche Anzeichen ſprechen für einen längeren Aufenthalt in Breslau. Aber es erſcheint ohnehin naheliegend, daß es den ſeit Jahren Entfernten trieb, die Stätte ſeines jugendlichen Wachstums wiederzuſehen.

Und höchſt wahrſcheinlich lag für ihn noch ein beſonderer Grund zu einem Beſuch in Breslau vor. Sein dort verbliebener Bruder Chriſtian, damals im neunzehnten Jahre, war das einzige der noch nicht mündigen Schefflerſchen Kinder. Als er ſpäter das Alter der Großjährigkeit erreicht hatte, blieb die Vormundſchaft für immer beſtehen. Der Grund für dieſe Tatſache wird in den Akten allerdings erſt ſechzehn Jahre ſpäter (1665) genannt, aber es iſt ſchwerlich zu bezweifeln, daß ſchon für die Fortdauer der Vormundſchaft unmittelbar nach Eintreten der Mündigkeit die gleiche Tatſache maßgebend war. Chriſtian Scheffler wurde nämlich, wie erzählt, geiſteskrank. War beim Erreichen der Volljährigkeit die Erkrankung ſchon unverkennbar, ſo wird anzunehmen ſein, daß ſich Spuren des Irrſinns bereits früher gezeigt haben. Grund genug für Scheffler, nach ſeinem Bruder zu ſehen und mit den Vormündern über ihn Rückſprache zu nehmen.

Die Annahme iſt daher nicht abzuweiſen, daß Scheffler etwa Frühjahr 1649 zunächſt einige Zeit in Breslau verweilt hat. Er mag hier die alten Freunde ſeiner Jugend aufgeſucht haben und iſt ſicher an Chriſtoph Köler nicht vorbeigegangen. Dieſer war, wie hervorgehoben wurde, ein naher Freund Czepkos. Er kannte auch Czepkos myſtiſche Ideen, und es iſt höchſt wahrſcheinlich, daß er ihnen nicht ablehnend gegenübergeſtanden hat. Wenn nun Scheffler dem alten Lehrer von ſeinen Univerſitätsjahren Bericht erſtattete, wie ſollte er da nicht von der neuen Geiſteswelt geſprochen haben, die ſich ihm in Holland aufgetan hatte? Da lag für Köler nichts näher, als ihn auf die Heimſtätte der Myſtik in Breslau hinzuweiſen und ihn mit Czepko ſelbſt oder mit deſſen hervorragendſten Anhängern bekannt zu machen.

Sowohl über den Eintritt Schefflers in den Czepkoſchen Kreis wie über den ſich nun entſpinnenden Verkehr iſt man freilich auf Vermutungen angewieſen. Nach einer Notiz, deren urkundliche Grundlage bisher noch nicht ermittelt werden konnte, wurde Scheffler bei einem Beſuch in Breslau zu den Verſammlungen derer um Czepko hinzugezogen. Es liegt nahe, dieſen Beſuch in die hier geſchilderte Zeit zu verlegen. Sicher iſt es, daß ihn die Freunde Czepkos in den nächſten Jahren (etwa 1649 bis 53) als

den Ihren betrachteten. Zu den Mitgliedern der Czepkoschen Gruppe gehörte Sixt Hirschmann aus Peterswaldau; nach der Art dieser schlesischen Mystiker legte er sich den seine Gesinnung bezeichnenden Beinamen „von Tugendleben" bei (ähnlich wie sich Abraham von Frankenberg von Friedeleben nannte). Wenn nun dieser Eingeweihte Czepko von den Besuchen berichtete, die er bei anderen Brüdern zum Zwecke des Gedankenaustausches unternommen, so nennt er zwei Männer, von denen der eine als Mitglied der Czepkoschen Gruppe bezeugt ist, als dritten aber führt er Scheffler an. Der Wortlaut dieser Stelle ist zu wichtig, als daß er hier entbehrt werden könnte. Der Briefschreiber gibt der Hoffnung Ausdruck, Czepko bald zu treffen und zu sprechen; dann fährt er fort: „...alsdann wir weiter miteinander reden und ich dem Br(uder) alsdann zugleich referiren wil, was ich bei H. Fischern, H. Schwartzen und H. D. Schefflern (bey welchem ich auch gewesen), gutes verrichtet habe." Leider enthält dieser Brief nur das Monatsdatum (22. November); man möchte ihn aber in das hier zu behandelnde Jahr (1649) setzen; dann würde sich Folgendes ergeben: Als Scheffler sich auf seiner Rückreise aus Padua in Breslau aufhielt, ist er wahrscheinlich durch Köler mit dem in Breslau weilenden Czepko selbst oder mit einem von dessen Freunden bekannt gemacht worden; die gemeinsamen mystischen Neigungen werden sich dann schnell offenbart und zur Aufnahme Schefflers in den Kreis der Gleichgesinnten geführt haben. Wie noch zu erzählen sein wird, verließ dann Scheffler Breslau; kaum war er in Oels zur Ruhe gekommen, als bereits einer der neugewonnenen Seelenfreunde bei ihm erschien, um die in Breslau angeknüpfte Geistesgemeinschaft zu befestigen.

Ist dem so — und in der Tat spricht vieles für den dargelegten Zusammenhang —, so kann man den vorübergehenden Aufenthalt Schefflers in Breslau für seine geistige Entwicklung nicht hoch genug veranschlagen; denn in Czepkos Kreise trat ihm zuerst ein völlig ausgebildetes theosophisches System entgegen, das dem, was er bisher dunkel geahnt und empfunden hatte, greifbare Gestalt verlieh. Die mystischen Gesamtanschauungen Schefflers, wie er sie nicht allzu lange danach im „cherubinischen Wanders-

mann" niederlegte, weisen in ihren Grundlinien eine auffallende Verwandtschaft mit Czepkos Ideenwelt auf. Die Keime dieses Gedankenzusammenhangs mögen während des Breslauer Aufenthaltes in Schefflers Seele gesenkt worden sein. Namentlich stark scheint auf ihn Czepkos Annahme von der untrennbaren Verbindung zwischen Gott und dem Menschen gewirkt zu haben; daß bei des Menschen Vernichtung auch Gott zugrunde gehen müsse, hat Scheffler später mit der gleichen Schroffheit behauptet wie Czepko, so wenig sich diese Ansicht mit der Grundlage seines Systems vereinen läßt. Auch auf die Hauptquellen der Mystik Czepkos, Meister Eckhart, Weigel, Tauler und die deutsche Theologie wird Scheffler schon in Breslau hingewiesen, oder, falls er sie schon kannte, in der Vorliebe für sie bestärkt worden sein.

Der Czepkosche Kreis stand zwar in einem unausgesprochenen Gegensatze zur lutherischen Orthodoxie, scheint sich aber jetzt und später von offener Feindseligkeit ferngehalten zu haben. Allein Scheffler ist wohl schon in jenen Tagen gegen die Orthodoxie eingenommen worden, und zwar durch den damals in Breslau lebenden, sonst nicht bekannten Georg Betke, Bruder des Predigers Joachim Betke zu Linum in der Mark. Joachim Betke stand unter den Kämpfern gegen das verknöcherte Luthertum in der ersten Reihe. Daß an die Stelle des religiösen Innenlebens ein äußerlicher Lippenglaube, ein „Heucheldienst und Heydentumb" getreten, erschien ihm als die Wurzel alles Unheils, das über die Kirche und über Deutschland gekommen war. Darum predigte er unermüdlich gegen das Pochen auf Bibelbuchstaben und Glaubensartikel; er legte die Wertlosigkeit des äußeren kirchlichen Wohlverhaltens dar und forderte, daß mit der Nachfolge Christi Ernst gemacht werde. „So dich's nicht angehet," rief er aus, „mit Christo der Welt, dem Fleische absterben, gekreuziget und begraben werden, so wirst du auch nicht mit ihm leben und zur Herrlichkeit auferstehen. So du vermeinst, daß Christi Armuth, Einfalt, Niedrigkeit, Creutz, Schmach und Streit dich nichts angehe, so gehet dich auch sein Reich nichts an." Die Hauptschuld an dem Niedergang des religiösen Lebens, ja sogar an den Greueln des fürchterlichen Krieges maß er den Geistlichen bei, und mit dem

Grimm eines altteſtamentlichen Propheten zog er ihre Unterlaſſungsſünden ans Licht. „Wo iſt inſonderheit das Creutz Chriſti, welches alle, ſo es Gott zuläſſet, umb ſeines Evangelii oder Religion willen tragen ſollen? Hinaus habt ihr's aus Chriſti Reich geprediget, und aus dieſem Creutz (Liebe-) Fried- und Gedults-Reich ein Martialiſches Carthaunen-Reich gemacht, die Nachfolge des Lambs hinausgeſtoßen, und hergegen eine Nachfolge grimmiger Beſtien, als Löwen, Beeren, Wölffe, die nicht mehr dann reißen, freſſen und würgen können, eingeführet." Immer wieder betont er, daß die unfruchtbare lutheriſche Rechtgläubigkeit den eigentlichen Kernpunkt der Religion völlig aus dem Auge verloren habe. „Gottes Wort hören iſt gut, wenn man daneben Chriſtum in ſich höret reden, wenn das Wort im Hertzen von ihm lebendig, kräftig und fruchtbar gemacht wird, daß ein Wiedergeborener Menſch daraus wird: Bleibet das letzte aus, ſo iſt das erſte nichts." Myſtiſche Anklänge finden ſich verhältnismäßig ſelten, aber das vertiefte „eſſentialiſche Chriſtentum", das Joachim Betke forderte, hatte mit dem von der Myſtik angeſtrebten große Ähnlichkeit, und ein Zuſammenhang ſtellte ſich ſchon dadurch her, daß alle die, welche die Echtheit ihres Glaubens durch ein zurückgezogenes, ſittliches Leben beweiſen wollten, von der lutheriſchen Orthodoxie gleichmäßig als myſtiſche Sektierer verdächtigt und verfolgt wurden. So heißt es bei Joachim Betke von dieſem „eſſentialiſchen" Chriſtentum: „Hat mans nicht geſchmähet und geläſtert, für Phantaſterey, Enthuſiaſterey, Schwermerey geſcholten, und wie mit einem Donnerſtrahl die Schule Chriſti und ſeines Geiſtes zu ſtücken geſchlagen, daß man nichts mehr davon faſt höret und ſiehet."

Die Schriften, in denen Joachim Betke dieſe Anſichten verfocht, ſind allerdings erſt ſpäter (1660 bis 1665) gedruckt worden, allein ſie liefen in Abſchriften um. Und Georg Betke hat ſicher die Anſchauungen ſeines Bruders geteilt und verbreitet. Er knüpfte in Breslau Beziehungen zu Freunden Abrahams von Frankenberg an und iſt vielleicht auch Czepkos Anhängern nahegetreten, zumal der Frankenbergiſche und der Czepkoſche Kreis ſich mannigfach berührten. Auf dieſe Weiſe mag auch Scheffler

ihn kennen gelernt haben; und es wird kaum daran zu zweifeln sein, daß Georg Betke sein und seines Bruders Urteil über die lutherische Orthodoxie und deren Vertreter auf Scheffler zu übertragen gewußt hat. Die Einwirkungen Betkes mußten angesichts der mystischen Richtung Schefflers auf einen günstigen Boden fallen; spätere Erfahrungen wirkten in derselben Weise, und ein Brief Schefflers an Betke aus dem Jahre 1652 zeigt dann das Schlußergebnis und beweist, daß Scheffler sich Betkes Ansichten völlig zu eigen gemacht hat.

Auch eine Überlieferung über das äußere Leben scheint in diesen Abschnitt zu führen. In den Zeiten des erbitterten Kampfes zwischen Scheffler und dessen protestantischen Gegnern warfen ihm diese Ausschreitungen im Trunke vor. „Ihm gebrichts an temperantia: wie manchen guten Rausch Scheffler in Schöff (gemeint ist „Scheps", wie ein sehr schweres Breslauer Bier damals genannt wurde) sich gesoffen, weiß er wohl selber nicht zu erzählen," sagte der Professor Christian Chemnitz in seinem „Bericht und Antwort auf J. Schefflers Christenschrift" 1664. Meist machen, wie früher erwähnt, derartige Angaben der Feinde den Eindruck, als ob sie auf guten Erkundigungen beruhten; dazu kommt, daß Scheffler auf diese Anklage nicht geantwortet hat. Alles das würde für die Richtigkeit der Tatsache sprechen. Nun erscheint aber dieser Hinweis mitten unter Angaben, die sich auf Schefflers Leben nach dem Übertritt zum Katholizismus beziehen. Für diese Zeit klingt die Nachricht wenig glaublich. Sie gewinnt aber an Wahrscheinlichkeit, wenn man sie auf den Breslauer Aufenthalt von 1649 bezieht. Daß die Gegner, die jede ihnen zugetragene üble Nachrede begierig aufgriffen, sich um die Frage nicht sonderlich gekümmert haben, in welche Lebensperiode sie eingereiht werden müßte, leuchtet ein. Es genügte ihnen zu wissen, daß Scheffler sich zuweilen betrunken, und sie warfen es ohne weiteres mit dem zusammen, was sie sonst Ungünstiges über ihn in Erfahrung gebracht hatten, zumal es ihnen dazu dienen konnte, den Eindruck mancher bösartigen Nachrichten zu verstärken. Scheffler kam 1649 unmittelbar von der Universität; es läßt sich daher annehmen, daß der heißblütige junge Mann

den akademischen Gewohnheiten noch eine Zeitlang treu geblieben ist. Und so kann man ihn sich wohl vorstellen, wie er die Tage ganz dem mystischen Tiefsinn weihte und abends dem Schweidnitzer Keller zusteuerte, um schließlich von da, schwer geladen, in seine Behausung zu schwanken. Eine solche Verbindung zweier anscheinend unvereinbarer Lebenssphären liegt nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit; ja Scheffler hat zu der richtigen Beurteilung der Sachlage selbst den Weg gewiesen, denn vielleicht geht ein Spruch aus dem „cherubinischen Wandersmann" seinem Gedankengehalt nach in jene Breslauer Zeit zurück und lehrt, daß der gottestrunkene Mystiker den seßhaften Zecher nicht ausschließt (V, 170):

Gott sind die Werke gleich; der Heil'ge, wann er trinkt,
Gefallet ihm so wohl, als wann er bet't und singt. —

Noch als Scheffler sich in Padua aufhielt, hatten die Vormünder der Schefflerschen Kinder den beiden ältesten ihr Erbteil ausgezahlt (19. Dezember 1648). Was Johannes nach Abzug der Kosten seines Studiums und eines auf der Kämmereikasse angelegten Kapitales noch zu fordern hatte, war einstweilen von seinem Schwager übernommen und für ihn aufbewahrt worden. Eine Auseinandersetzung erwies sich demnach als notwendig, und es ist daher anzunehmen, daß Scheffler zum Zweck der Abrechnung den Schwager aufgesucht hat. Indessen werden ihn dazu Vermögensrücksichten nicht allein bewogen haben. Brautstand und Hochzeit der Schwester Magdalena hatten sich in Schefflers Abwesenheit vollzogen. Es mußte ihn deshalb dazu treiben, das Paar in seinem Heim zu sehen und einen Einblick in das Wesen der jungen Ehe zu erhalten.

Tobias Brückner, der Gemahl Magdalenas, war fürstlicher Leibarzt in Bernstadt, und nach diesem schlesischen Städtchen wird sich also Scheffler von Breslau aus begeben haben (vielleicht Frühsommer 1649). Bernstadt, von 1617 bis 1639 selbständiges Fürstentum, war seither mit Oels vereinigt. Allein trotzdem hatte es während des Dreißigjährigen Krieges den Fürsten zu Oels mehrfach als Residenz gedient, und deshalb

mag die von früherher beſtehende Stelle eines fürſtlichen Leibarztes aufrechterhalten worden ſein, wenn man nicht annehmen will, daß Brückner, über deſſen Alter ſich nichts feſtſtellen läßt, ſchon vor 1639 Leibarzt wurde und dann den Titel beibehalten hat. Sicherlich iſt er jedoch in unausgeſetzte Berührung mit den Herzögen zu Oels gekommen, zweifellos als ihr ärztlicher Berater, wenn ſie ſich in Bernſtadt aufhielten.

Gewiß hat Brückner dieſe Beziehungen für ſeinen Schwager ausgenutzt. Gerade damals war die männliche Linie der Münſterberg-Podiebrads ausgeſtorben; das Fürſtentum Oels ging daher an den Gemahl der letzten Prinzeſſin dieſes Hauſes, den Herzog Sylvius Nimrod von Württemberg, über. Dieſer leiſtete 1648 in Wien den Lehnseid und übernahm am 3. Januar 1649 die Regierung. Er war für ſeinen fürſtlichen Beruf gut vorgebildet, militäriſch durch Bernhard von Weimar, unter dem er Kriegsdienſte geleiſtet hatte, geiſtig durch ſeine Studien auf der Straßburger Univerſität. Weit mehr fiel aber noch ins Gewicht, daß er vier Jahre lang (1640—1644) am Hofe Herzog Ernſts des Frommen von Gotha erzogen worden war. Dieſer hatte ihn auf das ſorgfältigſte unterrichten laſſen und ihm etwas von der eigenen Denkart eingeflößt. Wie allbekannt, gehört Ernſt der Fromme zu den großen Erneuerern des deutſchen Lebens nach dem Dreißigjährigen Kriege. Die muſterhaft wiederaufbauende Tätigkeit des vortrefflichen Fürſten wurde für den Zögling vorbildlich; wie ſein väterlicher Freund, ſo ſuchte nun auch er durch eine gute Verwaltung, durch Sparſamkeit und Abſtellung von Mißbräuchen ſein Land zu heben. Aber noch in anderer Weiſe folgte er den Spuren ſeines Erziehers. Denn es gehört nicht zu den geringſten Verdienſten Herzog Ernſts, daß er mehr als die anderen lutheriſchen Fürſten ſeiner Zeit die ſittlichen Früchte der Frömmigkeit betonte und eines ohne das andere nicht gelten ließ. In gleichem Sinne wirkte Sylvius Nimrod; wie ſehr ihm daran lag, der durch den Krieg eingeriſſenen Zuchtloſigkeit durch ein Beiſpiel von oben entgegenzuarbeiten, lehrt der ſpäter (1652) während der Peſt von ihm gegründete Orden des Totenkopfes, der den Mitgliedern Entſagung und Vermeidung aller un-

geziemenden Luſt und Üppigkeit zur Pflicht machte. Ausſchließlicher als Herzog Ernſt kehrte Sylvius Nimrod den lutheriſchen Standpunkt hervor; dieſer offenbarte ſich auch in der Wahl ſeines Hofpredigers, des ſtreng orthodoxen Chriſtoph Freitag (aus Ruppersdorf bei Brieg; 1597—1657). Der bisherige Leibarzt des Fürſten, Georgius Rumbaum, war ſoeben geſtorben; als Erſatz wurde Scheffler empfohlen; von wem, kann nach dem oben Geſagten nicht zweifelhaft ſein. So war denn Scheffler durch ſeinen Schwager Brückner in eine feſte Lebensſtellung gebracht worden; am 3. November 1649 wurde er von dem Herzog als Leibarzt mit einem Gehalt von 175 Talern ſowie mancherlei Nebenbezügen angeſtellt und ihm zugleich das Recht zugeſprochen, auch eine Privatpraxis in der Reſidenzſtadt wie im Lande auszuüben. Bis Ende Oktober iſt Scheffler wohl in Bernſtadt geblieben; dann ſiedelte er zur Übernahme ſeines Amtes nach Oels über. Hier ſtanden ihm wichtige innere Erfahrungen bevor.

Viertes Kapitel.

Abraham von Frankenberg

Trotz der Unsicherheit der Überlieferung erweist sich der Versuch als nötig, die Grundzüge der bisherigen Entwicklung Schefflers festzustellen. Seit dem Aufenthalte in Leiden hatte sein Innenleben sich beständig nach einer Richtung hin entwickelt. Der leidenschaftlich erregte Geist schaute nach einem Hafen aus. In der Mystik schien er ihn gefunden zu haben. Auf die mystischen Anregungen, die ihm in Holland zuflossen, folgte der Aufenthalt zu Padua, wo er zunächst das Empfangene innerlich verarbeitete; dann erschloß sich ihm durch Czepko und dessen Kreis ein Ideenzusammenhang, den er nur der eigenen Natur anzupassen und weiter auszugestalten brauchte. Aber zu jener völligen Ruhe und Abgestorbenheit in Gott, die die Mystik erstrebte, konnte die Lehre allein nicht anleiten. Scheffler bedurfte der unmittelbaren Einwirkung durch eine Persönlichkeit, die ihm die Gelassenheit in Gott vorlebte. Das entscheidende Erlebnis in Oels ist die Tatsache, daß er in Abraham von Frankenberg eine derartige Stütze fand. Aber damit ist die Bedeutung dieses Abschnittes noch keineswegs erschöpft. Denn in Oels werden auch die Grundlagen zu der späteren Gestaltung seines Lebens geschaffen. Scheinbar von dem Ergebnis seines bisherigen Werdeganges ausgehend, setzt ein Umschwung ein und entfremdet ihn den Idealen, die bis dahin seine Seele ausschließlich erfüllt hatten.

Abraham von Frankenberg ist am 24. Juni 1593 zu Ludwigsdorf bei Oels geboren worden. Er eignete sich auf Schule und Universität eine gelehrte Bildung an und scheint von den Eltern dazu bestimmt gewesen zu sein, als Rechtsgelehrter den Spuren des Vaters zu folgen. Allein der innere Trieb wies ihm einen

anderen Weg. Denn schon frühzeitig hatte sich der tiefreligiöse Grundzug seiner Natur offenbart, und dieser lehnte sich gegen die modische Gelehrtheit der Zeit auf. Der kalte, gleißende Prunk einer seelenlosen Rhetorik war ihm ebenso zuwider wie das weltliche Treiben, in das ihn ein öffentliches Amt notwendigerweise verstricken mußte. Da er aber wohl den Willen der Eltern ehrte, suchte er seine Abneigung zu überwinden, geriet jedoch auf diese Weise in innere Kämpfe, die ihn der Verzweiflung nahebrachten. Während diese seelischen Nöte den Vierundzwanzigjährigen hin und her warfen, trat er als weltlicher Redner bei einem Leichenbegängnisse auf. Allein er blieb stecken und konnte seine Abdankungsrede nicht zu Ende führen. In diesem Mißerfolg sah er ein Zeichen Gottes; seine Überzeugung wurde bestätigt, daß die herrschende Wissenschaft der Anlage seiner Natur nicht entsprach. Wohl zu der gleichen Zeit kam die holländische Vorrede zu einer Ausgabe der Predigten Taulers in seine Hand und gewann ihn für die Mystik. Diese wurde von nun an seine geistige Heimat und gewährte ihm reichlich, was die verknöcherte Schulweisheit nicht zu bieten vermocht hatte. Für Frankenbergs weiteres Leben waren diese Vorgänge bestimmend. Er wandte sich endgültig von der maßgebenden Schul- und Universitätsgelehrtheit ab. Allein es lag keineswegs in seiner Absicht, dem wissenschaftlichen Streben ganz zu entsagen; vielmehr suchte er sich aus den Quellen möglichst vollständig über die geistig-religiöse Entwicklung zu unterrichten, die der eigentümlichen Anlage seines Geistes entsprach. In derselben Zeit vollzog sich auch seine Abkehr von der Welt. Zunächst hat er wohl eine Reihe von Jahren zurückgezogen auf dem väterlichen Schlosse Ludwigsdorf und den Sitzen bekannter Adliger gelebt; nach dem Tode des Vaters (1633) verzichtete er auf das Erbgut, das ihm als Ältestem zufiel, und behielt sich lediglich einige Wohnräume vor. Hier hauste er in der größten Stille; aus ihr trat er nur heraus, wenn man seiner bedurfte. So bei der furchtbaren Pest von 1634; da war er helfend überall zur Stelle. Aber jedem Versuche, ihn dauernd wieder für die Welt zu gewinnen, ging er aus dem Wege; fürstliche Berufungen in wichtige Ämter lehnte

er ab. Sein Verkehr beschränkte sich auf wenige gleichgesinnte Adlige, so auf den schon genannten Tscheschy, so auf Siegmund von Schweinichen und andere. In Schweinichens Schlosse hatte er 1623 auch Jakob Böhme kennen gelernt, zu dem er schon vorher brieflich in Beziehung getreten war. Sowohl das Eindringen in Böhmes Gedankenwelt wie die Bekanntschaft mit ihm selbst gehört zu den entscheidenden Ereignissen seines Innenlebens. Denn als Ergebnis jener seelischen Kämpfe hatte Frankenberg angeführt, er sei „in einen stillen Sabbath gezogen worden, und in selbigem Principio unaussprechliche worte der krafft, und ein licht über alle lichter gehöret und gesehen. Da ihm dann endlich gezeiget worden, daß dieses die wahrhafftige lehre und seligmachende Glaube wäre, welche da zeigeten, daß Adam in uns sterben und Christus leben müsse." Diese Vorstellungen deckten sich mit Böhmes Grundgedanken. Die Gemeinsamkeit der Ansichten beider Männer hatte sich bei dem Zusammensein immer deutlicher offenbart und war durch den tiefen Eindruck der schlichten, eigenartigen Persönlichkeit Böhmes wirksam unterstützt worden. Frankenberg blieb daher sein ganzes Leben lang ein eifriger Anhänger des Görlitzer Schusters; mit der Herausgabe einiger Werke Böhmes hat er seine schriftstellerische Tätigkeit begonnen und in zwei Lebensbeschreibungen für den von ihm Verehrten Zeugnis abgelegt; der ausführlichste, beste dieser biographischen Versuche entstand ein Jahr vor seinem Tode.

Zwischen Mystik und lutherischer Orthodoxie war ein Paktieren unmöglich. Die lutherischen Päpstlein beargwöhnten die mystisch gerichteten Geister als Fanatici, Schwärmer und Enthusiasten; umgekehrt war den Freunden Taulers, Sebastian Francks, Weigels und Böhmes die dürre Verstandesherrschaft im Luthertum zuwider. So empfand auch Frankenberg. Zwar besuchte er die Kirche und empfing die Sakramente, aber mit seinem Urteil über die religiöse Unfruchtbarkeit der kirchlichen Handlungen hielt er nicht zurück und kleidete es in bittere Worte; der Wein beim Abendmahl, sagte er einst, sei ihm im Munde zu lauter Wasser geworden. Derartige Aussprüche wirkten wie eine Herausforderung; und die lutherische Geistlichkeit nahm den ihr

hingeworfenen Fehdehandschuh auf. Frankenberg war jedoch seiner ganzen Sinnesart nach nicht geneigt, sich auf längeren Streit einzulassen; ein Federkrieg, den er über diese Fragen (1640) mit dem Hofprediger Georg Seidel in Oels führte, wurde ihm bald zuwider, und da die Kriegsgreuel in seine Nähe rückten, verließ er 1641 Ludwigsdorf, hielt sich eine Zeitlang zu Breslau auf und ging dann nach Danzig, wo er acht Jahre gelebt hat. Er wohnte bei dem Astronomen Hevelius, der ihm manche Anregungen gewährte; wie in Schlesien, so schloß er sich auch hier einem Kreis von adligen Anhängern der Mystik an. Von Danzig aus soll er im Spätherbst 1642 eine Reise nach Amsterdam unternommen haben, um die Werke Jakob Böhmes zum Drucke zu befördern. Daß er hier Scheffler kennengelernt hat, ist eine alte und vielfach nachgesprochene Vermutung; sie läßt sich jedoch nicht halten, da Scheffler erst im Laufe des Jahres 1644 nach Holland kam.

Ende 1649 kehrte Frankenberg nach Ludwigsdorf zurück, und nicht lange danach wird Scheffler mit ihm bekannt geworden sein. Da Frankenberg mit Czepko befreundet war, hat dieser vielleicht den jungen Gesinnungsgenossen veranlaßt, sich dem von allen schlesischen Mystikern Verehrten vorzustellen. Ludwigsdorf liegt in der Nähe von Oels; einem regen Verkehr der beiden Männer stand also kein räumliches Hindernis entgegen. In der Tat sind sie einander nicht bloß nahegetreten, sondern es hat sich bald ein inniger Freundschaftsbund entsponnen. Wie oft mag der jugendliche, frisch empfängliche Leibarzt den müden, frühzeitig Gealterten aufgesucht, wie oft mag er, wenn er nach Ludwigsdorf oder in die Nähe zu Kranken gerufen wurde, bei Frankenberg vorgesprochen haben. Da man zur Beurteilung des Verhältnisses fast durchweg auf Rückschlüsse aus Schefflers Trauergedicht auf Frankenbergs Tod angewiesen ist, müssen auch diesmal vielfach Vermutungen die verbürgten Tatsachen ersetzen.

Zunächst erhebt sich die Frage, was der Ältere dem jungen Freunde zu bieten vermochte. Um das zu erkennen, erweist sich eine kurze Zusammenfassung der Geisteswelt, innerhalb deren Frankenberg lebte, als unerläßlich. Der fromme Mann sah das

ihm vorschwebende religiöse Ideal in keinem der bestehenden Bekenntnisse verwirklicht. Als ihn Sylvius Nimrod von Oels (etwa 1650 oder 1651) nach seiner kirchlichen Zugehörigkeit fragte, erwiderte er: „Ich bin das Herz der Religionen, d. i. der katholischen, der lutherischen, der reformierten" (ego sum religionum COR, id est catholicae, orthodoxae, reformatae). Er wollte mit dieser Antwort sagen, daß in jeder der drei Konfessionen Spuren des ursprünglichen Christentums enthalten seien; seine Antwort entspricht also dem, was etwa um die gleiche Zeit sein schlesischer Landsmann, Friedrich von Logau, in die bekannten Worte kleidete:

„Luthrisch, Päpstisch und Calvinisch, diese Glauben alle drei
Sind vorhanden, doch ist Zweifel, wo das Christentum denn sei."

Ebensowenig wie Logau mochte sich also Frankenberg an eines der drei anerkannten Bekenntnisse binden, sondern er wollte aus jedem nur entnehmen, was es an unverfälschter Wahrheit enthielt. So gelangte er zu dem Begriff einer unsichtbaren Gemeinschaft, als deren Glied man sich durch die Nachfolge Christi und die Überwindung des Irdischen auswies. Ja, Frankenberg ging noch einen Schritt weiter; die Grundsätze der Aufklärung vorwegnehmend, mit der er sich sonst nur selten berührt, gestaltete er, ähnlich wie sein Freund Tschesch, diese unsichtbare Kirche zu einem großen Menschheitsdom aus, der Christen, Juden und Heiden gleichermaßen offensteht. „Denn Gott", sagte er 1637, „ist nicht allein der Juden und Christen Gott, sondern er ist auch der Haiden, ja aller Völcker Gott: sonderlich aber derer, die in seinem Lichte wandeln, und Ihn als ihren Gott, an ihrem Leibe, und an ihrem Geiste, mit einem vernünfftigen und Tugendhafften Leben preisen. Er siehet auch nicht an die Person, und machet keinen Unterschied zwischen uns und ihnen, sondern aus allen Völckern, Geschlechtern, Sprachen und Zungen, wer Ihn fürchtet, und Recht thut, der ist Ihme angenehm."

Trotz dieses weitherzigen Standpunktes war Frankenberg jedoch von der Hoheit des Christentums tief durchdrungen. Ebenso aber auch von den Verpflichtungen, die es seinen Bekennern auferlegte.

Allein diese Verpflichtungen sah er nirgends erfüllt, am allerwenigsten bei den Geistlichen im Luthertum. Daher ziehen sich durch seine Schriften die heftigsten Ausfälle gegen die „Wortwechsler und Tauben- ja Seelenkrämer, schlafende Hirten, stumme Hunde und Faule Arbeiter," gegen „das Schlangen- und Otterngezüchte aus der Synagoga des Teufels und seines Adjuncten oder Adjutanten Aristotelis". Für den allgemeinen Niedergang machte er die sittlichen und geistigen Schäden in gleicher Weise verantwortlich; nach seiner Meinung ging dem Mangel an sittlichem Streben, an innerer Einkehr, an bußfertigem Leben die äußerliche Richtung parallel, die das Schul- und Universitätswesen unter dem Einfluß der Aristotelischen Philosophie eingeschlagen hatte.

Je mehr sein feines, zartes Gemüt durch die überhandnehmende Roheit wie durch das oberflächlich heuchlerische Treiben in Kirche und Welt verletzt wurde, desto stärker bedrängten ihn die Unbilden der Zeit, in der er zu leben gezwungen war. Eine tiefe Niedergeschlagenheit bemächtigte sich seiner. Wie eine erdrückende Last legte sich die allgemeine Verderbnis auf seine Seele und raubte ihm die Hoffnung auf einen durchgreifenden Wandel der Dinge. Wenn sich auch eine Abstellung des alten „Gesperrs und Geplärrs" in der Kirche erreichen ließ, das heruntergekommene Volk als Ganzes schien ihm eines sittlichen Aufschwungs nicht mehr fähig zu sein. Daher wies Frankenberg die Aufgabe einer inneren Erneuerung dem einzelnen zu: die Besten sollten sich zusammentun und durch Arbeit an sich selbst, durch Einkehr und Heiligung, durch Vertiefung in die Schrift den Aufstieg der Gesamtheit vorbereiten. Einen solchen Kreis hat Frankenberg auch in den letzten Lebensjahren um sich versammelt, ohne freilich allzu große Erfolge von ihm zu erwarten.

Als das Ziel des Menschen betrachtete Frankenberg wie die ältere Mystik und Böhme die innige Vereinigung mit Gott. Sie wird ermöglicht durch die uneingeschränkte Liebe zu Gott, herbeigeführt durch die göttliche Gnade. Diese Gnade ist das ewige Leben in Christo und das ewige Leben wieder nichts anderes als eine Beschaulichkeit und Ruhe in dem Erlöser. Wer zu ihr

gelangen will, muß dem gekreuzigten und auferstandenen Christus gleichwerden, d. h. er muß sich selbst verleugnen, der Welt und den Kreaturen absterben, das Reich Gottes in dem innersten Grunde des Herzens suchen und durch die Wiedergeburt sich zum Ebenbilde Christi machen. Verlangt wird also die unausgesetzte Arbeit an sich selbst im Sinne der Askese; diese soll zur quietistischen Stimmung, d. h. zu völligem Gleichmut gegenüber allem Irdischen führen und so den Menschen in den Stand setzen, schon auf Erden der Ewigkeit teilhaftig zu werden. Wie wenig sich diese vergeistigte Religiosität mit dem Stande des damaligen Luthertums vereinigen ließ, leuchtet ein. Trotzdem hat Frankenberg in seiner Schrift „Jordans-Steine" (1636) die lutherischen Hauptlehren in Schutz genommen. Allein schon zwei Jahre vorher bezeichnete er die lutherische Rechtfertigungslehre als die Wurzel alles Übels. Der scheinbare Widerspruch erklärt sich daraus, daß er zwar gegen die ursprüngliche Form der Lehre nichts einwenden wollte, ihre mit der Zeit eingetretene Verflachung aber scharf bekämpfte. Auf diesem Standpunkt blieb er sein ganzes Leben lang stehn; das Vertrauen auf die Rechtfertigung allein durch den Glauben erschien ihm dann als völlig unbegründet, wenn der Glaube sich nicht durch seine Früchte als echt erwies. So schreibt er noch ein Jahr vor seinem Tode: „Darumb die Heiligung durch göttliche Inwohnung und also lebendigmachende Außwirckung mehr zu beachten, als die als frühzeitig angemaßete rechtfertigung ohne Christi würkliche anzihung."

Daß er in der älteren und jüngeren Vergangenheit eifrig nach Zeugen seiner Sinnesweise forschte und jede Übereinstimmung freudig buchte, wurde bereits angedeutet. Er fühlte sich allen denen verwandt, welche, die Vermittlung der offiziellen Kirche verschmähend, einen unmittelbaren Weg zu Gott gesucht hatten. Daher bevorzugte er die mittelalterliche Mystik, namentlich Tauler und die „deutsche Theologie", die er beide auch in Auszügen zugänglich machte. Ebenso nahe stand er dem sogenannten mystischen Enthusiasmus oder Spiritualismus des 16. Jahrhunderts und verwandten Strömungen. Er beruft sich neben vielen anderen auf Sebastian Franck, Johann Arndt, Johann Valentin Andreä; insbesondere

schließt er sich an Valentin Weigel und Jakob Böhme an. Mit Böhme verbindet ihn auch die Neigung zu naturphilosophischen Spekulationen. Der Wunsch, die wirkenden Naturkräfte zu erkennen und sie mit seinem religiösen Innenleben in Einklang zu bringen, hat freilich bei ihm zu abergläubischen Irrgängen, wunderlicher Zahlensymbolik, alchimistischen und kabbalistischen Spielereien geführt. Aber fruchtlos ist er keineswegs geblieben. Während seines Danziger Aufenthaltes wurde Frankenberg durch den Astronomen Hevelius genauer in das System des Kopernikus eingeführt. Die Grundsätze dieses Lehrgebäudes bohrten sich wie mit Widerhaken in ihm fest. Und zwar hauptsächlich deshalb, weil eine seiner wichtigsten religiösen Vorstellungen nunmehr in der Anschauung einen festen Halt gewann. Der Begriff der Ewigkeit erheischte als Ergänzung notwendigerweise den der Unendlichkeit. Solange man, um Frankenbergs eigene Worte zu gebrauchen, „in dem umbcirculten Kävicht oder übertüncheten Imagination-Gewölbe des gefrorenen Himmels, gleichsam in dem Babylonischen Thurmgefängnis gesteckет", blieb die Unendlichkeit ein bloßes Wort; seit Kopernikus' weltbewegender Tat war dem Geiste die Möglichkeit gegeben, auch diesen Begriff als etwas Wirkliches, Seiendes zu fassen. Freilich erkannte Frankenberg wohl, daß bei Kopernikus noch immer Grenzen des Universums bestehen blieben. Sein Wunsch, auch diese weggeräumt zu sehen, wurde erfüllt, als er die Schriften Giordano Brunos kennen lernte. In ihnen erschloß sich ihm der Begriff der Unendlichkeit des von keiner Schranke mehr eingeengten Alls. Deshalb entlehnte er die Grundzüge seines Weltbildes im wesentlichen aus Bruno, wenn auch der schüchterne, stille Mann dem mächtigen Feuergeist, dessen Führung er sich anvertraute, nicht ohne Zagen folgte.

Unter diesem Streben, ganz im Unendlichen, Ewigen aufzugehen, hat Frankenbergs Vorliebe für die geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums nicht gelitten. Im Gegensatz zu anderen Spiritualisten, auch zu Scheffler, hielt er an der unbedingten Verbindlichkeit der heiligen Schrift fest. Und gerade in der Zeit, in der Giordano Bruno den mächtigsten Einfluß auf ihn ausübte,

zog ihn die schwärmerisch gesteigerte Kirchlichkeit, die sich in den Visionen mittelalterlicher Klosterfrauen ausprägte, ebenso an wie die dieser Richtung innerlich naheſtehende neukatholische Mystik.

In der Tat weist sein geistiges Bild keine einheitlichen Züge auf. Vorwärts deutende und rückschrittliche Merkmale verbinden sich. Der Wunsch, dem Gefühl wieder zu seinem Recht zu verhelfen, läßt ihn jede Erbauungsquelle freudig begrüßen, welche die im Verstandesmäßigen erstarrte lutherische Orthodoxie wieder zu beleben imstande war. Daher die Neigung zu der Innigkeit katholischen Frommseins, die sich mit einer an Weigel und Bruno genährten Weltanschauung doch kaum vertrug. Aber schwerlich sind Frankenberg solche Widersprüche zum Bewußtsein gekommen. Gleichwohl verleihen sie seinem Wesen etwas eigentümlich Schwankendes. Dazu kam aber noch, daß er als Sohn eines gelehrten Zeitalters auf einen wissenschaftlichen Unterbau seiner religiösen Anschauungen ebensowenig verzichten mochte wie die ihm so verhaßte Schultheologie. Und da er zwar eine ungemein empfängliche, aber keine schöpferische Natur war, hat er die übernommenen Gedanken nicht oft von innen heraus zu beleben verstanden. Auch empfand er eine Scheu vor bestimmten Entscheidungen und suchte daher nicht selten zu vermitteln, anzugleichen, wo sein religiöser Standpunkt das Einhalten einer klaren Linie gefordert haben würde. All das führte dazu, daß die entlehnten Bestandteile bei ihm zuweilen unvermittelt nebeneinander stehen. Auf Form und Inhalt der noch lange Zeit gelesenen Werke Frankenbergs kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden; man gewinnt aus ihnen den Eindruck, daß er sich in diesen Arbeiten nicht ausgegeben hat, sondern daß das Beste, was er bieten konnte, erst im persönlichen Verkehr zur Geltung kam.

Am wenigsten scheinen auf Scheffler die kabbalistischen und alchimistischen Neigungen Frankenbergs sowie dessen Zahlenspielereien eingewirkt zu haben. Gewiß werden darüber manche Gespräche gepflogen sein; Scheffler hat sicher von den Universitäten, namentlich aus Padua, schon die Kenntnis der wichtigsten

alchimiſtiſchen Grundlehren mitgebracht. Daß ſie ihn aber tiefer berührt haben, iſt nicht wahrſcheinlich, und ſchwerlich hat Frankenbergs Schätzung der Geheimwiſſenſchaften etwas daran geändert. Denn wo Scheffler die alchimiſtiſchen Kunſtausdrücke verwendet, da bedient er ſich ihrer als Gleichniſſe; nirgends führt er ſie um ihrer ſelbſt willen an.

Daß auch der Beruf Schefflers zu Unterredungen Veranlaſſung gegeben hat, wird anzunehmen ſein. Frankenberg beſaß ärztliche Kenntniſſe; während der Peſt von 1634 hat er ſie ausgeübt, und ein von ihm hergeſtellter Lebensbalſam wurde noch am Anfang des 18. Jahrhunderts in den Berliner Apotheken verkauft. Auch hat Frankenberg in ſeiner Schrift „Raphael, der Arzt-Engel“ (verfaßt 1639) vernünftige Grundſätze einer geiſtig-ſittlichen Diät aufgeſtellt, obgleich viel Wunderliches dabei mit unterläuft. Was war nun natürlicher, als daß über die Fragen aus der Heilkunde lebhaft geſprochen wurde, daß der Jüngere dem Älteren von den neuen Verſuchen und Verfahren berichtet hat, die er auf den Univerſitäten kennengelernt, daß Fragen aus der ärztlichen Praxis Schefflers den Gegenſtand gemeinſamer Erwägungen gebildet haben!

Wenn Scheffler vielleicht nur mit ſkeptiſchem Lächeln manche Berichte Frankenbergs über die Ergebniſſe ſeiner kabbaliſtiſchen Forſchungen, ſeiner alchimiſtiſchen Verſuche und Zahlenſpielereien angehört hat, das Lächeln verſchwand ſicherlich von ſeinen Lippen, ſobald die Rede auf die Anſchauungen kam, die in gleicher Weiſe Frankenbergs wiſſenſchaftliche wie religiöſe Welt begründeten. Die Ewigkeit Gottes, die Unendlichkeit des Alls, die Folgerungen, die ſich aus dieſen Hauptfragen für den Menſchen und ſein Verhältnis zu Gottheit und Welt ergaben, ſind unzweifelhaft oft Gegenſtände des eifrigſten Geſprächs geweſen. Noch war kein Jahrzehnt vergangen, ſeit aus den Werken Giordano Brunos eine neue Welt von Erkenntniſſen auf Frankenberg eingeſtürmt war; der „Oculus sidereus“, das Hauptzeugnis ſeiner eindringenden Beſchäftigung mit Bruno, war 1643 entſtanden. Scheffler beſaß das Buch, ſicher hat er es von dem Freunde zum Geſchenk erhalten; es iſt daher nicht unwahrſcheinlich, daß

ihn das Studium des Werkes veranlaßt hat, sich von Frankenberg auch die Schriften Brunos selbst auszubitten. So mag man sich immerhin ausmalen, wie in dem Ludwigsdorfer Studierzimmer die neuen Erkenntnisse des Nolaners zu lebhaften Auseinandersetzungen Gelegenheit gegeben haben. Aber im Zusammenhange mit diesen Problemen müssen auch andere Fragen zur Sprache gekommen sein: die Gleichsetzung von Gott und Welt, die allmähliche Entgöttlichung alles Geschaffenen und die Notwendigkeit seiner Rückkehr zu Gott, die Tatsache, daß Raum und Zeit nicht außer dem Menschen, sondern nur Anschauungsformen seines Bewußtseins sind — kurz alle jene Gedanken, auf denen Scheffler während und unmittelbar nach dieser Zeit seine berühmteste Dichtung aufgebaut hat. Daß das, was damals Schefflers ganze Seele bewegte, zwischen den Freunden nicht vielfach erörtert sein sollte, ist undenkbar. Insbesondere gilt dies von der Lehre, daß zwischen Zeit und Ewigkeit kein Unterschied bestehe, der Mensch vielmehr jeden Augenblick in der Lage sei, den scheinbaren Unterschied aufzuheben und schon in der Zeit der Ewigkeit teilhaftig zu werden. Wird diese Anschauung auch in Frankenbergs Schriften auffallend selten berührt, so liefert doch Schefflers Trauergedicht auf Frankenbergs Tod die Gewähr dafür, daß gerade dieser Gedanke in Kern und Mark der Denkweise beider Männer hineinführt.

Die im Freundesgespräch behandelten Ideen waren bei Frankenberg durch Giordano Bruno gestützt und erweitert worden, ihr eigentlicher Ursprung muß jedoch anderswo gesucht werden, nämlich in der Mystik. Diese blieb nach wie vor das geistige Heimatsgebiet Frankenbergs, und die freundschaftlichen Beziehungen wurden durch sie beherrscht. Frankenberg war nicht bloß ein eifriger Leser und Verbreiter der mittelalterlichen Mystik, so etwa Ruysbroeks, sondern auch Valentin Weigels, den er vorsichtig gegen die lutherische Orthodoxie verteidigt hat. Kannte Scheffler Weigel schon früher, was wahrscheinlich ist, so wird er durch die Schätzung Frankenbergs in dem von Weigel verkündeten, die Dogmen fast völlig verflüchtigenden Christentum bestärkt worden sein. Im seltsamen Gegensatz zu dieser Richtung,

die in der Religion alles Äußere zugunsten des geistigen Inhalts zurückschob, stand, wie erwähnt, bei Frankenberg die schwärmerische Jesusliebe, die Neigung für die innigen Regungen der mittelalterlichen Frömmigkeit. Auch dieses Gegengewicht gegen das Uferlose eines undogmatischen Christentums hat in dem Freundesverkehr eine wichtige Rolle gespielt. Frankenberg wies Scheffler nicht bloß auf die neukatholische Mystik hin, sondern er wußte seine Teilnahme auch für eine bestimmte Richtung der mittelalterlichen Mystik zu erwecken. Meister Eckhart, Tauler und die „deutsche Theologie" vertraten übergeistige Anschauungen, die der neuplatonischen Philosophie entstammten und, rücksichtslos zu Ende gedacht, zur Verneinung jeder positiven Religion führen mußten, obgleich Tauler und die „deutsche Theologie" den allzu schroffen Folgerungen Meister Eckharts aus dem Wege gegangen sind. Daneben macht sich jedoch im Mittelalter eine andere Spielart der Mystik geltend. Man kann sie als schwärmerisch gesteigerte Kirchlichkeit bezeichnen, eine Übertragung des Minnesangs ins Geistliche. Auch ein Schüler Meister Eckharts gehört dieser Richtung an und hat ihr die vollkommenste Form verliehen, Heinrich Suso. Begeisterte Anhängerinnen fand dieser Seitentrieb frühzeitig in den Nonnenklöstern. Mit unwiderstehlicher Gewalt griff hier die Bewegung um sich und übte eine gleichsam ansteckende Wirkung aus. Visionäre und ekstatische Zustände entrückten die Nonnen der Wirklichkeit und erschlossen ihnen im überirdischen Schauen die Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe. So meinte die heilige Gertrud von Hakeborn († 1292) der Erscheinung des Herrn gewürdigt worden zu sein; ihre Gespräche mit Jesus verraten allen Überschwang eines bis zum Krankhaften gesteigerten Empfindungslebens, aber auch alle Zartheit und Innigkeit einer ungewöhnlich fein ausgestatteten Seele. Die Bekenntnisse dieses äußerst reizbaren, sich gleichsam mit allen Fasern am Unsichtbaren festsaugenden Gemütes mußten verwandte schwärmerische Geister mächtig anziehen. In Frankenbergs Bibliothek stand das „Buch der Gnade"; es enthielt die Offenbarungen der heiligen Gertrud und anhangsweise auch die Visionen ihrer Schwester, der heiligen Mechtild. Dieses Buch

machte Frankenberg in seinem letzten Lebensjahr dem jüngeren Freunde zum Geschenk. Der Eindruck auf Scheffler muß ein gewaltiger gewesen sein; was er selbst ersehnte, den unmittelbaren Verkehr mit der Gottheit, das erschien ihm hier bereits vollzogen, und zwar nicht durch Menschenwitz und Klugheit, sondern durch die bloße Hingebung einer ganz dem Göttlichen zugewendeten Seele. Da der Einband des Buches wohl beschädigt war, ließ Scheffler es neu binden und versah es mit einer erst vor kurzem bekanntgewordenen Inschrift. Diese zeugt nicht nur für die Nachhaltigkeit der Einwirkung des Gelesenen, sondern sie eröffnet zugleich einen tiefen Einblick in Schefflers damaligen Seelenzustand. Ihr Wortlaut ist folgender: „Dieses Buch oder vielmehr diesen Garten der göttlichen Weisheit, dicht angefüllt mit den Blumen der göttlichen Liebe, und ein wahrhaftes Lustgärtchen des Umgangs Gottes mit den Menschen, ein herrlicher Balsam und eine herrliche Ergötzung für seinen Geist hat Johannes Scheffler, nachdem er es von Abraham von Frankenberg, dem treuen Freunde, zum Geschenk erhalten hatte, mit diesem neuen und schönen Einbande zieren lassen und eben dadurch seine überaus demütige Verehrung der göttlichen Gnade, die in dieser heiligen Jungfrau sich emporschwang, an den Tag gelegt. Im Jahr 1652. Im Monat März. Herr Jesus, Lamm Gottes, Bräutigam der Jungfrauen, Du sollst uns Jesus, Lamm, Bräutigam sein hier und in Ewigkeit!"

„Librum hunc
vel potius
Hortum Divinae Sapientiae,
Aeternae Charitatis Floribus Refertissimum,
ac
viridarium quoddam conversationis D E I
cum Hominibus,
Singulare Animae Suae Balsamum atque Delicium
Postquam ab
Abrahamo Von Frankenberg Amico

Fideli
obtinuisset
nova hac et decora ligatura
exornari fecit
Johannes Schefflerius,
submississimam suam venerationem Gratiae Divinae,
quae in Hac Sanctissima Virgine emicuit,
hoc ipso significans.
F. Aô. 1652. Mens. Mart.
Domine Jesu,
Agne Dei,
Sponse Virginum.
Esto nobis Jesus, Agnus, Sponsus!
Hic et in Aeternum."

Mit der in den Offenbarungen der heiligen Gertrud verkörperten Stimmung deckt ſich die neukatholiſche Myſtik; ja ſie bildet vielfach eine Fortſetzung der mittelalterlichen Frauenmyſtik und der dieſer nahe verwandten Weiſe Suſos. Daneben macht ſich allerdings in der neukatholiſchen Myſtik noch eine andere Richtung geltend, der zunächſt in Spanien emporgekommene Quietismus. Dieſer berührte ſich inſofern mit den geiſtigen Grundlagen des deutſchen Enthuſiasmus, als auch er die Ruhe (quies) in Gott als das Notwendigſte bezeichnete; Vorbedingung dafür war ihm ebenfalls der geiſtige Tod der Seele, d. h. die Vernichtung aller ihrer ſelbſtiſchen und ſinnlichen Eigenheit und die durch dieſe Entleerung herbeigeführte Möglichkeit, Gott in ſich aufzunehmen und ſich ganz mit ihm zu vereinigen. In einer Perſönlichkeit wie der heiligen Thereſia (1515—1582) floſſen die quietiſtiſche Strömung und die ſchwärmeriſch geſteigerte Kirchlichkeit ineinander; klarer und folgerichtiger als dieſe merkwürdige Frau, deren Einfluß auf das Geiſtesleben ihrer und der folgenden Zeit nicht hoch genug zu veranſchlagen iſt, hat ihr Lieblingsſchüler, der heil. Johannes vom Kreuz (Juan della Cruz 1542—1591), den

Grundgehalt des Quietismus entwickelt; bei ihm offenbart sich auf das deutlichste, ein wie geringer Wert dem Endziel gegenüber, d. h. der schweigenden Versunkenheit in Gott, allen äußeren Handlungen beigemessen wird, und zwar nicht bloß den kirchlichen Symbolen, sondern auch den geistigen und moralischen Gütern. Von der späteren Entwicklung dieses Zweiges der Mystik wird noch kurz die Rede sein. —Scheffler war durch die neukatholische Mystik wohl schon in den Niederlanden berührt worden; daß er Erzeugnisse des spanischen Quietismus um 1652 kannte, ist sicher, ebenso, daß er sich um die gleiche Zeit bereits mit der heiligen Theresia und Johannes vom Kreuz beschäftigt hat. Da Frankenberg nun ebenfalls die neukatholische Mystik bevorzugte, vermochte er noch weitere Anregungen zu geben, die auf fruchtbaren Boden fielen; durch ihn wurde Scheffler auf den neukatholischen Mystiker hingewiesen, der am stärksten vom Quietismus beeinflußt worden ist, auf den Niederländer Constantin de Barbançon (gest. 1631). Aller Wahrscheinlichkeit nach hing es mit dieser Berücksichtigung der neukatholischen Mystik zusammen, daß Scheffler, wohl auch in diesem Falle durch Frankenberg angeregt, sich den „mystischen Schlüssel" (clavis mystica, Köln, 1640) des Jesuiten Maximilian Sandaeus anschaffte, ein in seiner Art vortreffliches Nachschlagebuch, das in lexikalischer Form die mittelalterliche und neuere Mystik so weit darstellte, als sie durch die katholische Kirche anerkannt worden war. Von Schefflers eifriger Benutzung dieses Buches zeugt sein noch vorhandenes Exemplar. Er hat es durchschießen lassen und das durch Sandaeus Gebotene durch zahlreiche Quellenstellen vermehrt. Dabei hielt er sich an die von Sandaeus angeführten Mystiker und deren Geistesgenossen, ohne daß diese auf seine spätere poetische Tätigkeit stark eingewirkt hätten.

Noch weit wärmer als für die neukatholische Mystik schlug Frankenbergs Herz bis an sein Ende für Jakob Böhme, und er hat einen Teil seiner Begeisterung auch auf Scheffler übertragen. Zwar ein Reimspruch, den dieser in jener Zeit als Zeichen seiner Verehrung unter Böhmes Bild geschrieben haben soll, ist unecht; er erweist sich als die Verballhornung eines Epigramms aus dem

Abraham von Frankenberg

„cherubinischen Wandersmann". Aber von Böhmes „Aurora" war er damals ganz erfüllt; er versah sie mit Randnoten und empfahl sie als wichtiges Erbauungsmittel. Wenn ihn sein scharfer Verstand namentlich zu Weigel hinzog, das Gemüt wird bei Böhme mehr Nahrung gefunden haben. Denn jene beiden Neigungen, die in Schefflers Seele um die Herrschaft rangen, waren auch in dem Görlitzer Schuster lebendig: auf der einen Seite ein Streben, alles Geschaffene aus Gott abzuleiten und in ihn hineinzustellen, andererseits das Bedürfnis nach inniger Hingebung an den geschichtlichen Christus, so daß er, wie Scheffler es ihm später nachschrieb, dazu aufforderte, den wahren Heiland nicht mit der Klügelei des Verstandes zu erforschen. sondern ihn in der Krippe beim Ochsen im Stalle zu suchen. Demnach hat auch Jakob Böhme oft im Mittelpunkte des Freundesgespräches gestanden, und Frankenberg wird nicht unterlassen haben, von dem persönlichen Verkehr mit dem schlichten, aber seiner Sendung nie vergessenden Manne zu berichten.

Dabei konnte es nicht anders sein, als daß die Freunde auch der Verfolgungen gedachten, die dem Görlitzer Schuster durch die Geistlichkeit seiner Heimatstadt bereitet worden waren. Und wenn Frankenberg davon erzählte, schwoll dem an Selbstbeherrschung gewöhnten Manne die Zornesader, und die schärfsten Worte drängten sich auf seine Lippen. Unwillkürlich vermischte sich dann die Böhme angetane Unbill mit den eigenen bitteren Erfahrungen: die Zionswächter waren ja immer bei der Hand, wenn es galt, die in den Herzen aufglimmenden Funken neuen religiösen Lebens zu ersticken. Diesen Standpunkt hat Frankenberg während des Freundesverkehrs mit Scheffler in seiner zweiten Lebensbeschreibung Böhmes (1651) auf das schroffste vertreten. „Siehestu," ruft er da den lutherischen Geistlichen seiner Zeit zu, „stoltzer Phariseer, neidischer Hoher-priester und naseweiser Schriftgelährter darumb sauer und schähl, daß der Herr, unser barmhertziger Gott und Vatter, gegen seine Kinder so fromm und gütig ist? so gehe hin und beiß dir selber für Zorn und Hoffart aus Hertzeleyd mit knürschenden Zähnen die Zunge ab, und reiß, und friß dein eigen neidisch und gottloses Hertz, mit

grimmen und hölliſchen Grißgrammen, aus deinem Leib heraus, ſo kan man erkennen, daß deine Geburt aus der alten Schlangen und rachgierigen Höllen und alle deine Kunſt aus dem ſtoltzen Lucifer, und zornigen Drachenteufel, mit nichten aber aus Gotte in Chriſto, und ſeinem heiligen Geiſte und Worte der Genaden und Wahrheit iſt." Und daß ähnliche Äußerungen häufig auch beim Zuſammenſein der Freunde gefallen ſind, unterliegt keinem Zweifel. Der bereits erwähnte Hofprediger des Herzogs, Chriſtoph Freitag, ein Freund des Dichters Andreas Tſcherning, auch ſelbſt neulateiniſcher Dichter und als ſolcher gekrönter Poet, ſtand auf dem Boden des ſtrengſten Luthertums. Infolgedeſſen haßte er den myſtiſchen Enthuſiasmus und ſuchte ihm auf jede mögliche Weiſe Abbruch zu tun. Notwendigerweiſe mußte er daher mittelbar oder unmittelbar mit Frankenberg und Scheffler zuſammenſtoßen. Der Enge ſeines Geſichtskreiſes entſprach die Art ſeines Vorgehens; für den ſelbſtbewußten, hochfahrenden Mann war eine Frage abgetan, wenn ſie ſich mit der lutheriſchen Dogmatik nicht vertrug; auf Auseinanderſetzungen ließ er ſich nicht ein. Sicher hat ſein herausforderndes Weſen die Freunde verletzt und in ihrer Abneigung gegen die lutheriſche Orthodoxie beſtärkt.

Wenn ſie dann irgendeine Äußerung oder Maßregel Freitags mit Unwillen erörterten, ſo ergab es ſich von ſelbſt, daß ſich das Geſpräch auch auf die von ihm vertretene Richtung lenkte, die ſich immer mehr zum Hemmſchuh für jede freie Entwicklung herausgebildet hatte. Und man muß annehmen, daß ſie bei ſolchen Geſprächen über den Zuſtand des othodoxen Luthertums auch die Frage berührt haben, inwieweit Luther ſelbſt für den augenblicklichen Zuſtand ſeiner Kirche verantwortlich gemacht werden könnte. Daß der Widerwille gegen die Perſon des Reformators bei Schefflers ſpäterer Bekehrung mitgeſpielt hat, iſt erwieſen; um ſo eher kann man glauben, daß es an gemeinſamen Erwägungen dieſes Punktes während der vorangegangenen Jahre nicht gefehlt hat. Wo Frankenberg von Luther ſpricht, nennt er ihn zwar mit Achtung, doch iſt zuweilen ein Unterton der Mißbilligung erkennbar, und unter den von ihm empfohlenen Schriften findet

sich kein Werk Luthers. Aber auch wenn dem nicht so wäre, die Persönlichkeit des Reformators konnte weder Frankenberg noch Scheffler genehm sein. Frankenbergs Zartheit, Schefflers schwärmerische Innigkeit mußten sich gleichermaßen von Luthers Kraftnatur, von seiner Verneinung der Askese, von der mönchischen Derbheit seiner Polemik abgestoßen fühlen, ganz abgesehen davon, daß sie manche Lehre Luthers, namentlich in Rücksicht auf deren Weiterentwicklung, mit zweifelnden Augen betrachteten. —

So hoch man diesen Gedankenaustausch und die aus ihm geflossenen Anregungen einschätzen mag, das für die Einwirkung Entscheidende wird damit nicht bezeichnet. Die Bedeutung Frankenbergs für Schefflers Entwicklung beruht vielmehr auf dem Eindruck der Persönlichkeit. Die Abkehr von der Welt, der Wunsch nach ausschließlicher Hingabe an die Gottheit, die Neigung, alle Dinge sub specie aeterni zu betrachten — das waren seit dem Leidener Aufenthalt Triebfedern in Schefflers Seele geworden. Durch die Anlehnung an fremde Gedanken hatte sich diese Sinnesweise in ihm verstärkt; hier fand er sie aber in einer bedeutenden Persönlichkeit verkörpert, und durch den vertrauten Umgang konnte er sich davon überzeugen, wie innig bei dem verehrten Manne die Übereinstimmung von Leben und Lehre war. Das Vorbildliche eines solchen Erdenwallens hat er tief empfunden und ihm seine anders geartete Natur so lange angepaßt, bis stärkere Einflüsse ihn in andere Bahnen warfen. Eines aber blieb als dauernder Gewinn für immer bestehen. Der asketische Zug scheint frühzeitig in Scheffler erwacht zu sein. Man darf aber billig bezweifeln, daß der heißblütige junge Mann sich während seiner Universitätsjahre wirklich von den Freuden dieser Welt ferngehalten; näher liegt es, anzunehmen, daß derbe Hingabe an den Lebensgenuß mit Überdruß an der Welt und ihren Freuden gewechselt hat. Das scheint noch während des Breslauer Aufenthaltes von 1649 der Fall gewesen zu sein. In Frankenberg tritt ihm nun aber das Bild eines rein auf das Geistige zusammengedrängten, allem Sinnengenuß entsagenden Daseins entgegen. Und das Beispiel dieses „keuschen, nüchternen, eingezogenen"

Lebens wurde für ihn maßgebend: immer uneingeschränkter füllte der Trieb zur Askese sein Wesen aus und wies ihm auch für die künftige Lebensgestaltung den Weg an.

Wie haben sich nun die Grundzüge von Scheffers Gedankenwelt während der hier behandelten Jahre (November 1649 bis November 1652) gestaltet? Die Antwort auf diese Frage gibt Scheffers poetisches Hauptwerk. Da aber dieses erst 1657 erschienen ist und seine Entstehungszeit nur mit annähernder Sicherheit festgestellt werden kann, muß die eingehendere Betrachtung noch aufgeschoben werden. Für eine Erkenntnis des gesamten Ideenschatzes dieser Zeit fehlt es also an einer gesicherten urkundlichen Grundlage. Dagegen wird das Vorhandensein wichtiger Einzelanschauungen durch drei Zeugnisse bestätigt, und es ergibt sich die Möglichkeit, von ihnen aus zum Kern der Theosophie Scheffers vorzudringen. Die beiden letzten Zeugnisse lassen sich genau datieren; von dem ersten kann man nur sagen, daß es der Zeit in Oels angehört. Aller Wahrscheinlichkeit nach zu Frankenbergs Lebzeiten, etwa 1651, schrieb Scheffler die folgenden, bisher unbekannten Worte in sein Exemplar der „Clavis mystica“ des Sandaeus:

„Lebensregel.

Wer niemals von Gott getrennt werden will, muß diese drei Dinge einhalten:

I. Der Reinheit von Christi Seele soll er sich so anzugleichen suchen, 1. daß er keinen, auch noch so leichten Makel der Sünde auf sich zu dulden vermag; 2. daß sein Geist nach dem Beispiele Christi immer die göttliche Güte betrachte, und daß er 3. im Geiste ungehemmt mit Gott verschmelze und ihm immer anhänge.

II. Er soll so einfältig sein, daß alle seine Worte nichts anderes seien als Ja und Nein.

III. So vollkommen sei er, daß, wenn mehrere auf ihn, wie einst die Pharisäer auf Christus, ihre Augen richten, sie nichts anderes an ihm wahrnehmen (wenn sie so Großes zu erkennen imstande sind) als ein gottförmiges und göttliches Leben.“

Regula vitae.

Qui nunquam a Deo separari vult, haec tria servabit:

I. Puritati Animae Christi adeo sese conformare studeat, 1. ut nullam vel levem peccati maculam in se ferre queat, 2. ut Spiritus ejus Christi exemplo perpetuo divinam bonitatem contempletur et 3. mente ad Deum libere transeat illique semper adhaereat.

II. Tam simplex sit, ut omnia verba ipsius non aliud sint, quam ita et non.

III. Tam perfectus sit, ut, si plures in eum, quemadmodum olim Pharisaei in Christum, oculos intenderent, nihil aliud in eo cernerent (si tantum intelligere valerent) quam vitam Deiformem sive divinam. —

Der Spruch bringt die allgemeine Grundtendenz aller Myſtik zum Ausdruck: das Streben nach der Vereinigung mit Gott, der unio mystica, als deren Vorausſetzung die Nachfolge Chriſti, die Hingabe an Gott und die Unſträflichkeit des Wandels erſcheinen. Für Scheffler bezeichnend iſt eine ſtarke Überhebung: der durch die Verſchmelzung mit der Gottheit heilig Gewordene ſteht hoch über den anderen Menſchen, ſo daß es mehr als zweifelhaft erſcheint, ob ſie imſtande ſind, ſeine Größe zu erkennen. Es iſt die gleiche Stimmung, die Scheffler poetiſch folgendermaßen einkleidet:

„Du ſprichſt, Theophilus ſei meiſtenteils allein:
Macht ſich der Adler auch den Vögelchen gemein?“ —

Die beiden anderen Zeugniſſe für die Geſtaltung der myſtiſchen Ideen Schefflers während des Aufenthaltes in Oels ſind kurz nach Frankenbergs Tode entſtanden; das eine iſt das bereits erwähnte und noch zu beſprechende Trauergedicht auf den älteren Freund. Es lehrt, daß Scheffler ebenſo wie Frankenberg einen Unterſchied zwiſchen Zeit und Ewigkeit leugnete und dem Menſchen die Aufgabe zuwies, durch völlige Unempfindlichkeit gegen die irdiſchen Dinge den ſcheinbaren Unterſchied aufzuheben. Den engen Zuſammenhang zwiſchen Frankenberg und Scheffler

bestätigt auch das zweite Zeugnis. Wieder handelt es sich wie bei der Paduaner Studentenzeit um ein Stammbuchblatt. 1649 wurde Schefflers Schulkamerad, der jüngere Elias Major, als Konrektor am Gymnasium zu Oels angestellt. Von dem Verkehr, der sich zwischen den durch gemeinsame Jugenderinnerungen verbundenen Männern entspann, gibt folgende Eintragung in Majors Album Kunde: „Das höchste Wissen ist nichts wissen außer Jesum Christum und diesen nämlich als gekreuzigten und auferstandenen." Darunter steht am Rande: „Stirb, sei Ewigkeit und werde Christo gleich, dann wirst du glücklich sein."

Summa Scientia Nihil Scire
nisi
Jesum Christum
et Hunc quidem
Crucifixum et Resuscitatum.

Morere
Aeternitas Esto et
Christo Conformare
Sic Eris Beatus

Johannes Schefflerius
Ph. et M. D. Archiater
et Physicus Olsnens.
Aô 1652. d. 22. Jul.
Olsna. mpp.

Auch hier macht sich die Übereinstimmung mit Frankenberg in auffallender Weise geltend; das ergibt sich am deutlichsten, wenn man die Worte aus dem Stammbuch neben eine Aufzeichnung hält, in der Frankenberg schon frühzeitig (1625) seine und seines Kreises Anschauungen zusammenfaßte: „daß dieses Buch des Lebens von innen vnd außen geschrieben sey Jesus Christus, Crucifixus und Resuscitatus. Daß wer in diesem Buche Crucifixi und Resuscitati recht lesen will, demselbigen von innen vnd außen müsse gleichförmig werden." —

Die Deutung von Schefflers Stammbucheintragung bietet demnach keine Schwierigkeiten. Christus erscheint hier lediglich als Symbol des Menschen, der sich vernichten muß, um lebendig zu werden. Der gekreuzigte Christus ist der Mensch, der dem Irdischen völlig abstirbt; der auferstandene der, der nach Er-

tötung alles Wollens und Begehrens ganz in der Ewigkeit aufgegangen ist. Wäre noch ein Zweifel an der Absicht Scheffl ers möglich, so würde die hinzugefügte Erklärung ihn beseitigen. Denn sie deckt sich im wesentlichen mit dem etwa in die gleiche Zeit fallenden Epigramm des „cherubinischen Wandersmannes" (V, 9):

„Der wahre Gottessohn ist Christus nur allein,
Doch muß ein jeder Mensch derselbe Christus sein."

Ein Vergleich dieser Stammbucheintragung mit den in Padua aufgezeichneten Worten lehrt, daß der Kampf zwischen Weltfreude und Weltentsagung, der damals noch nicht ganz ausgetragen war, nunmehr endgültig zugunsten der Abkehr von der Welt entschieden ist. Für sich betrachtet, gestattet der Spruch ebenfalls wichtige Schlüsse. Denn als Endziel des Menschen erscheint hier der Wunsch, durch den Verzicht auf den Eigenwillen zur Vereinigung oder besser zur Wiedervereinigung mit dem Ewigen, Unendlichen vorzudringen; die überlieferten religiösen Formen sind beibehalten, aber sie werden lediglich zu Symbolen für die im Inneren des Menschen sich vollziehenden Vorgänge. Scheffl er steht demnach auf dem Boden einer die Dogmen ganz vergeistigenden, ja verflüchtigenden Mystik. Die Schwärmerei für die kirchlichen Formen des Christentums findet also hier keine Stätte. Daß sie aber zu gleicher Zeit schon vorhanden war, daß sie durch Frankenberg wenn nicht geweckt, so doch mindestens stark genährt worden ist, lehrt Scheffl ers Einzeichnung auf dem „Buch der Gnaden". Beide Richtungen wohnten also in seiner Brust nebeneinander, trotzdem sie im letzten Grunde unvereinbar waren. Vorläufig hatte die spekulative Mystik die Oberhand; es mußte sich entscheiden, ob sie sich auf die Dauer gegenüber der schwärmerischen Hingabe an die durch die Kirchenlehre festgelegten äußeren Formen behaupten konnte.

Von der geistigen Entwicklung Scheffl ers in den Jahren 1649 bis 1652 läßt sich also ein, wenn auch nicht lückenloses, Bild entwerfen. Viel weniger gut steht es mit der Kenntnis der äußeren Lebensvorgänge. Seinem Beruf scheint er sich mit großem Eifer

hingegeben zu haben; er selbst stellt sich später das Zeugnis aus, daß er dem Fürstentum Oels getreulich gedient habe. Von dem Ertrage seiner Praxis konnte er nennenswerte Ersparnisse zurücklegen; das war in so kurzer Zeit nur bei angestrengter Wirksamkeit möglich. Als Arzt muß Scheffler demnach viel in Anspruch genommen worden sein. Dafür spricht auch die Tatsache, daß er sich bald genötigt sah, einen Assistenten hinzuzuziehen, wahrscheinlich einen älteren Studenten oder Kandidaten. Diesen Famulus suchte er auch für seine geistig-religiöse Richtung zu gewinnen; das Zeugnis für diese Tatsache ist im zweiten Kapitel mitgeteilt worden. Er empfahl ihm dringend Böhmes Schriften; er schenkte ihm sein eigenes, mit mannigfachen Bemerkungen versehenes Exemplar von Böhmes „Aurora". Der junge Mann war aber des in ihn gesetzten Vertrauens unwürdig; denn als er sich später vorübergehend oder dauernd in Leipzig aufhielt, hat er Schefflers lutherische Feinde mit Nachrichten versehen und ihnen auch das Handexemplar der „Aurora" ausgeliefert.

Schefflers Verhältnis zu seinem fürstlichen Herrn war durchaus günstig. Der Herzog wußte wahrscheinlich, wie wenig sein Leibarzt in religiösen Fragen mit ihm übereinstimmte. Aber er ließ es ihn nicht entgelten, wohl hauptsächlich deshalb, weil er in der Schule Ernsts des Frommen gelernt hatte, mehr auf die Gesinnung als auf die Rechtgläubigkeit zu sehen. Erfolgte unter seinem Namen irgendeine Maßregel, die Scheffler verletzte, so war dieser immer bereit, sie nicht dem Herzog, sondern dessen Hofprediger ins Schuldbuch zu schreiben. So scheinen die gegenseitigen Beziehungen bis zum Schlusse durch keinen Mißklang getrübt worden zu sein.

Wie Scheffler zu den in Oels ansässigen oder zugezogenen Bürgern stand, läßt sich nur in Umrissen erkennen. Die Versuche, für seine Mystik zu werben, werden schwerlich bei seinem Famulus Halt gemacht haben; und da er als Arzt auch in die geistige Verfassung der Menschen einen Einblick erhielt, mag er dazu angespornt worden sein, die Kreise für seine religiöse Richtung zu gewinnen, die ihrer Sinnesart nach dafür geeignet schienen. Man möchte annehmen, daß solche Bestrebungen erst von ihm

unternommen wurden, als der vorsichtige Frankenberg nicht mehr mäßigend, zügelnd auf ihn einwirken konnte. Der Erfolg derartiger Vorstöße war gleich Null; und da Scheffler trotzdem nicht zu schweigen imstande war, erfüllte ihn in der letzten Zeit vor seinem Weggange aus Oels die ablehnende Haltung der Bewohner des Herzogtums und der Stadt mit tiefem Unwillen, wie noch zu zeigen sein wird. Nicht nur als gesuchter Arzt, sondern auch wegen seiner religiösen Sonderstellung war Scheffler jedenfalls in Oels eine stadt- und landbekannte Persönlichkeit, deren weiteres Leben man mit Aufmerksamkeit verfolgte; daß die 1653 bei ihm eingetretene religiöse Wandlung gerade im Fürstentum Oels ungeheures Aufsehen hervorrief, hat er selbst bezeugt.

Über seinen Verkehr in Oels läßt sich nur wenig sagen, immerhin mehr, als bisher bekannt gewesen ist. Seinen Schulkameraden Elias Major d. J. hat er schwerlich ganz vernachlässigt, zumal die gemeinsame Liebe für die Poesie ein Band abgab, so wenig auch der trockene Pedant Scheffler irgendwelche tiefere Anregungen zu geben vermochte. Näher als Major scheint ihm der Rektor des Gymnasiums zu Oels gestanden zu haben. George Krischken (geb. in Breslau 1609), ein tüchtiger Gelehrter, war früher Schulkollege am Elisabethgymnasium zu Breslau. Gesehen hat ihn Scheffler dort sicher, wahrscheinlich doch wohl auch kennengelernt; aus der Vergangenheit spannen sich also Fäden in die Gegenwart hinüber. Dazu kam aber noch, daß ihre religiöse Sinnesart sie einander nahebrachte. Vielleicht war Krischken, da sein Amt ein offenes Bekenntnis zum Enthusiasmus ausschloß, ein heimlicher Anhänger des Frankenbergischen Kreises, vielleicht stieß ihn auch nur die schroffe Starrheit des Hofpredigers ab. Wie dem auch sei, als nach Frankenbergs Tode Freitag Scheffler mit kalter Nichtachtung begegnete, fühlte dieser das Bedürfnis, sich über die ihm widerfahrene Unbill in ähnlicher Weise auszusprechen, wie er es dem älteren Herzensfreunde gegenüber getan, und so weihte er denn den Rektor Krischken in den Stand und die Gründe des Streites ein — ein Zeichen, daß zwischen beiden Männern doch ein Vertrauensverhältnis bestanden haben muß. Von den Beamten des Herzogs trat Scheffler dem Sekretär Joh.

Georg Dirix von Burgk näher; auch dieser war ein warmer Verehrer Frankenbergs, ohne daß sich sagen ließe, ob er auch dessen religiöse Richtung insgeheim geteilt hat. Daß über alle diese Beziehungen nur dürftige, bisher ganz übersehene Nachrichten vorliegen, erscheint nicht als zufällig: in Schefflers damaligem Leben nahm der Verkehr mit Frankenberg eine so beherrschende Stellung ein, daß alles andere hinter ihm zurücktreten mußte.

Fünftes Kapitel

An der Grenze zweier Lebenswege

Der Widerwille gegen das Gebaren der verknöcherten Orthodoxie hatte Frankenberg 1641 aus Schlesien vertrieben; als er Ende 1649 zurückkehrte, waren die Verhältnisse noch ungünstiger geworden. Der zelotische Eifer Christoph Freitags schloß jede Verständigung aus; Zusammenstöße schienen daher unvermeidlich. Da Amadeus von Friedeleben jedoch eine tiefe Abneigung gegen jeden lauten Streit empfand, hielt er sich noch mehr zurück als vordem; ja, er dachte eine Zeitlang daran, die Zusammenkünfte mit den auswärtigen Gesinnungsgenossen aufzugeben, um den Zionswächtern keine Gelegenheit zu Angriffen zu bieten. Doch ging diese Anwandlung von Verzagtheit vorüber; die Beziehungen wurden wieder aufgenommen; und gewiß werden gelegentlich gleichgestimmte Freunde aus Breslau und anderen Orten erschienen sein, um die Geistesgemeinschaft mit Frankenberg und Scheffler aufrecht zu erhalten. Auch die Verbindung mit dem gleichgerichteten Kreise Czepkos blieb bestehen, und wahrscheinlich kam Czepko selbst 1651 nach Ludwigsdorf, um Frankenberg sein Hauptwerk, die „Sexcenta monodisticha sapientum" zur Einsicht und Beurteilung vorzulegen. So umschloß ein enges Band die schlesischen Freunde der Mystik und Gegner des veräußerlichten Kirchenwesens; der mündliche und briefliche Verkehr war auf einen gemeinsamen Ton gestimmt; und die Mitglieder beschenkten sich bei bestimmten Anlässen mit eigenen mystischen Gelegenheitsschriften und Auslesen aus älteren oder jüngeren Mystikern. Diese Art des von einem Geiste getragenen Verkehrs wird Frankenberg über manche trübe Stunde hinweggeholfen haben; daran kann jedoch kein Zweifel sein, daß namentlich das innige Verhält-

nis zu dem neugewonnenen Freunde seine letzten Tage erhellt hat. War bisher überwiegend davon die Rede, was Scheffler Frankenberg verdankt, so muß nun umgekehrt darauf hingewiesen werden, daß die warme Hingebung des Jüngeren, seine frische Empfänglichkeit auf Frankenberg nicht ohne Eindruck bleiben konnte und geblieben ist.

In den letzten Lebensjahren von schweren Leiden heimgesucht, sehnsuchtsvoll nach der ewigen Heimat ausschauend, ging Frankenberg am 25. Juni 1652 in diese ein. Erst am 14. November wurde er in der Schloßkirche zu Oels feierlich bestattet. Scheffler wohnte selbstverständlich der Trauerfeier bei. Der geistliche Redner war Christoph Freitag. Man kann sich leicht vorstellen, welche Empfindungen Scheffler ergriffen, als er den Hofprediger an den Sarg treten sah. In der Tat lag für Freitag die Versuchung nahe, die Ansprache zu einer Art Gottesgericht über den Schwärmer, Fanatiker und Enthusiasten auszugestalten. Aber er vermied das. Ging ihm für einen Augenblick doch ein Gefühl für die stille Größe dieses Menschenlebens auf, oder nahm er, was wahrscheinlicher ist, auf die Verwandten des Geschiedenen Rücksicht — genug, er ließ den religiösen Gegensatz aus dem Spiele und begnügte sich damit, den vorbildlichen Wandel des Toten zu preisen. Ähnlich äußerte sich der weltliche Redner, Schefflers Bekannter Joh. Georg Dirix. Scheffler hörte mit tiefer Genugtuung und nicht ohne Schadenfreude, wie Freitag wider Willen für eine ihm verdächtige Persönlichkeit eintreten mußte, und es lag ihm daran, daß dieses von einem Feinde kommende und deshalb doppelt ehrende Zeugnis noch weiter verbreitet würde. Darum betrieb er bei Frankenbergs Bruder Balthasar den Druck der Rede, und es war ihm schmerzlich, daß Balthasar von Frankenberg wegen Geldschwierigkeiten und häuslicher Sorgen von der Veröffentlichung Abstand nehmen mußte.

Aber Scheffler suchte auch selbst das Andenken des toten Freundes öffentlich zu ehren. Wahrscheinlich unter dem unmittelbaren Eindruck des Hinscheidens verfaßte er sein „Ehrengedächtnis" auf Abraham von Frankenberg und ließ es anläßlich der Bestattung erscheinen. Mit Ausnahme eines noch zu erwähnenden Gelegen-

heitsgedichtes ist das „Ehrengedächtnis" das erste, der Zeit nach sicher einzureihende poetische Werk seit den jugendlichen Versuchen. Hält man es neben sie, so muß ein ganz außerordentlicher Fortschritt festgestellt werden. Dieser erklärt sich zu einem Teile aus der unterdessen eingetretenen Reife des Geistes. Anderseits aber aus der Fähigkeit, die eigene Stimmung zu verdichten und auf den Leser zu übertragen. Erst in der Schule der Mystik scheint Scheffler sich dieser Naturanlage bewußt geworden zu sein.

Der Gedankenaufbau des „Ehrengedächtnisses" vollzieht sich einfach. Frankenberg hat das ersehnte Ziel erreicht: er ist in die Ewigkeit entrückt worden; im Leben hat er sich dieses Glückes durch Glauben und Liebe, durch Emporschwingen zur Gottheit und Ewigkeit wert gemacht und so die Echtheit seines Adels bewiesen. Damit sind die wichtigsten Grundlinien des Charakterbildes bezeichnet. Wohl führt Scheffler auch einzelne Tatsachen auf: er erwähnt Frankenbergs Schriften, er spricht von den mannigfachen Leiden und Anfechtungen, denen der Freund während seines Erdenwallens ausgesetzt war, aber in der Hauptsache wird die geschilderte Persönlichkeit durch zwei Züge nahegebracht, durch die Verachtung des Irdischen und durch das Aufgehen in Gott und Ewigkeit. So ersteht die Gestalt eines weltabgewandten, schon im Leben dem Lärm der Erdennähe entrückten Weisen. Das Vorbildliche eines solchen Geistes betont Scheffler mit Nachdruck, und sehr im Gegensatz zu der im 17. Jahrhundert üblichen Kriecherei vor dem Adel benutzt er die Gelegenheit, um die Tatsache einzuschärfen, daß wahrer Adel ohne Gottesfurcht undenkbar sei. Auf diesem Gedanken zu verweilen, hatte er allerdings besonderen Grund. Denn er sprach nur des Freundes eigenste Ansicht aus. Auch Frankenberg hatte frommen Sinn für das einzige Kennzeichen wahren Adels erklärt und sich mit besonderer Schärfe gegen die Mehrzahl seiner Standesgenossen gewendet, „die wir unsern Adel nicht aus der tugendlichen Kraft und geistlichen Ritterschaft Jesu Christi schätzen, sondern aus dem wurmfräßigen Stocke und Stammbaume des alten Irdisch- und Fleischlich-gesinnten Adam oder Weltmenschen hernehmen". Frankenbergs eigene Ansichten werden also hier vorgetragen; sie waren Scheffler aus Gesprächen

vertraut; auch kann ihm Frankenberg das ſpäter gedruckte Sendſchreiben (1642), aus dem die angeführten Worte entnommen ſind, in der Handſchrift zugänglich gemacht haben. In gleicher Weiſe wie dieſer immer wieder auftauchende Gedanke darf auch eine andere Grundlage des Gedichtes als Frankenbergiſches Gut bezeichnet werden, das Emporſchwingen zur Ewigkeit, nicht ſowohl durch den leiblichen als durch den geiſtigen Tod, d. h. durch den völligen Gleichmut allem gegenüber, was das Daſein an Freude und Leid bringt. Dieſe quietiſtiſche Vorſtellung bildet den Ausgangs- und den Endpunkt; zeigt der Anfang, wie der Menſch nach beſtandenem Lebenskampfe in die Ewigkeit eingeht, ſo führt der Gang der Entwicklung zuletzt mit innerer Notwendigkeit zu dem Schluſſe, daß der Gottergebene ſchon während ſeines Erdenwallens durch völlige Unempfindlichkeit gegen alles Irdiſche der Ewigkeit teilhaftig werden kann. Die vier Schlußzeilen, in denen das Gedicht inhaltlich wie poetiſch gipfelt, haben ihre eigene Geſchichte. Frankenbergs zweite Lebensbeſchreibung Böhmes berichtet, daß dieſer einſt folgende Worte in ein Stammbuch geſchrieben habe:

„Wem Zeit iſt wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie Zeit,
Der iſt befreit von allem Leid."

Dieſe Worte ſchwebten dem Dichter offenbar bei ſeiner abſchließenden Betrachtung vor:

„Wer Zeit nimmt ohne Zeit, und Sorgen ohne Sorgen,
Wem geſtern war wie heut und heute gilt wie morgen,
Wer alles gleiche ſchätzt, der tritt ſchon in der Zeit
In den gewünſchten Stand der lieben Ewigkeit."

Scheffler formt Böhmes Gedanken neu; aber das bloß Gedachte wandelt ſich bei ihm in lebendig Angeſchautes um, und der ſanfte Fluß der Melodie des Verſes malt in gleicher Weiſe die Ruhe des dem Lärm der Welt entrückten Weiſen wie das Verfließende und Verſchwimmende der ewigen Stille.

Eine ſtarke Wirkung geht von der Dichtung aus. Sie erklärt ſich namentlich aus der einheitlichen Grundſtimmung, der ſich alles

einzelne unterordnet. Aber bestimmte Züge treten doch bedeutsam hervor. So die eben besprochenen Grundlagen des Gedichtes, so auch eine Reihe anderer, echt poetischer Wendungen. Der Gedanke, daß Abraham nunmehr in himmlischer Verklärung das wiederfindet, was ihm schon im Leben zuteil geworden, wird eindringlich gestaltet und doch zugleich in dem dämmernden Schimmer des überirdischen Glanzes gehalten:

„Gleichwie ein Adler tut, der durch die Wolken dringet,
Und sich ganz thurstiglich für seine Sonne schwinget:
So pflag sein edler Geist: Er schwang sich ohne Bahn
Hinauf, und schaute da sein Licht und Leben an.
Sein Licht, das über ihm die starken Liebesflammen
Itzt in der Ewigkeit nunmehr schlägt gantz zusammen,
Sein Leben, das in ihm gelebt und ewig lebt,
In dem er wiederumb gantz frei und freudig schwebt."

Was dem poetischen Nachruf noch ganz besondere Anziehungskraft verleiht, ist der warme Ton persönlicher Hingebung. Keine Spur der geschraubten und gespreizten Art, die die deutsche Gelegenheitsdichtung des 17. Jahrhunderts zu einer so unerfreulichen Gattung macht; man vernimmt nichts als den Herzenslaut inniger Freundschaft und reiner Verehrung. Das Verhältnis zu der Person wird jedoch durch die Übereinstimmung in der Sache gehoben und getragen; der Eindruck der inneren Geschlossenheit erklärt sich namentlich daraus, daß die Anschauungen Frankenbergs, auf denen sein Charakterbild sich aufbaut, zugleich die des Dichters und Freundes sind. —

Nur wenig später (24. November 1652) als diese schöne Dichtung entstand ein dem Inhalt nach nah verwandtes Werkchen; es ist an den herzoglichen Sekretär Joh. Georg Dirix gerichtet, dem sein Töchterchen gestorben war. Es weist das gleiche Versmaß wie das Ehrengedächtnis auf: Alexandriner, in vierzeilige Strophen abgeteilt, die ersten beiden Zeilen mit klingendem, die letzten mit stumpfem Reim. Scheffler spricht in warmen, herzlichen Worten dem betrübten Vater Trost zu; er preist das Kind glücklich, weil es dem Kreuz dieser Welt entrückt und in die

Gefilde der ewigen Wonne eingegangen ist. Mit dem Ehrengedächtnis kann dieses Trostgedicht nicht verglichen werden; an Größe des Wurfes bleibt es weit hinter ihm zurück. Aber es zieht durch Unmittelbarkeit des Empfindens wie durch die Schlichtheit des Ausdrucks an.

Wenige Tage nachdem Frankenberg bestattet worden war, fielen die Würfel über die Zukunft Scheffers. Wie sehr er und sein verstorbener Freund sich durch die nüchterne Härte des Luthertums abgestoßen fühlten, ist wiederholt erwähnt worden. Solange Frankenberg lebte, hatte Scheffler wie dieser einen Standpunkt über den Konfessionen einzunehmen versucht. Eine derartige Stellungnahme wurde dadurch erleichtert, daß die übergeistige, die Dogmen nur als Sinnbilder betrachtende Mystik, der beide Freunde anhingen, jedes Haften an einem festen Bekenntnis unnötig machte. Daß diese Mystik mit jeder positiven Religion kaum vereinbar war, ist ihnen beiden schwerlich zum Bewußtsein gekommen.

In Frankenbergs Ruhe und Sicherheit hatte der junge Freund die Gewähr dafür gefunden, daß er sich auf dem richtigen Wege befand. Nach Frankenbergs Tode wurde er jedoch unsicher. Führte jene übergeistige Mystik nicht ins Uferlose? Führte sie nicht geradezu aus der Religion heraus, und beraubte sie den Menschen nicht des Trostes, der ihm durch eine sichere Stütze geboten wurde? Dazu kam noch eines. Frankenberg war bei aller gläubigen Hingebung in erster Linie vom Forschertrieb geleitet, bei Scheffler überwogen Phantasie und Gefühl. Wohl hat ihn nun auch die Phantasie dazu angetrieben, in kühnster Spekulation nicht bloß zur unerschaffenen Gottheit, sondern noch über diese hinaus vorzudringen, aber es konnte nicht anders sein, als daß sich auch in ihm der Künstler regte, der von dem gestaltlosen Meer zur festen und greifbaren Form zurückverlangte.

In diesen inneren Wirren, die ihn jetzt, da er nicht mehr dem älteren Freunde sein Herz ausschütten konnte, hin und her warfen, griff er wieder zu jenen Erzeugnissen der mittelalterlichen Visionsliteratur und der neukatholischen Mystik, die erwiesenermaßen in

der letzten Zeit seines Verkehrs mit Frankenberg eine wichtige Rolle gespielt hatten. Wie sehr die ihm von Frankenberg geschenkten Offenbarungen der heiligen Gertrud dem Bedürfnis seines Gemütes entgegengekommen waren, lehrt die mitgeteilte, schon im März 1652 entstandene Einzeichnung. Durch Frankenberg war er höchstwahrscheinlich auch auf die neukatholischen Mystiker Konstantin de Barbançon und den stark durch Tauler beeinflußten Ludovikus Blosius (1506—1566) hingewiesen worden; schon Ende 1650 hatte er sich die fünfbändige Gesamtausgabe der Werke des Blosius (1626) „zu seiner Erbauung" angeschafft. Das unklare Drängen und Wogen seines Innern, wie es seit des Freundes Tod eingetreten war, machte ihn für die schwärmerische Stimmung, in der die zeitlich so weit auseinanderliegenden Erzeugnisse zusammentrafen, noch empfänglicher. Aus den Offenbarungen der heiligen Gertrud, den „göttlichen Unterweisungen" des Ludovikus Blosius und aus Konstantin de Barbançons „verborgenen Fußsteigen der göttlichen Gnade" zog er die gottinnigsten Worte aus, übersetzte sie, soweit es nötig war, und stellte sie zu einer kleinen Auswahl zusammen. Diese „hochinbrünstige, das Gemüt zu Gott erhebende Gebethe" gedachte er nach der in Frankenbergs Kreise üblichen Art drucken zu lassen und sie als Neujahrsgeschenk an die Mitglieder der stillen Gemeinde zu senden. Nun hatte aber Christoph Freitag seit einiger Zeit durchgesetzt, daß ohne seine Genehmigung nichts gedruckt werden durfte. Der Drucker reichte ihm daher das Heft ein. Scheffler erwartete bestimmt, daß der Hofprediger mit ihm selbst Rücksprache nehmen werde, falls er die ausgewählten Stücke beanstanden würde. In seiner hochfahrenden Art ließ Freitag jedoch Scheffler ganz unbeachtet; er begnügte sich, die anstößigen Stellen mit roter Tinte zu unterstreichen und die Handschrift dem Drucker mit der Erklärung zurückzuschicken, die Druckerlaubnis müsse verweigert werden, damit nicht der Herzog und die Geistlichkeit von Land und Stadt in den Verdacht kämen, „als ob man den Enthusiasmum wolle helfen unterstützen".

Der Hofprediger hatte von der Tragweite seines Vorgehens schwerlich eine Ahnung. Scheffler war ohnehin schon verstimmt;

er fühlte sich in Oels geistig vereinsamt und unverstanden; er wußte, daß er wegen seines religiösen Standpunktes beargwöhnt wurde, und seine Arbeiten deshalb schon vor ihrem Erscheinen gerichtet waren. Nur mit Bedenken hatte er daher das „Ehrengedächtnis Frankenbergs" veröffentlicht; doch hielt er es für notwendig, dem inneren Drang zu folgen, wenn er sich auch nicht verhehlte, daß er sich unter diesem „verworfenen und falschen" Geschlechte „etwan zuweit herausgelassen", d. h. den Menschen etwas geboten habe, was bei ihrer Sinnesart den gröbsten Mißverständnissen ausgesetzt war.

In dieser gereizten Stimmung erhielt er von dem Drucker die Mitteilung darüber, in welcher Weise Freitag sich der geplanten Veröffentlichung gegenüber verhalten habe. Das tyrannische und hochmütige Vorgehen des Hofpredigers erbitterte ihn auf das tiefste; aber über ihn hinaus richtete sich sein Groll gegen die lutherische Geistlichkeit überhaupt, die er in einem bald nachher geschriebenen Briefe an Georg Betke als „unerfahren, unkundig der ganzen alten Frömmigkeit und bar der wahren und lebendigen Theologie" an den Pranger stellt (28. November 1652). Er fühlte, daß in einer Kirche, die nicht allein mit seinem Geiste keine Verwandtschaft zeigte, sondern auch jede anders geartete Regung gewaltsam unterdrücken wollte, kein Platz mehr für ihn sei. Wie Frankenberg in der Kirche bleiben und doch ihr innerlich nicht angehören, war für den heißblütigen jungen Mann unmöglich; er mußte einen entscheidenden Schritt tun, sobald er sich von der Unvereinbarkeit der Gegensätze überzeugt hatte. Über diese waren ihm durch Freitags ketzerrichterliche Willkür jetzt die Augen geöffnet worden. „Was dis nun vor ein priesterlich Judicium und Apostolisches procedere sey," schrieb er am 28. November an Georg Betke, „lasse ich einen jedweden urtheilen. Ich weiß auch nunmehr, was ich lauterlich von ihnen halten soll."

So entschloß er sich denn, der lutherischen Kirche den Rücken zu kehren. Daß das Verhalten des Hofpredigers den unmittelbaren Anstoß zu dieser folgenschweren Wendung gegeben, kann nicht bezweifelt werden. Scheffler war sich auch später dessen immer bewußt. Das Heft mit den roten Strichen des Zensors

bewahrte er lange Zeit als Zeugnis auf. Und noch nach dreizehn Jahren berichtete er in einer aufschlußreichen Streitschrift, daß seine endgültige Trennung vom Luthertum durch Freitags Unduldsamkeit herbeigeführt worden sei. Er erzählt da den Hergang der Angelegenheit und fährt fort: „Diese...(Schriften) schalt der damalige Hofprediger für Enthusiastisch. Welches mir dann den letzten Stoß gab, dem Luthertum gram zu werden."

Der äußere Anlaß zu der Abkehr Schefflers von dem väterlichen Bekenntnis ist im Vorstehenden zum ersten Male dargestellt worden. Die zuletzt angeführte Äußerung deckt sich inhaltlich so mit dem gleichzeitigen Brief an Georg Betke, daß ihre Glaubwürdigkeit keinem Zweifel unterliegt. Scheffler redet von einem letzten Stoß und bezeugt damit, daß der Unwille über Freitags pfäffische Verfolgungssucht nur das an den Tag brachte, was sich schon in ihm vorbereitet hatte. Über der äußeren Veranlassung dürfen also die tieferliegenden Gründe nicht übersehen werden. Tatsächlich erscheint der Vorgang, der Schefflers Trennung vom Luthertum herbeiführte, nur als der plötzliche Abschluß einer langen inneren Entwicklung. Diese gilt es jetzt kennenzulernen.

Frankenberg sah in der lutherischen Rechtfertigungslehre die Hauptursache des religiösen und sittlichen Niederganges. Das Vertrauen auf den Glauben allein erschien ihm wertlos, ja verderblich, wenn nicht bußfertiges Leben und Heiligung mit ihm Hand in Hand gingen. In dieser Auffassung waren die beiden Freunde eines Sinnes. Bezeichnete Frankenberg die Rechtfertigungslehre als „falsch und verführerisch", so war sie für Scheffler eine „hochschädliche und in die Hölle stürzende Lehre". Denn sie verleitete nach seiner Meinung die Menschen dazu, sich auf das Verdienst Christi zu verlassen und von eigener Arbeit abzusehen, so daß, wie Scheffler es kurz danach ausdrückte, „der alte Mensch erwärmt und gestärkt, dagegen der neue, welcher nach Christo Jesu sollte geschaffen sein, erstickt wurde". Sie machte also gerade das unmöglich, was Scheffler als der Hauptinhalt des Lebens erschien, nämlich das Streben, durch die Askese immer gottähnlicher und heiliger zu werden. So geriet Scheffler zu

dem Kernpunkt des Luthertums in einen unüberbrückbaren Gegensatz.

Nicht anders stand es mit dem Geistesgebiet, in dem Scheffler damals lebte und webte. Auch die deutsche Reformation hatte sich mit der Mystik berührt. Luther fühlte sich in seiner Frühzeit durch Tauler mächtig angezogen, und an Tauler gemahnte ihn mit Recht das Büchlein eines Deutschherrnpriesters des 14. Jahrhunderts, das er in der Handschrift auffand und 1516 in Bruchstücken, 1518 vollständig herausgab, zuletzt unter dem berühmt gewordenen Titel: „Eine deutsche Theologie". Je weiter aber Luthers Werk vorschritt, desto mehr wurde die Reformation ihrer Selbständigkeit bewußt und löste sich von verwandten Strömungen. So auch von der Mystik. Die Abkehr lag also im Zuge der Entwicklung, wurde aber durch den Einfluß Melanchthons verstärkt, dessen nüchternem, auf klares Scheiden gerichtetem Sinne jeder Überschwang, alles scheinbar Verschwommene und Verstiegene tief zuwider war. So kam es, daß das Luthertum bald der Mystik und dem Spiritualismus gegenüber eine schroff ablehnende Haltung einnahm. Die Vertreter einer mystisch angehauchten Frömmigkeit wurden als „Schwärmer, Fanatici, Enthusiasten" beargwöhnt und, wie der große Einsame, Sebastian Franck, von Ort zu Ort gejagt. Der Gegensatz steigerte sich, als der Verstand in den spitzfindigen Lehrgebäuden der neuen protestantischen Scholastik immer wildere Orgien feierte; Mystik und lutherische Orthodoxie konnten auf die Dauer nicht im gleichen Hause wohnen. Zu dieser Erkenntnis kam auch Scheffler; und gerade die Tatsache, daß der Hofprediger auch die Äußerungen einer verhältnismäßig zahmen Mystik unterdrücken wollte, brachte es ihm handgreiflich zum Bewußtsein, daß er als Mystiker in der protestantischen Kirche nichts mehr zu tun hatte.

Der Mystiker lauschte auf die in seinem Innern redende Gottesstimme; eines äußeren Zeugnisses für die ihm gewordene Offenbarung bedurfte er nicht. Jeden Versuch, ihm ein solches aufdrängen zu wollen, mußte er als eine Vergewaltigung empfinden. Seine Stellung zu der im Luthertum und der lutherischen Schultheologie herrschenden lehrgesetzlichen Autorität ergab sich daraus von selbst. Der Subjektivismus des ganz im Gefühl aufgehenden

Mystikers fühlte sich durch das harte Joch des Bibelbuchstabens in unerträglicher Weise eingeengt. Daß auch Scheffler so empfand, lehrt das Epigramm des „cherubinischen Wandersmanns“:

„Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit;
Und daß Gott zu mir spricht das Wort der Ewigkeit.“

Waren das alles Fragen grundsätzlicher Natur, so berühren andere Fragen mehr die praktische Seite. Scheffler vermißte in der lutherischen Kirche die wahren Früchte des Glaubens; er warf namentlich den Geistlichen „höchste Untreue und Sorglosigkeit gegen die ihnen anvertrauten Seelen“ vor.

Auch durch den schon berührten Widerwillen gegen Luther selbst ist seine Stellungnahme bestimmt worden. Wohl durch Frankenberg angeregt, beschäftigte er sich eingehend mit der Person des Reformators. Es lag ihm daran, Luther da kennen zu lernen, wo er sich ganz unbefangen gab; deshalb las er namentlich Aurifabers Tischreden. Das entstellte, vergröberte, ins Wüste verzerrte Bild, das ihm aus den mehrfach übermalten Aufzeichnungen entgegenblickte, hat ihn in seiner Abneigung bestärkt, aber auch dem echten Luther hätte eine Natur wie Scheffler kein Verständnis entgegenbringen können.

Schließlich noch ein bereits angedeuteter Punkt: in Scheffler wohnte ein Künstlergeist. Allerdings war ihm nach der Weise seines Zeitalters die Poesie niemals Selbstzweck; dazu kam, daß die ihm eigene Fähigkeit, die Stimmung des Augenblicks im Worte zu verdichten, nicht selten versagte. Aber trotzdem darf man ihm den Namen eines Künstlers nicht streitig machen. Eine so geartete Persönlichkeit mußte sich von der Enge und Härte der Lutherkirche, der Nüchternheit ihrer äußeren Formen, der schwunglosen Lehrhaftigkeit ihrer Predigten abgestoßen fühlen. Für schlichte, ganz in sich ruhende Menschen, wie etwa Paul Gerhardt, waren diese überkommenen Güter ein unschätzbares Stück ihres Selbst, das sie durch den Gesang zu verklären vermochten; wo leidenschaftlich bewegtes Gefühl und eine ins Schrankenlose schweifende Phantasie ungestüm nach Sättigung verlangten, wo ein schwärmerischer Geist in die Weite drängte, da

wurden die dem Gemüt nicht zusagenden kirchlichen Einrichtungen zu schweren Fesseln, an denen der Gefangene sich wund scheuerte.

So hatte sich eine unüberbrückbare Kluft zwischen Scheffler und dem Luthertum aufgetan. Mit gutem Gewissen konnte er dem Bekenntnis seiner Jugend nicht mehr angehören. Und doch verlangte er sehnsüchtig nach einem festen Halt. Zu den Gründen für seine Abwendung vom Luthertum gehört es aber ebenfalls, daß ihm dieses Bekenntnis einen solchen Halt nicht zu geben vermochte. Was er von Schule und Universität an kirchlichen Kenntnissen mitgebracht hatte, schien ihm den Beweis dafür zu liefern, daß weder Luther selbst noch seine Nachfolger zu einer die volle Sicherheit verbürgenden Lehre gelangt seien, und daß in der lutherischen Kirche nicht Übereinstimmung, sondern höchste Uneinigkeit herrsche.

Mit dem Luthertum war er demnach fertig. Wollte er es aufgeben, so galt es, sich für ein anderes Bekenntnis zu entscheiden. Wie mußte dieses beschaffen sein? Scheffler scheint gefürchtet zu haben, daß er von den Konsequenzen seiner Mystik ins Uferlose getrieben würde. Deshalb suchte er einerseits eine sichere Stütze, andererseits volle Bewegungsfreiheit für die mystische Richtung, der er anhing. Und schließlich wünschte er in dem zu wählenden Bekenntnis das zu finden, was er im Luthertum schmerzlich vermißt hatte.

Wäre Scheffler dreißig Jahre später geboren worden, so würde er seine geistige Heimat wahrscheinlich im Pietismus gefunden haben. Jetzt blieb ihm nur die Wahl zwischen dem Calvinismus und dem Katholizismus. Ob er die reformierte Kirche überhaupt in Erwägung gezogen hat, läßt sich nicht sagen; wahrscheinlich ist es nicht. Der asketische Zug des Calvinismus und die Art, in der dieser nach dem Vorbilde der Täufer die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen erfaßte, würde eine der Forderungen, die Scheffler im Luthertum nicht erfüllt sah, befriedigt haben. Indessen auch nur eine; im übrigen entsprach die reformierte Kirche der inneren Struktur seines Geistes ebensowenig wie die lutherische. Ganz anders stand es mit dem Katholizismus. Zunächst war in diesem Bekenntnis

der schwärmerische Drang des einzelnen nach persönlicher Heiligung nicht nur lebendig geblieben, sondern zur dauernden Einrichtung geworden. Gerade für das, was Scheffler am Herzen lag, fand er hier die ausgebildeten Formen vor. Seit die Gegenreformation die inneren Kräfte der Papstkirche neu gestärkt hatte, war das Streben, durch die Askese unmittelbar zu Gott vorzudringen, mit übermächtiger Gewalt wieder erwacht. Die Regungen dieses Geistes fanden ihren Mittelpunkt in der neu erblühenden klösterlichen Frömmigkeit. Diese zeigte außerdem zwei Seiten, die beide dem eigentümlichen Wesen Schefflers entsprachen: sie vernachlässigte die Arbeit am eigenen Seelenheil keineswegs, aber sie stellte sich zugleich in den Dienst eines tätigen, die Laienwelt mit fortreißenden Lebens. Eine Persönlichkeit, in der neben dem Wunsch, ganz im Überirdischen aufzugehen, doch zugleich ein leidenschaftlicher Trieb zum Wirken vorhanden war, mußte sich daher durch diese neue Gestaltung des katholischen Ordenswesens angezogen fühlen.

Außerordentlich wichtig für Scheffler war nun aber die Wahrnehmung, daß dieses neu aufstrebende religiöse Leben die Mystik keineswegs ausschloß. In Spanien z. B. hatte sich, wie Scheffler bekannt war, die mystisch-quietistische Richtung mit der offiziellen Kirche bisher gut vertragen; der entscheidende Zusammenstoß zwischen beiden Mächten fand erst zehn Jahre nach dem Tode Schefflers statt. Dieser mochte sich außerdem die Tatsache ins Gedächtnis zurückrufen, daß ja auch die von ihm so geschätzte mittelalterliche Mystik auf dem Boden des katholischen Ordenswesens erwachsen war, und von derartigen Erwägungen war nur noch ein Schritt zu der Ansicht, daß die alte Kirche als die wahre Heimstätte der mystischen Religiosität zu betrachten, und daß daher der Anhänger dieser Richtung, der wirklich seine Schwingen entfalten wollte, in ihr am besten aufgehoben sei.

Scheffler war mit Weigel der Überzeugung, daß die Heilstatsachen, wie Geburt, Tod und Auferstehung Christi, dem Menschen nur dann nützen könnten, wenn sie sich in seinem Innern von neuem vollzögen. Er verwies also auf die eigenen Kräfte und haßte die lutherische Rechtfertigungslehre namentlich des-

halb, weil sie alles menschliche Tun, auch das Gute, als sündhaft bezeichnete, dem Menschen daher das selbständige Streben verleidete und ihn entweder in falsche Sicherheit wiegte oder in Verzweiflung stürzte. Wie sehr mußte ihm unter diesen Umständen die Lehre des Katholizismus einleuchten, daß es dem Frommen mit Hilfe der göttlichen Gnade möglich sei, durch unausgesetzte Bemühung den Weg zur Vollkommenheit zu finden. Der Beifall des poetisch bewegten Geistes konnte ebensowenig ausbleiben, wenn die katholische Kirche diese Lehre in ihrem Heiligenkultus zur lebendigen Anschauung brachte. Denn in den heiligen Männern und Frauen war ja das vorgebildet, was Scheffler für sich selbst ersehnte: durch Überwindung der Erdenschwere zur völligen Gottesgemeinschaft zu gelangen.

Verglich nun Scheffler diese Gestalten, etwa den heiligen Franz von Assisi oder die Heiligen der jüngst vergangenen Zeit, Teresia von Jesus und Johannes vom Kreuz, mit dem Urheber der Reformation, so konnte für den Schwärmer das Ergebnis nicht zweifelhaft sein. Auf der einen Seite höchster Ernst, Zartheit, Innigkeit, nichts als Schwelgen in den Wundern einer höheren Welt; auf der anderen Seite der fest auf der Erde stehende thüringische Bauernsohn mit seiner Selbstherrlichkeit, seinem Starrsinn, seiner Derbheit. So mächtig die heiligen Gottesschauer auf Scheffler wirkten, weil er in ihnen sein Ideal des Frommseins verkörpert sah, so sehr mußte sich der reizbare Geist durch die Urwüchsigkeit des Reformators verletzt fühlen, die nirgends von dem Schimmer des Überirdischen verklärt zu sein schien.

Auch die seit dem Tridentiner Konzil einsetzende rege Tätigkeit innerhalb der katholischen Kirche verfehlte ihres Eindrucks nicht. Mit größtem Eifer nahm sich die katholische Seelsorge des Gemeindegliedes an, während der lutherische Pastor sich in hochmütiger Ausschließlichkeit gefiel. Wie sehr in der Gegenreformation der Eifer um die Gewinnung und Lenkung der Einzelseele erwachte, ist bekannt, nicht minder, wie sorgfältig sich die katholische Geistlichkeit bemühte, den einzelnen zur Erkenntnis seiner religiösen Bedürfnisse und Verpflichtungen anzuleiten. Die Art, in der

die geistlichen Exerzitien der Jesuiten die Seele in die Lage bringen wollten, „daß sie nach Ausscheidung der unordentlichen Affekte den Willen Gottes hinsichtlich der eigenen Lebensgestaltung suche und finde", war durchaus geeignet, ein schwärmerisches Gemüt von der Anlage Scheffers anzuziehen.

So vieles also in der katholischen Kirche den innersten Neigungen des mit dem Luthertum Zerfallenen entsprach, es fehlte doch nicht an tiefgreifenden Unterschieden. Der wichtigste betraf sein Verhältnis zur Mystik. Zwar hatte er allen Grund, zu hoffen, daß sich diese Hauptrichtung seines Geistes in der katholischen Kirche freier entfalten dürfte als im Luthertum. Aber schwerlich ist ihm der tiefe Gegensatz zwischen dem Gehalt seiner Mystik und der katholischen Kirchenlehre verborgen geblieben. Noch überwog bei ihm die Neigung, die Dogmen zu verflüchtigen und zu vergeistigen; noch bediente er sich ihrer meist als Sinnbilder für die Vorgänge des Innern. Daß ein Standpunkt von dieser Freiheit jemals in der Papstkirche Duldung finden würde, konnte er nicht annehmen. Um so weniger, als er davon wußte, wie sich die kirchlichen Behörden zu dem großen Mystiker gestellt hatten, dem er die eine Hälfte jener übergeistigen Anschauungen verdankte. Meister Eckhart war von der Kirche verdammt worden, und schon daraus ergab sich die Unvereinbarkeit der von Scheffler übernommenen Gedanken mit der unterdessen noch viel strenger gewordenen Kirchenlehre. Über die Tatsache, daß sein zweiter Gewährsmann, der Protestant Valentin Weigel, in der Welt der Gegenreformation ebensowenig zu suchen hatte, konnte er sich gleichfalls keiner Täuschung hingeben. So bedeutsam dieser Gegensatz zwischen der mystischen Grundrichtung Schefflers und der nachtridentinischen Kirchenlehre nun auch war, im ganzen wog das Übereinstimmende vor. Und bei dem gespannten Seelenzustande Schefflers läßt es sich verstehen, daß er die Neigung empfand, den Unterschied geringer einzuschätzen, als er in Wirklichkeit war. Er hatte es soeben erleben müssen, wie die lutherische Geistlichkeit alle mystischen Regungen ausrotten wollte; da lag für ihn der Gedankengang nahe: hier Unterdrückung, dort Freiheit! Und so beseelte ihn wahrscheinlich die Hoffnung, daß sich

seine Art der Gottesschau auf die Dauer mit dem in der katholischen Kirche herrschenden Geiste nicht als unvereinbar erweisen würde.

Ende November 1652 war Scheffler unter dem Eindruck von Freitags Vorgehen zu der Überzeugung gelangt, daß er der lutherischen Kirche nicht mehr angehören könnte, und sehr bald darauf begann er die notwendigen Folgerungen zu ziehen. Ein weiteres Verbleiben innerhalb der bisherigen Umgebung erschien ihm jetzt untunlich. Deshalb legte er im Laufe des Dezember sein Amt als fürstlicher Leibarzt nieder. Aller Wahrscheinlichkeit nach brach er unmittelbar darauf seine Zelte in Oels ab und begab sich nach Breslau. Hier scheint er alsbald Beziehungen zu Heinrich Hartmann, dem Prior des Hospitalstiftes der „Kreuzherren zum roten Stern", gesucht und gefunden zu haben. Hartmann war schon seit Jahren einer der streitbarsten Vorkämpfer des Katholizismus und gewann langsam in der ganz protestantischen Stadt Boden, unterstützt von den Jesuiten, die er heimlich eingeschmuggelt hatte. Mußte er sich zuerst großer Vorsicht befleißigen, so deckte er seit 1650, nachdem die letzten schwedischen Truppen Schlesien verlassen hatten, ohne Scheu seine Karten auf. In der dem Stifte gehörenden Kirche zu St. Matthias, der heutigen Gymnasialkirche zu St. Matthias, wurde seitdem die protestantische Lehre in den sogenannten „Kontroverspredigten" eifrig befehdet. Ebenso wichtig wie diese Tätigkeit mag aber das Wirken Hartmanns von Person zu Person gewesen sein. Wahrscheinlich gehörte er zu den feinen, ihre Ziele vorsichtig verhüllenden, aber mit um so größerer Sicherheit verfolgenden Geistlichen, und er erkannte wohl schnell, als Scheffler sich bei ihm einfand, wie sehr dessen augenblickliche Seelenverfassung ihm seine Aufgabe erleichterte. Es wird ihm nicht schwer gefallen sein, die Punkte herauszufinden und zu fördern, bei denen Scheffler der katholischen Lehre schon nahe gekommen war, sowie die Skrupel zu beschwichtigen, die sich aus Schefflers mystischer Richtung und ihrem Verhältnis zur Kirche ergaben. Zugleich scheint er Scheffler auf die zu jener Zeit lebhaft einsetzende katholische Kontroversliteratur hingewiesen zu haben. Ihr bedeutendster

Vertreter war der Jesuit Jodocus Kedd (1597—1655); nicht ohne volkstümliche Schlagkraft versuchte dieser in zahlreichen Schriften die Alleinberechtigung der katholischen Kirche zu erweisen und dem Protestantismus das Daseinsrecht abzugraben. In der Tat begann sich Scheffler mit Kedds Arbeiten zu beschäftigen; das damals schon vorliegende Hauptwerk Kedds: „Sonnen-Statt unsers Heylandts" (1649) hat er sicher gelesen, und einige der von dem Jesuiten vorgebrachten Beweisgründe machten so starken Eindruck auf ihn, daß er brieflich mit ihm in Verbindung trat und ihn davon benachrichtigte, wie sehr diese Gründe ihn überzeugt hätten. Alle diese Berührungen mit den Vertretern des Katholizismus sind in ihrem Wert nicht zu unterschätzen; entscheidend für seinen endgültigen Entschluß waren jedoch die inneren Vorgänge; am 12. Juni 1653 trat er in der Matthiaskirche zur katholischen Kirche über und nahm in der Firmung den Namen Angelus an (angeblich nach dem spanischen Mystiker Johannes ab Angelis).

Der Glaubenswechsel erregte in Breslau wie in Oels ungeheures Aufsehen; Scheffler fühlte daher das Bedürfnis, die Gründe für diesen Schritt anzugeben. Er tat das zwei Wochen nach seinem Religionswechsel in der kurzen Schrift: „Johann Schefflers gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Luthertum abgetreten und sich zur katholischen Religion bekannt habe." (1653.) Nacheinander legt er in knappen Abschnitten dar, was ihn aus dem Luthertum herausgetrieben, und was ihn veranlaßt hat, sich der katholischen Kirche zuzuwenden. Beide Hauptteile sind dadurch miteinander verbunden, daß die zweite Reihe die Dinge im Katholizismus als vorhanden erweist, die in der lutherischen Kirche vermißt werden. Eine Zusammenfassung des Ganzen in syllogistischer Form macht den Abschluß; diese Sätze sandte Scheffler an Kedd, der sie lateinisch unter dem Titel: „Idea causarum fundatarum" (Ingolstadt 1653) erscheinen ließ. Eine Musterung der aufgeführten Punkte bestätigt die Tatsache, daß der Übertritt in der Hauptsache das Ergebnis der inneren Entwicklung war; man findet die schon bekannten Gründe: Schefflers Widerwillen gegen die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre Voraus-

setzungen, die ablehnende Haltung, welche die lutherische Kirche der Mystik gegenüber einnahm, die Verwerfung der Askese und und des Heiligendienstes durch das Luthertum, die unsichere Grundlage des evangelischen Glaubens und die vielen Streitigkeiten unter Luthers Nachfolgern, die Unfruchtbarkeit des geistlichen Amtes bei den lutherischen Pfarrern und die tiefe Abneigung Schefflers gegen den Reformator selbst. Entstammen die wichtigsten dieser Gründe höchst persönlichen Erfahrungen, so sind andere ersichtlich auf die Kontroversliteratur zurückzuführen. Der Gesamteindruck der Erklärung kann für Scheffler nicht anders als günstig sein; sucht er in späteren Jahren gelegentlich einmal die Wahrheit zu verdunkeln, so deckt er hier rückhaltlos die Triebfedern seines Handelns auf, und er ist im Rechte, wenn er einer Prüfung der vorgebrachten Beweggründe durch seine Feinde mit Ruhe entgegensieht.

Jetzt, wo sich Scheffler mit raschem Entschluß in die Arme der Mutter Kirche warf, standen wiederum in seiner Seele zwei starke Mächte einander gegenüber. Auf der einen Seite die ganz nach innen weisende Welt der Mystik, die ihn dem Luthertum abwendig gemacht hatte, auf der andern das eindrucksvolle, festgefügte Gebäude der jedes Zugeständnis ausschließenden Kirchenlehre. Konnte sich neben ihr Schefflers mystische Grundrichtung auf die Dauer behaupten? Die Entscheidung mußte über kurz oder lang fallen.

Bevor jedoch dieser Entwicklung nachgegangen wird, gilt es, die Dichtung ins Auge zu fassen, deren Grundstock aller Wahrscheinlichkeit nach den eben behandelten Jahren angehört, und in der die Spuren der geschilderten Seelenkämpfe nicht zu verkennen sind. Sie bildet zugleich Anfang und Höhepunkt seiner zusammenhängenden dichterischen Lebensarbeit und hat mehr als alles andere dazu beigetragen, seinem Namen Ewigkeitsdauer zu verleihen.

Sechstes Kapitel

Der cherubinische Wandersmann.

Drei Jahre nach seiner Bekehrung, im Frühsommer 1656, schloß Scheffler die Vorrede zu einer damals bereits vollständig vorliegenden Dichtung ab; sie erschien ein Jahr später unter dem Titel: „Geistreiche Sinn- und Schlußreime" (d. h. hochheilige, sehr fromme Sinnsprüche und Epigramme); der Verfasser verbarg sich unter dem Namen Angelus Silesius. Im Jahre 1674 kam die zweite, um ein Buch vermehrte Auflage des Werkes heraus, und diese erhielt den berühmt gewordenen Titel: „Der cherubinische Wandersmann", d. h. der wandernde Begleiter auf der Lebensbahn, der wie ein Cherub mit seinem ganzen Sinnen der Gottheit zugewendet ist. Da der Titel der zweiten Auflage allgemeine Verbreitung erlangt hat, so erscheint es zur Vermeidung von Mißverständnissen gerechtfertigt, auch schon die erste Auflage so zu benennen.

Das Werk besteht aus kurzen, meist zweizeiligen Sprüchen in Alexandrinern. Es war in fünf Bücher abgeteilt; diese sollen uns zunächst allein beschäftigen; das später hinzugefügte sechste Buch wird an der zeitlich entsprechenden Stelle eingereiht und dann sowohl an sich wie im Verhältnis zu den fünf Büchern der ersten Ausgabe gewürdigt werden.

Es handelt sich im „cherubinischen Wandersmann" nicht um eine einheitliche Lehrdichtung. Wohl gruppieren sich die einzelnen Reimsprüche um bestimmte Grundfragen, wohl läßt sich erkennen, wie ein Gedanke den anderen hervorruft. Aber dieses unwillkürliche Weiterspinnen hat auch seine Grenzen. Zuweilen springt der Dichter plötzlich von seinem Gegenstande ab und wendet sich einem abliegenden zu; nicht selten stehen Sprüche sehr verschieden-

artigen Inhalts nebeneinander, nur durch die gemeinsame religiöse Grundstimmung zusammengehalten. Nichts lag dem Dichter jedenfalls ferner, als seine Anschauungen systematisch entwickeln zu wollen; was im Augenblicke sein Inneres bewegte, sprach er rückhaltlos aus. So entsteht der Eindruck einer verwirrenden Fülle. Wenn sich aber der Leser längere Zeit in den Irrgängen dieser Mystik bewegt hat, dann geht es ihm wie dem Besucher eines weitläufigen, mit fremdartigen Gewächsen besetzten Gartens: allmählich werden ihm Blumenbeete und Bäume immer vertrauter, und auch das scheinbar nicht Übereinstimmende fügt sich zur Einheit zusammen.

Zunächst ist es unerläßlich, die das Werk beherrschenden Anschauungen zu bezeichnen. Ein solcher Versuch stößt jedoch auf ein Hindernis; denn da es Angelus Silesius auf eine folgerichtige Darlegung seiner Ideen nicht ankam, hat er Widersprüche keineswegs vermieden. Trotz derartiger Unstimmigkeiten tritt jedoch die Grundlage der Dichtung deutlich heraus. Sie zu entwickeln erweist sich als möglich, wenn man immer im Auge behält, daß Scheffler neben den seiner theosophischen Überzeugung entstammenden Gedanken die Denk- und Sprechweise der herkömmlichen Religiosität unbefangen verwendet.

Im Mittelpunkte von Schefflers Gedankenbau stehen die Vorstellungen von der Ewigkeit und der ihr gleichgesetzten Gottheit. Während die nichtigen Erscheinungen der Außenwelt an Raum und Zeit gebunden sind, fallen in der Ewigkeit alle solche Beschränkungen hinweg; es gibt in ihr nur Gegenwart, nicht Vergangenheit und Zukunft. Dasselbe gilt von Gott: in ihm schließt sich alles, was dem Menschen wandelbar und vielgestaltig erscheint, zur Einheit zusammen. Eine nähere Bestimmung von Gottes Wesen erweist sich jedoch als unmöglich; er ist über alle menschlichen Begriffe erhaben; am nächsten kommt man ihm, wenn man nach dem uralten mystischen Verfahren der verneinenden Beschauung die Eigenschaften bezeichnet, die er nicht besitzt. Und da ergibt es sich, daß ihm Denken und Wollen ebenso abgesprochen werden müssen wie die Affekte; nicht einmal der Begriff des Daseins darf auf ihn angewendet werden. Er ist ein Nichts; er gleicht der

ewigen Ruhe und Stille. Aus Gott ist die Welt und sind alle Kreaturen ausgeflossen; aber dieser Vorgang hat sich nicht in einer bestimmten Zeit vollzogen, sondern mit Gott ist als notwendige Folge seines Wesens zugleich die Welt gegeben. Die Welt ist daher ebenso ewig wie Gott; was an ihr vergeht, sind nur die zufälligen, oft ihr unzerstörbares Wesen verdunkelnden Außenformen, nur die wechselnden Schaumwellen des sich stets gleichbleibenden Meeres. Gott erfüllt das ganze All; er teilt sich dem Wurm und der Fliege ebenso mit wie dem Menschen. Für Himmel und Hölle ist also bei Scheffler kein Raum, auch eine Vergeltung von außen findet nicht statt; der Mensch trägt Himmel und Hölle in sich, Tugend und Sünde belohnen und bestrafen sich selbst. — In welchem Verhältnis steht nun der Mensch zu Gott? Auf diese Frage gibt Scheffler zwei Antworten; sie scheinen einander zu widersprechen, ohne daß die Auflösung des Widerspruchs allzu große Schwierigkeiten böte. Der Gegensatz beider Anschauungen wird nämlich durch den verschiedenen Ausgangspunkt bedingt. Betrachtet sich der Mensch als einen Teil der Gottheit, fühlt er sich in jedem Augenblick vom göttlichen Hauch umflossen, dann wird die Gottheit zu einer Macht, die mit heißer Liebessehnsucht nach dem Menschen verlangt und ihn unwiderstehlich in ihr Reich hineinzieht. In diesem Falle ist die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch so eng, daß beide völlig miteinander verschmelzen und eines ohne das andere nicht gedacht werden kann. Denn auch die Gottheit kann den Menschen nicht entbehren; ginge der Mensch zugrunde, so würde damit auch Gott vernichtet werden. Ganz anders gestaltet sich nun das Verhältnis, wenn die Gottheit als Inbegriff des Alls gedacht wird. Dann erscheint sie fühllos, in starrer Majestät thronend, nur sich selbst liebend, unbekümmert um das Wohl und Wehe der Kreatur, gleichgültig dagegen, ob der Mensch die Seligkeit erringt oder der Verdammnis anheimfällt. Auch bei Angelus Silesius klingt also die Stimmung wider, aus der die Worte geboren sind:

„Aufwärts an deinen Busen,
Alliebender Vater!"

Aber ungefähr zu gleicher Zeit formt er die Gedanken, die zu der Frage geführt haben:

„Ich dich ehren? Wofür?
Haſt du die Tränen gelindert
Je des Beladenen?“

Die Tatſache, daß Gott das All durchdringt, ſchließt nun aber nach Scheffler nicht aus, daß die ſichtbare Welt dem ſie erfüllenden Geiſt nicht mehr vollſtändig entſpricht. Als ſie aus Gott ausfloß, da war ſie ihm gleich; je weiter ſie ſich von ihm entfernt hat, deſto gottentfremdeter iſt ſie geworden, die urſprüngliche Einheit hat ſich in eine verwirrende Vielheit geſpalten. Solange die Kreatur ſich noch in Gott befand, war ſie willenlos wie er; von ihm getrennt, will ſie ihren eigenen Willen haben; dieſer Eigenwille muß zunächſt aufgegeben werden, wenn das Geſchöpf wieder zu ſeinem Urſprung zurückkehren will. Die Gottentfremdung der Welt macht ihre Wiedervereinigung mit Gott nötig; ſie herbeizuführen iſt der Menſch berufen.

Welches ſind nun die Mittel, durch die der Menſch zu Gott vordringen kann? Drei Erkenntnismöglichkeiten beſitzt er: die ſinnliche Wahrnehmung, das logiſch verkettende Denken, das innere Schauen. Der erſten Stufe, der ſinnlichen Wahrnehmung, kommt kein Wert zu. Während in der Ewigkeit alles unbeweglich ruht, glaubt der Menſch, die Dinge werden und vergehen zu ſehen; während das Weltall unendlich iſt, meint er ſich in einem abgegrenzten Orte zu befinden; er hält demnach Zeit und Raum, die doch nur Anſchauungsformen ſeines Bewußtſeins ſind, für objektive Wirklichkeit. Die ſinnliche Erkenntnis ſpiegelt ihm alſo nur täuſchende Bilder vor. Höher ſteht das logiſch verkettende Denken, aber es dringt zu langſam vorwärts und vermag daher nicht zum Ziele zu führen. Der dritten Erkenntnisſtufe, dem inneren Schauen, iſt dies jedoch möglich. Wenn der Menſch durch die Askeſe ſeine Sinne völlig von der nichtigen Außenwelt abwendet und ganz in das Innere bringt, dann vermag er zu jenem Verzicht auf den Eigenwillen, zu jener Gelaſſenheit, Stille und Unbeweglichkeit zu gelangen, die ihn nicht nur allem Irdiſchen gegenüber frei macht,

sondern ihn unmittelbar mit Gott vereinigt. Dann hören Ort und Zeit auf; es gibt für ihn nicht mehr Vergangenheit und Zukunft, sondern nur Gegenwart; er lebt schon in der Ewigkeit, ja, er ist selbst Ewigkeit geworden. Zu einem solchen Ergebnis führt das innere Schauen. Dieses ist von der Liebe zu Gott nicht zu trennen. Die Gottesliebe erreicht jedoch ihr Ziel nur, wenn ihr keine Spur von Eigennutz beigemischt ist. Der Mensch darf keine Gegenleistung von Gott verlangen, auch um die höchsten Güter, wie Seligkeit und inneren Frieden, soll er nicht bitten, sondern Gott nur um seiner selbst willen lieben. Geschieht dies, dann fällt die Unruhe, die Vielheit des Seins weg; die Vergottung tritt ein, d. h. der Mensch kehrt zur seligen Gottesgemeinschaft zurück und wird ein Gott mit Gott. —

Die grundlegenden Gedanken der ganzen Dichtung sind in der vorstehenden Inhaltsangabe entwickelt worden; wie sie gelegentlich durch widersprechende Bestandteile beschränkt werden, sich aber dann doch immer von neuem geltend machen, wird noch zu zeigen sein. Die Linien des Bildes wären jedoch ohne Hinweis auf einen weiteren Punkt nicht vollständig. Am rückhaltlosesten spricht sich der Dichter im ersten und zweiten Buche aus; hier findet sich in schroffster Form die schon berührte, aus dem Czepkoschen Kreise stammende Lehre, daß Gottes Dasein durch das des Menschen bedingt und mit der Vernichtung des Menschen auch Gottes Untergang besiegelt sei. Nicht minder kühn wird hier des Dichters Streben nach völliger Verschmelzung mit der Gottheit dargestellt; es fällt aus dem Rahmen jeder Kirchlichkeit heraus, wenn Angelus Silesius nicht bloß die Engel zurückschiebt, um über sie hinaus zur Gottheit vorzudringen, sondern in dem Drang nach Vergottung Maria und alle Heiligen übertreffen will. Aber noch wichtiger erscheint, daß sein Streben auch bei Gott nicht halt macht. Denn er verlangt, daß die wahre Ruhe und Abgestorbenheit einen Zustand herbeiführe, in dem auf Gott selbst Verzicht geleistet werde. Allerdings sei die Erreichung dieses Zieles nur wenigen Auserwählten möglich, aber wer der höchsten Seligkeit teilhaftig werden wolle, der müsse dahinkommen, „Gottes bloß", „Gottes ledig zu stehen," „Gott zu lassen" oder, wie es ein andermal aus-

gedrückt wird, „über Gott in eine Wüste zu zieh'n" (d. h. durch die Askese in einen Zustand versetzt zu werden, der alles Bewußtsein, auch das Denken an Gott, aufhebt).

Es entspricht diesem mit keinem christlichen Bekenntnis zu vereinigenden Standpunkt durchaus, daß im ersten und zweiten Buche den religiösen Heilstatsachen nur ein bedingter Wert beigemessen wird. Des Heilands Geburt, Tod und Auferstehung gewinnen nach Scheffler einen Nutzen erst dann, wenn der Mensch sich durch die Nachfolge Christi die außer ihm liegenden Vorgänge zu eigen macht. Auf der persönlichen Heiligung, der Askese, ruht demnach der Hauptnachdruck, und in der Schroffheit, mit der Scheffler die geschichtlichen Bestandteile der Religion zugunsten der im Innern des Menschen sich vollziehenden Vorgänge zurückschiebt, macht sich der Gegensatz zur lutherischen Rechtfertigungslehre auf das deutlichste geltend.

Er offenbart sich auch in einer anderen Auffassung der Person und des Werkes Christi. Dieses wird vielfach in Einklang mit Schefflers Ansicht von Gott und Ewigkeit gebracht, und so seines geschichtlichen Charakters entkleidet. Wie nach Scheffler die Welt von Ewigkeit her aus Gott ausfließt, so sind auch Zeugung, Leiden und Auferstehung Christi an keinen bestimmten Zeitpunkt gebunden, sie währen ewig und wiederholen sich in jeder Seele. Daher die beständige Forderung an den Menschen, daß er Christus in sich gebären, ja selbst Christus sein soll.

Dieser Betrachtungsweise tritt nun aber, namentlich seit dem Anfange des dritten Buches, eine andere gegenüber, ohne daß die erste aufgegeben würde. Die sinnbildliche Auslegung der Heilstatsachen wechselt mit der wörtlichen, die Vergeistigung des Dogmas mit schwärmerischer Kirchlichkeit. In den letzten Büchern, namentlich im dritten und vierten, klammert sich der Dichter mit fast wütender Inbrunst an den geschichtlichen Erlöser, an Maria und die Heiligen, und man gewinnt den Eindruck, als ob in seiner Seele ein förmlicher Kampf zwischen den beiden Auffassungen ausgefochten würde. Wie das fünfte Buch lehrt, wird der Kampf vorläufig zugunsten der übergeistigen, die Kirchenlehre verflüchtigenden Behandlungsart entschieden. Welche

Schlüsse sich aus dieser Sachlage für die Bestimmung der Abfassungszeit des Werkes ergeben, soll später erwogen werden.

Liegen hier Gegensätze vor, die vielleicht Scheffler nicht als solche empfand, die aber nichtsdestoweniger vorhanden sind und sich dem Leser aufdrängen, so klaffen ähnliche Sprünge auch bei der Bestimmung von Gott und Welt. Die Gottheit erfüllt die ganze Natur; sie ist in gleichem Maße in jedem Geschöpfe vorhanden, und es erfolgt die ausdrückliche Versicherung, daß kein Wesen vor dem anderen etwas voraushabe, „der Frosch ist ja so schön wie Engel Seraphim". Bei folgerichtiger Durchführung des Gedankens müßte also der Mensch als Modus in diese Welt der Erscheinungen eingeordnet werden. Das geschieht auch zuweilen; daneben wird jedoch dem Menschen eine Ausnahmestellung eingeräumt, die sich aus der Anlage des Gedankenbaus nicht rechtfertigen läßt. Denn Scheffler weist ihm, wie schon erwähnt, die Aufgabe zu, die gottentfremdete Natur wieder zu Gott zurückzuführen. Die Annahme läßt sich wohl nicht abweisen, daß Scheffler trotz seiner gegenteiligen Versicherung an ein stufenförmiges Ausfließen der Gottheit gedacht hat, so daß der göttliche Geist in allem Geschaffenen sich nur teilweise verkörpert und erst im Menschen zur vollkommenen Erscheinung gelangt. Von diesem Standpunkt aus würde auch die Lehre, daß die Gottheit ohne den Menschen nicht bestehen könne und von ihm abhängig sei, ihre Rechtfertigung finden, obgleich sie ebenfalls mit den begründenden Gedanken des Werkes im Widerspruch steht.

Neben diesen großen Dissonanzen treten zahlreiche kleinere auf; sie können nicht alle im einzelnen aufgezählt werden. Bei näherer Betrachtung erkennt man, daß das Gegensätzliche sich meist in der Persönlichkeit des Dichters zusammenschließt. Die wechselnden Stimmungen führen dazu, daß die gleiche Frage von zwei verschiedenen Seiten angesehen wird; in den meisten Fällen ist es möglich, durch die Feststellung des in Betracht kommenden Ausgangspunktes den scheinbaren oder wirklichen Widerspruch aufzulösen. An der Tatsache, daß manches nicht Zusammenstimmende auftaucht, ja zuweilen unmittelbar nebeneinandersteht,

hat auch die ungewöhnliche Empfänglichkeit des Dichters ihren Anteil. Die mystische Literatur, die er auf sich wirken ließ, durchläuft eine ganze Skala von Anschauungen; bei dem Feuereifer, mit dem sich Scheffler der Mystik in die Arme warf, erklärt es sich leicht, daß ein besonders dazu geeignetes Wort eine Saite in seinem Gemüt zum Schwingen brachte und ihn zur Gestaltung reizte, obgleich es mit anderen übernommenen Ideen nicht vereinbar war.

Trotz derartiger Widersprüche sind die das Ganze beherrschenden Gedanken unverkennbar ausgeprägt. Sie stammen in der Hauptsache aus den Predigten Meister Eckharts und den Schriften Valentin Weigels. Weniger stark haben Tauler, Tauler zugeschriebene Schriften, Jakob Böhme und die „deutsche Theologie" auf ihn gewirkt; ganz gering erscheint der Einfluß der ekstatischen Literatur und der neukatholischen Mystik. Manches Buch, das Scheffler erwiesenermaßen mit der Feder in der Hand durcharbeitete, hat im „cherubinischen Wandersmann" keine Spuren hinterlassen, so z. B. Kulmann Merswins „Buch von den neun Felsen", früher allgemein Suso zugeschrieben, so auch die „Clavis mystica" des Maximilian Sandaeus und die in ihr behandelten Mystiker (vgl. S. 64). Die übergroße Mehrzahl der Sprüche legt davon Zeugnis ab, daß Scheffler sich da am meisten angezogen fühlte, wo die spekulative, aus dem neuplatonischen Gedankenschatz stammende Mystik in Frage kam.

An die Vertreter dieser pantheistischen Richtung hat er sich auf das engste angeschlossen, nicht selten bis zum Wortlaut. Namentlich gilt das von Meister Eckhart und Weigel, aber auch Böhme, Tauler und die „deutsche Theologie" haben ihm manche bezeichnende Wendung geliefert. Ein Vergleich mit seinen Vorbildern ist deshalb so lehrreich, weil er einen Blick in Schefflers Werkstatt eröffnet. So erkennt man z. B. bei der Benutzung einer Stelle aus Weigel, auf welche Weise der Reim und ein zu Weigel gemachter Zusatz entstanden ist. Weigel ruft Gott zu:

> „Du bist die unwandelbare Sonne, wer sich zu dir kehret durchs Gebet, der wird genugsam erleuchtet."

Scheffler bildet diesen Prosaspruch folgendermaßen um (V, 282):.

„Gott ist der Sonne gleich; wer sich zu ihme kehrt,
Der wird erleucht und stracks seins Angesichts gewährt."

Bis zur Mitte des zweiten Alexandriners folgt er mit einigen Auslassungen treulich Weigels Spuren; nun aber fehlt ihm noch die zweite Hälfte des Verses, und es entsteht der überflüssige, durch unzweckmäßige Wiederholung aufgeschwellte Zusatz: „und stracks seins Angesichts gewährt". In ähnlicher Weise hat er die anderen Mystiker benutzt, und wenn es ihm auch nicht selten gelungen ist, den breiteren Vortrag mit unübertrefflicher Schärfe zusammenzufassen, so hat doch die Notwendigkeit des Streichens oder Hinzufügens, wie in unserem Epigramm, auch zu schiefer oder überladener Ausdrucksweise geführt.

Die Abhängigkeit von Meister Eckhart und Weigel läßt sich bis ins einzelnste hinein belegen, ebenso die Benutzung zahlreicher Formeln aus anderen Mystikern. Dagegen kann von einem stärkeren Einfluß der Philosophie Giordano Brunos nicht die Rede sein. Schefflers pantheistische Richtung erklärt sich zur Genüge aus der Anlehnung an seine beiden Hauptquellen, die Fassungen Brunos blieben ihm fremd. Ganz freilich tritt auch Bruno nicht zurück. Was Frankenberg hauptsächlich zu dem Nolaner hinzog, war das von diesem entworfene Weltbild, und Scheffler scheint ebenfalls nur dieser Seite von Brunos Schaffen Beachtung geschenkt zu haben. Einen Nachhall dieser großen Offenbarungen glaubt man im „cherubinischen Wandersmann" zu vernehmen. Wenn Bruno neben unserem Sonnensystem in dem unermeßlichen Äther noch zahllose Welten annahm, so gibt Angelus Silesius derselben Überzeugung Ausdruck:

„Du sprichst, im Firmament sei eine Sonn' allein;
Ich aber sage, daß viel tausend Sonnen sein."

Das Epigramm steht im ersten Buch (I, 141) und ist wahrscheinlich zu einer Zeit geschrieben, in der die durch Frankenberg vermittelte Einwirkung Brunos noch frisch war; im weiteren

Verlaufe des Werkes lassen sich ähnliche Anklänge nicht mehr nachweisen. —

Ein Vergleich des Gehaltes der Dichtung mit den ihr zugrunde liegenden Quellen lehrt, daß der Ideenschatz des „cherubinischen Wandersmanns" nicht als Schefflers Eigentum bezeichnet werden kann. Scheffler hat fremden Besitz verarbeitet, er hat entlehnte Gedanken schärfer gefaßt, sie sinnvoll ausgestaltet und zu lebendiger Anschauung gebracht, aber er hat weder Ursprüngliches geboten, noch hat er das Übernommene entscheidend weitergebildet. Nicht ein kühner Denker von selbständiger Kraft ist in ihm erstanden, sondern ein Poet, dessen reizbares Gemüt die der Stimmung des Augenblicks entsprechenden Erträgnisse einer früheren Zeit in sich aufnimmt und ihnen dadurch, daß er sie aus sich heraus neu erstehen läßt, den Stempel seiner Eigenart aufprägt.

Auch die knappe Zusammenfassung der mystischen Ideen war schon vorbereitet worden, und zwar in Schefflers engstem Freundeskreise. Wenn Frankenberg mit seinen Geistesverwandten zusammenkam oder Briefe wechselte, dann wurden mündlich oder schriftlich Formeln ausgetauscht, die die wichtigsten gemeinsamen Anschauungen auf die kürzeste Form brachten, nicht selten auch mit Verwendung des Verses. Was sich von derartigen Sprüchen erhalten hat, weist eine unverkennbare Verwandtschaft mit dem „cherubinischen Wandersmann" auf; und noch als Scheffler die Dichtung herausgab, muß er an die von Frankenberg geprägten Formeln gedacht haben; denn das von ihm angeordnete Titelbild ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein derartiges Wort Frankenbergs angeregt worden.

Noch weit näher als Frankenberg selbst steht aber der „cherubinische Wandersmann" sowohl dem Inhalt wie der Form nach der bereits erwähnten Dichtung Czepkos, den „Sexcenta Monodisticha Sapientum". Wie sehr Scheffler durch die in Czepkos Kreise vertretene Ideenwelt beeinflußt worden ist, wurde bereits gezeigt; man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß die von Scheffler eingeschlagene mystische Bahn erst durch Czepko die entscheidende Richtung erhalten hat, so wichtig auch für die Ausbildung der im „cherubinischen Wandersmann" verkörperten

Geiſtesart die vorbildliche Perſönlichkeit Frankenbergs geweſen ſein mag. Die Monodiſticha kann Scheffler ſchon 1649 in Breslau kennengelernt haben. Vertraut mit ihnen wurde er aber wohl erſt in Oels. Denn ſpäteſtens in der zweiten Hälfte des Jahres 1651 brachte oder ſchickte Czepko ſeine Dichtung dem ihm befreundeten Frankenberg, und dieſer hat ſie mit inniger Befriedigung geleſen. Die Grundzüge des Gedankengehaltes dieſes anziehenden Werkes ſind bereits im dritten Kapitel dargelegt worden; hier erſcheint es notwendig, durch eine kleine Auswahl der wichtigſten Epigramme auch von der poetiſchen Form eine Vorſtellung zu geben:

Nichts außer Gott.

Wer Gott im Herzen hat und was dazu begehrt,
Der Menſch verlieret Gott, wird ihm ſein Wunſch gewährt.

Bleib innen.

Wohin, o Menſch? Zurück. Umſonſt gehſt du herfür.
Bleib in dir, willt du Gott. Gott ſelber wartet dir.

Der Unbewegliche.

Wer in ſich ſchaut, der ſchaut, was Sonn und Erde trägt,
Es regt ſich alles zwar, doch er bleibt unbewegt.

Offenbarung: Erwählung.

Indem er alles ſchafft, was ſchafft der Höchſte? — Sich!
Was ſchafft er aber, eh' er alles ſchaffet? — Mich!

Inwendige Seligkeit.

Gott macht mich nimmer gut, ſuch ihn ich außer mir;
Schau dich nicht um, dein Heil iſt nirgend als in dir.

Laß dir genügen.

Nicht bitt um dies und das; es mangelt dir zu viel.
Der hat genung, der Gott und den Gott haben will.

Keiner vom Andern.

Wann du in einem All' und einen ſuchſt in Allen,
Stehſt du, wo Adam ſtund, eh als er war gefallen.

Eigener Nutz.

Menſch, biſt du darum fromm, daß dich Gott ſoll erwählen,
Du ſuchſt das dein, und was du findeſt, wird dir fehlen.

Ruh.

Menſch, der Bewegung Quell und Urſprung iſt die Ruh;
Sie iſt das beſt'; ihr eilt die ganze Schöpfung zu.

Nichts in der Zeit als den Leib.

Der Weiſe, wo er ſteht, weiß nichts von Ort und Zeit,
Er lebt zwar hier und iſt doch in der Ewigkeit.

Gnad und Strafe.

Das Gut' iſt voller Lohn, das Böſe voller Pein;
O Menſch, wie ſoll in dir nicht Höll' und Himmel ſein?

Der Beruf, das ſeligſte.

Der auf dem Schemel flickt und ſich um Brot bemüht,
Erlangt mit dem ein Lohn, der vor dem Altar kniet.

Selige Sicherheit.

O Seele, lieg' und ruh' in deines Gottes Willen;
Willt du, was Gott, ſo wird Gott, was du willt, erfüllen.

Schweig', willſt du reden.

Indem Gott ſpricht, werd ich und alle Welt erkoren;
Wann alles ſchweigt, wird Gott in ihr und mir geboren.

Erkenn' es vor das Beſte.

Was Gott zuſchickt, das iſt das Beſt' und dies aus Not;
Wie groß dein Jammer iſt, ſchau drunter, du ſiehſt Gott.

Das Gute gehört nicht uns.

Der etwas Gutes tut, greift Gott, den Höchsten, an,
Begehrt er Lohn, und meint, er selbst hab es getan.

Willen in der Hölle.

Dort in der Höllen hat ein jeder seinen Willen,
Drum steckt sie voller Pein, und nichts nicht kann sie stillen.

Lauterste Lauterkeit.

Schau dich nicht umb. Es lebt im Himmel nichts als du,
Ja, käme Gott nach dir, laß dich, und bleib in Ruh.

Sei unbeweglich.

Willt du um Rettung schrein? Halt an, du tadelst Gott,
Behalt ein gleiches Herz in Lustbarkeit und Not.

Gott siehet niemand als Gott.

Wer Gott will sehn, der muß in Gottes Wesen steigen,
Denn Gott will sich bloß Gott, sonst keinem Dinge zeigen.

Die Verwandtschaft dieser Sprüche mit dem „cherubinischen Wandersmann" wird keinem aufmerksamen Leser entgehen. Allein es bleibt nicht bei der bloßen Ähnlichkeit; einzelne Epigramme berühren sich so, daß an einer unmittelbaren Anlehnung nicht gezweifelt werden kann.

„Auf mit dem Herzen.

Verächtlich ist der Mensch, der untern Menschen lebt
Und sich nicht über das, was menschlich ist, erhebt."

heißt es bei Czepko; Scheffler bildet dieses Wort genau nach:

„Erheb dich über dich.

„Der Mensch, der seinen Geist nicht über sich erhebt,
Der ist nicht wert, daß er im Menschenstande lebt."

Das gleiche Verhältnis waltet bei den beiden folgenden Epigrammen ob.

Czepko:

Indem der Teufel iſt, iſt er ſo gut als du,
Dem Weſen nach in Gott, nichts mangelt ihm als Ruh.

Scheffler:

Der Teufel der iſt gut.

Der Teufel iſt ſo gut dem Weſen nach als du.
Was gehet ihm denn ab? Geſtorbner Will und Ruh.

Sowohl dieſe Übereinſtimmungen als viele andere die Zufälligkeit ausſchließenden Anklänge legen für die Abhängigkeit des „cherubiniſchen Wandersmanns" von den Monodiſticha vollgültiges Zeugnis ab.

Sicher hat Scheffler in der zweiten Hälfte des Jahres 1651 die Monodiſticha geleſen, ſei es, daß ſie ihm Frankenberg zur Lektüre gegeben, ſei es, daß Czepko ſie etwa durch Scheffler Frankenberg hat zuſtellen laſſen. Bei dem Eindruck, den das Werk auf Frankenberg ausübte, kann es nicht anders geweſen ſein, als daß die Monodiſticha zu jener Zeit im Mittelpunkt der Freundesunterhaltung geſtanden haben. Hier lag endlich einmal eine Dichtung nach dem Herzen der Geiſtesverwandten Frankenbergs vor. Unmöglich iſt es keineswegs, daß das anerkannte Haupt des Kreiſes den poetiſch veranlagten jüngeren Freund zur Nacheiferung auf dem gleichen Gebiete aufgefordert hat. Fand eine ſolche Anregung ſtatt, dann fiel ſie bei Scheffler auf fruchtbaren Boden. Mit reicheren poetiſchen Kräften ausgeſtattet als Czepko, betrat er die von dieſem gewieſene Bahn; nicht bloß die äußere Form der Monodiſticha wurde für ihn vorbildlich, ſondern auch die Art, in der der ältere Dichter die myſtiſchen Grundgedanken einzukleiden gewußt hatte.

Alſo wäre Scheffler nur ein geſchickter Nachahmer? Mit nichten. Anlehnung im ganzen wie im einzelnen ſchließt wahre Urſprünglichkeit keineswegs aus. Inwiefern von dieſer die Rede ſein darf, muß ſich bei einer Feſtſtellung des Kunſtwertes der Dichtung ergeben.

Eine ſolche Würdigung hat zunächſt feſtzuſtellen, daß es ſich im „cherubiniſchen Wandersmann" nicht um eine fleckenloſe

Leistung handelt. Gerade die Mängel springen leicht in die Augen; man braucht daher nicht lange auf ihnen zu verweilen. Sobald dem Dichter durch Czepko die poetische Form nahegelegt worden war, hat er in unverhältnismäßig kurzer Zeit eine Menge von Zweizeilern ausgeschüttet und, wie es scheint, keine sorgfältige Auswahl vorgenommen, sondern den ersten Wurf ohne wesentliche Nachprüfung stehen lassen. Das Werk als Ganzes entbehrt der letzten Feile. Daher tauchen manche matte und leere Sprüche auf; in anderen gelangt der an sich wertvolle Gedanke nur unvollkommen oder schief zum Ausdruck. Weitere Schwächen erklären sich aus dem Zeitgeschmack: eine spielerische Manier herrscht vielfach da, wo man Kraft und Gedrungenheit erwartet; die inbrünstige Hingabe artet oft in schwülstige Verstiegenheit oder in ein leidenschaftliches Stammeln aus. Auch die allegorischen Beziehungen bleiben nicht selten so unklar, daß der Dichter sich genötigt sieht, dem Verständnis durch eine Anmerkung nachzuhelfen, und diese wird zuweilen mitten in den Vers hineingeschoben. Gerade diese Wunderlichkeit zeigt, daß Scheffler nach der Weise seines ästhetisch unreifen Jahrhunderts zwischen Poetischem und Unpoetischem nicht zu scheiden vermochte.

Erhebt sich Angelus Silesius in solchen Fällen nicht über seine Zeit, so lehrt doch der lang währende Nachhall des Buches, daß in ihm eine Kraft wohnt, die an keine zeitliche Begrenzung gebunden ist. Es fragt sich nun, welche Eigenschaften dem Werke diese Dauer gesichert haben.

Man ist zunächst versucht, den Eindruck der Dichtung auf die von Scheffler benutzte Stoffmasse zurückzuführen. Was in dem „cherubinischen Wandersmann" geboten wird, ist uraltes Gut; Geschlechter haben daran gearbeitet; seit den neuplatonischen Philosophen sind die in Betracht kommenden Gedanken aus einer Hand in die andere gegangen. Und weil diese Ideen einem tiefen Bedürfnis der menschlichen Seele entgegenkamen und Türen erschlossen, zu denen den anerkannten Kirchen die Schlüssel fehlten, fanden sie bei den tiefsten Gottsuchern begeisterten Widerhall; ein jeder von ihnen gab von seinem Geiste etwas dazu. So entstand ein Schatz von Vorstellungen, etwa den sogenannten Volksepen

des deutschen Mittelalters vergleichbar, d. h. auf eine einheitliche Quelle zurückleitend und doch zugleich durch den Ertrag der Geistesarbeit großer schöpferischer Persönlichkeiten um- und neugeformt.

Allein so unzweifelhaft ein Teil der Wirkung des „cherubinischen Wandersmanns" darauf zurückzuführen ist, daß es sich um ein überliefertes Erbgut handelt, der Eindruck ist damit noch keineswegs vollständig erklärt. Weshalb wohnt in den einzelnen Worten bei Meister Eckhart, Tauler, der „deutschen Theologie", Sebastian Franck, Weigel, Böhme nicht die gleiche Kraft, warum dringen sie nicht so unmittelbar in die Seele ein? Man könnte darauf antworten, daß das metrische Gewand dem Gedanken zu größerer Anschaulichkeit verhilft.

Daran ist gewiß etwas Richtiges. Scheffler hat zwar diese Form von Czepko gelernt, aber er hat sie noch ungleich wirksamer ausgestaltet. Denn ihm ist die Kunst eigen, durch die Fassung des Anfangsverses die Aufmerksamkeit des Lesers zu spannen, so daß dieser erwartungsvoll fragt, was die nächste Zeile bringen mag. Der Gedanke des Eingangs wird dann im zweiten Alexandriner entweder begrenzt, erklärt, näher bestimmt, oder es erfolgt ein Widerspruch gegen das zu Beginn Vorgebrachte. An derartigen scharfen, sich unmittelbar einprägenden Antithesen ist das Werk reich. Wo beide Zeilen einen zusammenhängenden Satz ausmachen, führt der zweite Vers ebenfalls nicht selten eine überraschende Wendung herbei. Etwas Aufstachelndes liegt ferner darin, daß ein Ruhepunkt häufig schon nach der ersten Hälfte des ersten Verses eintritt; das Unerwartete des Abschlusses, oft unterstützt durch die paradoxe Form des Anfangs, hält den Leser in Atem und läßt ihn nicht zur Ruhe kommen.

Bei dem zweizeiligen Epigramm liegt es besonders nahe, jeden Vers mit einem Gedanken zu füllen und zwischen beiden die notwendige Wechselwirkung herzustellen. Allerdings geschieht das bei Angelus Silesius nicht ausnahmslos; anstatt einer Gegenüberstellung zweier Glieder findet zuweilen das ruhige Fortschreiten der Aussage statt. Überwiegend bedient er sich jedoch des Kunstgriffs, die Zweizeiligkeit auch zu einer Zweiteiligkeit auszubauen. Seine Vorgänger und zahlreiche Nachfolger über-

trifft er aber durch das ungewöhnliche Geſchick im Aufbau des Epigramms; die beiden einander entgegengeſetzten oder ſich ergänzenden Gedanken gleichen zwei künſtlich zuſammengeſetzten Stücken, die ſo fein abgeſchliffen ſind, daß auch nicht die leiſeſte Lücke zwiſchen ihnen zu entdecken iſt.

Daß ein Teil des Eindrucks ſich aus der meiſterlich gehandhabten Form erklärt, muß zugegeben werden. Weshalb gerade Scheffler einen ſo ſicheren Blick für das Wirkſame der anthitetiſchen Rede, des Wortſpiels, der überraſchenden Schlußwendung hatte, lehrt ſein ſpäteres Auftreten als polemiſcher Schriftſteller. Da verhüllt die myſtiſche Farbe nicht mehr den einen Grundzug ſeines Weſens; da erkennt man, wie er jedes ſpannende, feſſelnde Darſtellungsmittel willkommen heißt. Wenn er in ſeinen Streitſchriften darauf ausgeht, den Gegner von einer unerwarteten Seite zu packen, ihn durch beißenden Witz, Sarkasmus, Ironie zu verblüffen, dann offenbart ſich ein bohrender Verſtand, als deſſen naturgemäßer Ausdruck jene ſcharf zugeſpitzte Stilform erſcheint.

Das knappe, enggeſchürzte Gewand ſteht aber nun in ſchroffem Gegenſatz zu der verarbeiteten Stoffwelt. Ungeahnte Fernen erſchließen ſich; der Hauch des Unendlichen weht den Leſer an, aber nur Streiflichter erhellen blitzartig das Dunkel und prägen allerdings dadurch das Geſchaute dem Geiſte tiefer ein, als wenn der Geſichtskreis beſtändig im hellſten Sonnenſchein läge. Der Dichter preßt den myſtiſchen Tiefſinn, der eine breite Entfaltung nahelegt, in die kürzeſte Formel; allein der aus dieſem Verhältnis entſpringende Widerſpruch wird nicht als ſolcher empfunden; vielmehr iſt er es, der dem Epigramm einen beſonderen Reiz verleiht.

Indeſſen ſo wenig die Form überſehen werden darf, aus ihr allein erklärt ſich die gewaltige Wirkung des „cherubiniſchen Wandersmanns" keineswegs. Und ebenſowenig aus dem Umſtande, daß Angelus Sileſius ein Gut übernimmt, an deſſen Ausprägung bedeutende Geiſter der Vergangenheit ihre beſte Kraft geſetzt hatten. Das Entſcheidende iſt und bleibt doch, daß der myſtiſche Inhalt gerade durch dieſe Menſchen- und Dichterſeele gegangen iſt. Wie nun bei der Form ein Gegenſatz zwiſchen dem Stoffgebiet und der poetiſchen Einkleidung waltet, ſo ergibt

ſich eine Zwieſpältigkeit auch, wenn man den Grundgehalt der Dichtung an dem Weſen ihres Urhebers mißt. Das ganze Buch iſt ein Schrei nach Ruhe, ein Streben nach Gelaſſenheit und Stille, nach dem Sabbath der Seele, wo jedes Verlangen, jedes Wollen erſtirbt und die völlige Unempfindlichkeit des Menſchen allem Irdiſchen gegenüber eintritt; ja, Scheffler will von Gott nichts wiſſen, wenn dieſer und die Ruhe nicht ein und dasſelbe wären. Für dieſe Abkehr von dem wirren Treiben der Welt und das gänzliche Aufgehen in dem Meere des Ewigen, Unendlichen hat Scheffler die tiefſten Töne gefunden. Sind nun dieſe Klänge das Zeugnis eines in ſich einigen Gemütes, hat der Dichter das Gut beſeſſen, das zu preiſen er nicht müde wird? Gewiß nicht! Man ziehe zum Vergleiche ein Werk heran, das nicht bloß durch ſeine Form an Scheffler erinnert, ſondern durch den „cherubiniſchen Wandersmann" angeregt worden iſt: Rückerts „Angereihte Perlen" oder desſelben Dichters „Weisheit des Bramahnen". Aus dieſen dichteriſchen Zeugniſſen ſpricht eine mit ſich und der Welt verſöhnte Natur, und darum entſtrömt den Werken eine Stimmung des Friedens. Durch den „cherubiniſchen Wandersmann" geht dagegen ein unruhiges Drängen und Wogen, eine ſchwärmeriſche Inbrunſt, eine nur für Augenblicke geſtillte tiefe Sehnſucht. Allein ſo wenig dieſe Charakterzüge mit der Gelaſſenheit des Myſtikers vereinbar ſcheinen, ihnen verdankt Scheffler, daß er das erreichte, was dem nachahmenden Dichter des 19. Jahrhunderts verſagt blieb: den höchſten Ausdruck für das Gut, das er ſuchte und doch nicht dauernd feſtzuhalten wußte. Denn nur der vermag den ſehnſüchtigen Drang anderer ganz zu befriedigen, der ſelbſt die Sehnſucht nicht als vorübergehende Stimmung, ſondern als tiefſtes Erlebnis erfahren hat. Das iſt bei Scheffler der Fall geweſen. Man möchte ihn einen romantiſchen Dichter nennen, weil er unausgeſetzt nach dem in blauer Ferne liegenden Wunderlande trachtete, ohne es jedoch erreichen zu können. Allein weil die unauslöſchliche Sehnſucht mit einer verlebendigenden Phantaſie gepaart war und durch ſie beflügelt wurde, gelang es ihm wenigſtens für kurze Zeit, ſich in dieſes Reich der Stille und Gelaſſenheit zu verſetzen. Der Dichter geſtaltet alſo ein Erlebnis. Ein kurz-

fristiges, ein schnell vorübergehendes. Aber ein Erlebnis. Und das Abbild dieses inneren Vorganges ergreift um so stärker, als durch die Kunde von der erlangten, aber rasch entschwundenen Ruhe immer noch die vorausgegangene heiße Sehnsucht hindurchzittert. Dieses ganz persönliche Element sichert den Sprüchen eine unwiderstehliche Kraft und stellt zugleich zwischen ihnen trotz der Mannigfaltigkeit der Gegenstände und der zahlreichen Widersprüche die innere Einheit her.

Auch da, wo Scheffler von der Mystik zu allgemeinen religiösen Betrachtungen fortschreitet, wirkt er durch eigene Züge. Wenn der Frankenbergische Kreis verlangte, daß der Christ die von Gott verhängten Leiden willig auf sich nehmen müsse, so pflanzte er damit einen zwar von der Mystik aufgenommenen, aber doch allgemein religiösen Gedanken fort. Bei Scheffler gewinnt aber dieser Gedanke noch eine besondere Färbung; er stellt das Leid in den Dienst einer höheren Aufgabe, da es zur Selbsterkenntnis und somit zur sittlichen Verfeinerung anleiten soll. Daher verlangt er, daß es nicht bloß ruhig hingenommen wird, sondern er betrachtet es als ein wertvolles Mittel der Einsicht in die Erziehungspläne des Weltenleiters. In unübertrefflicher Antithese, immer die Hälfte des einen Verses der entsprechenden des zweiten gegenüberstellend, bringt er diese Auffassung zum Ausdruck, auch hier wohl das Ergebnis persönlicher Erfahrung zusammenfassend (IV, 190):

„In Trost und Süßigkeit kennst du dich selbst nicht, Christ,
Das Kreuze zeigt dir erst, wer du im Innern bist."

Daß Persönliches auch im einzelnen den Anlaß zur Aussprache gegeben, muß als wahrscheinlich bezeichnet werden. Freilich fehlt meist die Möglichkeit, diese Anregungen festzustellen. Aber zuweilen lassen sie sich nicht verkennen. Wie erwähnt, trug Scheffler in Oels wegen des Mangels an Verständnis Bedenken, mit seinen mystischen Gedichten hervorzutreten; daß er dennoch dem Geiste, der ihn trieb, folgen mußte, wurde ebenfalls berichtet. Da wird es an absprechenden Urteilen, an Spott und bissigen Bemerkungen nicht gefehlt haben, namentlich von seiten derer, die sich ebenfalls

dichterisch zu betätigen versucht haben. Vielleicht verschmähte Schefflers Stolz jedes Wort der Abwehr; wenn er aber daheim in seinem Museum angekommen war, griff er zur Feder und vertraute die Erwiderung seiner Spruchsammlung an (I, 266):

„Ich weiß, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton,
Du aber, sing' ich nicht wie du, sprichst meinem Hohn."

Es ist hübsch, zu beobachten, wie der Gedanke nun fortzeugend wirkt und eine Reihe von Sprüchen verwandter Art hervorruft, und wie schon das vorhergehende Epigramm sich auf diesen Fall zu beziehen scheint, so daß man fast den heimgekehrten Doktor, den sein Weg vielleicht durch eine von dem Chor gefiederter Sänger belebte Allee geführt hat, zu sehen glaubt, wie er Barett und Mantel beiseite wirft und an den Schreibtisch eilt, um seinem durch den Spott der Dichterkollegen verwundeten Herzen Luft zu machen (I, 265):

„Ach, daß wir Menschen nicht wie die Waldvögelein
Ein jeder seinen Ton mit Lust zusammenschrei'n!"

Indessen auch, wo man derartige Beziehungen nicht wahrscheinlich machen kann, waltet doch der Eindruck des Persönlichen vor. Ein ungewöhnlich empfänglicher, leidenschaftlich bewegter Geist greift nach dem uralten, durch die ständige Arbeit schöpferischer Denker vermehrten Gute des Tiefsinns, um seine seelischen Bedürfnisse zu befriedigen. Trotz widerstrebender Naturanlage eignet er sich diesen überlieferten Schatz völlig an und läßt ihn aus sich heraus neu erstehen. Aber dadurch, daß die Grundlagen des Übernommenen mit seiner Natur nicht übereinstimmen, wird das Ganze nicht innerlich unwahr. Denn unzweifelhaft ist der Dichter während seiner Arbeit auf das tiefste von dem Gegenstande erfüllt gewesen und hat den Widerspruch zwischen den Idealen der Mystik und seinem eigenen Wesen nicht empfunden. Und gerade dieses Ringen nach Lebensgütern, die ihm unerreichbar blieben, trotzdem er scheinbar von ihnen Besitz ergriffen hatte, verleiht der Dichtung den lebendigen Odem,

die urwüchsige Kraft, die unmittelbar wirkende Empfindung und prägt ihr den Stempel der künstlerischen Wahrhaftigkeit auf.

Über die Entstehung des „cherubinischen Wandersmannes" hat der Dichter nur allgemeine Angaben gemacht. Man ist daher für die Bestimmung der Abfassungszeit auf innere Gründe angewiesen. Die zwei ersten Bücher vertreten die Anschauungen Weigels und Meister Eckharts; es ist daher wahrscheinlich, daß sie in den Jahren entstanden sind, in denen Scheffler mit Frankenberg und Czepko einer mystischen, sich über die Bekenntnisse erhebenden Religiosität huldigte. Auf diese Zeit weist auch eine andere Tatsache, nämlich der schon berührte Einfluß von Czepkos „Monodisticha sapientum". Genauer lernte der Dichter diese spätestens in der zweiten Hälfte von 1651 kennen. Nun hat Scheffler, wie er selbst berichtet, das erste Buch in vier Tagen geschrieben. Schwerlich ist bei diesem durch die Monodisticha entzündeten Eifer anzunehmen, daß zwischen der Anregung durch Czepko und Schefflers eigener Betätigung ein langer Zwischenraum gelegen hat; es entspricht durchaus seiner leidenschaftlichen, heißblütigen Natur, daß er alsbald nach der genauen Kenntnisnahme mit Czepko auf dem gleichen Gebiete und in denselben Formen um die Palme zu ringen suchte. Man wird daher geneigt sein, die ersten beiden Bücher 1651 oder Anfang 1652 anzusetzen. Von dem dritten Buch an beginnt aber neben der an Eckhart und Weigel genährten Mystik noch ein anderer Grundzug sich geltend zu machen, nämlich jene schwärmerisch gesteigerte Kirchlichkeit, wie sie ebenfalls in den Kreisen der mittelalterlichen und auch der neukatholischen Mystik heimisch war. Immer mehr wächst die inbrünstige Jesusliebe; innige Hingebung an die Jungfrau Maria und die Heiligen stellt sich ein. Da unter den Heiligen am Anfang des dritten Buches auch die heilige Gertrud und Mechthild auftreten, und da Schefflers eingehende Beschäftigung mit den Visionen beider Nonnen in der ersten Hälfte von 1652 bezeugt ist, so wird die Entstehung des dritten Buches in diese Zeit fallen. Indessen trotz des starken Einströmens der Elemente mittelalterlich schwärmerischer Frömmigkeit behauptet die übergeistige Richtung schließlich den Platz, wenn man auch deutlich erkennt, wie

in dieſer Seele alles durcheinanderwogt und -flutet und ein feſter Punkt noch nicht erreicht iſt. Das vierte und namentlich das fünfte Buch ſchließen ſich in der Haltung durchaus den beiden erſten an. Demnach ſcheinen die letzten Bücher in den Tagen geſchaffen zu ſein, in denen Scheffler noch zu keiner beſtimmten Entſcheidung gelangt war; es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß alles, was die erſte Ausgabe enthält (mit Ausnahme der den Abſchluß bildenden Sonette), bereits in Oels entſtanden iſt, wohl vor dem Streit mit dem Hofprediger Freitag, der Schefflers Leben eine ganz neue Richtung gab. Als Scheffler dann Ende 1652 oder Anfang 1653 nach Breslau überſiedelte, hätte er dorthin ſchon die in der Hauptſache fertige Dichtung mitgenommen.

Wie die Zeitgenoſſen ſich zu dem „cherubiniſchen Wandersmann" geſtellt haben, läßt ſich nicht mit Sicherheit erkennen. Doch bezeugt Leibniz, daß die Dichtung von einzelnen Seiten ohne Vorbehalt gelobt worden iſt (vor 1695). Leibniz ſelbſt hat ſich wiederholt mit dem „cherubiniſchen Wandersmann" beſchäftigt; er erkannte die poetiſchen Schönheiten an, und die Lektüre des Werkes hat ihn wohl in der „Theodicee" zu dem Zugeſtändnis veranlaßt, „daß die übertriebenen und dichteriſchen Ausdrücke oft mehr zu ergreifen und zu überreden vermögen als das in aller Form und Regelmäßigkeit Geſagte". Von Schefflers polemiſcher Tätigkeit hat Leibniz ebenfalls Kenntnis genommen, zumal ſein Lehrer Adam Scherzer in dieſen Federkrieg verwickelt war; er äußerte ſich in der Hauptſache günſtig über die in den Streitſchriften Schefflers hervortretenden Geiſteseigenſchaften (1666); daß der maſſive Streittheologe und Angelus Sileſius ein und dieſelbe Perſon waren, blieb ihm unbekannt. Der „cherubiniſche Wandersmann" muß ihn jedenfalls ſehr angezogen haben; er iſt nicht weniger als viermal auf ihn zurückgekommen, in einem Briefe an Placcius vom 28. Januar 1695, in den „Betrachtungen über die Lehre von einem allgemeinen Geiſt" (geſchrieben 1702), in ſeinem Briefe an Hanſch (1707) und zuletzt in der die „Theodicee" eröffnenden „Abhandlung von der Übereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft" (1710). Aus allen dieſen Stellen

geht hervor, daß er zwar die Form des „cherubinischen Wandersmannes" anerkannte, daß ihm aber der Inhalt Bedenken erweckte. Die pantheistische Richtung der Mystik war ihm anstößig. Er bekämpfte die Lehre von einer durch den ganzen Weltenraum ausgegossenen Weltseele, die alles Geschaffene belebe, und in die die Kreaturen zurückkehrten wie die Flüsse in den Ozean; er bekämpfte sie namentlich deshalb, weil sie nach seiner Ansicht zum Verzicht auf das eigene Tun und zu einem bloß leidenden Verhalten der Gottheit gegenüber führte. Unter den Vertretern dieser quietistischen Ansicht nennt er Angelus Silesius; außer ihm weist er auf Valentin Weigel, ferner auf den Hauptvertreter des spanischen Quietismus, Miguel de Molinos (1640—1697), sowie auf Spinoza hin. Mit bewunderungswürdigem Scharfblick deckt Leibniz hier die Zusammenhänge auf. Wie unmittelbar Scheffler sich an Valentin Weigel angeschlossen hat, ist dargetan worden; Leibniz war also im Rechte, wenn er beide Männer als geistesverwandt nebeneinander hielt. Etwas anders gestaltete sich das Verhältnis zu Molinos und Spinoza, allein auch bei dieser Zusammenstellung beweist Leibniz die untrügliche Sicherheit seines Urteils. Molinos hat den spanischen Quietismus auf seinen Höhepunkt geführt; weniger ein schöpferischer als ein ordnender, gestaltender Geist, wußte er den quietistischen Lehren die entscheidende Form zu verleihen; schärfer hat wohl niemand das Wesen der Richtung zum Ausdruck gebracht, als er es in den Worten tut: „Befleißige dich darum allezeit der Verleugnung deiner selbst und beharre in der Stille, dann wirst du schließlich, obwohl du nicht sagst, daß du Gott liebst, doch der Gottesliebe voll werden." Er entwickelte den Gesamtgehalt der quietistischen Mystik klar, überzeugend und eindringlich; daher der ungeheure Erfolg seines Handbüchleins, des „geistlichen Wegweisers" (Guida spirituale 1675). Erst durch die Wirkung dieser Schrift offenbarte sich allmählich der tiefe innere Gegensatz zwischen der von der Kirche seit dem tridentinischen Konzil eingeschlagenen Bahn und der alles Äußere vergeistigenden quietistischen Mystik. Es kam zu einem Kampfe, und dieser endete (1687) mit dem Siege des jesuitischen Geistes in der Kirche, dem auch die späteren Regungen

des Quietismus in Frankreich keinen dauernden Widerstand mehr entgegenzusetzen vermochten. Auffallende Anklänge des „cherubinischen Wandersmanns" an Molinos sind nun in der Tat reichlich vorhanden. Der freiwillige Tod als einziger Weg zu Gott, die Empfehlung der Ruhe und Stille, das bloß leidende Verhalten der Gottheit gegenüber, die Tatsache, daß die auf diese Weise mit Gott vereinigte Seele kein Verlangen nach dem ewigen Heil mehr nötig hat, schließlich auch die Unterschätzung der geschichtlichen Offenbarung Christi — dies und vieles andere findet sich bei beiden Männern in ganz ähnlicher Weise ausgeprägt. Die Verwandtschaft erklärt sich daraus, daß Angelus Silesius und Molinos aus den gleichen Quellen geschöpft haben. Molinos fußte auf der älteren Mystik; das auf die Schriften des sog. Dionysius Areopagita (um 500) zurückgehende Verfahren der „verneinenden Beschauung" war ihm ebenso geläufig wie Scheffler; er war ferner von seinen spanischen Vorläufern, insbesondere von der heil. Theresia und Johannes vom Kreuz, abhängig; und wie wenig Angelus Silesius imstande war, sich dem Eindruck dieser beiden poetischen Gemüter zu entziehen, wurde bereits hervorgehoben.

Scheffler ist später einer der eifrigsten Verfechter des jesuitischen Geistes in der Kirche geworden. Hier erscheint er aber Hand in Hand mit einer Richtung, in der der Jesuitismus mit Recht einen Todfeind witterte. Schon um dieser Tatsache willen würde dieser seltsame Vorgang Beachtung verdienen. Allein auch an sich erscheint die Übereinstimmung bemerkenswert. Denn sie zeigt, wie damals überall das Streben erwacht war, die zähe dogmatische Decke zu erweichen. Der Widerstand des Gemütes gegen die einzwängende Herrschaft des Verstandes macht sich bei Scheffler wie beim spanischen Quietismus geltend: beide bedienen sich der gleichen Waffen, die sich in einem Falle gegen das orthodoxe Luthertum, in dem anderen Falle gegen den offiziellen nachtridentinischen Katholizismus richten. Es liegt eine tiefe geschichtliche Ironie darin, daß Scheffler das Erscheinen des dem „cherubinischen Wandersmann" so nahestehenden Hauptwerkes des Quietismus noch erlebte, und zwar zu einer Zeit, in welcher er

selbst längst der Vertreter des jesuitischen Geistes geworden war, dem nicht bloß Molinos, sondern die ganze Richtung erliegen sollte. Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Parallele steht daher außer Frage. Noch ungleich wichtiger sind indessen die Fäden, die sich von Angelus Silesius zu Spinoza hinüberziehen.

Wenn Leibniz Spinoza und Scheffler nebeneinanderhält, macht er bloß auf die Verwandtschaft des Gottesbegriffes aufmerksam. Indessen die Ähnlichkeit erstreckt sich noch beträchtlich weiter. Wie in Spinozas System ist bei Scheffler mit Gott zugleich die Welt gegeben; wie bei Spinoza wird die Tatsächlichkeit einer zeitlichen Aufeinanderfolge in Abrede gestellt. Daß der Mensch das wahre Wesen der Dinge so verkennt und Veränderung annimmt, während in Wirklichkeit alles in unbeweglicher Ruhe verharrt, führt Spinoza auf die Unvollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis, der imaginatio, zurück; ganz ähnlich Scheffler. Durchaus im Einklange mit Spinoza läßt auch Scheffler aus dieser unzulänglichen Erkenntnisart die in Unruhe und Verwirrung stürzenden Leidenschaften entstehen. Wenn dann Scheffler den Menschen über die untergeordnete Stellung, die ihm im Haushalte der Natur zukommt, doch wieder hoch emporhebt, so entspricht dies dem ähnlichen Vorgange bei Spinoza. Auch der Weg, der zu dieser höheren Bestimmung führt, zeigt eine unverkennbare Verwandtschaft. Als Mittel, um zu Gott vorzudringen, erscheint bei Scheffler nicht das diskursive Denken, sondern das innere Schauen. Diese Erkenntnisart kann neben Spinozas scientia intuitiva gehalten werden, die dem Menschen einen unmittelbaren Aufschluß über das Wesen der Gottheit und der sich aus ihr mit Notwendigkeit ergebenden Welt gewährt. Die scientia intuitiva deckt sich auch insofern mit der von Scheffler angenommenen höchsten Erkenntnisart, als sie alles unter der Form der Ewigkeit erfaßt. Auf dieser Stufe tritt bei Spinoza die mentis acquiescentia, das völlige Freisein von Leidenschaften, die innige Vereinigung mit Gott, ein, also ein ganz ähnlicher Zustand wie der bei Scheffler durch das innere Schauen herbeigeführte. Auch in Einzelheiten zeigt sich hier eine auffallende Ähnlichkeit. Wenn durch die scientia intuitiva die höchste Form der Gottesliebe, der amor

intellectualis dei herbeigeführt wird, und wenn dieser nur ein Teil der Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt, so genügt es, um die Verwandtschaft der Gedanken darzutun, an das Epigramm des „cherubinischen Wandersmannes" zu erinnern:

„Mensch, liebete sich Gott nicht selbst durch dich in dir,
Du könntest nimmermehr ihn lieben nach Gebühr."

Auch bei der sonstigen Bestimmung der wahren Gottesliebe ergeben sich nahe Beziehungen: die Liebe zu Gott wird von beiden erst dann für echt erklärt, wenn sie sich von jeder eigennützigen Beimischung freihält.

Es wäre gewiß verkehrt, behaupten zu wollen, daß die von Scheffler vorgetragenen Anschauungen sich mit Spinozas Gedankenwelt vollständig deckten. Aber ebenso unrichtig würde es sein, wollte man die ins Auge fallenden Parallelen verkennen. Allerdings hat Spinoza vielfach den Gedanken eine besondere Wendung gegeben. Das fiel schon Leibniz auf. „Spinoza", sagte er, „lenkte auf andere Weise nach der gleichen Richtung" (Spinosa aliter eodem tendebat). Trotzdem scheint es sich nicht um zufällige Anklänge zu handeln. Vielmehr gewinnt man den Eindruck, als ob ein innerer Zusammenhang vorhanden wäre. Fraglich bleibt allerdings, ob ein solcher wahrscheinlich ist. Als Scheffler den „cherubinischen Wandersmann" schrieb, lag noch kein Werk Spinozas vor; die Ethik erschien erst nach dem Tode Spinozas, der in dem gleichen Jahre wie Scheffler gestorben ist. Eine persönliche Berührung der beiden Männer kann ebenfalls nicht stattgefunden haben; denn während Schefflers Aufenthalt in Holland stand Spinoza noch im Knabenalter. Allein wenn auch eine unmittelbare Wirkung des einen auf den anderen nicht angenommen werden darf, Beeinflussung durch eine dritte geistige Macht erweist sich nicht bloß als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich. Es ist gezeigt worden, daß Scheffler zu Leiden in den „Winkeln" verkehrt hat, die sich hauptsächlich aus Mennoniten und Kollegianten zusammengesetzt haben. Bekanntlich hatte nun Spinoza Beziehungen sowohl zu den Mennoniten wie zu den Kollegianten; ja,

in den Hauptsitz der Kollegianten, nach Rhijnsburg, hat er sich zeitweise ganz zurückgezogen. Es ist in hohem Maße wahrscheinlich, daß er in den Amsterdamer Winkeln verkehrt hat; der hier herrschende Geist wird sich von dem in Leiden vertretenen nicht wesentlich unterschieden haben. Unter diesen Umständen kann ihm der hier heimische mystische Eklektizismus nicht unbekannt geblieben sein; bei seiner schon durch das Studium der Kabbala geweckten Neigung zur Mystik mußten ihn die damals in Holland verbreiteten mystischen Regungen tief berühren; er hat manche dieser Ideen in sich aufgenommen; sie sind später in sein System übergegangen und aus seinem Geiste heraus neu geschaffen worden. So weit wird man in der Bestimmung des Abhängigkeitsverhältnisses gehen dürfen: die Ähnlichkeit zwischen dem „cherubinischen Wandersmann" und Spinozas Anschauungen erklärt sich nicht bloß daraus, daß die gleichen Gedanken damals sozusagen in der Luft lagen, sondern sowohl Angelus Silesius als Spinoza haben aus dem gleichen Vorstellungskreis geschöpft, und jeder hat dann das Übernommene in seiner Weise weitergebildet. Das Verhältnis zu Spinoza gestaltet sich also ähnlich wie das zu Molinos: nicht unmittelbare Berührung, sondern ein gemeinsamer Ursprung der von beiden vertretenen Ideen. Nur daß freilich die Übereinstimmung mit Spinoza einen noch ungleich wichtigeren Ausblick erschließt.

An diesem Punkte erweist sich eine Abschweifung als nötig. Es wird sogleich zu zeigen sein, wie sehr der Pietismus in dem „cherubinischen Wandersmann" sein eigenes Credo wiederfand. Im Pietismus hat die mystisch-spiritualistische Richtung des 14. bis 16. Jahrhunderts ihre Auferstehung gefeiert; überall, wo die Pietisten auf mystische Einflüsse stießen, fühlten sie das Wehen eines Geistes, von dem sie selbst ergriffen waren. Ihre Begeisterung für den „cherubinischen Wandersmann" ist daher leicht erklärlich. Diese Tatsache muß vorausgeschickt werden, bevor der Weg zu Spinoza zurückführt. Zunächst ist die Frage zu erörtern, welche Kräfte es gewesen sind, die den so lange verkannten, geschmähten Denker wieder zu Ehren gebracht haben. Man sollte meinen, dem großen Rationalisten hätte man am besten

vom Standpunkt der Geistesrichtung beikommen können, dem der Hauptteil seines Systems angehört. Allein auf der Höhe der Aufklärung sprach sich ein so vorurteilsloser Denker wie Pierre Bayle gegen Spinoza aus; Leibnizens ablehnende Haltung ist bekannt. Und wie wenig die verflachte deutsche Aufklärung des 18. Jahrhunderts imstande war, Spinozas Größe zu würdigen, lehrt die völlige Verständnislosigkeit, mit der der wackere Mendelssohn seinem Stammesgenossen gegenüberstand. Bei alledem wäre es doch kaum zu verstehen, wenn nicht auch vom Rationalismus her eine Brücke zu Spinoza geführt hätte. Und wenn nun der Mann, in dem sich die edelsten Züge der Aufklärung verkörpern, der freilich anderseits schon weit über die Aufklärung hinausweist, wenn Lessing nach gelegentlichen früheren, mehr zufälligen Übereinstimmungen mit Spinoza sich gegen Ende seines Lebens F. H. Jacobi gegenüber freudig zum „ἐν και παν“ bekannte, so wird man wohl annehmen dürfen, daß ihm der Weg zu Spinoza durch die Gedankenwelt des Rationalismus eröffnet worden ist. Allein so ungeheures Aufsehen auch die Berichte F. H. Jacobis über seine Gespräche mit Lessing machten, seine Zustimmung zum Spinozismus hat auf dessen Neubelebung nur zum Teil eingewirkt, wie ja auch Lessings Denken bis in seine Spätzeit hinein weit mehr durch Leibniz bestimmt worden ist. Andere waren es, die den völligen Wandel im Urteil über Spinoza herbeiführen sollten. Dabei handelt es sich weniger um den Einfluß, den Spinoza etwa auf Herder ausgeübt, als um die enthusiastische Art, in der einzelne Männer das Urteil über den verfemten Philosophen in andere Bahnen lenkten. Drei Namen sind hauptsächlich zu nennen: F. H. Jacobi, Goethe und Schleiermacher.

Es fragt sich nun, ob bei diesen Männern, die für den verkannten Denker eintraten und ihn so hoch erhoben, daß eine unparteiische Würdigung manche Abstriche machen muß, ein gemeinsamer Ausgangspunkt nachgewiesen werden kann. Trotz des Abstandes der Persönlichkeiten ist die Frage zu bejahen. F. H. Jacobi wurzelte in pietistischen Kreisen. Goethe ließ sich zwar vom Pietismus nicht beherrschen, allein die durch Susanna von Klettenberg vermittelte Einwirkung dieser Richtung auf ihn läßt sich nicht in Abrede

ſtellen, und noch durch die Charakteriſtik Jung Stillings in „Dichtung und Wahrheit“ klingt ſeine Schätzung des Pietismus als Kulturmacht erwärmend hindurch. Liegt auch die Reife von Goethes Spinozaverſtändnis erſt in ſpäterer Zeit, ſo folgt doch ſeine Hinwendung zu dem Philoſophen unmittelbar auf die Tage, in denen er pietiſtiſchen Einflüſſen zugänglich war. Schleiermacher endlich iſt aus der Brüdergemeinde hervorgegangen, und obgleich er über die engen Formen der herrnhutiſchen Frömmigkeit bald hinauswuchs, ſind doch dieſe Jugendeindrücke auch für ſein ſpäteres Leben von bleibender Bedeutung geworden. Daß gerade dieſe pietiſtiſch angehauchten oder vom Pietismus berührten Männer Spinozas Verehrer wurden, iſt ſchwerlich ohne Grund. Man geht wohl mit der Annahme nicht fehl, daß ihre bisherige geiſtig-religiöſe Stimmung ſie für die Aufnahme der ſpinoziſtiſchen Gedankenwelt empfänglich gemacht hat. Denn Goethes und Schleiermachers Neigung galt weniger dem unerbittlich jede Folgerung ziehenden Rationaliſten als der in Gott ruhenden Seele; was ſie anzog, war nicht der ſcharfſinnige Logiker, ſondern der „theissimus“.

Da nun der myſtiſche Hauch, der dieſen Männern aus den Propoſitionen und Schlüſſen der Ethik entgegenwehte, auch den „cherubiniſchen Wandersmann“ beſeelt, ſo iſt es kein Zufall, daß man in den Äußerungen, die während jener Zeit der Spinozarenaiſſance durch den Philoſophen angeregt worden ſind, auch an Angelus Sileſius gemahnt wird. Wenn Scheffler einmal ausruft (V, 196):

„Man kann den höchſten Gott mit allen Namen nennen,
Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen“,

wer denkt da nicht an die Worte:

„Erfüll' davon dein Herz, ſo groß es iſt,
Und wenn du ganz in dem Gefühle ſelig biſt,
Nenn' es dann, wie du willſt,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen dafür!“

Ebenſo wie Spinoza wehrt ſich auch Scheffler gegen jeden Verſuch einer Verengung des Gottesbegriffs:

„Gott iſt nur eigentlich, er liebt und lebet nicht,
Wie man von mir und dir und andren Dingen ſpricht.“ (II, 55)

lautet ein bezeichnendes Wort, und in einem anderen Epigramm heißt es (IV, 21):

„Was Gott iſt, weiß man nicht; er iſt nicht Licht, nicht Geiſt,
Nicht Wonnigkeit, nicht eins, nicht was man Gottheit heißt,
Nicht Weisheit, nicht Verſtand, nicht Liebe, Wille, Güte.
Kein Ding, kein Unding auch, kein Weſen, kein Gemüte:
Er iſt, was ich und du und keine Kreatur,
Eh' wir geworden ſind, was er iſt, nie erfuhr.“

Der Sinn dieſer Sprüche iſt unmißverſtändlich. Gott kann allein durch Gott begriffen werden; der Menſch vermag daher zur Gottheit nur vorzudringen, wenn er ſelbſt zu Gott geworden, wenn er vergottet iſt. Wer es aber verſucht, Gott durch Beilegung menſchlicher Eigenſchaften zu begrenzen, der verkennt ſein Weſen und zieht es in die Erbärmlichkeit des irdiſchen Daſeins herab. Scheffler geſtaltet alſo die gleiche Lehre, die der wie in Granit gemeißelte Ausſpruch Spinozas zum Ausdruck bringt: „Omnis determinatio est negatio“ — ein Wort, das ſich gleich einem Block dem in den Weg legt, der mit heißer Inbrunſt nach der Gewißheit eines perſönlichen Gottes ringt, wie das noch neuerdings der unſchätzbare Briefwechſel Heinrichs von Treitſchke gezeigt hat. Mit ähnlicher Schärfe wie Spinoza hat Angelus Sileſius allerdings den Gedanken nicht einzukleiden vermocht; er iſt überhaupt nur noch einmal in gleicher Vollkommenheit verkörpert worden. Denn ebenſo wuchtig, aber mit dem blühenden Fleiſch der Poeſie umkleidet, kehrt er in den Worten wieder:

„Name iſt Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut.“

Die letzten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts verhalfen den im Frankenbergischen Kreise vertretenen Gedanken zum Durchbruch; fast alles, was die stillen Glieder dieser Gemeinschaft aneinanderband, lebt in den Strömungen wieder auf, die man unter dem Namen Pietismus zusammenzufassen pflegt. So auch die Vorliebe für die Mystik, und zwar nicht bloß für die ältere deutsche, sondern auch für die neukatholische. Es ist daher erklärlich, daß die Pietisten im „cherubinischen Wandersmann" den eigensten Ausdruck ihres Geistes wiederfanden. Insbesondere war dies bei dem sog. radikalen Pietismus der Fall. Der geistige Held dieser Bewegung, Gottfried Arnold, selbst mit ungewöhnlichen poetischen Gaben ausgerüstet, war ein leidenschaftlicher Bewunderer des Angelus Silesius. Und in der Tat: es konnte nicht anders sein. Denn der Persönlichkeit, die aus den beiden Hauptwerken zu ihm sprach, fühlte er sich auf das nächste verwandt; bei Angelus Silesius fand er den poetischen Ausdruck für das, was sein Inneres bewegte. So hat er sich denn die Welt des ihm so gemäßen Dichters ganz zu eigen gemacht, und mit Worten aus dem „cherubinischen Wandersmann" auf den Lippen ist er gestorben. Die Verbreitung dieses Werkes förderte er durch eine von ihm veranstaltete Ausgabe (1701, 2. Auflage 1713). Sie fand in den Kreisen des Pietismus vielen Anklang. Zu gleicher Zeit trat aber auch eine Auswahl aus dem „cherubinischen Wandersmann" ans Licht. Sie scheint ebenfalls aus Arnolds Kreise hervorgegangen zu sein. Um die Wende des 17. und 18. Jahrhunderts war Quedlinburg der Mittelpunkt der mystisch-sektiererischen Schwärmerei. Arnold selbst hatte sich von 1693 bis 1697 und dann wieder von 1699 bis 1701 in Quedlinburg aufgehalten; sein berühmtestes Werk, die „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie", ist hier entstanden. Unter den Teilnehmern des Kreises, der dieser Richtung anhing, spielten Frauen eine besonders große Rolle, so auch die Gattin eines Sekretärs, Anna Katharina Scharschmied geb. Heidfeld, die sich auch selbst als mystische Schriftstellerin versucht hat. Vielleicht durch Arnold angeregt, besorgte sie eine Auswahl aus dem „cherubinischen Wandersmann" (1704). Gleichmäßig berücksichtigte sie die beiden in Schefflers Dichtung nebenein-

ander herlaufenden Geistesgebiete, so daß eine ganz zweckmäßige Übersicht des Gehaltes erzielt wurde. Jedes Epigramm versah sie mit einem inhaltlich verwandten Bibelspruch. Auch diese Auswahl muß in pietistischen Kreisen viel gelesen worden sein. Denn ein merkwürdiges Zeugnis für die Beliebtheit, die Scheffers Sinn- und Schlußreime innerhalb des Pietismus genossen, hat aus ihr geschöpft. Auch den Kindern Gottes sollte eine „unschuldige Ergetzlichkeit" nicht vorenthalten bleiben, deshalb schien es recht und billig, auch die Erweckten an dem Vergnügen teilnehmen zu lassen, das den Kindern der Welt durch die Lotterie bereitet wurde; nur mußten freilich die bösen Begleiterscheinungen beseitigt und das Ganze in den Dienst der heiligen Sache gestellt werden. Die Auswahl der Scharfschmiedin hat nun zur Zusammenstellung einer solchen Lotterie angeregt; sie führt den Titel „Johannis Angeli Silesii geistreiche Lotterie 1714". Das außerordentlich seltene Spiel besteht aus einer großen Reihe von Losen, die auf einzelnen Pappkärtchen gedruckt sind; jedes Los trägt ein Epigramm des „cherubinischen Wandersmanns" nebst einem Bibelspruch, meist dem gleichen wie in der Auswahl der Scharfschmiedin. — Von ungleich größerer Wichtigkeit als diese Kuriosität, der aber trotzdem ein symptomatischer Wert nicht abgesprochen werden kann, erscheint die Tatsache, daß der „cherubinische Wandersmann" im Pietismus auch zu eigener Nachbildung reizte. Gottfried Arnold selbst hat als Dichter von Scheffler gelernt; und aus seinem Freundeskreise stammen Sprüche, die in Form und Inhalt ersichtlich an den „cherubinischen Wandersmann" anknüpfen. Ganz besonders stark macht sich aber dessen Einwirkung bei dem pietistischen und quietistischen Anhänger der Mystik geltend, dessen Schriften von nachhaltigem Einfluß auf die Folgezeit gewesen sind, bei Gerhard Tersteegen. In seinem „Blumengärtlein inniger Seelen" (entstanden 1727, erschienen 1729) schließt er sich in der Form bis zur Übernahme des Wortlautes an Scheffler an; auch inhaltlich ist er ihm nah verwandt, wenn auch der schlichte, maßvolle Mann den Überschwang der Gottestrunkenheit seines Vorgängers nicht teilt. Bei der außerordentlichen Verbreitung, die das „Blumengärtlein" in gleichgerichteten Kreisen fand, ist also auch

durch diesen Kanal etwas von der Dichtung des Angelus Silesius breiteren Schichten zugeflossen. Als Kuriosität verdient angemerkt zu werden, daß Tersteegen nicht bloß den „cherubinischen Wandersmann" selbst, sondern auch die aus ihm geschöpfte „geistreiche Lotterie" nachgeahmt hat; er ersetzte sie durch eine „Lotterie der Frommen", wobei er für jedes Los einen besonderen geistlichen Spruch dichtete (erschienen 1732, seit 1735 in das „Blumengärtlein" aufgenommen). Entfernen sich diese Reimsprüche in Inhalt und Form noch weiter von Angelus Silesius als das „Blumengärtlein", so blieb den Zeitgenossen der Zusammenhang doch nicht verborgen. 1737 ging aus pietistischen Kreisen eine neue Auflage von Gottfried Arnolds Ausgabe des „cherubinischen Wandersmanns" hervor, „gedruckt auf Kosten guter Freunde"; ihr ist anhangsweise Tersteegens „Lotterie der Frommen" angefügt.

Mit dem allmählichen Absterben des Pietismus verschwindet der „cherubinische Wandersmann" für ein halbes Jahrhundert. Soweit bekannt, läßt sich weder in dem Zeitalter Klopstocks und Lessings, noch in dem Goethes und Schillers eine Erwähnung des Werkes nachweisen; wie bestimmte Grundgedanken des Wandersmannes, aus verwandten Geistesströmungen stammend, in der Sturm- und Drangzeit anklingen, ist oben dargelegt worden. Auf die Dichtung selbst beginnt man erst wieder am Anfang des 19. Jahrhunderts aufmerksam zu werden. Doch führt ein kurzer, wenn auch nachdrücklicher Hinweis im „Morgenblatt" (Jahrg. 1807, Nr. 240) nicht sofort zu einer Auferstehung des Werkes. Diese wird erst durch die Romantik und die ihr nahestehenden Kreise herbeigeführt. Die Neigung, welche die Romantiker ohnehin unserer älteren Literatur entgegenbrachten, verband sich mit der Vorliebe für die mystische Religiosität. Und zwar folgt man unbewußt dem von der Pietistin Scharschmied gegebenen Beispiele: durch Auslesen, zu denen das Werk unmittelbar einlud, sollte eine Wiedergeburt der Dichtung herbeigeführt werden. Der erste, der diesen Weg einschlug, stand freilich der Romantik fern oder war doch nur obenhin von ihren Tendenzen berührt. Dr. H. Haid in Appenzell, namentlich durch das religiöse Element angezogen, veröffentlichte 1815 in München „Gute

Perlen im irdenen Gefäße. Aus des Angelus Silesius cherubinischem Wandersmanne. Ausgelesen, gesammelt und herausgegeben." Er hatte noch nicht den Originaldruck selbst vor sich, sondern nur die von einem Freunde für ihn angefertigten Auszüge; immerhin gibt auch er schon eine Reihe der hervorragendsten Sprüche. Das Verdienst, zuerst die breiteren Schichten der Lesewelt für die Dichtung gewonnen zu haben, gebührt Franz Horn. 1818 wies er im „Frauentaschenbuch für 1819" nachdrücklich auf das Werk hin; die an diese Ausführungen angeschlossenen Proben aus der Dichtung bleiben allerdings an Umfang hinter der Auswahl Haids zurück. Den wirklichen Namen und die Lebensumstände des Dichters kannten weder Haid noch Horn. Die Auslesen beider wurden durch die 1820 von Varnhagen veranstaltete Sammlung weit übertroffen (Berlin 1820.) Mit großer Feinheit hat Varnhagen in dem kleinen Büchlein die Sprüche zusammengestellt, die auf eine dauernde Wirkung rechnen konnten; er berücksichtigt daher mehr das Allgemeinverständliche, unmittelbar sich Einprägende als das Überschwängliche, in unendliche Fernen Dringende. Aber gerade eine solche Verengung erwies sich als nötig, um den Dichter wieder einem anderen Geschlechte nahezubringen; und darum hat dieses sinnige Büchlein erst die Bahn für Angelus Silesius freigemacht und bedeutende Geister veranlaßt, sich mit ihm zu beschäftigen. Insbesondere gilt das von Varnhagens Gattin; Angelus Silesius wurde Rahels Lieblingsdichter; in dem literarischen Denkmal, das Varnhagen der Geschiedenen setzte (1834), steht unter ihrem Bilde als Handschriftenprobe ein Epigramm aus dem „cherubinischen Wandersmann". Auf das eifrigste beschäftigte sich Rahel mit diesen Sprüchen, und es ist ungemein lehrreich, zu beobachten, wie sie die von der Anlage ihres Geistes abweichenden Ansichten zurechtbiegt, bis sie ihr gemäß werden, während sie sich das Spitzsinnige, Paradoxe ohne Schwierigkeiten aneignet. Einen Teil ihrer Bemerkungen fügte Varnhagen später einer vermehrten Auswahl bei, die zusammen mit den Auszügen aus dem französischen Mystiker und Anhänger Jakob Böhmes, Saint-Martin, 1832 erschien. Diese spätere Auswahl ist reicher als die erste, aber ihr fehlt die Einheitlichkeit ihrer

Vorgängerin, und sie vermag daher als Ganzes nicht die gleiche Wirkung auszuüben. Unterdessen hatte die Auswahl von 1820 ihren Zweck erfüllt, die Kenntnis des Dichters zu verbreiten; auch Goethe ging das Büchlein zu, ohne daß sich freilich ersehen ließe, wie er sich zu der neu entdeckten Erscheinung gestellt hat. Schon ein Jahr vor der Veröffentlichung der ersten Auswahl Varnhagens war dem „cherubinischen Wandersmann" ein mächtiger Anwalt in Friedrich Schlegel erstanden; die Wiener Zeitschrift „Ölzweige" brachte in dem Jahrgang 1819 (Nr. 103 u. 104) einen Aufsatz Schlegels: „Von der wahren Liebe Gottes und dem falschen Mystizismus." Die Arbeit spiegelt getreulich die streng katholischen Grundsätze wider, als deren Herold sich Schlegel damals betrachtete: nicht die Vernunft, sondern allein die Liebe führt zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes; wer dieses Ziel durch die Vernunft erreichen will, verfällt dem falschen Mystizismus. In diesem Vorstoß gegen die eingebildete Vernunft finden sich Zitate aus dem „cherubinischen Wandersmann", zuerst als Sprüche eines „sinnvollen christlichen Dichters", dann als die eines „frommen Dichters", schließlich unter Nennung des Dichternamens „Angelus" eingeführt. 1820 folgte in den „Ölzweigen" ein neuer Aufsatz Schlegels „Anfangspunkte des christlichen Nachdenkens" (Jahrg. 1820, Nr. 19, 20, 45, 46, 47, Neudruck von H. L. Held, München und Leipzig 1917). Die Ausführungen sind dem vorhergehenden Aufsatz inhaltlich verwandt, aber die Darstellung leidet unter der allzugroßen Breite und Verschwommenheit. Wieder belegt Schlegel seine Ansichten durch Sprüche aus dem „cherubinischen Wandersmann", diesmal reichlicher als im Jahr zuvor; bei seinem Standpunkt kann es aber nicht wundernehmen, daß er sie oft willkürlich interpretiert und in der sonderbarsten Weise mißversteht. Trotzdem hat sein gewichtiges Wort Scheffers Dichtung die Wege geebnet; das gilt insbesondere von der katholischen Welt, in welcher der Nachhall von Schlegels Empfehlung noch lange zu spüren ist.

So war durch diese Auslesen und Auszüge der Boden für die Aufnahme des ganzen Werkes vorbereitet. Noch in dem Jahrzehnt, an dessen Anfang Varnhagen die Stimmung für Scheffler

erweckt hatte, traten zwei Neudrucke der vollständigen Dichtung ans Licht. Durch Schlegels Aufsätze angeregt, beschäftigte sich der vortreffliche katholische Volksschriftsteller Ludwig Aurbacher mit Angelus Silesius. Zunächst versuchte er sich in Nachdichtungen. Seine „Perlenschnüre. Nach Angelus Silesius" (Luzern 1823) stechen freilich in ihrer treuherzigen Wässerigkeit auf das sonderbarste von der vulkanischen Glut Schefflers ab; Sprüche wie

„Gott ist dem Auge ferne,
Gott ist dir nah' zur Hand,
Stets nahe dem Gemüte,
Stets ferne dem Verstand"

sind gut gemeint, aber ungemein ärmlich; und nur die Schreibung des Verses verdient als Vorklang späterer Textbehandlung erwähnt zu werden. Weit wichtiger ist nun aber, daß Aurbacher nach der zweiten Auflage (1675) eine Gesamtausgabe des Werkes (München 1827) veranstaltete. Textlich vermag diese allerdings nicht zu genügen; sie wimmelt von Ungenauigkeiten und Fehlern. Auch Eingriffe in das Dichterwort hat sich Aurbacher gelegentlich gestattet; dem Volkserzieher und Pädagogen waren manche Sprüche bedenklich; er fürchtete, daß ihr Inhalt sittliche Verheerungen in den Gemütern anrichten könnte. Insbesondere die harten Äußerungen über die Selbstgenügsamkeit Gottes, die leicht zu Gedankengängen, dem „Ich dich ehren, wofür?" ähnlich, Anlaß geben konnten, erschienen ihm anstößig. Im „cherubinischen Wandersmann" (V. 34) heißt es:

„Gott hat sich selbst so lieb, bleibt ihm so zugetan,
Daß er auch nimmermehr was andres lieben kann."

Das verbösert der biedere Aurbacher folgendermaßen:

„Daß Gott sich selbst so liebt, macht die Vollkommenheit,
Die Er sonst nirgends findt, die bleibt in Ewigkeit."

Mit ungleich größerer Sorgfalt ist die zweite, aus den zwanziger Jahren stammende Ausgabe hergestellt, an der Aurbacher eben-

falls beteiligt gewesen zu sein scheint (Sulzbach 1829). Sie legt die Ausgabe Arnolds zugrunde, die auch dem Druck von 1675 folgt, zieht aber die erste Auflage von 1657 zum Vergleich heran und liefert so einen brauchbaren Text, der denen, die 1830 bis 1895 über Scheffler gearbeitet haben, gute Dienste geleistet hat. Daß die einmal erweckte allgemeine Teilnahme für den „cherubinischen Wandersmann" auch in den nächsten Jahrzehnten nicht einschlief, bezeugen wieder mannigfache Auslesen, die nicht sämtlich aufgezählt werden sollen; meist haben religiöse Tendenzen zu ihnen die Anregung gegeben, so bei dem „Geistlichen Vergißmeinnicht" des trefflichen Jugendschriftstellers C. von Schmid (Augsburg 1839), so auch bei den „Blüten aus dem cherubinischen Wandersmann" von C. W. Braun (Trier 1855); diese Auswahl kann als letzter Schößling von Friedrich Schlegels Aufsätzen bezeichnet werden, denn im wesentlichen hat der Herausgeber die von Schlegel angeführten Epigramme zu einem Kranze vereinigt.

Durch alle diese Bemühungen wuchs bei den geistig Hochstehenden die Vertrautheit mit dem „cherubinischen Wandersmann". Zwar vermochten sich verstandesmäßig gerichtete Naturen nicht in die Denkweise des Dichtertheosophen zu finden. Dem Popularisator Kants, Wilhelm Traugott Krug, dem Gemahl von Kleists ehemaliger Braut Wilhelmine Zenge, erschienen einzelne Epigramme als das „Non plus ultra alles mystischen Unsinns". Ganz anders urteilten die beiden Antipoden Hegel und Schopenhauer; so unüberbrückbare Abgründe sich zwischen ihnen auftaten, in der Bewunderung des „cherubinischen Wandersmannes" waren sie einig. Mit ähnlichem Enthusiasmus nahm die Frauenwelt das Werk in sich auf, wie bereits an einem Falle gezeigt worden ist: während Rahel ihren aphoristischen Scharfsinn an Schefflers Sprüchen erprobte, Annette von Droste-Hülshoff nachdichtend in den Spuren des Angelus Silesius ging, suchten und fanden andere Frauen in dem „cherubinischen Wandersmann" Trost und Erbauung; „der erquickt mich wie Balsam," schrieb 1843 die edle Dulderin und Kämpferin Henriette Feuerbach. Wie Rahel, so führt auch ein neuerer Dichter zu Varnhagen zurück; von

diesem erhielt Gottfried Keller ein Exemplar der Aurbacherschen Ausgabe von 1827. Daß er sich in das eigentümliche Wesen des älteren Dichtergenossen vertieft hat, bezeugt die ihm gewidmete schöne Betrachtung im „grünen Heinrich". Der Gegensatz zwischen den in den herkömmlichen Gleisen der Religion sich ergehenden Teilen und den spekulativen Elementen wird hier lebensvoll festgehalten, nicht minder aber auch die Vorliebe des Dichters für das Überraschende, Pointierte, „der Gran von Geistreichigkeit und Frivolität," den der Vergleich des „kräftigen Gottesschauers" mit Augustinus vortrefflich ins Licht stellt. Gottfried Keller hat dem Buche dauernd seine Teilnahme bewahrt: in den Legenden wählt er ein Epigramm als Motto, und auch die Vorrede Schefflers lieferte ihm zu dem gleichen Zwecke ein Zitat aus dem Mystiker Ludovikus Blosius. Schon anderthalb Jahrzehnte, bevor Gottfried Keller mit dem „cherubinischen Wandersmann" bekannt gemacht wurde, knüpfte Friedrich Rückert an den älteren Dichter an. Das Wesentliche darüber ist bereits angeführt worden (vgl. S. 110). Rückert verhält sich zu seinem Vorbild ähnlich wie Tersteegen. Während bei Scheffler unter der Decke einer scheinbaren Ruhe die lodernde Glut des inneren Feuers kocht, bildet bei Rückert die Vortragsweise, die er ebenso wie das Versmaß übernimmt, den naturgemäßen Ausdruck eines zum inneren Frieden durchgedrungenen, abgeklärten Gemütes. Dieser Widerschein einer in sich einigen Natur liegt wie Abendröte auf dem Ganzen und führt im einzelnen zu tiefen Eindrücken; jene ganz persönliche Stimmung, wie sie sich bei Angelus Silesius gerade aus der Zwiespältigkeit ergibt, wird allerdings nicht erreicht.

In den fünfziger und sechziger Jahren wurde die wissenschaftliche Erkenntnis des Werkes wesentlich gefördert, so durch August Kahlerts wertvolle Biographie (1853), so durch Franz Kerns verdienstliche Untersuchung „Johann Schefflers cherubinischer Wandersmann" (1866). Aber die Bestrebungen, durch Auszüge immer weitere Kreise zu gewinnen, hörten allmählich auf, und seit der Mitte der siebziger Jahre verschwand der „cherubinische Wandersmann" vollständig: das einsetzende technische Zeitalter

vertrug sich nicht mit der Mystik; auch der Naturalismus war den in Angelus Silesius verkörperten Strömungen wenig günstig. Als jedoch nach dem Abschwellen der realistischen Flut die alten, unvertilgbaren Sehnsuchtsstimmen wieder laut wurden, begann auch der Wandersmann aus der Verborgenheit hervorzutreten. Otto Erich Hartleben veröffentlichte 1896 seine Auswahl „Angelus Silesius"; mit gutem Blick für das Dauernde griff er eine mäßige Zahl von Epigrammen heraus und reihte sie nach einsichtigen Gesichtspunkten aneinander. Seine metrische Behandlung des Textes ist allerdings verfehlt; vielleicht hat ihn zu der Textgestaltung Scheffler selbst, vielleicht auch Gottfried Keller verleitet, da er den alten Ludwig Aurbacher doch schwerlich gekannt hat (vgl. S. 228). Das Motto, das Angelus Silesius der zweiten Auflage beifügte, teilt — wohl des Raumes wegen — den Alexandriner in zwei Hälften, so daß eine vierzeilige Strophe entstand:

Ein Mensch, der schauet Gott,
Ein Tier den Erdkloß an:
Aus diesem, was er sei,
Ein jeder kennen kann.

Im „grünen Heinrich" werden die Epigramme richtig in Alexandrinern gegeben; aber die schöne Dorothea wandelt einen Spruch in ein Frühlingsliedchen um und erhält dadurch allerdings das Recht, den lehrhaften Zweizeiler zu einem lyrischen Vierzeiler zu machen (III, 99):

„Blüh' auf, gefrorner Christ!
Der Mai ist vor der Tür,
Du bleibest ewig tot,
Blühst du nicht jetzt und hier."

Diese Vierzeiligkeit wird nun bei Hartleben vollständig durchgeführt. Allein die zweizeilige Form ist nichts Zufälliges, sondern entspricht als notwendige Schale dem Inhalt; die Schärfe der Prägnanz leidet unter dem Auseinanderzerren des Maßes. Mit Recht ist daher Hartlebens Nachfolger, Rudolf Johann

Pichler, in seinem ebenfalls geschickt angelegten und von gutem Verständnis zeugenden „pantheistischen Laienbrevier" (1897) zum Alexandriner zurückgekehrt. Die beiden kleinen Auslesen hatten als Pioniere für den Wandersmann gewirkt; eine Darbietung des ganzen Werkes konnte daher auch bei den breiten Schichten der Lesewelt auf Erfolg rechnen, zumal wenn sie zugleich den Benutzer darüber aufklärte, inwiefern die Dichtung auch die geistigen Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen imstande war. Das ist in der wertvollen Ausgabe von Wilhelm Bölsche geschehen (1905).

Die Nachgeschichte des Werkes würde unvollständig sein, wenn man nicht auch der Versuche gedächte, den „cherubinischen Wandersmann" als kirchlich einwandfrei zu erweisen. Die Kühnheiten der Dichtung mußten manchem frommen Katholiken anstößig sein; und da Scheffler selbst versucht hatte, die pantheistisch gefärbten Ideen mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen, so kann es nicht wundernehmen, daß er innerhalb seiner Glaubensgemeinschaft viele Nachfolger gefunden hat. Friedrich Schlegel war eine zu selbständige Natur, als daß man ihn in den engen Rahmen dieser Bemühungen einspannen könnte. Auch Ludwig Aurbacher lagen bei seinem Eintreten für Scheffler Eroberungsabsichten noch fern. Seit jedoch der Ausgang des Kölner Kirchenstreites das Selbstgefühl der katholischen Partei mächtig gehoben hatte, begann der eigentliche Streit um den Leichnam des Moses. Der innere Zusammenhang zwischen diesen Rettungsversuchen läßt sich in den nächsten Jahrzehnten nicht verkennen. Einer der Vorkämpfer des Ultramontanismus, Patrizius Wittmann, suchte 1842 darzutun, daß der Wandersmann nirgends im Widerspruch zu den Lehren der katholischen Kirche stände; andere wie David August Rosenthal, der 1862 eine wenig gelungene Ausgabe von Schefflers Werken veranstaltete, sind ihm darin gefolgt. In der Zeit des Kulturkampfes (1875) erschien Wilhelm Lindemanns vom katholischen Standpunkt aus geschriebene Biographie des Angelus Silesius; allein Lindemann war doch zu einsichtig und literarhistorisch zu gut geschult, als daß es ihn gelüstet hätte, an dieser Mohrenwäsche teilzunehmen. Desto energischer wurde

das gleiche Verfahren im Zeitalter Johannes Janssens wieder aufgenommen. Wenn die von dem Domkapitular Dr. E. Seltmann in Breslau 1899 vorgelegten Beweise das Richtige treffen, weicht kein Spruch des „cherubinischen Wandersmannes" auch nur um Haaresbreite vom streng kirchlichen Standpunkte ab. Indessen eine unbefangene Prüfung des einzelnen sowie ein Vergleich Schefflers mit seinen Quellen zerstört derartige Phantasiegebilde unerbittlich. Trotzdem haben sie vielen Anklang gefunden. Namentlich da, wo sich der strenge Katholizismus bemühte, literarisch wieder eine führende Rolle zu spielen, z. B. in jenem Wiener Kreise, den Enrica von Handel-Mazzetti in ihrem Roman „Ritas Briefe" mit nachlassender Dichterkraft geschildert hat. Einer der Führer dieser Gemeinschaft, Richard von Kralik, stellt sich in seinem anregenden Büchlein „Angelus Silesius und die christliche Mystik" 1902 durchaus auf die Seite Seltmanns; der Wandersmann ist ihm „kirchlich korrekt" und Schefflers Dichtung somit von jedem Makel ketzerischer Anwandlungen gereinigt.

Um abgestorbene Geistesgüter streitet man nicht. Deshalb beweisen auch diese, in der allerletzten Zeit wieder aufflackernden seltsamen Kämpfe, daß der „cherubinische Wandersmann" noch heute eine lebendige Macht ist. Poeten und Philosophen, Kinder Gottes und Kinder der Welt, fühlen sich in der gleichen Weise durch ihn angezogen; die verschiedenartigsten Geister lauschen, tief berührt, auf den Nachhall der von dem Dichter angeschlagenen Klänge. Im letzten Grunde erklärt sich das Geheimnis dieser Wirkung aus dem Umwandlungsprozeß, den Angelus Silesius in seinen besten Stunden zu vollziehen vermag: der Gedanke wird bei ihm zum Gefühl und findet eben darum den Zugang zu jeder empfänglichen Seele.

Siebentes Kapitel

Übergangsjahre
Die Lyrik des Angelus Sileſius

Es war zu erwarten, daß ein ſo aufſehenerregendes Ereignis wie Schefflers Übertritt zur katholiſchen Kirche lebhafte Auseinanderſetzungen hervorrufen würde. Um ſo mehr, als ſich der Bericht über die Urſachen ſeines Schrittes zu einer ſcharfen Kritik des Luthertums ausgewachſen hatte. In der Tat nahm einer der theologiſchen Wortführer der Gegenſeite Veranlaſſung, die proteſtantiſche Sache gegen Schefflers Angriffe zu verteidigen; der Jenaer Profeſſor Chriſtian Chemnitz ſchrieb bald nach dem Erſcheinen von Schefflers Rechenſchaftsbericht die Streitſchrift: „Verteidigung der Wahrheit des lutheriſchen Bekenntniſſes oder Prüfung der Gründe, mit denen Scheffler unſere Religion bekämpft, und durch die, wie er in öffentlicher Schrift bezeugt hat, er zum Abfall veranlaßt worden iſt.“ (Veritas religionis lutheranae defensa sive Examen argumentorum et Fundamentorum, quibus Dr. Johannes Schefflerus religionem nostram impugnavit et quibus se ad Apostasiam commotum fuisse publico scripto est testatus. Jenae 1655.) Allein es kam nicht zu einem Federkrieg. Denn Scheffler ſchwieg. Offenbar fühlte er nach den inneren Kämpfen der letzten Jahre das Bedürfnis, ſich zu ſammeln und das Geſchehene zu überdenken; er ſuchte daher alles zu vermeiden, was ihn wieder auf den lauten Markt hinausgetrieben hätte.

Die erſten drei Jahre nach ſeinem Bekenntniswechſel hat er ſtill in Breslau zugebracht, im eifrigen Verkehr mit den bedeutendſten Vorkämpfern des wieder aufſtrebenden Katholizismus, aber ohne öffentlich irgendwie hervorzutreten. Seine ärztliche Tätigkeit ſcheint er nicht mehr ausgeübt zu haben. Trotzdem knüpfte

gerade an dieſe eine Auszeichnung an, die bald nach ſeinem Übertritte erfolgte. Für die aufgegebene Stelle eines fürſtlichen Leibarztes wurde er nämlich dadurch entſchädigt, daß ihn Ferdinand III. am 3. März 1654 zum k. k. Hofmedikus ernannte. Scheffler erhielt alſo jetzt denſelben Titel wie ſein Großvater mütterlicher Seite. Die Verleihung dieſer Würde entſprang dem Wunſche, ihn für ſeinen Bekenntniswechſel zu belohnen und durch Befreiung von ſtädtiſchen Laſten vor Unannehmlichkeiten zu ſchützen, die ihm als Katholiken von dem evangeliſchen Magiſtrat Breslaus bereitet werden konnten. Es deutet nichts darauf hin, daß Scheffler ſich um Erlangung dieſes Titels bemüht habe, wie ihm denn überhaupt jede eigennützige Abſicht bei ſeinem Übertritt ferngelegen hat. So heftig er auch befehdet worden iſt, von ſeinen unmittelbaren Zeitgenoſſen hat niemand eine derartige Verdächtigung ausgeſprochen; erſt bei einem auch ſonſt ſchlecht unterrichteten ſchleſiſchen Chroniſten taucht dreißig Jahre ſpäter eine ſolche Anklage auf, die offenbar pſeudopragmatiſcher Natur iſt.

Vielleicht läßt ſich der Urheber der Ehrung feſtſtellen. Der bedeutendſte von Schefflers neugewonnenen katholiſchen Freunden in Breslau war Sebaſtian von Roſtock (geb. 24. Auguſt 1607). Aus kleinen Kreiſen ſtammend, zuerſt Pfarrer in Neiße, war er raſch zu höheren Würden aufgeſtiegen, wurde Archidiakonus und Domprediger in Breslau, Mitglied des Domkapitels, ſchließlich Generalvikar und Offizial und ſomit tatſächlich der geiſtliche Leiter des Bistums Breslau, da die dem polniſchen und öſterreichiſchen Fürſtenadel entſtammenden Biſchöfe meiſt gar nicht oder nur auf kurze Zeit nach Schleſien kamen. Mit ungewöhnlichen geiſtigen Gaben paarten ſich bei ihm Tatkraft und Entſchloſſenheit; in ſchwierigen Lagen ſtellte er ſeinen Mann. Frühzeitig hatte er ſich daran gewöhnt, ſein heißes Blut zu dämpfen, ohne hindern zu können, daß die urſprüngliche Naturanlage zuweilen mit elementarer Gewalt durchbrach. Dann vermochte er die gemeſſene Würde, zu der er ſich durchgerungen, nicht zu bewahren; rückhaltlos gab er der leidenſchaftlichen Wallung des Augenblicks nach. Namentlich in der Zeit, da er

in Neiße amtierte, tut ſich ſeine Eigenart kund: während der Veſperandacht ſteht er vor dem Altar; in der Nähe wird unter Trommelſchlag zu einer Komödie eingeladen und dadurch der Gottesdienſt geſtört; da man auf das Verbot des Pfarrers nicht achtet, ſtürzt dieſer im Chorrock aus der Kirche und zerſchlägt dem Ausrufer die Trommel. Oder er reitet bewaffnet auf ſein Gut in der Nähe von Neiße; zwei Reiter fallen ihn an; er ſticht den einen nieder, ſpringt aber gleich darauf vom Pferde, um dem Sterbenden die Abſolution zu erteilen. Bei einem Beſuch des Biſchofs in Neiße gerät deſſen Gefolge in Streit; ein Liebling des Kirchenfürſten wird getötet, der Mörder flieht in die Kirche, und der Biſchof verlangt ſeine Auslieferung; allein der Pfarrer will ſeinem Gotteshauſe den Charakter als Freiſtätte nicht nehmen laſſen, er bleibt feſt, ſchließt die Kirche ab und ſteckt den Schlüſſel zu ſich; gerade dieſe Entſchiedenheit imponiert jedoch dem Biſchof ſo, daß er ſelbſt Roſtock den Weg zu höheren Ämtern bahnt. Zu ihnen ſchien er nach der Beſchaffenheit ſeines Geiſtes und Charakters in hervorragender Weiſe berufen; „er war ein Menſch von glücklichen Anlagen," ſo ſchildert ihn einer ſeiner Neißer Kapläne, „kühn, edelmütig, raſch, ernſt, ſtreng, ſchnell mit der Zunge, gemeſſenem Gange, geradem Körper, vorragendem Geſicht, brennendem Blick, ſcharfſinnig; nicht leicht lachte oder ſcherzte er, aus ſeinem Auge leuchtete ſein innerſtes Weſen — Geiſt und Wiſſen; es fürchteten und ſcheuten ſeinen Blick ſelbſt alle Kanoniker."

Ein Ziel ſchwebte Sebaſtian Roſtock vor, und er verfolgte es mit der ganzen inneren Glut ſeiner Natur, nämlich dem Katholizismus in Schleſien zu dem alten Glanze zu verhelfen und ihm den früheren Beſitzſtand wieder zu verſchaffen. Er erſchien daher beſonders zur Leitung der Maßregeln geeignet, durch die nach dem Weſtfäliſchen Frieden die ſchon während des Krieges begonnene Rekatholiſierung Schleſiens gefördert werden ſollte. In allen ſchleſiſchen Landſchaften mit Ausnahme der Stadt Breslau, der Fürſtentümer Brieg, Liegnitz, Wohlau und Oels verlangte der Kaiſer die Rückgabe der bisherigen proteſtantiſchen Kirchen. An die Spitze der mit der Einziehung der Kirchen

betrauten Reduktionskommiſſion trat für die Fürſtentümer Schweidnitz und Jauer Sebaſtian von Roſtock. Unter großen Beſchwerden führte er im Winter 1653 auf 54 ſeine Aufgabe durch, wobei er nicht bloß auf leidenſchaftlichen Widerſtand ſtieß, ſondern ſogar Mordanſchlägen ausgeſetzt war. Aber der Erfolg lohnte die Arbeit: nicht weniger als 254 Gotteshäuſer gingen wieder in den Beſitz der alten Kirche über. Erſchöpft und abgearbeitet, aber trotzdem in gehobener Stimmung, kehrte Roſtock nach Breslau zurück. Dort harrten ſeiner neue Aufgaben: es galt, das Gewonnene zu befeſtigen und einzugliedern, ein Werk, an das der Generalvikar ſeine beſten Kräfte ſetzte. Noch aber war der Proteſtantismus im Bistum Breslau nur äußerlich geſchädigt; jetzt kam es darauf an, ihm immer mehr Boden abzugraben und ihm auch geiſtig beizukommen. Dazu brauchte Roſtock geeignete Mitarbeiter.

Schwerlich war es für den Mann, in deſſen Händen ſeit dem Sommer 1653 alle Fäden der ſchleſiſchen Gegenreformation zuſammenliefen, möglich, die neue Erwerbung zu überſehen, die die katholiſche Kirche an dem Leibarzt von Oels gemacht hatte. Wann Roſtock Scheffler kennen gelernt hat, iſt nicht überliefert; wahrſcheinlich geſchah es aber im Laufe des Jahres 1653; ſpäteſtens nach der endgültigen Rückkehr des Vikars von der Reduktionsfahrt Anfang 1654. Der gewiegte Menſchenkenner fühlte wohl ſehr bald heraus, daß er hier einer Perſönlichkeit ungewöhnlicher Art gegenüberſtand. Noch mehr: die Gewißheit ging ihm auf, daß der Neugewonnene ein ungemein brauchbares Werkzeug im Dienſt der katholiſchen Kirche zu werden verſprach. Es iſt deshalb nicht unwahrſcheinlich, daß die vom kaiſerlichen Hof ausgegangene Ehrung Schefflers durch ihn veranlaßt worden iſt. Leider fehlt jede Nachricht über die Anfänge des Verkehrs beider Männer. Erwägt man aber, wie ſowohl bei Scheffler als bei Roſtock unter ſcheinbarer Gefaßtheit das verhaltene innere Feuer kochte, dann möchte man annehmen, daß die Ähnlichkeit der Charakteranlage beide ſchnell einander nahegebracht hat.

Die Scheffler in den Jahren 1653—1656 gegönnte Muße kam dem „cherubiniſchen Wandersmann" zugute, den er wahr-

ſcheinlich ſchon im weſentlichen vollendet nach Breslau mitgebracht hatte. Unmöglich iſt es nicht, daß in dieſer Zeit noch einzelne Epigramme in das fertige Werk eingeſchoben ſind, und manche Widerſprüche würden ſich durch eine derartige Annahme auf das einfachſte löſen. Wie dem aber auch ſei: er begann jetzt die Dichtung für den Druck vorzubereiten, und es iſt wahrſcheinlich, daß er dem Generalvikar, dem die von den Katholiken Breslaus verfaßten Schriften zur Zenſur vorgelegt werden mußten, bald einen Einblick in die Handſchrift gegönnt hat. Als Roſtock dann 1656 die Druckerlaubnis erteilte, ſprach er ſich ungemein günſtig aus, und man mag in den wohlwollenden Worten einen Nachhall früher geführter Geſpräche vernehmen.

Möglich, daß Roſtock an den Kühnheiten des „cherubiniſchen Wandersmanns" ebenſowenig Anſtoß genommen hat wie mancher ſtrenge Katholik, ja ſogar mancher Jeſuit an dem Quietismus eines Johannes vom Kreuz oder eines Molinos. Es kann aber auch ſein, daß er über die zahlreichen anſtößigen Stellen abſichtlich hinweggeſehen hat. Da er wußte, daß der Widerſtand des Luthertums gegen die Myſtik Scheffler in das katholiſche Lager getrieben hatte, mußte ihm daran liegen, dem Neubekehrten jeden Verdacht zu nehmen, als ob auch die alte Kirche ſeinen myſtiſchen Neigungen Schranken ſetzen wollte. An der impulſiven Art, in der Scheffler ſeinen religiöſen Standpunkt gewählt hatte, mochte der kluge Prieſter erkennen, daß es nicht ſchwer fallen würde, den ſchwärmeriſchen Mann immer mehr mit dem Ideal der ſichtbaren Kirche zu erfüllen; gelang das, dann mußten die unkirchlichen Beſtandteile der Myſtik von ſelbſt zurücktreten, und Roſtock durfte hoffen, ihn ſeine Straße ſacht führen zu können. Daß dieſer Wandel in der Tat nach und nach bei Scheffler eintrat, mag Roſtock mit hoher Freude beobachtet haben; es fehlen die Anhaltspunkte, um feſtzuſtellen, in welcher Weiſe er dieſe Sinnesänderung gefördert hat; daß er es nach Kräften getan, wird nicht zu bezweifeln ſein.

Allerdings vollzog ſich der Umſchwung langſam; was ſich in den erſten Jahren nach dem Übertritt in ſeinem Geiſte durchſetzte, führte noch nicht zu dem von Roſtock erſtrebten Ziel. Immerhin

trat ſchon eine vorbereitende Entwicklung ein; ſie war ſpäteſtens in der erſten Hälfte des Jahres 1656 abgeſchloſſen. Zwei literariſche Denkmäler beweiſen, daß unſer Dichter ein anderer geworden iſt, einmal die der erſten Auflage des „cherubiniſchen Wandersmanns“ beigegebenen zehn Sonette, dann die am 7. Juni niedergeſchriebene Vorrede. Die zehn Sonette, wahrſcheinlich unmittelbar vor der Veröffentlichung des Werkes entſtanden, ſchildern die Seligkeit, die den Frommen im Paradieſe zuteil wird, und die Qualen des Sünders in der Hölle. Die kraſſen Gemälde liegen weit ab von der im „cherubiniſchen Wandersmann“ vertretenen Anſchauung, daß Himmel und Hölle nicht außer, ſondern in dem Menſchen ſind. An die Stelle der vergeiſtigten Religioſität der Myſtik iſt eine handgreiflich derbe Kirchlichkeit getreten, ein deutliches Zeichen, wie ſehr die Seele des Dichters von den robuſten Vorſtellungen eingenommen war, denen er ſich ſeit ſeinem Glaubenswechſel zugewendet. Nicht minder bezeichnend iſt die Vorrede. Der Verfaſſer ſucht darin die offenſichtlichen Kühnheiten des „cherubiniſchen Wandersmanns“ im kirchlichen Sinne umzubiegen. Das gilt insbeſondere von der in dem Werke ſelbſt ganz unbefangen verkündeten Lehre der Möglichkeit einer Vergottung des Menſchen. Seine Verſuche, dieſe Lehre als gut kirchlich zu erweiſen, erinnern auffallend an die Beſtrebungen ſeiner katholiſchen Apologeten des 19. Jahrhunderts, können aber ebenſowenig befriedigen wie dieſe. Auf zahlreiche andere mit der Kirchenlehre unvereinbare Gedanken, die er in den Sprüchen vorgetragen, hält er für zweckmäßiger, überhaupt nicht einzugehen. Wie ſehr er ſich aber dem Anſchauungskreiſe, aus dem ſein Werk herausgeboren war, entfremdet hat, oder wie ſehr er dieſen Anſchauungskreis gefliſſentlich überſieht, erhellt daraus, daß er von den Myſtikern, die beim „cherubiniſchen Wandersmann“ Pate geſtanden haben, nur die kirchlich anerkannten nennt; ſeine beiden Hauptquellen verſchweigt er: Meiſter Eckhart deshalb, weil er von der Kirche verdammt worden war, Weigel wegen ſeines proteſtantiſchen Bekenntniſſes und der mit Eckhart übereinſtimmenden Grundrichtung. Ebenſo wird auch Jakob Böhme mit keinem Worte erwähnt. An der

Tatſache, daß die Sonette und die Vorrede einen anderen Geiſt atmen als das Werk, zu dem ſie gehören, erkennt man die eingetretene Sinnesänderung des Dichters; bewußt oder unbewußt ſchiebt er ſeinen myſtiſchen Ideen die neugewonnenen Überzeugungen unter. Trotz dieſer Zugeſtändniſſe an die Kirchenlehre iſt jedoch Scheffler 1657 noch kein kirchlicher Parteimann im Sinne Roſtocks; wie er damals der großen Gemeinſchaft gegenüberſtand, der er ſich angeſchloſſen, wird ſich aus den folgenden Betrachtungen ergeben.

Der „cherubiniſche Wandersmann" erſchien wahrſcheinlich im Frühjahr 1657 zu Wien. Vielleicht iſt auch die Wahl des Verlegers und des Verlagsortes auf Roſtock zurückzuführen. Dieſer hielt ſich in jenen Jahren mehrfach in Wien auf; es mag ihm zweckmäßiger erſchienen ſein, das kirchlich nicht einwandfreie Werk außerhalb ſeiner Diözeſe erſcheinen zu laſſen und noch andere an der Verantwortlichkeit für die Veröffentlichung zu beteiligen. So liegt es nahe, anzunehmen, daß er die jeſuitiſchen Zenſoren Wiens von der Unverdächtigkeit des Buches überzeugt und dieſem ſo den Weg in die Welt gebahnt hat.

Der Standpunkt, den Scheffler Anfang 1657 einnahm, ſpiegelt ſich am deutlichſten in der Dichtung wieder, die höchſt wahrſcheinlich nach dem Abſchluſſe des „cherubiniſchen Wandersmanns" verfaßt worden iſt. Dieſe zweite poetiſche Hauptleiſtung des Angelus Sileſius lehrt, was er ſeit ſeinem Übertritt aufgegeben und was er beibehalten hat.

Ebenfalls im Jahre 1657, aber wohl einige Monate ſpäter als der „cherubiniſche Wandersmann", erſchien nämlich noch eine andere Dichtung des Angelus Sileſius, diesmal in Breslau, wieder mit einer anerkennenden Druckerlaubnis Sebaſtians von Roſtock verſehen, die „heilige Seelenluſt oder geiſtliche Hirtenlieder der in ihren Jeſum verliebten Pſyche". Das Werk umfaßte drei Bücher; ein viertes iſt ſehr bald danach erſchienen; von einem fünften, viel ſpäter entſtandenen und herausgekommenen wird an geeigneter Stelle die Rede ſein.

Während der Titel „heilige Seelenluſt" ſich von ſelbſt erklärt, bedarf der Nebentitel einer Erläuterung. Das hohe Lied Salo-

monis enthält eine Reihe von volkstümlichen Liebesgeſängen, die zu ſehr verſchiedenen Zeiten verfaßt worden ſind. In den Kanon der heiligen Schriften gelangte es deshalb, weil die jüdiſchen Rabbinen die beiden Hauptgeſtalten des Liedes, den Liebenden (Bräutigam) auf Jahve, das Mädchen (die Braut) auf Israel deuteten. Dieſe allegoriſche Erklärung wurde vom Chriſtentum übernommen, nur mit dem Unterſchiede, daß an die Stelle Jahves Chriſtus, an die Israels die Kirche trat. Einen weiteren Wandel der Allegorie führte der heilige Bernhard von Clairvaux (1090—1153) herbei; nicht mehr die Kirche erſchien unter dem Bilde der Braut, ſondern die menſchliche Seele. In ſeinen 86 Predigten über das hohe Lied hat der heilige Bernhard das bräutliche Verhältnis der menſchlichen Seele zu Chriſtus mit den glühendſten Farben ausgemalt.

Daß Angelus Sileſius dieſe wie andere Werke Bernhards kannte, unterliegt keinem Zweifel. Die von ihm gewählte Form wird daher auf das Vorbild des heiligen Bernhard zurückgeführt werden müſſen; dieſer ſcheint in ihm zuerſt den Plan zu einer Hoheliedpoeſie geweckt zu haben. Denn im Frankenbergiſchen Kreiſe iſt die Vorſtellung von der Seele als Braut Chriſti zwar auch vorhanden, allein ſie tritt hinter anderen myſtiſchen und religiöſen Gedanken zurück. Dem entſpricht es auch, daß dieſes Bild im „cherubiniſchen Wandersmann“ keine beherrſchende Stellung einnimmt.

Anders in dem neuen Werke. Hier bildet das bräutliche Verhältnis der Pſyche zu Chriſtus die Grundvorausſetzung, und Scheffler beutet die von dem hohen Lied gelieferten Mittel unbefangen aus; bis zum Wortlaut folgt er zuweilen ſeiner Vorlage. Der vorſchwebende poetiſche Plan iſt namentlich in den drei erſten Büchern folgerichtig durchgeführt worden. Der Dichter gibt einen zuſammenhängenden Zyklus von Liedern, aber ſo, daß doch jedes Lied ein für ſich beſtehendes Ganzes bildet. Im erſten Buche leidenſchaftliches Verlangen der Seele nach dem erwarteten Heiland, Gruß an das neugeborene Kindlein, inniges Wohlgefallen an dem nun erſchienenen Bräutigam, dem ſich die Pſyche ganz zu eigen gibt. Das zweite Buch folgt dem

Herrn auf ſeinem Paſſionswege; tiefe Anteilnahme an dem, was er duldet, wechſelt mit den perſönlichen Empfindungen, die ſein Leiden hervorruft. Im dritten Buche Auferſtehung, Himmelfahrt, erneutes Fernſein Chriſti, daher auch erneutes Verlangen der Seele nach ihm, das durch die Vereinigung mit Jeſus im Abendmahle geſtillt wird. Die ins Auge gefaßte Stoffwelt war damit erſchöpft; deshalb konnte ſich das vierte Buch auf Nachträge beſchränken; es beginnt mit dem Preis der Jungfrau Maria, des Jüngers Johannes und der Maria Magdalena; dann werden Motive aus den erſten drei Büchern wieder aufgenommen und zum Teil in neuen Einkleidungen dargeſtellt.

Mit der Liebespoeſie ging im hohen Liede die Hirtendichtung Hand in Hand. Auch in dieſer Beziehung folgt Scheffler den Spuren des bibliſchen Buches. Seine Pſyche iſt eine Schäferin, und die heilige Geſchichte wird, zwar nicht immer, aber doch vielfach mit den Farben der Idylle ausgemalt. Allein dieſe Vorliebe für das Paſtorale war nicht bloß durch das hohe Lied geweckt worden; ſie lag damals ſozuſagen in der Luft. In der neulateiniſchen Literatur des 14. bis 16. Jahrhunderts, in zahlreichen Schäferſpielen und -romanen der nationalen Literaturen offenbarte ſich die Neigung, Geſtalten der Wirklichkeit im Schäfergewande vorzuführen, wobei die Maske ſo loſe vorgebunden wurde, daß man die hinter ihr verborgenen Urbilder mit Leichtigkeit erkannte. In Deutſchland hatte Opitz mit ſeiner „Schäferei von der Nymphe Hercynia“ den Ton angegeben; in dem Nürnberger Kreiſe des gekrönten Blumenordens wurde die Schäferpoeſie mit beſonderem Eifer gepflegt. Angeſichts des beherrſchenden Grundzuges der Zeit erſcheint es begreiflich, daß die paſtorale Form ſchon frühzeitig auf religiöſe Gegenſtände übertragen wurde, zumal die Geburtsgeſchichte Jeſu dazu einlud. Durch die neulateiniſchen Poeten Deutſchlands im 16. Jahrhundert ſind Geſtalten aus der heiligen Geſchichte ungemein oft in Schäfertracht vorgeführt worden. Die deutſche Renaiſſancepoeſie des 17. Jahrhunderts folgte dieſem Beiſpiele; bereits vor Scheffler waren auf katholiſcher wie proteſtantiſcher Seite Hirtenlieder zum Preiſe Jeſu erklungen, und namentlich die von wahrhaft

dichteriſcher Kraft und echteſtem Gefühl eingegebenen Gebilde der „Trutznachtigall" Friederichs von Spee weiſen manche Ähnlichkeit mit Scheffler auf, ohne daß man aus dieſer eine Abhängigkeit des jüngeren von dem älteren Dichter erſchließen könnte.

Mit Spee hat Angelus Sileſius noch etwas anderes gemeinſam: die eigentümliche Barockſprache, die dem Drang der Empfindung gerecht werden will. Der Wunſch, nicht eher zu ruhn, als bis die augenblickliche Lage des Gemüts im Ausdruck völlig ausgeſchöpft war, hatte ſchon im „cherubiniſchen Wandersmann" zu mannigfachen Verſtiegenheiten geführt. Dieſe wirkten jedoch dort nicht abſtoßend, weil die knappe Spruchform ſie nur ausnahmsweiſe aufkommen ließ. In der „heiligen Seelenluſt" aber, wo die poetiſche Gattung den Dichter zwang, ſich dauernd der Mittel zu bedienen, mit denen ſeine Zeit das Gefühl in Worte zu bannen ſuchte, ſind die Ausſchreitungen unverkennbar. Das 17. Jahrhundert bildet den Übergang von dem Zeitalter der ſeeliſchen Gebundenheit zu der individualiſtiſchen Epoche; der Menſch will nicht mehr wie bisher den großen Lebensmächten wortlos gegenüberſtehen. Aber zur Erfaſſung der Vorgänge des Innenlebens waren bisher in der Myſtik, im volkstümlichen Geſange, im proteſtantiſchen Kirchenliede nur Anſätze gemacht worden; die Fähigkeit, dem Gefühl die Zunge zu löſen, harrte noch der Ausbildung. Andererſeits war aber der Wunſch nach einer Ausſprache zu mächtig, als daß er ſich hätte dauernd unterdrücken laſſen. So kam es, daß ſich eine ſeltſam geſchraubte, überhitzte Sprache bildete, ein Zeugnis dafür, daß die Empfindung zwar mächtig nach dem entſprechenden Ausdruck rang, ſich jedoch vorläufig, da ihr dieſer verſagt blieb, mit unechten Erſatzmitteln begnügen mußte. Dieſer teils leidenſchaftlich ſtammelnde, teils ſüßlich tändelnde Schwulſt, den Lauten des Stummen vergleichbar, der ſprechen möchte, aber nicht kann, bildete eines der bemerkenswerteſten Zeichen der deutſchen Dichterſprache des 17. Jahrhunderts, namentlich in deſſen zweiter Hälfte. Die meiſten modernen Literaturen, überwiegend Deutſchland vorangehend, weiſen die gleiche Übergangserſcheinung auf.

Die Barockſprache der Lyrik des Angelus Sileſius erinnert an Spee, noch mehr aber an den Stil der ſoeben genannten Pegnitzſchäfer, insbeſondere an den Johann Klajs, des begabteſten Mitgliedes dieſer Gemeinſchaft. Schon Opitz hatte die Sprache durch hochtrabende Metaphern zu beleben geſucht, und ſeine Nymphe Hercynia bietet zahlreiche Beiſpiele für derartige Umſchreibungen, die meiſt als Appoſitionen angefügt oder vorangeſtellt werden, ſo etwa: „die Geduld, der Hafen des Kummers", oder „der Fuhrmann des Leibes, das Gemüte". Die Vorliebe für eine ſolche erkünſtelte Unnatur ſteigerte ſich ſeit Opitz immer mehr, und die aus dem Kreiſe der Pegnitzſchäfer ſtammende wunderliche Poetik, Harsdörffers ſogen. „Nürnberger Trichter" erklärt geradezu, daß man den „Poeten etlichermaßen wie den Löwen aus den Klauen aus ſchönen Beiwörtern" erkenne. Dieſe „Klaue des Löwen" iſt nun auch bei Angelus Sileſius unverkennbar. Die Überfülle des tropiſchen Beiwerks iſt eins der bezeichnendſten Merkmale des Stils ſeiner Lyrik. Ausgeführte Bilder finden ſich freilich außerordentlich ſelten; allerdings beginnt die Dichtung mit einem durch „wie" eingeleiteten Vergleich, und dieſer kehrt dann ſpäter noch einmal wieder (III, 80; 5). Im übrigen aber iſt die Zahl der wirklichen Vergleiche gering; der bildliche Schmuck erſcheint meiſt in der Form der Metapher, und zwar wird er, ähnlich wie bei Opitz, überwiegend als Appoſition oder als prädikatives Subſtantiv angefügt. Bezeichnend für Schefflers Stil iſt es aber, daß er ſich in Metaphern nicht genugtun kann und eine auf die andere türmt. Auch in dieſer Beziehung hat er zahlreiche Vorläufer, aber keinen, bei dem dieſe unausgeſetzte, ſtürmiſche Häufung ſo zum durchgehenden Kunſtprinzip erhoben worden wäre.

Es verſchlägt Angelus Sileſius nichts, ganze Gedichte mit derartigen ſchmückenden Beſtandteilen anzufüllen und ſie durch Satz- oder Strophenanaphern aneinanderzureihen. Aber auch andere Stücke desſelben Buches bauen ſich ganz auf Metaphern auf; alles, was ſich in der Natur, im Leben, in der heiligen Geſchichte an Koſtbarem findet, muß dazu dienen, den Glanz Jeſu oder Marias zu erhöhen. Dabei fehlt es nicht an Treffern.

So wenn im fünfzehnten Lied des erſten Buches die Eigenſchaften Marias durch Beiwörter nahegebracht werden ſollen, und der Dichter dabei ſeine Auswahl ſo trifft, daß er im weſentlichen nur das herbeizieht, was einen Begriff von der unbefleckten Jungfräulichkeit zu geben vermag; da iſt Maria eine Burg, die ſtets verriegelt, und ein Brunnen, den Gott verſiegelt, und ein Turm von Elfenbein und ein Perlenkäſtelein, ein verſchloſſener Frühlingsgarten, die wahre Bundeslade, des Höchſten güldenes Haus und die Arche des Noah.

Nicht überall herrſcht freilich in der Wahl der Bilder die gleiche Sicherheit; zuweilen vergreift ſich der Dichter im Ausdruck, auch an Katachreſen fehlt es nicht, und das Beſtreben, die Innigkeit des Gefühls zum Ausdruck zu bringen, führt zu Übertreibungen, bei denen die Grenze der unfreiwilligen Komik hart geſtreift wird, ſo wenn es in einer Anrede an Jeſus heißt:

„Du mußt mir Athem geben,
Mein Roſenmündelein,
Mein Seelchen und mein Leben,
Mein liebſtes Lämmelein."

Wie ſehr Angelus Sileſius von der Abſicht ausging, die überirdiſche Macht durch das Sichtbare zu erläutern, lehrt z. B. das dreißigſte Lied des erſten Buches. Das kleine Stück iſt kein Meiſterwerk, aber ihm kommt ein Wert zu, weil es zeigt, wie dieſer Lyriker ſchuf. Um jeden Preis möchte er das, was in ſeiner Seele lebt, verſinnbildlichen und ſucht nun nach verwandten Erſcheinungen auf der Erde ſowie am und im Himmel, muß ſich aber ſchließlich mit der Erkenntnis beſcheiden, daß die Schönheit Chriſti unvergleichlich iſt; das Versmaß, die fortgeſetzten rhetoriſchen Fragen malen nicht übel den ungeſtümen Drang des Gemütes, das ſich an einer nicht zu löſenden Aufgabe fruchtlos abarbeitet. Gelegentlich liegt auch dem ganzen Gedichte ein einziger Vergleich zugrunde; er wird aber meiſt unvollkommen durchgeführt, da der nicht zu zügelnde Überſchwang den Poeten von der ruhigen Verfolgung des Planes ablenkt, und andere Vorſtellungen ſich ſtörend dazwiſchen ſchieben. Wie ſehr ſich dem Dichter alles zum Vergleich

geſtaltet, erſieht man z. B. da, wo er nach dem Vorbilde des hohen Liedes der den Bräutigam ſuchenden Pſyche auf ihrem Pfade folgt; hier werden die Orte, an denen die Seele nach Jeſus forſcht, unwillkürlich zu Bildern für dieſen ſelbſt: ſie denkt ihn an den Flüſſen zu treffen, weil er der ſtarke Liebesſtrom iſt, oder bei den Flammen, damit ſie von ihm durchglüht wird. In einem anderen die gleichen Motive behandelnden Gedicht ſchlägt Scheffler dasſelbe Verfahren ein: „Wo iſt mein Brunn', ihr kühlen Brunne, ihr Bäche, wo iſt meine Bach', wo iſt mein Luſtwald, o ihr Wälder, ihr Ebenen, wo iſt mein Plan?" (I, 12). Nicht ſelten werden die vergleichenden Merkmale aneinandergereiht und geben zu einer weiteren Ausführung von wenigen Zeilen Anlaß: Jeſus iſt das Heil der Welt, Arznei für die Sünden, ein ſtarker Held, der Weiſen Stern, der ſüße Bronn, die ewige Sonne, ein kühler Tau uſw. Ähnlich in einem Liede des vierten Buches, wo die Antwort auf die Frage nach dem Ausſehen Jeſu in je einer Strophe aus Vergleichen heraus entwickelt wird: mein Freund iſt wie ein Röſelein, wie ein Lämmelein, wie der Morgenſtern, wie der Sonnenglanz, wie das Firmament, wie der ewige Blitz. Daß Scheffler bei Vergleichen und Metaphern, ähnlich wie Paul Gerhardt, insbeſondere den Glanz der Himmelserſcheinungen verwendet, geht ſchon aus den angeführten Beiſpielen hervor. — Da immer ein Bild das andere gebiert, entſteht eine Maſſe, deren Bewältigung nur einem ungewöhnlichen kompoſitoriſchen Genie hätte glücken können. Ein ſolches war nun Scheffler nicht; und deshalb begnügt er ſich damit, die einzelnen Glieder etwas äußerlich aneinanderzureihen. Bei dieſem Verfahren läßt ſich ein verſtandesmäßiger Grundzug nicht verkennen. Damit wird einer der Mängel ſeiner Geſtaltungskraft berührt. Denn die ſchematiſche Art läßt ſich auch ſonſt verfolgen; wenn die Ausſicht auf die Freuden der Ewigkeit geſchildert werden ſoll, ſtellt der Dichter in ähnlicher Weiſe wie bei den vergleichenden Elementen die Tatſachen zuſammen: Wir werden Gott ſchauen, wie er iſt, wir werden ihm lobſingen, wir werden Gott küſſen, wir werden vor inniger Liebe in ihm zerfließen, wir werden mit ihm regieren, Ruhm und Reich mit ihm beſitzen. (IV, 29.)

Der Dichter hatte einen beſonderen Grund, ſich an die Barockſprache der Lyrik ſeiner Zeit anzuſchließen. Aber er hat es mit einiger Vorſicht getan. Wohl entrichtet auch er, wie bereits hervorgehoben, dem Geſchmack des 17. Jahrhunderts ſeinen Zoll; er bewegt ſich durchaus im Gleiſe der modiſchen Poeſie, wenn er beiſpielsweiſe Gott folgendermaßen anredet: „Du tauſend-liebſter Gott, mein innigſtes Verlangen, mein ewiges Freudenlicht, das mir mein Herz gefangen.“ Aber im übrigen befleißigt er ſich der Mäßigung, und manche geſchraubt klingende Metapher wirkt innerhalb des Ganzen nicht ungünſtig; das verwundete Herz Jeſu bezeichnet Scheffler als ew'ger Schönheit Sommerhaus; der Ausdruck fällt als verſtiegen auf, ſobald man ihn geſondert betrachtet; als ein Teil der Strophe gibt er vielmehr der Phantaſie eine ſtarke Anregung.

Im zweiten und dritten Buche treten die metaphoriſchen Beſtandteile zurück. Die Dinge ſelbſt bieten hier dem Dichter einen ſtärkeren Rückhalt, ſo daß die Darſtellung ſich mehr aus der Sache heraus entwickeln kann. Aber trotzdem ſchlägt die Neigung, das, was ſein Inneres erfüllte, durch tropiſchen Ausdruck zu verdeutlichen, immer wieder durch, und gerade das dritte Buch bietet das beſte Beiſpiel für dieſes Streben, durch metaphoriſche Wendungen dem Überſchwang des Gefühls gerecht zu werden, indem hier in einem Liede ein halbes Hundert von Bildern übereinander getürmt wird. (III, 103.) Ähnlich wie im zweiten und dritten ſteht es mit dem Bilderſchmuck im vierten Buche. Ebenſo findet ſich auch hier wieder die eigentümliche Art, die einzelnen Tatſachen an einem Faden aufzureihen.

Scheffler iſt vorwiegend Lyriker. Aber ſowohl der Stoff als das Verlangen nach Abwechſlung führte dazu, daß ſich das Epiſche nicht ganz entbehren ließ. Daher finden ſich gelegentlich erzählende oder halb erzählende Gedichte; Jeſu Kommen in die Welt wird epiſch eingekleidet, das Wichtigſte aus dem Leben des Johannes und der Magdalene balladenartig behandelt. Es fehlt in dieſen und verwandten Stücken nicht an kräftigen Akzenten. Aber ihre Zahl iſt unverhältnismäßig klein. Und ſchon die Tatſache, daß der Dichter ſo außerordentlich ſelten zu der epiſchen Form

griff, trotzdem ſie der Stoff nahelegte, zeigt, daß ſein Herz nicht bei der Sache war; in dieſer Beziehung läßt ſich eine Verwandtſchaft mit dem ſonſt ſo weſensfremden Paul Gerhardt nicht verkennen. Auch wo Scheffler erzählt, macht ſich in der ſtarken Anteilnahme des Gefühls der lebendigen Vergegenwärtigung des Augenblicks, ja auch gelegentlich in der grammatiſchen Fügung das Weſen des Lyrikers geltend.

Wenn Scheffler nicht bloß den Inhalt der Liebespoeſie ſeiner Zeit, ſondern auch deren Sprache ins Geiſtliche überſetzte, ſo geſchah dies nicht unbewußt, ſondern ihn leitete eine ganz beſtimmte Abſicht. Er gedachte, ſeine dichtenden Zeitgenoſſen von dieſem Stoffgebiet ab- und auf ein würdigeres Ziel hinzulenken. Anſtatt der Phantaſiegebilde oder der leichtlebigen Mädchen, die ſie bisher in Liedern gefeiert, ſollten ſie die ewige Schönheit Jeſu beſingen. Dieſer Wunſch des Angelus Sileſius hat ſeiner Lyrik ein beſtimmtes Gepräge verliehen. Zahlreiche Gedichte weiſen ſich als ſog. Kontrafakturen, d. h. als Parodien der gleichzeitigen Kunſt- und Volksdichtung aus. Meiſt knüpft er in der Anfangszeile an ein vielgeſungenes Lied an und wandelt es dann ins Geiſtliche um, indem er es ſelbſtändig weiterdichtet, aber doch ſo, daß auch in der Folge das Vorbild deutlich erkennbar bleibt. Neben Gedichten von Opitz hat er namentlich die in den damaligen höheren Kreiſen beliebten volkstümlichen Lieder benutzt, das ſog. Geſellſchaftslied. Freilich auch mit dieſem Verfahren ſteht Angelus Sileſius nicht allein, ſondern er ſchließt ſich einem verbreiteten Brauche an, der ſich weit zurück verfolgen läßt. Aber ähnlich wie bei dem metaphoriſchen Schmuck iſt das, was bei anderen hie und da auftritt, bei ihm zum durchgehenden Grundſatz geworden.

Wie er ſich an das weltliche Lied ſeiner Zeit anſchließt, ſo nimmt er auch ſonſt das Brauchbare, wo er es findet. Macht es den Eindruck, als ob er in der Oelſer Zeit kein Freund des proteſtantiſchen Gemeindegeſanges geweſen, ſo waren ihm doch zahlreiche proteſtantiſche Kirchenlieder von der Jugend her gegenwärtig geblieben, und es ergab ſich von ſelbſt, daß jetzt, wo er vielfach verwandte Vorſtellungen zu geſtalten hatte, ſich die Erinnerung an das früher Gehörte oder Geſungene ihm wieder aufdrängte.

Das lag um ſo näher, als die Hoheliedpoeſie ſchon auf eine Überlieferung in der proteſtantiſchen Welt zurückblicken konnte. Philipp Nicolai hat in ſeinem Liede „Wie ſchön leucht' uns der Morgenſtern" dieſe Bahn betreten, andere waren ihm darin gefolgt. An einzelne dieſer Dichter erinnert Angelus Sileſius ſo ſtark, daß es ſchwer wird, ein zufälliges Zuſammentreffen anzunehmen. Insbeſondere iſt dies der Fall bei ſeinem Landsmann Johann Heermann, der nicht bloß die Übernahme der Formen des Liebesgeſanges, ſondern auch das Schwelgen in Blut und Wunden mit Scheffler gemein hat. Allerdings läßt ſich ſchwer entſcheiden, ob Heermann unmittelbar auf Angelus Sileſius gewirkt, oder ob die Ähnlichkeit ſich aus dem Zurückgehen auf die gleichen Quellen erklärt, wie denn beide tatſächlich unter dem Einfluß der Chriſtusmyſtik des heiligen Bernhard ſtehen. Aber auch von anderen lutheriſchen Kirchenliederdichtern, wie Johann Riſt und Johann Franck, ſcheint Scheffler im Geſamtgehalt wie in Einzelheiten abhängig zu ſein. Und wie ſehr ſeine Art, durch Anhäufung von Metaphern den leidenſchaftlichen Liebesdrang der Seele zum Ausdruck zu bringen, auch ſchon bei den weniger bekannten proteſtantiſchen Kirchenliederdichtern vorbereitet war, ergibt ſich, wenn man etwa das ſechſte Stück des erſten Buches neben das folgende Lied von Chriſtian Gueintzius (1592 bis 1650) hält; dieſes unterſcheidet ſich von Schefflers Gedicht nur dadurch, daß die beiden Schlußzeilen der Strophe den metaphoriſchen Schmuck nicht aufweiſen, während ſich im übrigen die auffallende Ähnlichkeit nicht verkennen läßt:

Jeſu, Jeſu, du mein Hirt,
Jeſu, meine Speiß und Wirt,
Jeſu, Milch und Honigfluß,
Jeſu, Himmels Nektarguß.

Jeſu, Jeſu, du mein Licht,
Jeſu, meine Zuverſicht,
Jeſu, Jeſu, du mein Hort,
Jeſu, meines Lebens Pfort.

Indeſſen neben den Anklängen an das proteſtantiſche Kirchenlied finden ſich auch Berührungen mit der katholiſchen Welt. Allerdings braucht nicht angenommen zu werden, daß erſt der Glaubenswechſel Schefflers Poeſie dieſe Richtung gegeben habe. Die in Betracht kommenden Quellen können ihm ſehr wohl ſchon von früher her vertraut geweſen ſein, zumal ſie auch in proteſtantiſchen Kreiſen weit verbreitet waren. Im zweiten Buch dichtet Angelus Sileſius eine Reihe von lateiniſchen Hymnen nach, die früher allgemein dem heiligen Bernhard zugeſchrieben wurden. Sie rühren ſicherlich nicht von dieſem her, aber ſie tragen inſofern ihren Urhebernamen nicht mit Unrecht, als die in ihnen verarbeiteten Motive ſämtlich in den Schriften des heiligen Bernhard nachzuweiſen ſind. Die Hymnen wenden ſich mit Grußesworten an die verſchiedenen Gliedmaßen des Gekreuzigten, an Haupt, Füße, Hände, an das Herz, die Seite, das Geſicht. Dieſe ſieben ſogenannten Paſſionsſalven hat bekanntlich auch Paul Gerhardt bearbeitet; und zu ihnen gehört eine ſeiner nachhaltigſten Leiſtungen: „O Haupt voll Blut und Wunden." Scheffler dichtet fünf Hymnen nach und führt in einer ſechſten: „An die Augen Chriſti" die zugrunde liegenden Vorſtellungen weiter. Ein Vergleich ſeiner Wiedergabe mit der Gerhardts lehrt, daß er mit ſeiner Vorlage freier verfährt als dieſer. Er folgt nicht wie Gerhardt ſtrophenweiſe dem Gang der Gedichte. Wo er es doch einmal tut, zieht er den Gedanken auseinander. So heißt es in dem Hymnus an das Herz Jeſu:

Quo amore vincebaris,
Quo dolore torquebaris,
Cum te totum exhaurires,
Ut te nobis impertires
Et nos a morte tolleres?

Angelus Sileſius geſtaltet dieſe eine Strophe folgendermaßen um:

Was für Lieb' hat dich gedrungen,
Auszuſtehen ſolchen Stoß?

Weil der Feind ſchon war bezwungen,
Da du ſtarbeſt nackt und bloß:
Da dein Geiſt mit bitterm Leiden
Von dem Leibe mußte ſcheiden.

Ach, du thuſt's, daß ich ſoll wiſſen,
Daß du mich ganz innig liebſt,
Und nach ſo viel Liebes-Küſſen
Auch dein Herzens-Blut hergibſt!
Daß du alles an willſt wenden
Mein' Erlöſung zu vollenden.

Aber noch nach einer anderen Richtung hin iſt es lehrreich, Gerhardt und Scheffler nebeneinanderzuhalten. Gerhardt ſtrebt nach Milderung, nach Mäßigung der körperlichen Vorſtellungen, wie ſie durch die mönchiſche Kreuzesandacht geweckt wurden. Scheffler dagegen überbietet in ſeiner inbrünſtigen Hingebung noch den vor dem Kruzifix liegenden mittelalterlichen Mönch, und er ſteigert die ſchon ohnehin vorhandene ſchwüle Stimmung durch die überhitzte Glut ſeiner Metaphernſprache. Wie einfach hebt der Hymnus an: „Summi regis cor, aveto!" Das wird bei Scheffler:

Bis gegrüßt, du Königs-Kammer!
Gaſthaus der Barmherzigkeit,
Aufenthalt in allem Jammer,
Freyſtatt in der böſen Zeit!
Allerliebſtes Jeſu-Herze,
Bis gegrüßt in deinem Schmerze!

Dem ſchließen ſich in der zweiten Strophe noch ebenſoviele Metaphern an, und auch im weiteren Verlaufe des Gedichtes tauchen ähnliche umſchreibende Elemente immer wieder auf. Der Dichter hat alſo ſeine eigene Art ganz in das Vorbild hineingetragen, ebenſo wie Gerhardt, nur daß es ſich freilich um zwei grundverſchiedene Perſönlichkeiten handelt.

Noch ein anderer Ausblick in die katholiſche Welt eröffnet ſich, und zwar führt dieſer in die unmittelbare Nachbarſchaft des

„cherubiniſchen Wandersmanns“. Von dem Einfluß, den der ſpaniſche Quietismus auf Scheffler ausgeübt hat, war ſchon die Rede. Der merkwürdigſte Vertreter dieſer Strömung, der heilige Johannes vom Kreuz, hat ſich auch als Dichter ausgezeichnet und die Formen der Hoheliedpoeſie in einer Weiſe gehandhabt, daß man ihn als einen Vorläufer des Angelus Sileſius betrachten muß. Das in Frage ſtehende Lied lag in einer Überſetzung Johann Riſt's vor und mag Scheffler entweder aus Riſt's „himmliſchen Liedern“ ſelbſt oder aus der Sammlung „Göttliche Liebesfunken“ von Johann Michael Dilherr (1651) bekannt geweſen ſein, der ein Freund von Schefflers Lehrer Chriſtoph Köler war. Die Art, in der Scheffler die Motive des hohen Liedes benutzt, erſcheint hier ſo vorgebildet, daß die Annahme einer Anregung durch den ſpaniſchen Myſtiker nicht abzuweiſen iſt:

Wo haſt du dich verborgen,
Meines Lebens Aufenthalt?
Mit viel Seufzen, Angſt und Sorgen
Such' ich dich im dicken Wald.
Wie die Reh' und Hirſche fliehen,
Alſo flieheſt du für mir:
Mein Herz, mein Herz folget dir,
Das ſich nicht läßt von dir ziehen;
Meine Liebe ruft dir nach,
Hör' mein Klagen, Weh und Ach.

Wann ihr Hirten in der Nähen
Den, ſo meine Seele liebt,
Werdet hören oder ſehen,
So ſagt, daß ich bin betrübt;
Sagt ihm, daß ich müſſe ſteigen
Über hohe Berg und Tal;
Da viel Fluten ohne Zahl
Mich bis zu der Erde neigen,
Und daß meiner Liebe Lauf
Keine Furcht kann halten auf. —

Die äußere Form handhabt Angelus Sileſius mit einer für ſeine Zeit nicht gewöhnlichen Sicherheit. Wortüberladung kommt vor, zuweilen auch mit unſchönem Zuſammenſtoßen der Konſonanten („Und überform' mich aus Gnad' und Gunſt." I, 39,3); aber es handelt ſich bei derartigen Härten um Ausnahmen. Meiſt ergeben ſich die Reime ohne Zwang; an der Mehrzahl der anderen Dichter des 17. Jahrhunderts gemeſſen, erſcheinen die Flickwörter ſelten. Im Strophenbau tritt ebenfalls die urſprüngliche Begabung zutage. Das gilt auch von der Auswahl der metriſchen Formen. Dieſe werden mit großer Feinheit dem Gefühlsgehalt der Dichtung angepaßt. Die meiſten Maße hat Scheffler von ſeinen Vorgängern im proteſtantiſchen und katholiſchen Kirchengeſang, im Volks- und Geſellſchaftslied übernommen, doch verwendet er auch einige Strophen, die bisher nicht belegt worden ſind; es iſt wohl möglich, daß es ſich hier um Neubildungen handelt. Am freieſten bewegt ſich der Dichter allerdings in den einfacheren, dem Volks- und Geſellſchaftsliede entlehnten Maßen; da wird der mächtige innere Drang am wenigſten behindert.

Die Renaiſſancepoeſie lieferte ihm das daktyliſche Metrum, das er namentlich da mit Glück benutzt, wo die unruhige Bewegung einer größeren Maſſe gemalt werden ſoll. Von den ſonſtigen Formen, in denen er ſich mit der modiſchen Dichtung berührt, iſt insbeſondere der Refrain bemerkenswert. Er verwendet ihn gern und nicht ohne Erfolg. Tiefere Wirkungen als mit dem Refrain ſelbſt erzielt er jedoch mit einem Strophenabſchluß, den man den verſchleierten Refrain nennen möchte. Es handelt ſich dabei nicht um die Wiederholung der gleichen Wendung, ſondern um die Wiederkehr ähnlicher, aber je nach Bedürfnis umgeſtalteter Worte, zuweilen auch nur um verwandte Gedanken. Die durch den Refrain beabſichtigte Eindringlichkeit ſtellt ſich auch hier ein, ohne daß die Freiheit des Dichters allzu ſehr beſchränkt wird.

Auch Melodien hat Scheffler ſeinen Liedern beigefügt. Von dem Komponiſten Georgius Joſephus weiß man nicht mehr, als daß er Muſikus in der Kapelle des Biſchofs von Breslau geweſen iſt. Die Singweiſen zeigen keine beſonderen Vorzüge;

ſie haben ſich daher mit einer Ausnahme nicht allzu lange gehalten. Geſchichtlich denkwürdig ſind ſie nur als Vorläufer der von den Pietiſten bevorzugten Melodien. Denn wie bei dieſen, ſo tritt auch in ihnen faſt immer ein Wechſel des Taktes ein, wobei hier wie dort die Abſicht vorlag, durch Auflöſung der ſtarren Formeneinheit die Bahn für die Bewegung des Gemütes freizumachen.

Um die Entſtehungszeit der „heiligen Seelenluſt" zu ermitteln, gilt es, ſie neben den „cherubiniſchen Wandersmann" zu halten und die geiſtigen Grundlagen beider Dichtungen miteinander zu vergleichen. In einem Punkte iſt allerdings die Verwandtſchaft unverkennbar, nämlich in der ſchwärmeriſchen Hingebung an den geſchichtlichen Chriſtus. Dagegen findet ſich in der „heiligen Seelenluſt" keine Spur jener Betrachtungsweiſe, die Jeſus und die Heilstatſachen lediglich als Symbole auffaßt, und ebenſo tritt die mit dieſem undogmatiſchen Verfahren übereinſtimmende ſpekulative Myſtik zurück; ſie verrät ſich nur noch in der Übernahme einiger Ausdrücke, wie die „ungeſchaffene Wüſte", und ähnlicher Formeln. Nun iſt freilich die „heilige Seelenluſt" für einen anderen Leſerkreis beſtimmt als der „cherubiniſche Wandersmann". In dieſem ſprach Scheffler zu den Eingeweihten, hier wendet er ſich an die einfältigen Bekenner Chriſti. Darum lag es für ihn nahe, alles zu vermeiden, was dieſe fremdartig berühren oder zurückſtoßen mußte. Aber hätte er dieſe Abſicht durchſetzen können, wenn die beiden Dichtungen zu gleicher Zeit entſtanden wären? Schwerlich! Als er den „cherubiniſchen Wandersmann" ſchrieb, beherrſchten die aus der ſpekulativen Myſtik ſtammenden übergeiſtigen Anſchauungen ſein Gemüt ſo, daß er nicht imſtande war, ſich ihnen zu entziehen. Wäre damals auch die „heilige Seelenluſt" verfaßt worden, dann würden ſich trotz des veränderten poetiſchen Zweckes auch ſtärkere Klänge aus der Eckhart-Böhme-Weigelſchen Sphäre eingedrängt haben. Da ſie ganz fehlen, muß in dem Dichter bereits eine Wandlung vorgegangen ſein, das Werk muß einer Zeit angehören, in der Scheffler bewußt danach ſtrebte, aus ſeiner Myſtik alles mit der Kirchenlehre nicht Vereinbare zu entfernen.

Die Druckerlaubnis Sebaſtians von Roſtock zur „heiligen Seelenluſt“ wurde am 1. Mai 1657 gegeben, die zum „cherubiniſchen Wandersmann“ dagegen am 6. Juli 1656, Schefflers Vorrede zum „cherubiniſchen Wandersmann“ iſt noch früher unterzeichnet worden, nämlich am 7. Juni 1656. Schon dieſe chronologiſchen Zeugniſſe legen die Annahme nahe, daß der „cherubiniſche Wandersmann“ erheblich früher abgeſchloſſen iſt als die „heilige Seelenluſt“. Aber noch genauer als aus den mitgeteilten Daten ergibt ſich die Abfaſſungszeit aus den inneren Merkzeichen der Dichtung, wie ſie ſoeben dargelegt worden ſind. Der Standpunkt Schefflers iſt ein anderer geworden. Der Tiefſinn Eckhart-Weigelſcher Gedanken hat der glühenden Chriſtusmyſtik des heiligen Bernhard weichen müſſen. Für eine die Heilstatſachen vergeiſtigende, ja verflüchtigende Art iſt nun in Schefflers Seele kein Raum mehr; der Sieg in dem Kampf zwiſchen ſinnbildlicher und wörtlicher Auffaſſung, der ſich im „cherubiniſchen Wandersmann“ auf die Seite der ſymboliſchen Betrachtungsweiſe neigte, iſt nunmehr endgültig zugunſten der wörtlichen entſchieden. Chriſtus iſt kein Sinnbild des Menſchen mehr, ſondern lediglich der lichtumfloſſene, himmelsentſtiegene Heiland. —

Aus dieſer Veränderung des Standpunktes läßt ſich der Schluß ziehen, daß die Dichtung der Zeit angehört, in welcher Scheffler ſich unter dem Einfluß Roſtocks und anderer Führer des ſchleſiſchen Katholizismus immer mehr in dem neuen Bekenntnis befeſtigte und unwillkürlich alles ausſchied, was dieſem widerſprach. 1653 mag er das Werk begonnen haben, anfangs 1657 waren wohl die erſten drei Bücher abgeſchloſſen; das vierte wird etwa der zweiten Hälfte von 1657 zuzuweiſen ſein; daß einzelne Lieder in frühere Zeit zurückreichen, iſt möglich, aber nicht wahrſcheinlich.

Nach dem Geſagten bezeichnet das Werk in der Entwicklung Schefflers einen wichtigen Abſchnitt; es zeigt, daß er ſeinen bisherigen Idealen abzuſagen beginnt und ſich neuen zuwendet. Allerdings lehrt die Dichtung auch, daß es ſich vorläufig um einen Übergangszuſtand handelt. Noch hat ſich nämlich Scheffler der großen Gemeinſchaft, in die er eingetreten iſt, nicht mit Haut und Haaren verſchrieben. War bisher nur davon die Rede,

was die „heilige Seelenluſt" von dem „cherubiniſchen Wandersmann" ſcheidet, ſo muß nunmehr hervorgehoben werden, in welchem Punkte die beiden Werke zuſammentreffen. Irgendeine Rückſicht auf kirchliche Zwecke wird in dem Werke nicht genommen. Auch der Begriff der Kirche tritt vollſtändig zurück; in dieſer Beziehung läßt ſich ebenfalls eine Ähnlichkeit mit Paul Gerhardt nicht verkennen. Wie ſich Angelus Sileſius vormals ins ungeſchaffene Meer der Gottheit ſtürzen wollte, ſo wirft er ſich hier mit ſchwärmeriſcher Inbrunſt in die Arme Chriſti; der ekſtatiſche Drang der Seele ſucht ungeſtüm nach Sättigung. Noch bedarf der Dichter eines Vermittlers nicht; mit eigenen Kräften will er zu dem Urquell vordringen. Auch in der „heiligen Seelenluſt" iſt es alſo die Perſönlichkeit, die frei, von keiner Feſſel gehemmt, dem höchſten Gut zuſtrebt. Das Verhältnis zur Gottheit iſt das gleiche geblieben, wenn auch das Ziel ſich gewandelt hat. Es entſpricht dem perſönlichen Charakter von Schefflers geiſtlicher Liebesdichtung, daß die innige Jeſusliebe ſich vorläufig noch frei von dogmatiſchen Schranken hält; jeder, der inbrünſtig den Heiland ſuchte, konnte in der Dichtung den Ausdruck des eigenen Seelenzuſtandes wiederfinden.

Dieſer individualiſtiſche Zug war beſonders dazu angetan, ein Geſchlecht zu begeiſtern, deſſen Streben dahin ging, die dogmatiſche Schale zu zerſprengen und wieder in ein unmittelbares Verhältnis zur Gottheit zu treten. Ebenſo wie der „cherubiniſche Wandersmann" hat daher die „heilige Seelenluſt" ihre ſtärkſte Wirkung in pietiſtiſchen Kreiſen ausgeübt. Schon bevor Anna Katharina Scharſchmidt (vgl. S. 123 f) ihrem verkürzten „cherubiniſchen Wandersmann" eine Auswahl aus der „heiligen Seelenluſt" beigegeben hatte, war in Berlin eine Ausgabe des Werkes erſchienen (1702). Der Herausgeber, der ſich unter dem Namen Andronicus verbarg, ſcheint ebenfalls dem Pietismus angehört zu haben; er gibt einen vollſtändigen Text; nur im fünften Buch läßt er die Marienlieder als „päpſtiſch und widergöttlich" aus. Für die pietiſtiſche Liederdichtung iſt die „heilige Seelenluſt" vorbildlich geworden; in Inhalt, Stimmung und Wortlaut drängt ſich die Ähnlichkeit unmittelbar auf. Aus dem Liederſchatz

des Pietismus, dem Freylinghauſenſchen Geſangbuch, das ſelbſt eine ſehr große Zahl Schefflerſcher Lieder enthält, erſieht man am beſten, wie tief und nachhaltig die „heilige Seelenluſt" gewirkt hat. Auch die Dichter, welche ihre ſtarke Eigenart vor bloßer Nachahmung bewahrte, und die deshalb einen beſonderen Weg einſchlugen, wie z. B. Gottfried Arnold und Terſteegen, verraten doch durch gelegentliche Wendungen, daß auch ſie ſich dem Einfluß des Angelus Sileſius nicht entziehen konnten.

Nach dem Niedergange des Pietismus wurden einzelne Lieder der „heiligen Seelenluſt" wenigſtens in den Geſangbüchern fortgepflanzt; ſo völlig wie der „cherubiniſche Wandersmann" ſind ſie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht zurückgetreten. Dafür war der „heiligen Seelenluſt" aber auch die tiefe Wirkung verſagt, welche die ältere Dichtung im Laufe des 19. Jahrhunderts ausgeübt hat. Allerdings iſt auch die „verliebte Pſyche" im 19. Jahrhundert nicht ganz vergeſſen worden; ſchon die proteſtantiſchen Geſangbücher ſorgten dafür, den Dichter und ſeine hervorragendſten Lieder am Leben zu erhalten. Auch von katholiſcher Seite ſind ähnliche Beſtrebungen ausgegangen. Meiſt ſuchen dieſe durch mancherlei Umgeſtaltungen dem veränderten Zeitgeſchmack Rechnung zu tragen. Zwar die von Ludwig Aurbacher veranſtaltete Ausgabe der erſten drei Bücher (München 1826) begnügte ſich mit einem ſorgfältigen Textabdruck, aber die von W. Winterer und H. Sprenger vorgenommene Erneuerung, die vielen Anklang gefunden hat (Mannheim 1838 u. ö.), ſchaltet frei mit dem Wortlaut. Auch in der jüngſten Zeit haben ſich ähnliche Verſuche wiederholt; ſo legte P. Cornelius Schröder eine Auswahl, zu kirchlichen Zwecken überarbeitet, vor (Warendorf i. W. 1919).

Wenn die beiden Hauptwerke Scheffers nebeneinandergehalten wurden, hat die „verliebte Pſyche" dem „cherubiniſchen Wandersmann" gegenüber häufig den kürzeren gezogen; ſchon Friedrich Schlegel urteilt über das Buch: „...in dieſer Gattung kommt er meines Bedünkens dem Friedrich Spee nicht gleich." Seltener iſt die entgegengeſetzte oder eine vermittelnde Anſicht laut geworden. In der Tat kann wohl nicht beſtritten werden, daß der „cherubini-

ſche Wandersmann" der modernen Welt ganz erheblich näherſteht. Trotzdem ſind beide Werke nicht voneinander zu ſcheiden, ſo wenig ſie auch in Form und Inhalt übereinſtimmen. Das iſt ſchon gezeigt worden und wird ſich auch aus den folgenden Betrachtungen wieder ergeben.

Ein Punkt iſt noch nicht zur Sprache gelangt, nämlich die Frage, wie der Dichter der Natur gegenüberſteht. Es fehlt in der „verliebten Pſyche" keineswegs an Naturbildern. Allerdings durchbricht Angelus Sileſius, wenn er den Naturvorgang feſthält, nirgends die Schranken des 17. Jahrhunderts. Auch ihm eignet noch nicht die Fähigkeit, das Geſchaute aus ſich heraus erſtehen zu laſſen; er redet über den Eindruck, aber er erlebt ihn nicht. Dazu kommt, daß einer ſchöpferiſchen Wiedergabe der Außenwelt ſeine ſchon erwähnte Vorliebe für das Aneinanderreihen des einzelnen im Wege ſteht: das Übermaß der aufgezählten Züge ſchließt die Anſchaulichkeit aus. Was bei anderen Dichtern, z. B. bei Paul Gerhardt, für dieſe Mängel entſchädigt, die ſinnige Freude an den Reizen der ländlichen Umgebung, das behagliche Verweilen auf Feld, Garten, Wald und Tieren, iſt bei Scheffler nur in geringem Maße vorhanden. Trotzdem verrät gelegentlich ein Naturbild, daß es mit einem Dichterauge erfaßt worden iſt, allein es geſchieht mehr zufällig; im ganzen bleibt es bei der Stubenpoeſie des Gelehrten, für den die Felder „geſtickt" ſind wie die Kiſſen und der Teppich in ſeinem Arbeitszimmer.

Man könnte alſo meinen, daß dieſe Seite ſeines Schaffens keinen Beitrag zur Erkenntnis der dichteriſchen und menſchlichen Perſönlichkeit liefern würde. Dem iſt jedoch keineswegs ſo. Denn wenn auch der Kunſtwert dieſer Naturbilder nicht hoch veranſchlagt werden darf, in dem Verhältnis zur Natur ſpiegelt ſich einer der wichtigſten Grundtriebe des Weſens und der Entwicklung wieder. Drei Formen nimmt dieſes Verhältnis an: die Natur entſpricht dem Innenleben; ſie ſteht im Gegenſatz zu ihm; der Dichter will von ihr los- und über ſie hinauskommen.

Die erſte Form hat Angelus Sileſius mit vielen geiſtlichen Dichtern ſeiner Zeit gemein. Er ſchildert das Erwachen der Natur

im Lenz und mahnt ſeine Seele, nun auch Frühling zu machen und ſich für den Herrn zu erneuen (IV, 20); es iſt ungemein bezeichnend, daß da, wo der Zuſtand des Gemütes mit Hilfe der Naturſymbolik nahegebracht werden ſoll, eine größere Anſchaulichkeit erzielt wird als bei der Vergegenwärtigung des Naturvorganges ſelbſt. Er ruft die ganze Natur zum Preiſe des Bräutigams auf. Er ladet die Waldvögel zum Lobe Gottes ein. Er zeigt auch im einzelnen mehrfach, wie die Natur mit dem Drang des Innern übereinſtimmt. Aber ebenſo häufig findet ſich die zweite Form: nicht Einklang des Gemütes mit der Natur, ſondern Gegenſatz zu ihr. Nach dem Muſter der weltlichen Dichtung ſeiner Zeit führt er Pſyche als die unglücklich Liebende ein, deren Sehnſucht nach Jeſus nicht geſtillt wird, während rings die Welt an den Wundern der Schöpfung volles Genügen findet.

Mit einer anderen Faſſung dieſes Gegenſatzes betritt man ſchon den Weg, der zu der dritten Form führt: die Schönheit der Natur wird anerkannt, aber alles Vergängliche erſcheint der Gottheit gegenüber doch nur als ein Gleichnis. Ähnlich hat ſich Paul Gerhardt vernehmen laſſen. In dem eine herzliche Wärme ausſtrahlenden Liede: „Geh' aus, mein Herz, und ſuche Freud'" ſchließt er von der Lieblichkeit dieſer armen Erden auf die Pracht im „goldnen Himmelszelt" und wünſcht, bald ein Bewohner jener Welt zu werden. Bei Scheffler handelt es ſich, dem Vorwurf der ganzen Dichtung entſprechend, nicht um das ewige Leben, ſondern um den Heiland: ſo herrlich die irdiſchen Dinge ſind, Chriſtus iſt tauſendmal ſchöner als die Morgenröte, als Mond und Sterne, als der Frühling, als Lilie und Roſe, als der Geſang der Nachtigall und der Schall der Flöte.

Eine ſolche Betrachtungsweiſe muß dazu führen, daß die Erſcheinungen der Natur nur als hindernde Schranken aufgefaßt werden. Und dies iſt die dritte Form, in der Schefflers Verhältnis zu der umgebenden Welt ſeinen Ausdruck findet. Sein Lenz iſt da, wo Jeſus weilt. Deshalb erſcheint ihm Weihnachten als die eigentliche Frühlingszeit; wenn er nur Chriſtus hat, braucht es für ihn überhaupt nicht Frühling zu werden; „es kann mein Herz kein andrer Maien als du, mein Jeſulein, erfreuen".

Einer derartigen Stellungnahme gegenüber kann die unbefangene Freude an der Natur, wie ſie gelegentlich durchbricht, nicht aufkommen. Daher offenbart ſich der Grundzug der religiöſen Lyrik des Angelus Sileſius in der eben behandelten dritten Form. Er will die irdiſchen Dinge überfliegen. Er fühlt, daß ſie ſeinem Liebesdrange nur im Wege ſtehen. Der Abglanz des göttlichen Weſens, wie er auf der ſichtbaren Welt ruht, genügt ihm nicht. Durch die ganze Dichtung hallt vielmehr die ſehnſüchtige Klage:

„Wer führt mich über die Natur?
Wer ſchafft ein Ende meinem Klagen?“

Der Wunſch, in das Reich des Überirdiſchen einzutreten, erheiſcht von ihm gebieteriſch den Verzicht auf die Schönheit dieſer Erde; daher der Vorſatz: „Ich muß mich über alles ſchwingen“ und der an anderer Stelle ausgeſprochene Entſchluß:

„Nun will ich mich ſcheiden von allen Dingen
Und mich zu meinem Bräut'gam ſchwingen.“

In einer an die Motive der weltlichen Dichtung anknüpfenden Ballade kommt dieſer leitende Gedanke zum Ausdruck: Pſyche, die „verliebte Seele“, gelangt zu der Erkenntnis, daß ſie nur dann ihrem Bräutigam ganz angehören kann, wenn ſie willig der Natur entſagt; daher nimmt ſie Abſchied von Matten, Wald, Feld und Bach und fordert die Schäfer auf, ihrem Beiſpiel zu folgen.

So iſt alſo der Grundtrieb der „heiligen Seelenluſt“ der gleiche wie im „cherubiniſchen Wandersmann“: hier wie dort bildet der Sehnſuchtsdrang nach dem Überirdiſchen den Leitton, der immer wieder vorklingt. Nur der Gegenſtand hat gewechſelt, das Gefühl iſt unverändert geblieben. Und ähnlich wie in der erſten Dichtung erzielt Angelus Sileſius ſeine höchſten Wirkungen überall da, wo ihm in Augenblicken ſtiller Sammlung der beſeligende Friede, nach dem er trachtete, nahe zu ſein ſchien. Zu ſolchen Stücken, auf denen trotz der fortzitternden Sehnſucht ein Abglanz der Ruhe und Stille liegt, gehören die Lieder: „Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit haſt gemacht“, „Name voller Güte“, „Spiegel aller Tugend“ und zahlreiche andere in der Stimmung

Johannes Scheffler
als ungefähr Vierzigjähriger (1664)

verwandte Gedichte. Starke Wertunterſchiede machen ſich allerdings in der „heiligen Seelenluſt“ ebenſo geltend wie im „cherubiniſchen Wandersmann“. Aber das Ganze wird dann doch wieder durch ein feſtes Band zuſammengehalten, nämlich durch jenen Naturlaut der heißen Sehnſucht, der, aus tiefſtem Erleben entſprungen, dieſe Poeſie hoch über die meiſten Erzeugniſſe der gleichzeitigen Lyrik erhebt.

Achtes Kapitel.

Der Kampf gegen die Ketzerei

Wieder klafft in den Nachrichten über Scheffl ers Leben eine Lücke. Die Zeit vom Abſchluß der „heiligen Seelenluſt“ an (1657) bis zum Jahre 1660 liegt im Dunkeln. Allein die Schritte, die der Dichter nach dieſem Zeitraum unternahm, gewähren doch die Möglichkeit, ſeine innere Entwicklung feſtzuſtellen. Unaufhaltſam wuchs der ekſtatiſche Drang der Jeſusliebe, von dem die „heilige Seelenluſt“ Zeugnis abgelegt hat. Zu gleicher Zeit wurde das aſketiſche Ideal in ſeiner Seele immer mächtiger. Nicht bloß allen Freuden dieſer Welt will er entſagen, ſondern es treibt ihn dazu an, abſichtlich Verkennung, Spott und Schmach auf ſich zu nehmen. Mit dem ganzen Ungeſtüm ſeiner leidenſchaftlichen Natur wirft er ſich in das Streben nach völliger Abtötung hinein. In ſolchen Regungen würde ſich freilich kein grundſätzlicher Widerſpruch zu der Geiſteswelt kundtun, die ihn vordem beherrſcht hatte. Aber dieſer Gegenſatz offenbart ſich jetzt bei ihm in anderen ſeeliſchen Vorgängen. Die große Gemeinſchaft, der er ſich angeſchloſſen, beginnt ihre Gewalt über ihn geltend zu machen und drängt die letzten Reſte ſeiner früheren Anſchauungen zurück. Die Symbole und äußeren Zeichen, durch die der katholiſche Kultus die Lehre dem Gläubigen verdeutlicht, gewinnen von Jahr zu Jahr für ihn an Wert, und 1660 erklärt er ſchon, er wolle bei der Prozeſſion Kreuz und Dornenkrone tragen, um Chriſto gleichförmig zu werden. Wichtiger iſt aber noch etwas anderes: die perſönliche Aneignung des neuen Bekenntniſſes genügt ihm nicht mehr. Der Schritt über den Standpunkt der „heiligen Seelenluſt“ hinaus, wo er lediglich für ſeine ekſtatiſche Jeſusliebe werben wollte, wo aber ſeine katholiſche Frömmigkeit noch einen indi-

viduellen Charakter trug, ist in den Jahren 1657 bis 1660 getan worden. An die Stelle der „anmutigen Innigkeit" (etwa: „still beseligenden Andacht"), wie er selbst 1676 die Stimmung nennt, aus der heraus der „cherubinische Wandersmann" und die „heilige Seelenlust" geboren worden waren, tritt der an Rostocks Sinnesart gemahnende Eifer für die sichtbare Kirche. Er selbst geht nunmehr ganz im Geiste des nachtridentinischen Katholizismus auf, und der Widerstand seiner Umgebung gegen das Vordringen des alleinseligmachenden Glaubens erfüllt ihn mit tiefem Unwillen.

So wenig über die Jahre 1657 bis 1660 also auch bekannt ist, so wichtig sind sie für Schefflers inneren Werdegang gewesen; die 1653 begonnene Wandlung gelangt in ihnen zum Abschluß. Leider entzieht sich das einzelne unserer Kenntnis. Deshalb läßt sich auch nicht feststellen, inwieweit Sebastian von Rostock diese Entwicklung gefördert hat. Daß es geschehen ist, kann mit Bestimmtheit angenommen werden. Wohl hatte Rostock die meisten schlesischen Kirchen dem Katholizismus wiedergewonnen, aber die Herzen derer, die vormals in ihnen „Erhalt' uns Herr bei deinem Wort" gesungen hatten, waren nicht so leicht umzustimmen gewesen; die Gotteshäuser blieben leer, und die Gemeindemitglieder eilten lieber in die Einöden an den Grenzen, wo ihre alten Pfarrer als Buschprediger das Wort Gottes kündeten und die Sakramente spendeten. Dazu kam, daß die meisten protestantischen Schullehrer in ihren Ämtern geblieben waren und den katholischen Geistlichen entgegenarbeiteten. Ingrimmig sah Rostock, wie ihm die errungenen Erfolge verkümmert wurden; man mag sich leicht vorstellen, mit welcher Erbitterung er seinen Vertrauten gegenüber, zu denen auch Scheffler gehörte, von den Hemmnissen sprach, die den Siegeslauf der Kirche verzögerten und unter allen Umständen beseitigt werden müßten. Daß solche Worte in der empfänglichen Seele des Konvertiten zündeten, erscheint bei dessen Sinnesart selbstverständlich.

Seit dem Beginn des Jahres 1660 mehren sich die Anzeichen für die Tatsache, daß Scheffler sich nunmehr endgültig für die sichtbare Kirche entschieden hatte. Am 26. Februar überwies er dem Domkapitel 200 Taler, damit in der Kreuzkirche alljährlich

am Freitag vor Quinquageſima Amt und Predigt de passione, verbunden mit der Austeilung von Kuchen an Bedürftige, ſtattfinden ſollte; und am 20. April beſtimmte er in einer noch vorliegenden Urkunde, daß von den Zinſen eines Kapitals, welches er der Stadt Zobten zum Kirchenbau geliehen, an jedem Mittwoch in den Faſten den Nonnen im St. Clarenkloſter eine Predigt vom geiſtlichen Leben und inneren Wandel mit Gott gehalten und ſie darauf ebenfalls mit Wein und Weißbrot bewirtet werden ſollten.

Dieſe und ähnliche Stiftungen zeigen, daß Scheffler immer mehr in den äußeren Formen des katholiſchen Kirchentums aufging. Andere Schritte weiſen nach der gleichen Richtung. Er hatte Beziehungen zu dem Dominikanerkloſter von St. Adalbert angeknüpft; bei den Taufen in der St. Adalbertkirche erſcheint er in den Jahren 1659 bis 1663 wiederholt als Pate. An dem Kloſter von St. Adalbert beſtand eine bereits im Ausgange des 15. Jahrhunderts gegründete Roſenkranzbruderſchaft (fromme Vereinigung zur Pflege des Roſenkranzgebetes). Wie das Kloſter ſelbſt, ſo war auch die Roſenkranzbruderſchaft infolge der Reformation ganz verfallen. Seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts begann ſie ſich jedoch wieder zu erkräftigen, und vom Beginn der fünfziger Jahre an ſtellte ſie ſich die Aufgabe, in der proteſtantiſchen Stadt durch Prozeſſionen für die katholiſche Sache zu werben. Wallfahrten wurden nach Trebnitz zum Grabe der heiligen Hedwig unternommen; allein der von der Roſenkranzbruderſchaft verfolgte Zweck ſcheiterte von vornherein an der Tatſache, daß der Magiſtrat einen Umzug in der Stadt nicht zu dulden brauchte und ihn deshalb auch nicht zuließ; die Prozeſſionen mußten daher von der außerhalb des Stadtinnern liegenden Sandkirche ausgehen.

In die Roſenkranzbruderſchaft iſt Scheffler (wohl Anfang 1660) eingetreten; bald wurde er als Beiſitzer in den Vorſtand gewählt. Nach kurzer Zeit erſcheint er als die Seele aller der Beſtrebungen, die darauf abzielten, die Prozeſſionen in ihrem alten Glanze wieder herzuſtellen und ſie zu einem Mittel der Propaganda für den neuerſtandenen Katholizismus zu machen. Ja, noch mehr: er

ſelbſt wollte für den Fall des Gelingens der Abſicht ſich in den Dienſt der großen Sache ſtellen, und ſeine lebhafte Phantaſie begann alsbald ihre Flügel zu regen. Er ſah ſich ſchon im Geiſte in dem feierlichen Zuge, mit den Abzeichen des Leidens Chriſti ausgeſtattet, von der blöden Volksmaſſe verhöhnt wie der Heiland, aber durch das Gefühl erhoben, das Seine zur Bekehrung der Ketzer beigetragen zu haben. Die Gedanken, die ihn damals (Sommer 1660) bewegten, faßte er in einer lateiniſchen Niederſchrift zuſammen, die uns in einer deutſchen Übertragung erhalten iſt; ſie vergegenwärtigt unmittelbar ſeinen damaligen Seelenzuſtand und zeigt, wie in den Mittelpunkt ſeines Denkens das Streben gerückt iſt, den Siegeslauf der Kirche zu beſchleunigen:

„1. Ich will das Creutz tragen durch die Stadt mit einer Cron auf dem Haupt, damit ich Chriſto gleichförmig werde, der das Creutz durch die Stadt getragen, mit der dörnern Cron auf ſeinem Allerheiligſten Haupt. 2. Damit ich in dem Werck und That Chriſto dancke, daß er umb meinetwegen das Creutz getragen. 3. Damit ich von allen und vor allen zuſchanden und verachtet werde, weil ich deſſen werth bin, und Chriſtus iſt vor mich zuſchanden und verachtet worden, denn der meiſte Theil wird mich einen Narren ſchelten, oder für ehrſüchtig halten, als ſuche ich dadurch einige eitele Ehr'; und alſo werd ich viel verlieren, was man ehemal von mir gehalten. 4. Damit ich allen Fromen zum Exempel diene der Andacht. 5. Damit ich verdiene die Bekehrung der Stadt, und aller derer, ſo mich werden auslachen, welches meine ſonderbare Meinung iſt. Gebenedeyet ſei Gott! Anno 1660" d. 9. 7bris.

Es war eine natürliche Folge ſeines damaligen Standpunktes, daß er nunmehr den entſcheidenden Schritt tat, der ihn endgültig von der Welt trennte. Nachdem er am 21. Mai 1661 die Tonſur und die niederen Weihen erhalten, empfing er am 29. Mai die Prieſterweihe. Er iſt nun auch äußerlich das, wozu er ſich ſchon ſeit Jahren innerlich ausgewachſen hatte: ein Vertreter des katholiſchen Kirchentums. Einem Orden hat er jedoch nie angehört. Den Jeſuiten ſtand er nahe, und als einen Anhänger des jeſuitiſchen Geiſtes hat er ſich ſelbſt bezeichnet. Auch zu den Franziskanern hatte

er Beziehungen, ist aber dem Orden der Minoriten nicht beigetreten. Dagegen hat er sich schon am 27. Februar 1661 in die Gebetsgemeinschaft des Franziskanerordens aufnehmen lassen, wodurch er zwar nicht Mitglied des Ordens wurde, wohl aber als dessen Gönner an allen Gebeten und Werken der Mönche Anteil erlangte.

Unterdessen hatte er sein Ziel, den Wallfahrten zu dem alten Ansehen zu verhelfen, nicht aus den Augen verloren. Sein Entschluß, alles zu beseitigen, was der Verwirklichung dieses Planes im Wege stand, kam in der ersten Hälfte des Jahres 1661 zur Reife. Da richtete die Rosenkranzbruderschaft an das kaiserliche Oberamt eine Eingabe, in der um Erlaubnis der öffentlichen Abhaltung der Prozessionen gebeten wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach geschah dies namentlich auf Scheffers Antrieb, der wohl auch die Eingabe verfaßt hat. Der Erfolg war günstig. Der Kaiser ließ sich von dem bischöflichen Konsistorium Bericht erstatten und ordnete hierauf am 3. August die Aufhebung der bisherigen Beschränkung an. Unter mächtigem Zulauf des Volkes zog am 22. August 1661, zum erstenmal seit 135 Jahren, eine Prozession durch die Straßen der Stadt Breslau; die angesehensten Katholiken, Sebastian von Rostock an der Spitze, nahmen teil. Scheffler konnte nun das ausführen, was ihm seine Phantasie lockend ausgemalt: mit Dornenkrone, Kreuz und Fahne schritt er in dem Zuge einher. Die auffällige Art dieses Auftretens hat denn auch bei seinen protestantischen Mitbürgern Aufsehen erregt und sich ihnen tief eingeprägt; während die Prozession durch die dichten Reihen der Zuschauer zog, wird es an Hohn und Spott, an Ausbrüchen des Widerwillens gegen den Abgefallenen nicht gefehlt haben. Doch bedeutete das nur ein Vorspiel zu dem, was sich wenige Monate später ereignete. Am Rosenkranzfest (Oktober 1661) veranstaltete die Bruderschaft eine Sakramentsprozession, die sich wiederum durch die Straßen der Stadt, diesmal nach der Vinzenzkirche hin, bewegte. Scheffler trug die Monstranz. Dabei wurde er von einem Mißgeschick betroffen, das wir nur aus den übertreibenden, von Scheffler selbst auf das heftigste bestrittenen Mitteilungen seiner Feinde kennen. Vielleicht herrschte schlüpfriges Herbstwetter — genug, an einer feuchten Stelle glitt

er aus und soll nach den gegnerischen Berichten mit dem Allerheiligsten in den Kot gefallen sein. Es läßt sich leicht ermessen, mit welcher Schadenfreude die umherstehenden oder vorübergehenden Protestanten den strauchelnden Doktor betrachteten, und wie laut das Gejohl des Pöbels erscholl, als er gestützt werden mußte. Der tragikomische Zwischenfall wurde mit Ausschmückungen weiter verbreitet und drei Jahre später dazu benutzt, um den Angreifer des Protestantismus lächerlich zu machen. Scheffler selbst aber, obgleich auf Hohn und Spott gefaßt, mußte durch die Roheit seiner Feinde tief verwundet werden; vielleicht ist ihm in jenen Augenblicken die Überzeugung aufgegangen, daß diese Volksmasse ohne einen Kampf auf Leben und Tod nicht der Kirche unterworfen werden könne.

Wer an der Hand der mitgeteilten äußeren Ereignisse die Grundlinien des inneren Geschehens zu enträtseln sucht, kann ungefähr Folgendes sagen: seit 1660 ist der Sieg der strengen katholischen Kirchlichkeit über die Mystik entschieden. Auch die letzten Reste der früheren Empfindungsweise, wie sie sich in dem persönlichen Charakter der „heiligen Seelenlust" offenbart hatten, sind nunmehr geschwunden. An ihrer Stelle jetzt williger Verzicht auf das Regen und Bewegen der eigenen Kräfte, Aufgehen in dem großen Ganzen, als dessen Glied dem einzelnen allein Daseinsrecht zukommt. Die unheimliche Gewalt, die eine große festgefügte Gemeinschaft leicht über die Einzelpersönlichkeit ausübt, bewährt sich auch an Scheffler. Um frei zu werden, hat er sich in den Schoß der Kirche geflüchtet und war gerade dadurch in völlige Abhängigkeit von ihr geraten, so daß die den Grundzug seines Wesens ausmachende schwärmerische Begeisterung nunmehr allein der Erhöhung des Glanzes der Kirche zugute kam und nichts anderes daneben in seiner Seele Platz fand.

Daher nun der seit 1660 festgestellte brennende Wunsch, die Nichtkatholiken wieder zum alten Glauben zurückzuführen. Der wilde Eifer des Konvertiten paart sich mit dem leidenschaftlichen Drang einer immer nur auf *ein* Ziel gerichteten glühenden Seele. Man kann sich leicht ein Bild davon entwerfen, wie es zuging, wenn Rostock seine Gesinnungsgenossen, vor allem Scheffler,

um sich versammelte, wie die Köpfe heiß wurden, sobald man erwog, auf welche Weise es gelingen könne, den verstockten Sinn der schlesischen Ketzer zu brechen. In diesen Zusammenkünften ist vielleicht der katholische Polemiker in Scheffler geboren worden. Er mag hier zuerst die Anregung erhalten haben, seine schriftstellerischen Gaben in den Dienst der Rekatholisierungsbestrebungen Rostocks zu stellen. Wie er seit 1663 diese Bahn beschritt, wird später berichtet werden. —

Ohne innere Kämpfe ist es bei der eben geschilderten Entwicklung nicht abgegangen. Scheffler spricht sich über die Vorgeschichte seiner 1663 beginnenden Fehde gegen die Ketzerei in einer schon angeführten Stelle der Vorrede zu seiner Ecclesiologia (1676) aus. Das Höchste, sagt er dort, was ein Mensch zu erlangen vermag, ist die Seligkeit, das Schlimmste, was ihm widerfahren kann, die ewige Verdammnis. Dann fährt er fort: „Welches, als ichs vor Jahren in meiner geistlichen Ruhe betrachtet und erwogen, ist mich auß Liebe zum Heyl der Seelen ein solcher Eyfer und feuriger Antrieb, den verführten und verirrten Schaffen diß fürzuhalten ankommen, daß ich mich auch, weil ich in dieser Materie etwas zuthun, vorhin keine Lust noch einigen Gedanken gehabt, auch meine gedachte geistliche Ruhe am allerungernsten durch äuserliche Geschäffte zerrüttet sahe, mit großer Gewalt aus der anmuthigen Innigkeit, von welcher die in ihren Jesum verliebte Psyche und der Cherubinische Wandersmann sambt andren (?) zeugen, habe herausziehen müssen und würcken können. Aber die Liebe Christi zwang mich darzue..." Die Wahrhaftigkeit dieser Angabe ist nicht zu bezweifeln. Nur darf man die berichteten inneren Vorgänge nicht in die Zeit unmittelbar vor 1663 verlegen. Sie gehören vielmehr, wie die Erwähnung der beiden Hauptwerke beweist, in die hier behandelte Zeit. Gegen den Gedanken an ein öffentliches Hervortreten mag sich die noch in der „Heiligen Seelenlust" vorwaltende individualistische Stimmung, d. i. die „heilige Ruhe" oder „anmutige Innigkeit", zunächst aufgelehnt haben, bis der von Rostock genährte Eifer diese inneren Stimmen zum Schweigen gebracht. Was Scheffler erzählt, reiht sich also aufs beste in die Geschichte der Jahre 1657 bis 1660 ein. —

Sebastianus à Rostock

Ein Jahr nach der Abhaltung der von Scheffler durchgesetzten Prozessionen konnte der Rostocksche Kreis noch einen neuen Triumph verzeichnen: durch kaiserliche Verfügung vom 2. Juni 1662 wurde die Erlaubnis zur öffentlichen Feier der Fronleichnamsprozession erteilt, so heftig sich auch der Breslauer Rat dagegen sträubte. Ob Scheffler auch diesmal durch Eingaben die Behörden willig zu stimmen versucht hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; unwahrscheinlich ist es nicht. Die Prozession fand dann am 8. Juni 1662 zum ersten Male statt; Scheffler hat wohl an ihr teilgenommen, scheint aber bei diesem Umzuge nicht besonders hervorgetreten zu sein.

Trotz dieses Sieges und der bedeutenden Stellung, die Rostock als tatsächlicher Leiter des Bistums bekleidete, mußte er doch noch Rücksichten nehmen und konnte daher nicht so scharf vorgehen, wie er gern gewollt hätte. Nicht einmal die schon 1657 angestrebte Entfernung der widerspenstigen protestantischen Schullehrer hatte er durchsetzen können. Da wurden ihm endlich die Arme frei. 1664 starb der erst fünfzehnjährige Bischof Erzherzog Karl Joseph, und das Domkapitel wählte den Sohn des Grottkauer Seilers zum Fürstbischof; bald darauf wurde er auch zum kaiserlichen Oberhauptmann von Schlesien ernannt. Nachdem einige Schwierigkeiten überwunden waren, trat Rostock sein Amt an, von dem festen Willen beseelt, nunmehr das zu vollenden, was den eigentlichen Inhalt seines bisherigen Strebens ausgemacht hatte.

Zuvor mußte er jedoch versuchen, den Ansprüchen gerecht zu werden, die sich aus seiner neuen Stellung ergaben. Es galt, einen fürstlichen Haushalt einzurichten. Diesem sollte Johannes Scheffler als Hofemeister (Hofmarschall) und geistlicher Rat vorstehen. Die Berufung Schefflers in das Amt (Pfingsten 1664) bedeutete einerseits eine Anerkennung und Ehrung; andererseits war sie eine Art Programm: der Bischof wollte durch die Auswahl seiner höchsten Beamten die künftige Richtung seines Handelns anzeigen.

Angelus Silesius als Hofmarschall! Man kann sich den strengen Asketen, den schwärmerischen Dichter schwer bei der Vorbereitung der Festlichkeiten denken, die der Bischof seiner Stellung

ſchuldig zu ſein glaubte. In der Tat hat dieſe Tätigkeit nicht lange gedauert. Schon im Laufe des Jahres 1667 erfuhren die proteſtantiſchen Gegner Schefflers zu ihrem Vergnügen, daß der Gehaßte auf das ihm übertragene Amt mehr oder weniger unfreiwillig verzichtet hatte. Die Nachricht bot ihnen die willkommenſte Gelegenheit, Scheffler wieder etwas am Zeuge zu flicken. 1667 erſchien eine aus dem Kreiſe ſeiner Leipziger Gegner ſtammende Streitſchrift: „Gründlicher Beweis, daß weder D. Johann Adam Schertzer... noch ein anderer Theologus auf Schefflers confiscirtes Schandbuch... zu antworten... gehalten ſeye.“ Hier wird mit Behagen auf die Tatſache verwieſen, daß „der Hofemeiſter um ſeines herrlichen wohlverhaltens abgeſetzt worden ſei“. Als Antwort auf dieſes Pamphlet kam, verhältnismäßig ſpät (1668), ein langatmiges Buch heraus, angeblich nicht von Scheffler ſelbſt verfaßt, ſondern von „einem gutten Mann, der auf der Seite geſtanden und zugeſehn“, unter dem Titel: „D. Johann Adam Schertzers... Abzugs Blaſung“. Trotz der Angabe über den Verfaſſer rührt das Weſentliche der Schrift von Scheffler her, wie ſchon der Stil ausweiſt; möglich, daß er es einem anderen in die Feder diktiert oder ihm längere Niederſchriften zur Verfügung geſtellt hat, die dann nur noch in die endgültige Form zu bringen waren. Daß Scheffler die Verantwortung für das Ganze übernahm, lehrt der Zuſatz auf dem Titel: „Neyß (Neiſſe) auf Verlegung Herrn D. Schefflers“, was nicht anders zu deuten iſt, als daß Scheffler ſelbſt den Vertrieb des Buches übernommen oder wenigſtens dem Drucker den Auftrag gegeben hat, es in ſeinem Namen zu vertreiben. Der „abgeſetzte Hofemeiſter“ ſpricht ſich hier über die ganze Angelegenheit in der dritten Perſon folgendermaßen aus: „Daß Herr D. Scheffler wegen ſeines übeln verhaltens ſey abgeſetzt worden, wie p. 82 ſtehet, daß er die Hofemeiſterſtelle nicht verwalten könne, ſchreibt kein ehrlicher Mann. Er hat ſich ſo ehrlich und wol verhalten, daß ihm J. F. Gn.: denen er gedient, nichts als liebes und guttes nachſagen können, wie das auß dero Fürſtl. Munde ein ieder vernehmen kann. Darauf man ſich beruffet. So iſt er auch gar nicht durch einigen Menſchen abgeſetzt worden: ſondern wegen eines

unvernehmens, welches er leichte mit zwey worten, entweder durch ſich oder durch andere, ſo er gewolt, hätte können hinlegen, ſelbſt abgethreten; weil er ſchon vorhin geſehen, daß er bey ſo ſchwacher Geſundheit und mühſamen Dienſte die controverſien nicht fortſetzen könnte; und entwedder eins oder das andere müſte fahren laſſen. Worauf man ſich wieder auf Ihre hochgedachte Fürſtl: Gn: und andere, denen die Sache bewuſt, berufft. Wird auch dieſe Relation unter der Fürſtl: Biſchoffl: Gn: Autorität u. approbation heraußgegeben, welches Zeugniß genug iſt."

Es ergibt ſich aus dieſem Bekenntnis, daß die Gegner, wie gewöhnlich, gut unterrichtet waren, in der gehäſſigen Verwendung der ihnen zugegangenen Mitteilungen jedoch über das Ziel hinausſchoſſen. Bei einem Vergleich ihrer Nachreden mit Schefflers Abwehr ſtellt ſich das Folgende als geſichert heraus. Scheffler hat das ihm übertragene Amt nicht länger als zwei Jahre verwaltet (1664 bis 1666). Weil in dieſer dem Weſen ſeines Geiſtes ſo fremdartigen Tätigkeit Aufgaben an ihn geſtellt wurden, denen er nicht gewachſen war, wird er unſicher geworden ſein und ſeinem heißen Blut noch mehr nachgegeben haben, als es ſonſt der Fall geweſen. So geriet er in einen Wortwechſel (wohl mit einem der anderen höheren biſchöflichen Beamten), der ihn zwang, ſich entweder gütlich mit dieſem zu einigen oder ſein Amt niederzulegen. Er wählte das letztere, und das um ſo lieber, weil er ſich leidend fühlte (was wir hier zum erſten Male erfahren), und weil ihm das anſtrengende Amt nicht genügend Zeit für die unterdeſſen begonnene literariſche Auseinanderſetzung mit dem Proteſtantismus ließ. Sein Verhältnis zu dem Fürſtbiſchof blieb jedoch ungetrübt, und auch an der Amtsführung ſeines Hofmarſchalls ſcheint Roſtock nichts auszuſetzen gehabt zu haben.

Die Darſtellung iſt der Zeit vorausgeeilt und muß ſich nun zurückwenden, um die Anfänge des erbitterten Kampfes zu betrachten, den Scheffler ſeit 1663 gegen das Bekenntnis führte, in dem er aufgewachſen war. Am 7. Auguſt 1663 ſchlugen die Türken das öſterreichiſche Heer bei Barkan und machten bereits die Grenzen von Mähren und Schleſien unſicher. Wieder wie ſo oft im

16. und 17. Jahrhundert drängte sich das unheimliche Gespenst der Türkengefahr schreckenerregend auf. Aus diesem bedrohlichen Augenblick erwuchs Scheffler der Anlaß zur Fehde gegen den Protestantismus. Er schrieb seine „Türkenschrift, von den Ursachen der türkischen Überziehung und der Zertretung des Volkes Gottes" und schloß sie schon am 29. Oktober ab. Für das Übergewicht des Türken und den unglücklichen Zustand des Vaterlandes wird hier die Reformation verantwortlich gemacht. Dem katholischen Glauben verdanke Deutschland seine Blüte; seit Luther die Einheit der Kirche zerrissen und ihre heiligsten Einrichtungen umgestoßen, habe die Türkenplage eingesetzt, die demnach als eine Strafe für die Ketzerei betrachtet werden müsse. So die Grundzüge des Inhaltes. Die Schrift machte böses Blut, und schon am Anfange des folgenden Jahres, am 8. Februar 1664, forderte Magdeburg, wie immer der Hort des Protestantismus, auf dem Reichstage, der Kaiser solle ersucht werden, „die allergnädigste Anstalt zu machen, daß dergleichen hinführo nachbleiben und der Autor dieses leichtfertigen Scripti zu gebührender Strafe gezogen werden möchte." Diesem Antrage stimmten nicht bloß die Protestanten zu, sondern auch katholische Kirchenfürsten, wie die Bischöfe von Salzburg, Paderborn, Trient, Münster schlossen sich an und verlangten Schefflers Bestrafung sowie die Verbrennung seiner Schrift.

Aber Scheffler schwieg nicht. Während man sich zum Türkenkriege rüstete, unternahm er einen neuen Vorstoß. Er verfaßte seine „Christenschrift von dem herrlichen Kennzeichen des Volkes Gottes und der wunderbaren Rettung der Christen". Im wesentlichen werden in ihr die Gedanken der „Türkenschrift" wiederholt und durch Beispiele erhärtet; eine Unmenge von Geschichten legendarischer Art soll zur Einprägung der Tatsachen dienen, daß Gott nur dem Volke seinen Beistand leihe, welches der römischen Kirche treulich zugetan sei. In syllogistischer Form werden schließlich die Grundgedanken beider Schriften zusammengefaßt: „Weil ihr dann zugestehn müßt, daß euch Gott nie wundertätig beigestanden, so müßt ihr ja schließen, daß ihr ihm auch nicht sonderbahrlich lieb und vor anderen Völkern lieb seyd. Seyd ihr ihm

nicht sonderbahrlich lieb, so seyd ihr auch nicht sein auserwähltes Volk. Seyd ihr nicht sein Volk, so seyd ihr auch wahrhafftig nicht die rechten Christen, sondern falsche und abtrünnige, und ist Gottesdienst und Glaube falsch und unrecht, wie recht ihr ihn euch auch immer einbildet."

Inhaltlich rücken also die beiden Kampfesrufe eng zusammen. Aber im Ton waltet ein Unterschied ob. Herrscht in dem ersten noch ein starkes Pathos vor, so schießt die Christenschrift schon giftigere Pfeile ab; dem Unwillen, den das erste Pamphlet erregt hatte, wird ein kalter Hohn entgegengesetzt. Mit bitterer Ironie wendet sich Scheffler an seine „geliebten Landsleute", die „übel empfindlichen Schlesier"; er verheißt ihnen als demnächstiges Geschenk sein schon im Entwurfe fertiges Buch: „Der Lutheraner und Calviniſten Abgott der Vernunft" und erklärt, daß er sich auf den Augenblick freue, wo er ihnen den Abgott ihrer Vernunft vorstellen könne. Und wie sehr ihm daran liegt, die Protestanten zu reizen, lehrt der höhnende Hinweis auf Luther. Der heilige Jakobus ist nach der Legende einst auf die Erde herniedergestiegen und hat den Spaniern im Kampfe gegen die Mauren beigestanden. Wenn Luther im Himmel war, fährt Scheffler fort, warum ist er in der Schlacht bei Mühlberg nicht ebenfalls herabgekommen, um den Seinen Hilfe zu bringen? „Es wäre eine Lust gewest, wenn man einen solchen dicken Hauß-Mönch ohne Kappe und Kolben hätte sehen auf dem Pferde hin- und herwackeln und die Papisten mit seinem Worte Gottes zu Boden schlagen!"

Mit diesen beiden Schriften ist der Ton für die Haupttätigkeit Schefflers von 1663 bis zu seinem Lebensende angegeben. Sein ganzes Denken wird seitdem nur durch die eine Absicht beherrscht, die schriftstellerische Arbeit in den Dienst der Bekehrung zur alleinseligmachenden Kirche zu stellen. Daß dieses Streben ihm von der Gottheit unmittelbar anbefohlen sei, stand ihm fest. Über die Frage, ob seine Geschichtskonstruktionen eine ausreichende Stütze in den wirklichen Geschehnissen fänden, scheint er sich freilich ebensowenig Gedanken gemacht zu haben, wie über die Glaubwürdigkeit des von ihm angezogenen Legendenmaterials; auch bedarf es eines besonderen Hinweises nicht, um das Willkürliche

der Zusammenstellung von Türkengefahr und Ketzerei darzutun. Noch weniger ist es ihm zum Bewußtsein gekommen, daß die Protestanten die Anklagen des früheren Glaubensgenossen als eine schwere Beschimpfung empfinden mußten und sich, wie es ihr gutes Recht war, gegen sie zur Wehr setzen würden. Von Schefflers unglaublicher Naivität wird noch die Rede sein; sie zeigt sich nirgends klarer als in seiner Polemik: er selbst hielt sich für berechtigt, dem verhaßten Bekenntnis das Schlimmste nachzusagen, wunderte sich dann aber sehr, wenn die protestantischen Geistlichen ihm auf das schärfste entgegentraten und dabei auch die Person des Abgefallenen mit gerechten und ungerechten Vorwürfen bedachten.

So entbrannte denn erst jetzt der eigentliche Kampf. Bisher hatte man sich wohl in der Hauptsache damit begnügt, über das seltsame Gebaren des Konvertiten den Kopf zu schütteln oder ihn bei öffentlichen Aufzügen und Bittgängen zu verspotten; nunmehr setzte ein leidenschaftlicher Federkrieg ein, der fast bis zu Scheffflers Lebensende gedauert hat; nicht bloß Streitschriften flogen hin und her, sondern auch eine anonyme Literatur von Pamphleten, Dialogen und Liedern entstand, zuweilen für Scheffler Partei nehmend, meist gegen ihn gerichtet, oft mit geschickter Ausnützung der Blößen, die sich der leidenschaftliche Eiferer gab: es war, als ob sich der Flugschriftenwechsel der ersten Reformationsjahre hier im kleinen wiederholt hätte.

Zunächst war das Jahr 1664 mit Angriff und Abwehr ausgefüllt. Eine Schrift drängte die andere. Noch am Ende des Jahres 1663 hatte Christian Chemnitz in Jena eine Antwort auf die Türkenschrift abgeschlossen, die mit der Jahreszahl 1664 herauskam; im Frühling des gleichen Jahres erschien Professor Joh. Adam Schertzer mit einer Deduktionsschrift auf dem Plan. Als unmittelbar darauf Scheffflers Christenschrift erschien, nahmen die beiden Theologen auch den Kampf gegen diese auf. Scheffler blieb ihnen die Erwiderung nicht schuldig, die Gegner antworteten wieder, so daß sich während des Jahres 1664 eine ganze Kette von Pamphleten aneinanderreihte, die ein glänzendes Zeugnis von der Federfertigkeit der Gottesstreiter ablegt. Der Ton dieser Polemik ergibt sich aus den zum Teil schon im zweiten Kapitel

genannten Titeln; Scheffler schreibt den „Kehrwisch zur Abkehrung des Ungeziefers", Scherzer einen „Beweiß, daß D. Joh. Scheffler Abschied hinter der Thür genommen". Überschaut man den Inhalt des im Jahre 1664 geführten Straußes, so kann kein Zweifel daran sein, daß die Gründe, mit denen Schefflers Geschichtsklitterung bekämpft wird, zutreffend sind, und daß auch die späteren Antworten des Angegriffenen sie nicht zu entkräften vermögen. In den weiteren Fragen, die im Verlauf der Fehde an die in der Türken- und Christenschrift entwickelten Gedanken angeknüpft wurden, offenbart sich freilich das ganze dogmatische Elend des 17. Jahrhunderts; trotz des Streitens um Nichtigkeiten läßt sich aber auch hier der Gegensatz der Weltanschauungen nicht verkennen, wobei die lutherischen Theologen das vorschreitende Element verkörpern, so wenig sie auch die Enge ihres Standpunktes zu durchbrechen vermögen.

In den nächsten Jahren folgt eine Reihe umfangreicher Lehrschriften Schefflers; 1665 erschien das bereits erwähnte Buch: „Der Lutheraner und Calviniſten Abgott der Vernunft", 1666 „Des Römischen Bapsts Oberhauptmannschafft über die ganze allgemeine Kirche Christi erwiesen", 1667 die „Gründliche Ausführung, daß die Lutheraner auf keine Weise noch Wege ihren Glauben in der Schrift zu zeigen vermögen". Selbstverständlich blieben auch diese Arbeiten nicht unangefochten; neue Streiter erhoben sich gegen sie, wie der Pastor Becker in Züllichau, der Professor Alberti in Leipzig sowie andere, und Scheffler säumte nicht, deren Antworten sogleich in neuen umfänglichen Erwiderungen entgegenzutreten. Die ganze Literatur genau zu würdigen, ist unmöglich, da in diesem Falle notwendig auf die Einzelfragen eingegangen werden müßte; auch erscheint es zwecklos, die Titel vollständig aufzuzählen. Fruchtbarer wird es sein, aus den erwähnten und späteren Streitschriften die grundlegenden Anschauungen zu entwickeln und die wichtigsten Angaben über die Art des Verfahrens zu machen. Scheffler ist davon überzeugt, daß innerhalb der katholischen Kirche eine fortdauernde, ununterbrochene Überlieferung besteht. Was im Konzil zu Trient als Richtschnur des neuen Glaubens festgelegt worden ist, entspricht

durchaus den Errungenschaften der früheren und frühesten Zeit des Christentums. („Concilium Tridentinum ante Tridentinum" 1675). Daraus ergibt sich, daß nur in der römischen Kirche die Seligkeit erlangt werden kann; außerhalb der Kirche ist kein Heil zu finden. („Alleiniges Himmelreich, d. i. Abweisung des schädlichen Wahnes, daß man außerhalb der katholischen Kirche selig werden könne" 1675). Allein der Papst kann in Anspruch nehmen, als unmittelbarer Nachfolger der Apostel zu gelten; eine Auflehnung gegen ihn würde demnach auch dann unzulässig sein, wenn er der schlimmste Tyrann wäre. Aus alledem geht hervor, daß der Begriff der Kirche im Mittelpunkte von Scheffers Denken steht. Haben die „gottesspöttischen Indifferentisten" die Kirche nicht, so haben sie auch die Lehre nicht. Folglich kommt auch nur der Kirche das Recht der Schriftauslegung zu, nicht der menschlichen Vernunft. „Ein aufrechter katholischer Gelehrter," sagt Scheffler, „glaubt nicht, was ihm seine menschliche Gelehrigkeit, die allem Irrtum unterworfen ist, fürmalen kann, sondern was ihn die Gelehrigkeit, die von Gott ist und nicht fehlen kann, lehrt. Er glaubt nicht, was er will, sondern was Gott will. Er glaubt nicht, was ihm gut oder wahr dünkt, sondern was die christliche Kirche für gut und wahr hält. Er hält sich nicht für einen Lehrmeister, sondern für einen Schüler der Kirche. Er ist nicht so einbildisch oder aufgeblasen, daß er sich für weiser und gelehrter als die ganze von Gott gelehrte Kirche halte, sondern neigt sein Haupt und nimmt seine Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens und der christlichen katholischen Kirchen, zu der ihn Gott geführt hat." Auch die religiösen Gnadenmittel sind an die Kirche gebunden; außer der Kirche Christi, die nur die eine und einzige, ist kein Christus, kein Verdienst, kein Tod noch Blut Christi, desgleichen auch keine Sakramente; außer ihr macht auch der heilige Geist niemanden lebendig, und ist sowohl das Sakrament des Altars als die Ankündigung der Vergebung der Sünde nichts als ein Schein oder komödiantische unheilsame Nachäffung des Sakraments und unkräftige Sündenvergebung.

Was Scheffler zur Begründung seines Standpunktes anführt, ist aus der Kontroversliteratur des 17. Jahrhunderts bekannt;

ins Kurze gezogen, findet man alle seine Beweise in dem berüchtigten Brief Albert Burghs an Spinoza zusammen. Die Kirche offenbart sich als die echte dadurch, daß sie immer den größten Anhang aufweisen konnte („Erweiß, das der gröste Hauffe die rechte Kirche sey" 1671), daß sich die Heiden ihr zugewandt haben, daß sie, worauf besonderer Wert gelegt wird, durch zahlreiche Wunder bezeugt ist, daß sie die Stadt Gottes in ihrer Herrlichkeit, die reich geschmückte Braut Christi ist.

Als die notwendige Folge dieses Kirchenbegriffs erscheint das Urteil über die Reformation. Reformation ist gleichbedeutend mit Revolution; ein Vorgehen wie das der Protestanten gegen das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche müßte im Staate zu völligem Umsturz führen; in der Religion kann es kein anderes Ergebnis als die Abgötterei zeitigen. Alle, die sich von der römischen Kirche losgesagt haben, treiben Götzendienst, der notwendig in Teufelsdienst ausarten muß, wie das bei Calvin und Luther deutlich zu erkennen. Dazu kommt, daß dem Protestantismus jede sichere Grundlage fehlt; denn nicht die Schrift ist das für den Glauben Maßgebende, sondern der Geist des Herrn, fortgepflanzt in richtiger Folge innerhalb der katholischen Kirche.

Soweit die allgemeinen Gesichtspunkte; einzelne Lehren und Einrichtungen der katholischen Kirche hat Scheffler in besonderen Schriften über das Fegefeuer, das Abendmahl in einer Gestalt, die Heiligenverehrung verteidigt. Aber bei dem Grundsätzlichen bleibt er nicht stehen; wie früher läßt er seinen bitteren Haß auch an den Personen aus, den Aufrührern gegen die Kirche und den ketzerischen Vertretern des geistlichen Amtes. Was er in seiner Rechtfertigungsschrift nur kurz, wenn auch mit scharfen Linien getan hat, das führt er nun breiter aus; er entwirft, im wesentlichen auf Grund von Aurifabers Tischreden, ein Bild des dritten „Elie oder Propheten Deutschlands", und angesichts des Wertes, den Luther ebenso wie seine Anhänger auf die Übereinstimmung des Reformators mit Augustin legten, sucht er in seinem „Augustino-Lutherus" den himmelweiten Unterschied zwischen beiden Männern aufzuzeigen. Mißgünstige Seitenblicke fallen auch auf Melanchthon; die tiefe Abneigung des Freundes der Mystik

gegen den „Aristotelicus" setzt sich bei dem Vorkämpfer des Katholizismus fort, und mit scharfem Blicke spürt er auch die Schwächen des Charakters auf. „Philipp Melanchthon, der, wie ihr wißt, ein Schulemann und noch dazu ein Rohr war, das der Wind hin und her wehte, ja ein Fuchs, der sich allenthalben ausschmiegte und nicht gerade genug ging." In demselben Maße wie die Reformation trifft sein Groll die protestantischen Geistlichen seiner Zeit („Prädikantenberuff" 1673); der ganze Grimm drängt sich bei ihm in dem Worte Prädikanten zusammen; seinen Widerwillen gegen den Hofprediger Freitag hatte die Zeit nicht gemildert, und das Bild des Verhaßten mag vor seinem Auge emporgestiegen sein, wenn er die lutherischen Gemeinden mahnte, sich von dem unerträglichen Druck ihrer Seelsorger zu befreien. „Was sagt ihr nun dazu, ihr Herren Lutheraner," ruft er ihnen zu, „müßt ihr nicht erkennen, daß eure Lehrer und Prädikanten diejenigen sind, die sich beim Propheten rühmen, daß sie mit der Hölle einen Bund gemacht?... Werdet ihr nicht schamrot darüber? Geht's euch nicht zu Herzen? Tut's euch nicht in der Seele weh, daß ihr über hundert und dreißig Jahr lang von euren Lügenpredigern so jämmerlich seid betrogen worden?" Die kleineren Sekten werden kurz abgetan. Als verdammenswert erscheinen jetzt auch die Mennoniten; schwerlich würde Scheffler während seines Aufenthaltes in Holland ein ähnliches Urteil abgegeben haben.

Der engherzige Konfessionalismus, den Scheffler vertrat, hatte aber noch einen anderen Feind als Luthertum, Calvinismus und Sektiererei. Dieser Feind war noch jung, aber mit dem Scharfblick der Abneigung witterte Scheffler in ihm einen besonders gefährlichen Gegner. Seit dem Ausgange des Dreißigjährigen Krieges hatte sich immer mehr der Gedanke durchgesetzt, daß in politischen Fragen nicht die Religion, sondern das Staatsinteresse, die ratio status, das ausschlaggebende Wort zu sprechen habe. Die notwendige Folge war, daß der Bürger weniger auf seine religiöse Stellungnahme als daraufhin angesehen wurde, inwiefern er seine Pflichten gegen das Gemeinwesen erfüllte. Die Duldung verschiedener Bekenntnisse innerhalb eines Staates

war bei solchen Anschauungen nicht mehr aufzuhalten. Indem einzelne Fürsten des 17. Jahrhunderts einen derartigen Weg beschritten, führten sie allerdings nur das aus, was sich während des 16. Jahrhunderts bereits in Italien, in Deutschland und namentlich in den Niederlanden vorbereitet hatte. Dieses Toleranzbestreben des modernen Staates, der sich mit der Anerkennung weniger Grundwahrheiten des Christentums begnügen und um der staatlichen Sicherheit willen alle Kämpfe über religiöse Einzelfragen verhindern wollte, war Scheffler ein Dorn im Auge. Der „Politicismus", wie er die Grundlage des modernen Staates nicht übel bezeichnet, gilt ihm als die ärgste Ketzerei; schon in der „Christenschrift" nimmt er entrüstet auf ihn Bezug, und in seinem „Spiegel der Ketzerei" tritt er dieser zukunftsreichen Denkweise, als deren Urheber insbesondere Erasmus zu betrachten ist, in ähnlicher Weise entgegen, wie es einst der ihm so unangenehme Melanchthon getan hatte. Unwillkürlich denkt man daran, daß ungefähr um die gleiche Zeit auch der lutherische Konfessionalismus mit der Richtung zusammenstößt, die Scheffler als „Politicismus" bezeichnet, und der er — in der Hauptsache ohne Grund — Religionsspötterei und Gleichgültigkeit nachsagt. In beiden Fällen ist es ein Dichter, der gegen den Duldungsgedanken des modernen Staates Partei nimmt, hier Scheffler, dort Paul Gerhardt. Trotz des Abstandes der Persönlichkeiten läßt sich die Verwandtschaft der inneren Ursachen des Kampfes nicht verkennen, so wenig auch der Verlauf des Streites Anlaß zu einem Vergleiche bietet. Übrigens befindet sich Scheffler bei seinem Kampfe gegen den Politicismus im Geleise des jesuitischen Geistes; denn schon frühzeitig (etwa um 1600) waren die Jesuiten auf die Gefahren aufmerksam geworden, die ihnen von der neu aufkommenden Richtung drohten, und es macht ihrem Scharfblick alle Ehre, daß sie in Machiavelli einen der Urheber dieser Denkweise sahen, wenn auch der große Florentiner — ähnlich wie die Schriftsteller der französischen Aufklärungsliteratur des 18. Jahrhunderts — mehr ein Zeuge der schon vorhandenen Stimmung als deren Schöpfer war. Auch ein dem Jesuitenorden angehörender deutscher Dichter, der in Inhalt und Form gelegentlich mit Scheffler zusammen-

trifft, hat sich an diesem Kampfe gegen Machiavellis Lehren beteiligt: Jakob Balde.

Seit 1668 ließ Scheffler seine Schriften fast ausnahmslos anonym oder unter Decknamen erscheinen. Zugleich suchte er durch mannigfache Einkleidungen den verfochtenen Gedanken eine stärkere Wirkung zu sichern. So veröffentlichte er 1670 ein an alle Universitäten gerichtetes „Sendschreiben Christiani conscientiosi". Hier spielte er die Rolle eines gewissenhaften Lutheraners. Dieser wird durch die Zwistigkeiten innerhalb des Luthertums in schwere Zweifel gestürzt und wendet sich nun an die lutherischen Fakultäten mit der Bitte, ihn darüber aufzuklären, ob er im lutherischen Glauben die Seligkeit finden könne, die nach der übereinstimmenden Meinung aller Kirchenlehrer doch nur in der katholischen Kirche zu finden sei. Die im Namen der Leipziger Fakultät durch den Professor Valentin Alberti erteilte Antwort verwies den Fragenden auf die Heilige Schrift; in einem neuen Sendschreiben, dem „Conscientiosus liberatus" (der von seinen Zweifeln befreite Gewissenhafte, 1670) lüftete Scheffler wenigstens einen Teil des ihn umgebenden Dunkels; er erklärt, daß ihn Albertis Erwiderung in seinem Vorsatz, katholisch zu werden, bestärkt haben würde, wenn er es nicht bereits geworden wäre. Ähnliche Einkleidungen hat Scheffler mehrfach benutzt. So z. B. die folgende. Ein Heide will zum Christentum übertreten; er wendet sich um Auskunft an Lutheraner und Calvinisten, findet sich aber von ihnen so wenig befriedigt wie von den Synkretisten; schließlich kommt er zu den Katholiken, und diese verweisen ihn auf die Kirche, die in ihrer Hoheit allein eine sichere Gewähr biete. Ihr wendet sich der Heide auch zu, nachdem ihm noch in einem ausführlichen Vergleich die völlige Verfehltheit des Luthertums dargetan worden ist. Mit dieser Schrift betritt man schon das Grenzgebiet zwischen den theologischen Schriften und den kleineren Arbeiten, die sich an ein breites Publikum wenden. Sie bedienen sich vielfach der auch damals noch beliebten Gesprächsform. Immer steht der gleiche Gegenstand im Mittelpunkt: die Bekehrung zum Katholizismus. Ein Unterweisung suchender Jüngling läßt sich von einem Meister über die Vorzüge der römischen

Kirche aufklären. Die Versuche eines lutherischen Geistlichen, einen katholisch gewordenen Bauer wieder für das Luthertum zu gewinnen, prallen an dessen Gewitztheit ab, wobei es uns freilich wunderlich bedünken will, daß der Bauer in der lutherischen Kontroversliteratur so gut Bescheid weiß. Noch unmittelbarer aus dem Leben gegriffen als dieses Gespräch ist ein anderes. Die Frauen waren in jenen bösen Zeiten vielfach treuere, energischere Bekennerinnen als die Männer; Sebastian von Rostock hatte auf seinen Reduktionsreisen Proben dieses weiblichen Überzeugungsmutes erhalten. Scheffler ist ehrlich genug, ein derartiges Bild aufzustellen, das vielleicht auf Mitteilungen Rostocks zurückgeht. Ein katholischer Geistlicher bemüht sich vergebens, eine Frau, deren Mann den katholischen Glauben angenommen hat, ebenfalls für diesen zu gewinnen. Aber sie läßt ihn derb abfahren.

Wie Scheffler sich immer mehr in der Überzeugung befestigte, daß man bei der Bekehrung der Einfältigen nicht allzuviel Federlesens machen dürfte, lehrt ein schon in spätere Zeit (1675) gehörender Dialog. Er zeigt zugleich, wie fadenscheinig die Gründe waren, mit denen die in diesen Dialogen auftretenden Personen Eindruck auf ihre Gegner machen. Bonamicus (der Wohlmeinende, der zur Beschreitung des besten Weges Ratende) überzeugt mit mancherlei Schimpfreden einen Einfältigen, der den bezeichnenden Namen Simplicius trägt, von der Tatsache, daß es außer der katholischen Kirche kein Heil gibt. Das Schriftchen ist auch deshalb bemerkenswert, weil es wegen des Namens Simplicius unter die simplizianischen Schriften Grimmelshausens geraten ist. Unmöglich wäre es nicht, daß Scheffler den Namen von Grimmelshausen entlehnt hätte; doch liegt die Notwendigkeit einer derartigen Annahme nicht vor.

Als Scheffler, ohne öffentlich gereizt zu sein, dem Protestantismus die Schuld an der Türkenplage zuschob, hatten die Protestanten allen Grund, seine Angriffe zurückzuweisen, und es läßt sich daher verstehen, daß sie sich im Ausdruck nicht mäßigten. Das Ungeschlachte der Kampfesweise wuchs, je mehr sich die Fehde persönlich zuspitzte. Die Gegner haben sich in der Wahl ihrer Darstellungsmittel wenig vorzuwerfen; Scheffler hat seinen

redlichen Anteil an der Verschärfung des Streites. Doch ist zuzugeben, daß die protestantischen Theologen zuerst massiver auftreten; mit der Zeit aber wird es schwer, einen Unterschied zu entdecken, und in einer der spätesten Streitschriften, der gegen den Danziger Prediger Ägidius Strauch gerichteten „Schauführung des lästernden Höllenhundes" (1674), gibt Scheffler alles mit reichlichen Zinsen zurück, was er an Schimpfreden empfangen. Überlegen zeigt er sich seinen Gegnern durch eine Art kalten Hohnes, der befremdend die Ausbrüche des leidenschaftlichen Eifers unterbricht. Dabei bedient er sich gern nach der üblen Weise seiner Zeit der Namenverdrehung, die bei ihm spitzer, verletzender herauskommt als bei seinen derbknochigen Gegnern. Chemnitz wird unter seiner Feder zu einem Keinnütz; wenn von einer Ansicht Adam Beckers die Rede ist, heißt es: „Ei, wie hat der Bäcker so übel gebacken, daß er das Brot gar miteinander verbrannt hat;" eine Berufung auf den Theologen Hunnius schneidet Scheffler mit den Worten ab: „Euer Hunnius gilt bei uns soviel als ein totes Huhn." Auch sonst fehlt's nicht an höhnischen Witzeleien; er ruft seinen Gegnern zu: „Liebe Herren, ihr habt gar zu lange geschlafen und vielleicht gestern Erbsen gegessen, davon euch noch die Hülsen für den Augen kleben." —

An schriftstellerischer Gewandtheit steht Scheffler hoch über seinen Gegnern. Allerdings wird er bei den theologischen Lehrtraktaten zuweilen genötigt, sich der schwerfälligen Gelehrtenart seiner Widersacher anzubequemen; meist aber zeugt der Stil von der ungewöhnlichen Begabung des geborenen Literaten. Am deutlichsten offenbart sich sein Geschick in den volkstümlichen Gesprächen und Sendschreiben; so wunderlich der Inhalt auch oft erscheint, die Form läßt an ungezwungener Sicherheit nichts zu wünschen übrig. Freilich kann man alle diese so wirksam aufgebauten Arbeiten nicht ohne Trauer lesen: immer ein Haften am Äußerlichen, nirgends ein Strahl der Wärme, durch den seine Poesie verklärt wird. —

Die Antwort auf die Frage, wie der Gesamtgehalt dieser Tätigkeit zu bewerten ist, bereitet große Schwierigkeiten, weil nach der Art der vorliegenden Darstellung das Urteil nicht in jedem Falle

durch Einzelbelege gestützt werden kann. Trotzdem erscheint es notwendig, wenigstens die Grundlinien zu zeichnen.

Scheffler vertritt die mittelalterliche Weltanschauung oder deren Restauration, wie sie im nachtridentinischen Katholizismus erfolgt und am vollkommensten in Theorie und Praxis des Jesuitenordens ausgeprägt worden ist. Daß er sich dieser Richtung aus tiefer Überzeugung angeschlossen hat und ihr mit begeisterter Hingabe diente, kann nicht bezweifelt werden. Rein äußerlich betrachtet, hätte man ihn daher für besonders geeignet halten sollen, dieses neu entstandene kirchliche System in sich aufzunehmen und aus sich heraus wieder lebendig werden zu lassen, um so mehr, als er durch die entsprechenden Kräfte des Geistes und Gemütes zur Lösung einer derartigen Aufgabe berufen schien. Allein wer mit den Erwartungen an diese Arbeiten herantritt, daß in ihnen das ganze oder das einzelne dieser mächtigen Bewegung in den geistigen Zusammenhängen erkannt oder nahegebracht worden sei, wird gründlich enttäuscht, zumal gerade von jenen Kräften, die Scheffler als Dichter auszeichnen, und die auch die Arbeit des theologischen Schriftstellers beflügeln konnten, so gut wie nichts zu spüren ist. Wohl deckt er mit scharfem Blick manche Schwächen der gegnerischen Stellung auf, wohl verraten einzelne Ausführungen, daß er nicht vergebens durch die Schule der Mystik gegangen ist, aber im wesentlichen führt trotz alles leidenschaftlichen Ungestüms der dürre Verstand das Wort. Da wird kein Problem in seiner Tiefe ergriffen; ein harter und nüchterner Dogmatismus schwingt hier ebenso den Herrscherstab wie in der lutherischen Orthodoxie. Es ist Scheffler in seinen Streitschriften nur ausnahmsweise gelungen, die religiösen Triebkräfte ahnen zu lassen, die auch in der Gegenreformation vorhanden waren.

Trotzdem darf an dieser Seite der Wirksamkeit Schefflers nicht vorbeigegangen werden. Eine Zergliederung der Darstellungsmittel, die zum Teil noch die Weise des 16. Jahrhunderts fortsetzen, würde lehrreiche Ausblicke eröffnen, nicht minder ein Vergleich mit anderen literarischen Vertretern des nachtridentinischen Katholizismus, namentlich mit dem derben, freimütigen

Martin von Cochem. Noch wichtigere Dienste können jedoch diese Streitschriften für die Erkenntnis der Persönlichkeit leisten. So wie Scheffler sich hier gibt, hat er gesprochen; überall macht sich seine hastige, rasch zufahrende Art, sein stürmisches, dem Augenblicke nachgebendes Temperament geltend. Dem entspricht es, daß auch der Wechsel scheinbar entgegengesetzter Stimmungen hier besonders grell zum Ausdruck gelangt. Mit heftigen Ausbrüchen wechseln bewegliche Klagen, zuweilen scheint beides ineinander verschlungen. „O ihr armen verblendeten Lutheraner," ruft er einmal aus, „tut doch einmal die Augen auf und erkennet, daß euer Lucifer aus dem Teufel geredt und an statt des Himmlischen Lichtes, welches ihr vermeint, euch nichts als höllische Finsternis gebracht hat. Schauet doch, er hat euch Gott aus dem Herzen reißen wollen, er hat euch Gott wollen unwert und verächtlich machen." Dann aber bricht seine Leidenschaft wieder durch; sie äußert sich sogar in körperlichen Vorgängen, von denen man trotz ihrer Unappetitlichkeit Kenntnis nehmen muß. So heißt es bei der Besprechung eines von der Gegenseite gemachten Einwurfs: „Grauet dir nicht, gelehrter Lutherischer Leser? Mir grauet, daß mir der Speichel im Mund kommt; denn die Antwort reimt sich hierauf wie ein Scheusal im Magen." Derartige Ausbrüche der Erregung zeigen, wie wenig er imstande ist, seine Ungeduld zu zügeln; mühsam kämpft er seinen Grimm hinunter und verrät fast wider Willen, daß er gern zur Gewalt seine Zuflucht nehmen möchte: „Denn ich begehre nicht Rache, die ich Gott befehle, der sie schon finden wird. Werden sie aber von solchem ehrenschänderischen Geschrei nicht abstehen, so wird man gleich wohl andere Mittel ergreifen und sie solcher gestalt aufs Maul schlagen müssen, daß sie es nicht mehr werden tun können." Und auch da, wo er vorgeschobene Personen sprechen läßt, kann er diese Neigung nicht unterdrücken. Die in dem erwähnten Gespräch zwischen Simplicius und Bonamicus entwickelten Gründe des Bonamicus hatte ein Protestant unter dem Decknamen Peregrinus Rechtsohn angefochten. Scheffler antwortete in der Schrift: „Bonamici Advokat" (1675). Da sucht der Advokat des Bonamicus den Peregrinus Rechtsohn von der Verkehrtheit

seines Standpunktes zu überzeugen; als ihm das nicht gelingt, gerät er in immer größere Wut und schließt mit unverhüllten Drohungen: „Man wird aber auch noch hier fragen, wer euch das Recht gegeben, den katholischen Glauben so zu schänden." Von Staats wegen werde man gegen solche Schmähungen vorgehen müssen.

Wir sind bei der Verwertung der einzelnen Streitschriften schon zu der Zeit vorgedrungen, ja zum Teil über sie hinausgeschritten, in der diese Stimmung bei Scheffler die Oberhand gewann und er den Versuch unternahm, mit Hilfe der Staatsgewalt den letzten, entscheidenden Schlag gegen das Luthertum zu führen. Unter welchen Voraussetzungen das geschah, muß nunmehr gezeigt werden; dann kann auch von dem endgültigen Ergebnis des Kampfes die Rede sein.

Neuntes Kapitel

Letzte Dichtungen. Lebensausgang

Das Kloſter der Ziſterzienſerinnen zu Trebnitz beſaß Stiftsgüter im Fürſtentum Oels. Als Landesherr nahm Herzog Sylvius Nimrod das Recht für ſich in Anſpruch, die Pfarrſtellen auf dieſen Gütern mit proteſtantiſchen Geiſtlichen zu beſetzen. Unterſtützt durch Sebaſtian von Roſtock, focht die Trebnitzer Äbtiſſin die Anſprüche des Herzogs an; und es kam zu einem langwierigen Streite, der zuletzt vom Kaiſer zugunſten der Äbtiſſin entſchieden wurde. Sofort erhob Sylvius Nimrod Einſpruch und ſetzte alles in Bewegung, um das kaiſerliche Urteil rückgängig zu machen. Außerdem bat er Roſtock, von weiteren Schritten abzuſehen, bis der Kaiſer zu dem eingelegten Proteſt Stellung genommen habe. Der Biſchof ging jedoch auf dieſe Bitte nicht ein; vielmehr gedachte er, die Rückführung der Kirchen zum Katholizismus alsbald perſönlich vorzunehmen. Schon wollte er zu dieſem Zwecke nach Trebnitz aufbrechen, als ihm Sylvius Nimrod ein kaiſerliches Schreiben überreichen ließ, das die frühere Entſcheidung vorläufig aufhob. Darüber geriet Roſtock in ſolche Erregung, daß ihn ein Schlagfluß traf, dem er ſchon am nächſten Tage erlag (9. Juni 1671).

Welchen Eindruck dieſes Ereignis auf Scheffler ausgeübt hat, iſt nicht bezeugt. Daß jedoch ſein Gemüt nicht bloß durch Roſtocks Tod ſelbſt, ſondern auch durch die Umſtände, unter denen er erfolgte, ſchwer erſchüttert werden mußte, liegt auf der Hand. Bis zur Niederlegung der Stelle als Leibarzt hatte er immer ſeinem „gnädigen Herrn" Sylvius Nimrod herzliche Anhänglichkeit bewahrt; er wird auch ſpäter ſeiner noch mit Verehrung gedacht haben; wenigſtens liegt kein Grund zu der gegenteiligen Annahme

vor. Ein eigenartiges Verhängnis war es nun, daß durch das Vorgehen Sylvius Nimrods der Tod Roſtocks herbeigeführt worden war; der Gedanke an einen derartigen Ausgang hatte natürlich dem Herzog fern gelegen; das wußte auch Scheffler. Aber wie dieſer damals empfand, mußten ſich beſtimmte Folgereihen ſeinem Geiſte unwiderſtehlich aufdrängen. Solche Wirkungen zeitigte alſo die Handlungsweiſe auch der beſten Ketzer! Selbſt wenn ſie perſönlich unantaſtbar, wenn ihre Abſichten lauter waren, wurden ſie zu einem Werkzeuge in der Hand des Satans. Das Beiſpiel Sylvius Nimrods lehrte daher, daß es unbedingt notwendig war, die Ketzer zwangsweiſe zu bekehren; verzichtete man darauf, ſo überließ man ſie nicht bloß dem eigenen Verderben, ſondern man gab ihnen auch die Möglichkeit, den Siegeslauf des wahren Glaubens aufzuhalten und die Verfechter dieſer Wahrheit zu verderben.

Es iſt nach alledem höchſt wahrſcheinlich, daß der Tod Roſtocks Scheffler noch zu wilderem Eifer angeſtachelt hat. Mit großer Schärfe hatte der Biſchof und Oberhauptmann von Schleſien die in ſeine Hand gegebenen Machtmittel dazu benutzt, um ſein Ideal, die Rekatholiſierung Schleſiens, zu verwirklichen; er hatte (1666) die proteſtantiſchen Schullehrer, die der widerſpenſtigen Bevölkerung der zurückgewonnenen Orte bisher den Rücken geſteift, abgeſetzt und auch ſonſt manche Fortſchritte erzielt; wenn dieſe angetaſtet wurden, griff es ihm an die Seele, wie die Vorgänge bei ſeinem Tode deutlich zeigen. Gleichwohl war doch erſt der Anfang gemacht; einer wirklichen Rückgewinnung Schleſiens ſtellten ſich namentlich die wohlverbrieften Rechte der proteſtantiſchen Fürſtentümer und der Stadt Breslau entgegen. Gerade dieſer Rückhalt der Lutheraner war dem Roſtockſchen Kreiſe immer ein Ärgernis geweſen; wahrſcheinlich hat man in vertrauten Unterredungen erwogen, wie dieſe Haupthinderniſſe beſeitigt werden könnten, und noch zu Roſtocks Lebzeiten machte ſich Scheffler zum Sprachrohr der Wünſche des Kreiſes, indem er, vielleicht auf Roſtocks Anregung, die Frage erörterte, ob die Anſprüche der ſchleſiſchen Proteſtanten auf Religionsfreiheit in der Tat ſo geſichert ſeien, wie ſie annahmen. 1670 kam anonym

seine Schrift heraus: „Kurtze Erörterung der Frage, ob die Lutheraner in Schlesien der in Instrumento Pacis denen Augsburgischen Confessions-Verwandten verliehenen Religions-Freiheit sich getrösten können.“ Die Frage wird verneint, und zwar mit zwiefacher Begründung. Die schlesischen Protestanten hätten in dem Religionsfrieden Gehorsam gelobt, dieses Versprechen aber nicht gehalten, daher sei der Kaiser nun auch nicht mehr an die Abmachung gebunden; ferner habe man Religionsfreiheit nur Bekennern der Augsburgischen Konfession zugesichert; die schlesischen Protestanten wären jedoch von dieser vielfach abgewichen, folglich könnten sie auch die Religionsfreiheit nicht für sich beanspruchen.

Die Schrift erregte im protestantischen Deutschland, namentlich aber im bedrohten Schlesien, ungeheures Aufsehen. Man suchte nach dem Verfasser, dachte aber nicht an Scheffler, sondern an einen anderen, dem Rostockschen Kreise nahestehenden Geistlichen, Bernhard Rosa (geb. 1624). Dieser war seit 1660 Abt von Grüssau; er hatte in seinem Sprengel mit rücksichtsloser Härte den Protestantismus ausgerottet und die Widerspenstigen mit Gefängnisstrafen belegt. Scheffler, damals noch Hofmarschall, hat ihn höchstwahrscheinlich zuerst am 26. Mai 1665 kennengelernt, als er sich mit Rostock zusammen in Ottmachau aufhielt. Dorthin kam Bernhard Rosa mit zwei höheren Geistlichen. Er kannte den Fürstbischof, denn dieser war einst in Neiße sein Lehrer gewesen. Rosas Absicht war, mit Rostock über ein gemeinsames Vorgehen gegen den Protestantismus, insbesondere gegen die protestantischen Schullehrer, zu beraten. Er wandte sich zunächst an den Hofmarschall, und dieser meldete ihn bei dem Bischof an. Scheffler holte die Gäste in einem sechsspännigen Wagen von dem Gasthofe ab und führte sie zu Rostock, der insbesondere den ihm von dem Priesterseminar her wohlbekannten Rosa gnädig empfing. Er lud sie zur Tafel, an der auch Scheffler teilnahm; was den Hauptinhalt des Tischgesprächs ausmachte, versteht sich von selbst.

An Rosa schloß sich nun Scheffler nach Rostocks Tode mit warmer Hingebung an; er wurde für ihn das, was zuletzt Rostock

und vordem Abraham von Frankenberg gewesen war. „Ihr seid eine geistliche Rose, welche die Gnade Gottes in dem Blumengefäß Eures Leibes gepflanzet und herfür blühend gemacht hat." Durch diese und ähnliche Namensdeutungen Schefflers wird sein Verhältnis zu Rosa bezeichnet. Er unterließ nichts, um das Lob des von ihm Verehrten zu künden, er rühmte seine Wohltätigkeit, seinen Eifer in kirchlichen Werken mit besonderer Hervorhebung der von ihm geförderten äußeren kirchlichen Einrichtungen, wobei es für Scheffler bezeichnend ist, daß die prächtige Ausstattung der von Rosa geleiteten Wallfahrten hauptsächlich betont wird; er rühmte ferner die musterhafte Zucht in Rosas Kloster sowie seine unumschränkte Gastfreiheit. Aus diesem kurz vor Schefflers Tode geschriebenen Lobliede ersieht man jedenfalls, daß Rosa durchaus ein Mann nach seinem Herzen war.

Mit so brennendem Eifer Rostock sein Ziel zu erreichen gesucht hatte, auch als Bischof und Oberhauptmann von Schlesien war er noch durch mancherlei Rücksichten gebunden. Trotzdem ihm daher ein Vorstoß, wie ihn Scheffler 1670 unternommen, willkommen gewesen sein muß, kann er doch noch immer mäßigend auf seinen ehemaligen Hofmarschall eingewirkt und diesen vor allzu stürmischem Vorgehen gewarnt haben. Nach des Bischofs Tode fehlte dieser Zügel; Scheffler, durch Rostocks Tod seelisch aufgewühlt, mochte nun gerade meinen, des Gönners und Freundes Andenken dadurch zu ehren, daß er die letzten Folgerungen aus den 1670 vorgetragenen Gedanken zog, und Heißsporne wie Bernhard Rosa werden jetzt den entscheidenden Einfluß auf ihn gewonnen haben.

Wie dem auch sei: der Seelenzustand nach Rostocks Tod und der Einfluß Rosas bilden die Voraussetzung für den entscheidenden Vorstoß Schefflers. 1673 erschien sein „Gerechtfertigter Gewissens-Zwang oder Erweiß, daß man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne und solle". Der Verfasser verbarg sich unter dem Decknamen Hierotheus Baronowsky. Dem Buche ging eine Widmung an Kaiser Leopold I. voraus. Sie hatte ihren besonderen Grund. Seit dem Frieden zu Vasvar (1664) war die kaiserliche Regierung bestrebt, den Protestantismus in

Ungarn auszurotten; alle die üblichen Gewaltmittel der Gegenreformation hatten diesem Zwecke dienen müssen. Ein tiefer Groll bemächtigte sich der unglücklichen Bevölkerung und führte 1670 zu einer Adelsverschwörung, die entdeckt und blutig unterdrückt wurde. Der Unwille über dies sinnlose Vorgehen beschränkte sich nicht auf Ungarn und den Protestantismus, auch von katholischer Seite erfuhr er herben Tadel. Daher hielt es Scheffler für seine Pflicht, das angefochtene Verfahren zu verteidigen und dessen Rechtmäßigkeit zu erweisen. Doch blieb er bei dem Einzelfalle nicht stehen, und da er 1670 gezeigt zu haben glaubte, daß die schlesischen Lutheraner keinen Rechtsboden für ihr Verlangen nach Religionsfreiheit aufweisen konnten, kann es nicht zweifelhaft sein, daß er die von ihm verkündeten Grundsätze auch in seinem Heimatlande durchgeführt zu sehen wünschte.

Die Grundgedanken der Schrift lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Ketzerei, d. h. hartnäckiges Beharren im Irrtum, ist das schlimmste Verbrechen. Sie muß daher unter allen Umständen ausgerottet werden, und zwar durch die Kirche, der Gott die Gewalt über die Gewissen verliehen hat. Die heilige Schrift hat die Austilgung der Ketzerei geboten; auch die Apostel und die ältesten christlichen Gemeinden würden Zwang angewendet haben, wenn ihnen die weltliche Macht zur Seite gestanden hätte. Über den Erfolg einer gewalttätigen Bekehrung kann man unbesorgt sein: der erzwungene Glaube wird sich bald in freiwilligen verwandeln; auch die äußere Wohlfahrt des Landes hat nichts von den Zwangsmitteln zu befürchten, da z. B. die meisten derer, die um der Religion willen Österreich und Steiermark verlassen haben, später gern zurückgekehrt sind. Den Fürsten fällt die Aufgabe zu, der Kirche ihren Arm zu leihen; tun sie das, so wird der Lohn Gottes nicht ausbleiben. Die Ketzer aber haben kein Recht zur Beschwerde; denn da sie selbst Gewalt anwenden, dürfen sie sich nicht beklagen, wenn in der gleichen Weise gegen sie verfahren wird.

Schon aus diesen Gedankenreihen erkennt man, wie sich hier ein wilder Fanatismus austobt; die fixe Idee führt zu Wutausbrüchen, die hart an die Grenze des Wahnsinns streifen. In

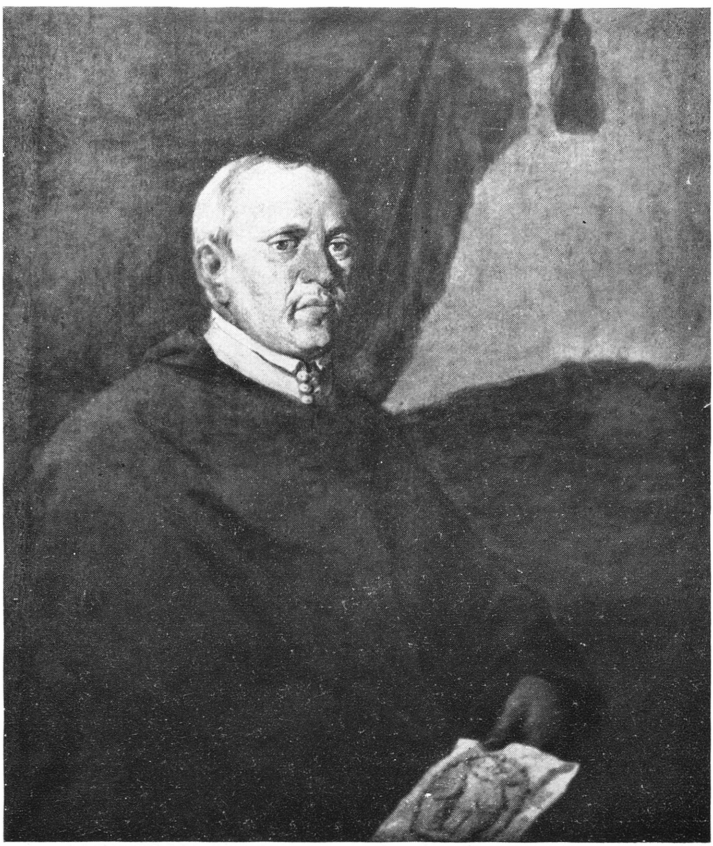
dieſen leidenſchaftsdurchtränkten Sätzen redet der von einem Gedanken ganz Beſeſſene, der ſeiner ſelbſt nicht mehr mächtig iſt. Das offenbart ſich namentlich da, wo er ſeine Stellungnahme verſtandesmäßig zu rechtfertigen ſucht. Bei den tiefen Gegenſätzen in ſeiner Natur kann es nicht wundernehmen, daß die Arbeit eines ſcharfen Verſtandes immer wieder von der vorgefaßten Idee durchkreuzt wird. Die Berechtigung, Ketzer mit allen Mitteln auszurotten, gründet er auf das Naturrecht, wie es denn auch „natürliches Rechtes iſt, ſich und die Seinigen wider die Wölfe, Mörder und Diebe auch mit Totſchlagung derſelben zu verteidigen". In rhetoriſchen Fragen, in denen die heiße Unraſt ſich Luft macht, häuft er dann naheliegende Gründe auf. „Wer wollte dem Schäfer rathen, er ſollte die Schafe laſſen ins Feuer ſpringen, weil ſie Schafe ſeynd und es aus Unverſtand thun? Wer der Mutter, daß ſie ihr Kind nicht zur Artzney zwingen ſollte, wenn's anders nicht geneſen kann? Wer wird ſo grauſam gelinde ſeyn, der einen Wahnſinnigen nicht wollte mit allen Zwangsmitteln abhalten, daß er ſich nicht zum Fenſter herunterſtürzte, weil ers aus Wahnſinnigkeit thut?" Von der flackernden Unruhe ſeines Geiſtes zeugen mannigfache Widerſprüche; erſchrickt er einmal vor den Konſequenzen ſeiner Lehre, ſo lenkt er doch im nächſten Augenblicke wieder in das verlaſſene Fahrwaſſer ein.

Es iſt kein erfreulicher Anblick, den Dichter des „cherubiniſchen Wandersmanns" als Geiſtesverwandten eines Peter Arbues und ähnlicher Ketzerrichter zu ſehen. Der Wert dieſes Zeugniſſes für die Erkenntnis der Perſönlichkeit darf aber trotzdem nicht unterſchätzt werden. Denn die Grundlagen von Schefflers Weſen verleugnen ſich auch hier nicht, ſo wenig ſie mit dem Geiſt der Werke vereinbar ſcheinen, die ſeinen Ruhm begründet haben. Erſt durch eine Kombination der in dieſer Schrift hervortretenden Charakterzüge mit den Aufſchlüſſen, die ſeine Dichtung gewährt, läßt ſich ein zuverläſſiges Bild des Menſchen gewinnen.

Mit dieſem Mahnruf zu Zwang und Gewalt iſt der Höhepunkt von Schefflers polemiſcher Tätigkeit erreicht. Er hat dieſe dann noch zwei Jahre fortgeſetzt; ein großer Teil der bereits beſprochenen Flugſchriften, die ſich nicht an die Theologen, ſondern

an den gemeinen Mann richten, ſtammt aus dieſer Zeit; daneben ging der theologiſche Streit mit den Gegnern weiter fort, wie denn wichtige Lehrſchriften noch dieſen letzten Kampfesjahren angehören, ſo z. B. die „Beſchirmung des Lichts der katholiſchen Wahrheit“ (1673) und die „Catholiſche Bekäntnuß aller ſtrittigen Glaubens-Artikel“ (1674). Gegen Ende ſeines Lebens dachte er an eine Geſamtausgabe dieſer Arbeiten. Er ſichtete ſie; manches ſchied er als zu perſönlich aus, obgleich Perſönliches noch genug übriggeblieben iſt. Nicht weniger als fünfundfünfzig Schriften hatte er in den zwölf Jahren (1663—1675) in die Welt hinausgeſendet; davon hielt er neununddreißig der Aufnahme für wert. So entſtand die Sammlung „Eccleſiologia“, die Februar 1676 abgeſchloſſen war und im März 1677 im Drucke vollſtändig vorlag; erſchienen iſt ſie in dem gleichen Jahre. Außer einem ſeiner adligen Gönner, dem Freiherrn von Dyhern, hatte namentlich Bernhard Roſa die Koſten des Druckes beſtritten und ſelbſt den Verlag übernommen. Roſa ſchätzte das Werk ungemein und ſcheint eine Verfügung, getroffen zu haben, daß eine neue Auflage veranſtaltet werden ſollte. Dieſe iſt zuſtande gekommen, allerdings erſt beinahe ſiebzig Jahre ſpäter (1735). Die beiden Teile des Buches, in einen mächtigen Folianten zuſammengebunden, geben in der Tat ein gutes Bild von dieſer Seite der Wirkſamkeit Schefflers; ſie ſind auch inſofern wichtig, als ſich in ihnen manche der kleineren Schriften erhalten haben, die entweder verſchollen oder an ſchwer zugänglichen Stellen verſteckt ſind.

Der Sammlung hat Scheffler eine Vorrede beigegeben. In ihr ſpricht er ſich über die Abſichten aus, die ihn geleitet, und berichtet zugleich über den Erfolg ſeines ſchriftſtelleriſchen Feldzugs. Nachdem er betont hat, daß ihn lediglich die Liebe Chriſti dazu veranlaßt habe, aus ſeiner bisherigen Zurückgezogenheit herauszutreten und den Kampf aufzunehmen, fährt er fort: „Wie gut es nun aber immer gemeint war, und höchſt ſchwer mich ankam, mich herauszugeben: ſo trug ich von denen ſelben, denen ich dieſe Ausgeſchloſſenheit vom Reiche Chriſti und die dannenher entſtehende zeitliche und ewige Gefahr andeutete, nichts als Undank, Haß und Verfolgung darvon. Man fiel mich mit den



Bernhard Rosa
1660—1696 Abt von Grüssau

ärgsten Schmähungen, Verläumdungen, Belügungen und Läste-rungen, mit unzähligen Schimpf-, Spey- und Spottreden, wie mit einem großen Heer Horniſſen an. Es kamen von allen Seiten und Orten die heftigſten ehrenrührigen Schriften, Pasquille, ſchimpfierende Kupferſtiche, Lurkereien, und wie ſie Namen haben mögen, geflogen, daß ich ſie auch alle nicht geſehen, und vielleicht nicht gehöret habe. Ja man gab mich gar durch den Reichs-Fiscal beim Röm. Reich als einen Meutmacher und Friedeſtörer an...." (Das war z. B. in der ſchon erwähnten, gegen die Türkenſchrift gerichteten Deduktionsſchrift von Joh. Adam Schertzer geſchehen 1664.) „Wie mir damals zu Muthe geweſt," ſagt Scheffler weiter, „der ich auch von vielen Catholiſchen, welche aus Mangel der Liebe die Ketzer lieber wollen ſanft und ruhig in die Hölle fahren laſſen, als mit der Wahrheit erzörnen, ſcheel an-geſehen worden, auch ganz allein und ſolcher Pfeile noch unge-wohnt war, laſſe ich einen Jeden erachten. Denn es thut einem ehrlichen Gemüthe nichts weher, als wenn es in ſeinen Ehren an-gegriffen, und wie ſonderlich mir geſchehen, durch eine ganze Völkerſchaft als der ärgſte Schelm und Bube durchgezogen und ausgetragen wird. Ich habe es aber alles mit großer Geduld getragen und bin allein wider ſie alle geſtanden, theils mit Ver-achtung, theils mit Verfechtung, bis ich ſie müde gemacht und von der Wahlſtatt gejagt habe...."

Wie ſehr Schefflers Klage über die gegen ihn gerichte-ten Angriffe für ſeine unglaubliche Naivität bezeichnend iſt, wurde bereits hervorgehoben. Allein dem Bekenntnis kommt auch noch eine andere Bedeutung zu. Denn es beſtätigt die aus pro-teſtantiſchen Quellen ſtammende Nachricht, daß die Art ſeines Kampfes keineswegs den einhelligen Beifall ſeiner Glaubens-genoſſen gefunden hat. Bereits 1664 (alſo etwa nach der Ver-öffentlichung der Chriſtenſchrift) lief ein Spottlied um, in welchem ſich Scheffler bitterlich darüber beſchwert, daß die Anhänger Roſtocks ihren Vorkämpfer jetzt im Stiche ließen. Und in dem gleichen Jahre erſchien ein ſatiriſcher Dialog, deſſen Titel ſchon den nötigen Aufſchluß über ſeinen Inhalt gibt: „Wolverdientes Capitel, Welches neulich die beyden weit beſchrienen Jeſuiten

Jacob Masenius und Veit Erbermann D. Johann Schefflern, der Römischen Kirche nunmehr hochansehnlichen Priester und wolbestalten Kehrwischhändler., In einer geheimen und vertrauten Conferentz, wegen seiner so unvorsichtiger Weise ausgesprengten Türken- und Christenschrift, gelesen.... Gedruckt im Jahre 1664."

In der Tat: obgleich sich Scheffler als Verfechter des jesuitischen Geistes betrachtete, die Jesuiten werden schwerlich mit der Art seines Vorgehens einverstanden gewesen sein. Schefflers unbändiges Eifern, seine Neigung, alle Karten rückhaltlos aufzudecken, widersprachen der Vorsicht, mit der die Gesellschaft Jesu ihre Unternehmungen einzuleiten und durchzuführen pflegte. Aber noch mehr als dem Jesuitenorden wird zahlreichen friedliebenden Katholiken Schefflers Verhalten anstößig gewesen sein, namentlich, als 1673 die letzten Ziele seiner Bestrebungen in erschreckender Gestalt ans Licht traten. Daß der Fanatiker auch bei seinen Glaubensgenossen auf Widerstand stieß, ist allgemeingeschichtlich von Wichtigkeit. Denn es lehrt, daß die Welt des religiösen Haders müde zu werden begann, daß die Stunde des starren Konfessionalismus geschlagen hatte und die Aufklärung mit ihrer Ausgleichung der Gegensätze nicht mehr aufzuhalten war.

Je ausschließlicher die Kontroversfragen Schefflers Geist beschäftigten, und je höher sich die Streit- und Lehrschriften übereinander türmten, desto mehr mußte das poetische Schaffen zurücktreten. Ganz freilich hat seine Muse nicht geschwiegen. Im Jahre 1668 erschien eine neue Auflage der „heiligen Seelenlust"; sie fügte den bisher erschienenen vier Büchern ein fünftes hinzu, das demnach in dem Jahrzehnt 1657—1667 entstanden sein muß. 1675 folgte das lehrhaft schildernde Gedicht: „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge"; entstanden ist es wahrscheinlich 1673 oder 1674. Die Reihe der auf die Gegenwart gekommenen Werke schloß die zweite Auflage des „cherubinischen Wandersmanns" ab; sie brachte ebenfalls eine neue Gabe, nämlich das sechste Buch, das mit Ausnahme der einleitenden Stücke bis dahin

unveröffentlicht war. Geschrieben kann dieses Buch in den Jahren 1657—74 sein; doch ist es wahrscheinlich, daß die Notwendigkeit einer neuen Ausgabe des Werkes den Anstoß zur Wiederaufnahme des Fadens gegeben hat, das Hinzugekommene also ebenfalls den Jahren 1673 und 1674 entstammt.

Alle diese Arbeiten legen von der veränderten Sinnesweise Schefflers Zeugnis ab. Am meisten innere Fühlung mit seiner früheren Art zeigt das fünfte Buch der „heiligen Seelenlust oder verliebten Psyche". Da gelingt es ihm noch, die alte Stimmung heraufzubeschwören. Viele der hier vereinigten Stücke tragen den Stempel der gleichen „anmutigen Innigkeit" wie die vier ersten Bücher. Früher behandelte Grundgedanken tauchen auf, ohne daß man von einer matten Wiederholung zu sprechen berechtigt wäre: die Sehnsucht der Seele nach Christus, die Hoffnung auf sein Kommen, der Wunsch, sich durch Tragen seines Kreuzes der von ihm erwiesenen Wohltaten würdig zu machen, die Überzeugung, daß er im Herzen des Menschen seinen Wohnsitz aufschlägt — das alles versucht der Dichter in immer neuen Wendungen festzuhalten; manche Motive sind sogar knapper, reizvoller ausgestaltet worden als vordem, so die Tatsache, daß das Erwachen der Gottesliebe im Herzen des Dichters einen neuen Frühling hervorzaubert. Stärker als im vierten Buche drängen sich epische Bestandteile ein: Psyche sucht Jesus überall, ohne ihn zu treffen, bis ihr kundgetan wird, daß sie in ihrem Herzen nachforschen solle, wo er sich aufhalte; sie schaut im Walde vergebens nach einem Quell aus, bis Jesus ihren Durst löscht, indem er sein Herz durchsticht und sie sein Blut trinken läßt; sie ist ein Reh geworden, Jesus nimmt als Jäger ihre Spur auf und erlegt sie mit seinem scharfen Liebespfeil; der Herr trägt das verirrte und wiedergefundene Schäflein in seinen Armen nach Hause, da wird er von Wölfen angefallen und bei der Verteidigung des Schafes zerrissen. Diese Vorwürfe, die zum Teil an Allegorien des ausgehenden Mittelalters erinnern, hat der Dichter balladenförmig, nicht ohne Kraft gestaltet, die drei ersten volksliedmäßig, auch unter Benutzung einer schon im vierten Buche verwendeten Strophenform des Volksliedes, das vierte im Stil des gleich-

zeitigen Gesellschaftsliedes. — Indessen dieses stärkere Hervortreten des epischen Elementes ist doch durch den im vierten Buch bereits angeschlagenen Ton bedingt, der dann allerdings noch mit größerem Nachdruck ausgeprägt wird. Dazu kommt, daß meist die gleichen poetischen Mittel wie in den vorausgegangenen Büchern ausgebeutet werden, insbesondere gilt das von dem metaphorischen Schmuck und dem Streben des Dichters, durch Aneinanderreihung der einzelnen Punkte einen Grundgedanken völlig auszuschöpfen: das poetische Verfahren unterscheidet sich also nicht wesentlich von dem früher geübten.

Ist nun auch der Zusammenhang zwischen dem letzten Buch und seinen Vorgängern unverkennbar, so fehlt es doch nicht an unterscheidenden Merkmalen. Zunächst verfolgt der Dichter jetzt mit dem ganzen Werke einen anderen Zweck. Die vier ersten Bücher waren absichtslos entsprungene Zeugnisse des Innenlebens; mit der durch das fünfte Buch vermehrten Neuauflage will Angelus Silesius auch dem Gottesdienst und der Hausandacht dienen, und diese Stimmung verleiht namentlich dem fünften Buch ein besonderes Gepräge. Schon der dritte Teil hatte ein Abendlied gebracht; jetzt treten zwei Morgenlieder und eine Danksagung nach dem Essen ergänzend hinzu. Durch zahlreiche Übersetzungen lateinischer Hymnen, die zum Teil einen ausgesprochen liturgischen Charakter tragen, sucht Scheffler ebenfalls das Werk für die religiöse Erbauung in Kirche und Familie nutzbar zu machen. Weit wichtiger als dieser Versuch, den poetischen Ausdruck für die verschiedenen Anlässe des öffentlichen und häuslichen Gottesdienstes zu schaffen, erscheint jedoch ein anderer Wandel. In den vier ersten Büchern drang die Einzelseele zu ihrem Gott empor; der großen Gemeinschaft, innerhalb deren sie sich bewegte, wurde kaum gedacht: nunmehr rückt auch der Begriff der Kirche in den Vordergrund; entscheidend ist nicht mehr der ungestüme Drang der individuellen Frömmigkeit, sondern der brennende Wunsch des Dichters, ein Stein in diesem stolzen, durch die Feinde unerschütterten Bau zu sein.

Hand in Hand mit dieser Verschiebung des Standpunktes vollzieht sich auch ein Wechsel des Tons. Er äußert sich namentlich in

zwei Liedern, denen von allen Teilen der Dichtung die größte Wirkung beschieden war. Es sind die beiden Mahn- und Weckrufe: „Mir nach, spricht Christus unser Held“ und „Auf, auf, o Seel', auf, auf zum Streit!“ Während die Sehnsuchtsstimmung der ersten vier Bücher noch fortzittert und in einigen vortrefflichen Stücken Gestalt gewinnt, erklingt in diesen beiden Liedern die kräftige Sprache des Anspornes zur Aktivität; die schwärmerische Innigkeit muß der Überzeugung weichen, daß die gebieterische Pflicht dem Christen vorschreibt, sich als Kämpfer in den Dienst der streitenden Kirche zu stellen. Eben weil der Dichter ganz von dieser Überzeugung durchdrungen ist, gelingt es ihm, diesen Liedern den Stempel der unmittelbaren Lebenswahrheit aufzuprägen. Dabei treten aber doch, namentlich in dem Liede „Mir nach,“ die besonderen Anlässe zu dem Wandel des poetischen Stils so zurück, das Individuelle wird so zum Allgemeinen geläutert, daß die Dichtung auch das christliche Gesamtempfinden befriedigt und daher von allen Bekenntnissen als vollendeter Ausdruck eines wichtigen Grundzuges der Religion anerkannt werden konnte. In dem zweiten Liede wird diese Wirkung nicht in gleichem Maße erzielt; allein das Trutzig-Kriegsmäßige, das als festgehaltener Grundton die Melodie des Ganzen beherrscht, sichert auch ihm einen starken Eindruck. Schwerlich kann daran gezweifelt werden, daß beide Lieder den Jahren entstammen, in denen sich Scheffler zum streitbaren Verfechter der Kirche aufwarf; das erste möchte man etwa in die Zeit des Erscheinens der Türken- und Christenschrift (1663/64), die Entstehung des zweiten um einige Jahre später ansetzen. Die Tatsache, daß das Lied: „Auf, auf, o Seel'“ nach Inhalt und Ausführung an das vorhergegangene erinnert, würde ebenfalls bemerkenswert sein: als sich Scheffler zum Kampf entschließt, setzt er die ihn bewegenden Antriebe in eine allgemeine religiöse Mahnung um; da der Streit entfesselt war und ihn bei dem Toben der Gegner zuweilen Mutlosigkeit beschleichen mochte, hallte in ihm der Kriegsruf wider, mit dem er sich zu Beginn des Streites erkräftigt hatte, und er greift jetzt nach den gleichen Mitteln und dem gleichen Versmaß, um jede Anwandlung von Furcht aus dem Felde zu schlagen:

„Wie ſchmählich iſt's, wenn ein Soldat
Dem Feind den Rücken kehret!
Wie ſchändlich, wenn er ſeine Stadt
Verläßt und ſich nicht wehret!"

Im ganzen wird alſo geſagt werden dürfen, daß ſich das fünfte Buch auf der Höhe der vier erſten hält. Meint man, namentlich gegen das Ende, eine Veräußerlichung zu ſpüren, ſo ſteht dieſem Herabgleiten die neue Errungenſchaft des kräftigen Tones ausgleichend gegenüber. An Geſchmackloſigkeiten und wunderlichen Wendungen fehlt es freilich nicht: die aufdringliche Wiederholung des gleichen Wortes iſt ein luſtſpielmäßiges Mittel; deshalb wird die Grenze der unfreiwilligen Komik hart geſtreift, wenn Scheffler einen an ſich durchaus einwandfreien Gedanken folgendermaßen einkleidet:

„Zeuch mich mit deiner Keuſchheit an,
Verhüll' mich mit der Keuſchheit Fahn',
Daß ich, du Keuſcher, friſch und frey
Dein keuſcher Tempel ewig ſey."

Allein derartige Entgleiſungen begegnen auch in den früheren Büchern und vermögen doch den ſtarken Geſamteindruck nicht zu beeinträchtigen.

Der Zeit nach ſchließt ſich nunmehr die „ſinnliche Beſchreibung der vier letzten Dinge" an; ſie iſt wahrſcheinlich in der erſten Hälfte von 1674 mit der Jahreszahl 1675 erſchienen. In vier Abſchnitten hält der Dichter dem Menſchen die Qualen der Verdammten und die Freuden der Seligen warnend und anſpornend vor. Zunächſt kommt es ihm darauf an, der Überſchätzung des Irdiſchen durch den Hinweis auf die Schrecken des Todes entgegenzuarbeiten; er führt an das Lager des Sterbenden und zeigt, wie in einem Augenblick alle Herrlichkeit des Fleiſches dahingeht. Dann wird der Anbruch des jüngſten Tages mit grellen Farben ausgemalt: Chriſtus erſcheint als Totenrichter; die zum Gerichte geladenen Böcke und Schafe werden voneinander geſondert,

dieſe freundlich bewillkommnet, jene verhört; Satan waltet des Anklägeramtes. Das Urteil überläßt Chriſtus den Heiligen, worauf die Sünder der Hölle überliefert werden, während die Frommen in das Paradies eingehen dürfen. In der gleichen Reihenfolge ſchließen ſich die beiden letzten Abſchnitte an: einer genauen Schilderung der ewigen Qualen, die die Verdammten in der Hölle erleiden müſſen, entſpricht die bis ins einzelne gehende Beſchreibung der Freuden des himmliſchen Reiches.

Der ſtreng katholiſche Standpunkt des Verfaſſers verrät ſich in zahlreichen Einzelheiten. Dagegen ſcheint ſein Zornesſtrahl die Sünder ohne Unterſchied des Bekenntniſſes zu treffen. Allein das ſcheint nur dem Nachlebenden ſo. Die Zeitgenoſſen, denen die Unterſcheidungslehren von Kindheit an geläufig waren, wußten ganz genau, wer gemeint war, wenn bei den zu ewiger Pein verdammten Sündern zuletzt beſonders erſchwerend ins Gewicht fiel, daß ſie ſich „allein auf den Glauben" verlaſſen hätten:

„In aller dieſer Schändligkeit,
Da durfften ſie noch dänken,
Daß du ſie würdſt mit ewger Freud
In deinem Reich beſchencken!
Sie ſündigten auff dein Verdienſt,
Und auff deins Geiſtes Gütte;
Sie zechten auff deins Tods Gewienſt
Mit frevelndem Gemütte."

Hier iſt es unverkennbar, daß die Sünder Lutheraner ſind; das „Zechen auf Chriſti Kreide" war ein Spottname für die Rechtfertigung durch den Glauben, wie er in den Kreiſen der Schwärmer üblich war und durch ein vortreffliches Lied des Täufers Ludwig Hetzer klaſſiſchen Ausdruck erhalten hat. Es iſt nicht ohne einen Anflug geſchichtlicher Ironie, daß der katholiſche Fanatiker hier unwillkürlich in die Sprechweiſe der Kreiſe verfällt, in denen er ſich ehemals bewegt hatte. Aber auch wenn man davon abſieht, gewinnt die nachgewieſene Tatſache beſonderen Wert: Man erkennt, wie die „ſinnliche Beſchreibung" nicht bloß im Ton mit

der polemischen Tätigkeit zusammenhängt, sondern wie sie auch inhaltlich ihre Fortsetzung bildet; sieht Scheffler in den ersten Kampfesschriften im Geiste die Ketzer bereits zerrissen, zerhauen, ausgeweidet und zertreten, so malt er sich hier mit unheimlicher Glut die fürchterlichen Qualen aus, denen die Verhaßten anheimfallen werden.

Der Zusammenhang mit Schefflers früherem Schaffen läßt sich in der „sinnlichen Beschreibung" ebensowenig verkennen wie im fünften Buche der „heiligen Seelenlust". Aber er ist anderer Art. Während das fünfte Buch der „verliebten Psyche" zwar allgemeine Nachklänge aus den ersten Büchern aufweist, enge Anlehnung aber vermeidet, führt Scheffler in der „sinnlichen Beschreibung" tatsächlich nur die bereits vordem entworfenen Grundlinien aus. Denn das, was den wesentlichen Inhalt der „sinnlichen Beschreibung" ausmacht, findet sich in der Hauptsache schon in den etwa 1656 verfaßten Sonetten, die Scheffler als Beigabe der ersten Auflage des „cherubinischen Wandersmannes" beigefügt hatte. Die fünf letzten dieser Sonette enthalten fast alle in der „sinnlichen Beschreibung" verarbeiteten Motive; wie sehr der Dichter sich an das eigene Vorbild anklammert, kann man z. B. daraus erkennen, daß ein Schriftwort, auf welches in der „sinnlichen Beschreibung" ein so großer Wert gelegt wird, schon in den Sonetten an entscheidender Stelle auftaucht, nämlich der Ausspruch des Herrn Ev. Matth. 25, 31—46. Zur Ausmalung der ewigen Freuden hat ein Lied der „heiligen Seelenlust" (III, 122) ebenfalls wesentliche Farben geliefert, so daß auch in diesem Falle ältere Fäden aufgenommen werden.

Indessen schreibt der Dichter nicht bloß sich selbst aus, sondern er lehnt sich wieder aufs engste an fremde Vorbilder an. Durch einen glücklichen Nachweis sind neuerdings die Quellen für die ersten beiden Teile des Gedichtes erschlossen worden. Katholische Kirchenlieder, in den Gesangbüchern von Leisentritt (1575 ff.) und Corner (1631 ff.) enthalten, haben den Dichter im ganzen wie im einzelnen beeinflußt. Die betreffenden Stücke fußen teils auf älterer volkstümlicher Überlieferung, teils geben sie lateinische Vorlagen wieder; warnend, mahnend halten sie dem Sünder die Schrecken

des Todes und die Strafen des jüngsten Gerichtes vor. Die Verfasser oder Bearbeiter dieser Lieder sind sämtlich Jesuiten: Johann Nieß (1584—1634), Johann Engelberger (gest. 1683), Sigismund Bachhammer (1575—1636) und Petrus Franziskus (1607—1655). Wir sehen also Scheffler hier im Banne der jesuitischen Dichtung, wie wir ihn bereits unter der Fuchtel des jesuitischen Geistes gefunden haben.

Nicht jede Einzelübereinstimmung mit diesen Vorgängern weist auf eine Abhängigkeit; zuweilen erklären sich die Anklänge daraus, daß insbesondere für diese Gegenstände eine uralte und mächtige Überlieferung vorhanden war, aus der sowohl Scheffler als das katholische Kirchenlied schöpfte. Im ganzen kann jedoch an der starken Anlehnung kein Zweifel sein, ja, Scheffler hat seinem Aneignungsbedürfnis diesmal noch mehr nachgegeben, als er es sonst zu tun pflegte. Trotzdem handelt es sich nicht um bloße Nachahmung. Wieder hat der Dichter das Fremde so in sein eigenes Wesen hineingeschmolzen, daß es zum unmittelbarsten Ausdruck seiner augenblicklichen Geistesverfassung wird.

Auch die strophische Form gemahnt an die vorschwebenden Muster; doch hat Scheffler das von diesen etwas abweichende Versmaß bereits im vierten Buche der „heiligen Seelenlust" verwendet und mit ihm namentlich in dem kräftigen Bußliede einen (IV. 4) bedeutenden Eindruck erzielt. An dem Bußliede läßt sich auch erkennen, welche volkstümliche Schlagkraft dieser achtzeiligen Strophe innewohnt. Ihre fortgesetzte Wiederkehr wirkt allerdings mit der Zeit ermüdend, und die aus den Schilderungen des dritten und vierten Abschnittes sich ergebende geistige Öde trägt dazu bei, daß der Leser das Klappernde des Maßes unangenehm empfindet. Allein am Eingange, wo das Metrum noch nicht abgenutzt ist, tut es gute Dienste; es erweist sich als die geeignete Form für die eindringliche Bußpredigt. Das gilt insbesondere von dem ersten Abschnitt, der allein in dem Gedichte billigen künstlerischen Ansprüchen zu genügen imstande ist. Die wuchtigen Verse, in denen die Allgewalt des Todes und die Nichtigkeit alles Irdischen eingeprägt werden sollen, fallen wie Hammerschläge hernieder; urwüchsige volkstümliche Kraft der Rede,

getragen von der innersten Überzeugung des Dichters, führt einen völligen Einklang von Inhalt und Form herbei. Allein diese Wirkung schwächt sich schon in dem nächsten Abschnitt erheblich ab. Zwar das Bild vom Anbruche des jüngsten Tages, mit dem der Gesang anhebt, ist noch ganz auf den Ton der Todesmahnung gestimmt; sobald aber das Gericht vergegenwärtigt werden soll, wird die Darstellung matter: wir hören wohl, wie der Bußprediger die Einzelheiten aufzählt, aber wir sehen die Gemälde nicht, die er vor uns aufrollen möchte. Dieser Mangel macht sich dann am allerstärksten in den beiden letzten Abschnitten geltend. Scheffler erstickt sozusagen im Stoff: er möchte keine der Höllenstrafen, keine der himmlischen Freuden auslassen; so reiht er denn in der aus der „heiligen Seelenlust" bekannten Manier eine Tatsache an die andere, immer bestrebt, Schrecken durch größeren Schrecken, Entzücken durch größeres Entzücken zu überbieten. Fehlt es nun auch in diesen Abschnitten keineswegs an Stellen, in denen man den Dichter Angelus Silesius wiedererkennt, so bringt doch der Wunsch nach möglichster Vollständigkeit schließlich nichts als Überdruß hervor.

Zum Teil erklärt sich dieses Ergebnis aus der Art, wie Scheffler seine Aufgabe erfaßt. Er malt im letzten Abschnitt das ewige Gottesreich mit irdischen Farben aus. Aber diese Schilderungen von Kostbarkeiten, schönen Häusern, Gärten und Wäldern haben etwas Flackriges; keine Spur der Ruhe und des Friedens; die Sammlung, zu der sich seine Sehnsucht früher in guten Stunden abgeklärt hatte, scheint ihm völlig verloren gegangen zu sein. Dazu kommt noch, daß er bei seinem Versuche, das Erhabene dem menschlichen Begriffsvermögen zu vermitteln, ins Groteske und Läppische verfällt. Es ist wahrscheinlich, daß die übergroße Mehrzahl seiner Zeitgenossen an diesen geschmacklosen Bildern ebenso wenig Anstoß genommen hat, wie an den Verstiegenheiten der sogenannten zweiten schlesischen Schule; aber eben weil der Dichter nur auf das Durchschnittsmaß seiner Zeit Rücksicht nimmt, kann dem Werke kein über diese Zeit hinausreichender Wert zugesprochen werden.

Was vom vierten Abschnitt gesagt worden ist, gilt im gleichen Maß auch vom dritten. Will man über diesen ein gerechtes Urteil

fällen, so muß man bedenken, daß Scheffler zu einem Geschlecht sprach, dessen Nerven durch die Greuel des Krieges, der Folterqualen und der öffentlichen Hinrichtungen abgestumpft waren. Da das Entsetzlichste, je nach Gemütsart, mit roher Schaubegier oder mit müder Gleichgültigkeit hingenommen wurde, mußte der Dichter die furchtbarsten Schreckнisse heraufbeschwören, um die Geister wachzurütteln. Innerhalb einer so ungeheuerlichen Verirrung kann ästhetisch Brauchbares nicht gedeihen; die Stellen, in denen sich die Fähigkeit des Dichters trotz alledem geltend macht, gehen daher in dem Meer des Wüsten und Abgeschmackten unter.

Allerdings war sich Scheffler der Tatsache bewußt, daß er der Fassungskraft des gemeinen Mannes die denkbar weitestgehenden Zugeständnisse gemacht hatte. Wenn also seine Dichtung jetzt den höchsten Grad der Veräußerlichung erreicht hat, so erklärt sich das weniger aus dem Erlahmen der poetischen Kraft als aus der Tatsache, daß er zu den Unmündigen in ihrer Sprache zu reden für nötig hielt.

Die Einwirkung dieser Absicht auf den poetischen Stil ist unverkennbar. Das tritt besonders deutlich im vierten Teil hervor. Das Vermögen, Unsagbares ahnen zu lassen, scheint hier bis auf den letzten Rest verschwunden; an seine Stelle ist die handgreiflichste Deutlichkeit getreten. Man muß die harten, nüchternen, ja hölzernen Wendungen mit der schwärmerischen Sprache vergleichen, durch die noch im fünften Buche der „heiligen Seelenlust" die Pforten zu dem Reiche des Überirdischen erschlossen werden, um zu begreifen, wie sehr die Bestimmung des Werkes den Dichter herabgezogen hat. Dem Streben, durch einen unmißverständlichen Ausdruck alles so in das hellste Licht zu rücken, daß auch dem blödesten Auge nichts entgehen kann, entspricht die Neigung zu derbem, klobigem, ja brutalem Ausdruck. Wird mit der Anrede begonnen: „Ihr tummen Sterblichen," so heißt es nachher: „Betrachtet diß, ihr faules Vieh." Der grobschlächtige Bußprediger hat also den Dichter abgelöst, der den Besten seiner Zeit genug tun wollte.

Die volkstümliche Richtung des 16. Jahrhunderts hat sich im siebzehnten fortgesetzt, und hervorragende Dichter wie Grimmels-

hausen, Moscherosch, J. B. Schupp, Lauremberg u. a. stehen unter ihrem Einfluß. Auch die Nachwirkung der zwar kräftigen, aber ungefügen Sprache des Reformationszeitalters läßt sich bis tief in das 17. Jahrhundert hinein verfolgen, so sehr sich die Reformer Mühe gaben, sie auszurotten. Scheffler steht der Weise des 16. Jahrhunderts sonst fern; hier aber, wo er danach strebt, sich der Art des Volkes anzubequemen, schlagen die Sprach-eigentümlichkeiten des vorangegangenen Jahrhunderts durch. Die massenhaften Synkopen und Apokopen erinnern auffallend an die Unarten des Reformationszeitalters; es ist, als ob der Inhalt unwillkürlich nach der ihm entsprechenden ungeschlachten sprachlichen Form hindrängte — ein um so merkwürdigerer Vorgang, als Scheffler sich schon in seiner Jugend der zwar gezierten, aber doch gepflegten Sprache Opitzens und seiner Freunde bediente.

Nach alledem gehört dieses Buch als Literaturerzeugnis in die Zahl der abschreckenden Beispiele. Sein Wert besteht nur darin, daß es die Erkenntnis der Persönlichkeit fördert. Denn noch in höherem Maße als die Polemik lehrt es, welche unheimlichen Mächte Schefflers Brust durchwühlten. Die Henkersphantasie, die ihm die Schreckensbilder des jüngsten Gerichtes diktiert hat, zeigt einen pathologischen Zug. Mit wollüstiger Grausamkeit oder grausamer Wollust malt er die Martern der ketzerischen Sünder aus und gräbt sich immer tiefer in den widerlichen Vorstellungskreis ein. Wohl sind, wie gezeigt worden ist, die Gründe erkennbar, aus denen der Dichter die Verwendung so schreiender Farben für nötig hielt; das ändert aber nichts an der Tatsache, daß die grausigen Bilder auf ihn selbst eine unwiderstehliche Anziehungskraft ausgeübt haben. Jedenfalls zeigen diese Schilderungen, was ihn zum Asketen gemacht hat; er ist durch die Askese der wilden Triebe des Innern Herr geworden, ohne doch hindern zu können, daß sie in unbewachten Augenblicken mit elementarer Gewalt ihre Ketten brachen.

Wie äußerlich Schefflers Schaffen geworden ist, und wie sehr ihm die Quellen der Erfindung versiegt sind, zeigt sich nun auch im sechsten Buche des „cherubinischen Wandersmannes", nicht in

ebenso krasser Weise wie in der „sinnlichen Beschreibung", aber doch sichtbar genug. Über die mutmaßliche Entstehungszeit des Buches (1673/74) ist das Notwendige bereits gesagt worden. An der Spitze steht altes Gut, nämlich die wiederholt besprochenen zehn Sonette, die als Anhang der ersten Ausgabe angefügt waren. Mit dem elften Stück beginnt das Neuhinzugekommene, und gerade dieses umfänglichste Gedicht des ganzen Werkes erweckt in seiner sinnigen Art Erwartungen, die jedoch dann getäuscht werden. Wieder steht wie in den ersten fünf Büchern die Ewigkeit im Mittelpunkte der kleinen Betrachtung, aber der Begriff hat jetzt, den geänderten Ansichten des Dichters entsprechend, einen anderen Sinn erhalten: ehedem war er das Urelement, in dem die Kreatur beständig schwebte; nun wird er gleichbedeutend mit dem himmlischen Reich, nach dem der Fromme sehnend seine Augen richtet. Allein die Gleichgültigkeit gegen die hinfälligen irdischen Erscheinungen ist ebenso stark geblieben wie früher, und über der Art, in der sie sich äußert, liegt etwas von der Ruhe des Einsiedlers, der sich vor der Welt ohne Haß verschließt. Das Gedicht entstammt einem Augenblicke, in dem der innerlich Rastlose den Frieden genoß, um den er so oft mit stürmischer Inbrunst vergebens geworben hatte. So wird man dieses Loblied auf die Abkehr vom Erdengetümmel zu den wertvolleren Arbeiten Schefflers zählen müssen, wenn auch die unorganische Angliederung der beiden Schlußzeilen den Eindruck schädigt. Von diesem verheißungsvollen Eingange heben sich nun aber die anderen Epigramme durchaus ab. Zunächst ist von der mystischen Innigkeit der ersten fünf Bücher nichts mehr zu spüren; den Grundzug bildet ein strengkirchlicher Sinn:

„Miß dir nicht Weißheit zue, wie klug du dir auch bist:
Niemand ist Weiß in Gott als ein Catholscher Christ."

So faßt eines der letzten Epigramme die Gesamtanschauung des ganzen Buches zusammen. Daher ist jetzt an die Stelle des mystischen Überschwangs ein harter, nüchtern lehrhafter Standpunkt getreten, der um so greifbarer wird, sobald sich der Dichter einmal

unwillkürlich der alten myſtiſchen Formeln bedient. Wie der Inhalt, ſo ſteht auch die ſprachliche Form durchaus im Gegenſatz zu den erſten fünf Büchern. Wohl hat ſich auch in ihnen der Dichter nicht ſelten im Ausdruck vergriffen, aber die Entgleiſungen entſprangen nicht dem Zuſtande des Gemütes, ſondern dem ungeläuterten Geſchmack ſeiner Zeit; im ſechſten Buche liegt jedoch bei der Wahl der Worte ein beſtimmter Zweck vor: da greift er abſichtlich zu dem groben, ja wüſten Ausdruck, weil er ſich von ihm eine ſtärkere Wirkung verſpricht: der Sünder iſt aller Teufel Stall, er iſt ein vergold'ter Kot; er wird zu Miſt und Kot; der Himmel wird dir nicht ins Maul einfliegen; der Käfer liebt den Miſt, den Unflat liebeſt du, weil du ein Unflat biſt; wer ſich vom Teufel ermorden läßt, der iſt ein toter Hund des ſchnödſten Schinders worden; ſchauteſt du dich an, du ſähſt ein ſchlechtes Tier. Mit dieſer Miſt- und Kotphantaſie paart ſich ein eigentümlich zänkiſcher Ton, der die ſelbſtgemachten Einwürfe als Narrheiten zurückweiſt; ſo kommen Epigramme zuſtande, an denen nichts Poetiſches mehr zu entdecken iſt, und die ebenſo gut in irgendeiner Streitſchrift ſtehen könnten:

Du ſprichſt die Heiligen ſeind Tod zu unſerer Noth:
Der weiſe Mann der ſpricht: den Narren ſeind ſie Tod.

Die Verarmung der Erfindungskraft offenbart ſich darin, daß mehrfach Gedanken aus den fünf erſten Büchern wiederkehren. Aber ſtärker kann der Unterſchied zwiſchen Schefflers poetiſcher Frühzeit und ſeinen Altersarbeiten nicht dargetan werden als an derartigen Entlehnungen. Während er vordem die Idee in ihrem Kern erfaßte und ihr durch den Aufbau wie durch die ſprachliche Form Geſtalt zu verleihen wußte, erhält jetzt der Gedanke etwas eigentümlich Hinkendes, Unzuſammenhängendes, und der Ausdruck wird ſteif und holperig. Ein Beiſpiel mag genügen. Im ſechſten Buche (VI., 34) heißt es:

Das Licht der ewigkeit, das leucht auch in der Nacht.
Wer ſihts? Der jenge Geiſt, ders heiliglich betracht.

Der ganze Abstand zwischen einst und jetzt offenbart sich, wenn man das frühere Epigramm (V., 12) daneben hält, das zum Vorbild gedient hat:

Das Licht der Herrlichkeit scheint mitten in der Nacht.
Wer kann es seh'n? Ein Herz, das Augen hat und wacht.

So kann es denn nicht zweifelhaft sein, daß eine tiefe Kluft das sechste Buch von seinen Vorgängern trennt. Es liegt etwas Tragisches darin, daß gerade der Abschluß des Werkes, auf dem Schefflers höchster Dichterruhm beruht, uns den Poeten in seinem Niedergange zeigen muß. Dabei fehlt es auch in diesem Buche keineswegs an Spuren der alten Kraft und Schnelle, nur daß sie freilich dem Mißlungenen, Häßlichen gegenüber nicht recht aufkommen können.

Ein Punkt ist noch zu erwähnen. Schon einige Jahre nach seinem Übertritt hatte Scheffler in der „heiligen Seelenlust" gebetet (III, 82):

Gib mir die Stärke daß ich kann
Dir dienen wie ein Kriegersmann.

Allein dieser Gedanke tauchte damals auf und wieder unter; er gewann in dem geistigen Leben des Dichters noch keine beherrschende Stellung. Seit er aber (1663/64) in die Arena des religiösen Kampfes hinabgestiegen war, rückte das Bild von dem streitenden Krieger immer mehr in den Mittelpunkt seines poetischen Erlebens. Die beiden Lieder „Mir nach, spricht Christus, unser Held" und „Auf, auf, o Seel'" kleiden die Vorstellung vortrefflich ein; die „Sinnliche Beschreibung" schließt mit einem Kampfesaufruf, und das sechste Buch des „cherubinischen Wandersmanns" ist reich an Bildern von Krieg und Streit. Das ist kein Zufall; man sieht, was Schefflers Phantasie hauptsächlich beschäftigte; er war überzeugt, einen Feldzug zu Ehren Gottes unternommen zu haben und hielt es für seine Pflicht, sich zum Ausharren, andere zur Nachfolge anzuspornen. Zugleich glaubte er jedoch, die Waffen nur aus Liebe zum Nächsten ergriffen zu

haben, und dieſem höchſt perſönlichen Gedanken gibt er in einem der beſſeren Epigramme des ſechſten Buches folgenden Ausdruck (VI, 228):

Der Eifer iſt ein Feuer, brent er umbs Nächſten Heil,
So ſchmiedet GOtt darbey der Liebe Donnerkeil.

Der Dichter redet nicht mehr zu den Eingeweihten, ſondern er wendet ſich an die breite Maſſe und ſucht deren Sprache zu treffen. Die Folge iſt, daß er in ſeinen poetiſchen Mitteln immer weniger wähleriſch wird. Aber das bekümmert ihn kaum: ihm liegt es ja nur am Herzen, das Volk für ſeine religiöſe Richtung zu gewinnen. Dadurch wird er gezwungen, ſich dem Geſchmack des gemeinen Mannes anzubequemen, was ihm infolge der Anpaſſungsfähigkeit ſeiner Natur nicht ſchwer fällt. Für die Ausbildung der feineren ſeeliſchen Regungen war bei ihm kein Raum mehr. So hat ihn alſo ſein Publikum zu ſich herabgezogen; ſeine Poeſie ſtarb nicht an innerer Entkräftung, ſondern ſie iſt im Bekehrungseifer und in der Wut des Religionsſtreites erſtickt worden.

Spätеſtens ſeit dem Jahre 1665 kränkelte Scheffler; es ſcheint, daß ſein Körper, ohnehin durch die Aſkeſe entkräftet, den Aufregungen des Kampfes nicht gewachſen war. Er zog ſich daher immer mehr von der Welt zurück und ſiedelte ſchließlich in das Stift der Kreuzherren von St. Matthias über, in deſſen Kirche er einſt das Bekenntnis zum Katholizismus abgelegt hatte. Wann dieſe Überſiedlung erfolgt iſt, ſteht nicht feſt; die frühzeitig ausgeſprochene Vermutung, daß der Tod Roſtocks ihn dazu veranlaßt habe, hat viel Einleuchtendes; es läßt ſich verſtehen, daß die ſeeliſchen Wirren, in die ihn Roſtocks Tod von neuem geſtürzt, ihm den Wunſch nach Einſamkeit nahelegten. Dem letzten Jahrzehnt ſeines Lebens gehören auch zwei Beſuche in Grüſſau an. Das erſte längere Verweilen fand im Frühjahr 1671 ſtatt; Anlaß gab die Ordenseinkleidung eines Freundes, der wie Scheffler ſelbſt das Luthertum mit dem Katholizismus vertauſcht hatte. Doch beſchränkte Scheffler ſeinen Aufenthalt nicht auf dieſen Tag,

Johannes Scheffler
kurz vor seinem Tode

sondern er blieb, von Rosa gastfrei aufgenommen, längere Zeit und hatte seine Freude an dem im Kloster herrschenden Geiste. Daß er damals auch der Ausgrabung einer von den Dorfbewohnern gefürchteten „Hexenleiche" beiwohnte, offenbar um als Mediziner sein Fachurteil abzugeben, sei als Kuriosum angemerkt. Der zweite Besuch in Grüssau erfolgte im Februar 1676. Gemeinsam haben Rosa und Scheffler damals die Auswahl aus den Streitschriften für die „Ecclesiologia" getroffen. Auch die Vorrede zur „Ecclesiologia" ist während jenes Besuches (12. Februar 1676) entstanden. Daß durch sie ein trüber Ton hindurchklingt, wurde schon hervorgehoben; man gewinnt den Eindruck, als ob der ewig Rastlose auch in der Stille der Zurückgezogenheit nicht den erhofften Frieden gefunden hätte.

In das gleiche Jahr wie der Abschluß der Ecclesiologia (1676) fällt wahrscheinlich auch das Vorwort zu einem Werke ganz anderer Art, der Übertragung eines Erzeugnisses der Mystik. Die Übersetzung selbst gehört allerdings einer erheblich früheren Zeit an. Und zwar weist nicht bloß die Arbeit an diesem Werke, sondern noch ein anderer Umstand auf längst Vergangenes zurück.

Durch letztwillige Verfügung hatte einst Abraham von Frankenberg dem jungen Freunde seine Bibliothek vermacht; zu ihr zählten Bücher, die Frankenberg als einen „Arzneischatz der Seele" besonders hoch hielt und die ihm „nicht für hundert Thaler" feil gewesen waren. Nach einer sehr spät auftauchenden Mitteilung (im dritten Bande von Gottfried Arnolds „Kirchen- und Ketzerhistorie") soll Scheffler die ererbten Bücher verbrannt haben. In dieser Form ist die Angabe sicher unrichtig; denn ein Teil der Bücher, die Frankenberg gehörten, war auch später noch in Schefflers Besitz. Aber ganz aus der Luft gegriffen braucht die Nachricht keineswegs zu sein. Daß die von Frankenberg hochgeschätzten Werke Giordano Brunos, Jakob Böhmes und Valentin Weigels vor den Augen des katholischen Scheffler keine Gnade mehr gefunden haben, steht fest. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Fürsprecher einer gewalttätigen Ketzerbekehrung seinen Grimm über den Philosophen, der in Rom wegen seiner entsetzlichen Ketzereien und noch entsetzlicheren Halsstarrigkeit dem Scheiterhaufen

überliefert worden war, an deſſen Schriften ausgelaſſen hat. Ja, man kann es aus der Seele des reizbaren Mannes heraus verſtehen, daß ſein Haß gegen den Nolaner um ſo ſtärker hervortrat, als er ehedem ſelbſt von ihm einigen Einfluß erfahren hatte. Scheffler die Werke Giordano Brunos verbrennend! Wieder ein Bild weltgeſchichtlicher Ironie: einer der äußeren Vorgänge, in denen ſich der vergebliche Verſuch der Gegenreformation kundtut, das Rad der Entwicklung aufzuhalten.

Auch die Schriften Valentin Weigels mögen dem Feuertode zum Opfer gefallen ſein. Unter den Büchern, die Scheffler der Aufbewahrung für würdig gehalten hat, befand ſich auch die lateiniſche Übertragung eines niederländiſchen Erbauungsbuches: „Margarita evangelica“. Die Verfaſſerſchaft des Buches iſt ſtrittig; wiederholt hat man es der Anna Bijns zugeſchrieben, ohne daß ſich dafür ſichere Beweiſe erbringen ließen; entſtanden iſt es in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es zeigt durchaus die Züge des zahmen Myſtizismus, wie er in den Niederlanden ausgebildet war. An den von Frankenberg ſo geſchätzten Ruysbroek, aber auch an Thomas a Kempis wird man vielfach erinnert; bezeichnend für den Ton iſt eine ſinnige, ſtille Art, die erwärmend das Ganze durchdringt. Dieſes Buch hat Scheffler aus dem durch Nikolaus van Eſch (Köln 1545) hergeſtellten lateiniſchen Text verdeutſcht; die Zeit der Übertragung ſteht nicht feſt; es mag ungefähr nach Abſchluß der zweiten Auflage der „heiligen Seelenluſt“ geſchehen ſein (1668); dafür ſpricht die Tatſache, daß in die einleitenden Worte des Verfaſſers oder der Verfaſſerin Abſatz für Abſatz der in der „heiligen Seelenluſt“ überſetzte Hymnus auf den heiligen Geiſt eingeſchoben iſt. Trotz ſeiner Abneigung gegen die Überſetzertätigkeit hatte ſich Scheffler mit einem ſeine Geſundheit gefährdenden Feuer in die Arbeit hineingeſtürzt. Sie iſt ihm wohlgelungen und zeigt, was er als Proſaſchriftſteller hätte leiſten können, wenn er ſein unbändiges Temperament etwas in Zucht genommen haben würde.

Für das Buch fand Scheffler keinen Verleger. Wieder trat Bernhard Roſa als Helfer ein, der Scheffler auch zur Herausgabe der „Sinnlichen Beſchreibung“ angeſpornt hatte. Was bei

Rostock nur vermutet werden konnte, ist demnach bei Bernhard Rosa erwiesen: daß er nämlich auf Scheffers schriftstellerische Tätigkeit einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Rosa scheint das Geld für den Druck zusammengebracht zu haben, und dieser konnte beginnen.

So nahm denn Scheffler jetzt das Werk wieder vor; er schrieb die nach mancher Richtung hin lehrreiche Vorrede und hat das Ganze wohl noch einmal durchgesehen. Dabei kann es nicht anders gewesen sein, als daß er auch an einzelnen Stellen den Urtext nachgeschlagen hat. Wer mag ermessen, was während der Übertragung und dem endgültigen Abschluß in Scheffler vorging, als er das Werk zur Hand nahm, das ihm unwillkürlich das Bild des ehemaligen Besitzers vor die Seele zaubern mußte? Aber wenn ihn nunmehr ein äußeres Zeichen zu einem Rückblick zwang, dann drängte sich ihm gewiß der Vergleich zwischen Einst und Jetzt auf, zwischen dem feinen, stillen Freund seiner jüngeren Jahre und den Männern, die zuletzt seinem Geiste die Wege gewiesen hatten, dem strengen, herben, zielbewußten Bischof von Breslau und dem Eiferer Bernhard Rosa. Da er felsenfest von der Berechtigung des augenblicklichen Standpunktes überzeugt war, wird sich die Wage zugunsten seiner späteren Freunde geneigt haben; ganz ohne innere Reibung kann es jedoch beim Auftauchen von Frankenbergs Bilde nicht abgegangen sein.

Schefflers letzte Lebensjahre waren wie die vorausgegangenen der strengsten Askese, kirchlichen und wohltätigen Werken gewidmet. Es liegt kein Grund vor, die dahingehenden Angaben in der ihm gehaltenen Leichenpredigt zu bezweifeln. Nach diesen Mitteilungen hat Scheffler sein ganzes, nicht unbeträchtliches Vermögen zur Unterstützung der Armen verwendet und seine Bedürfnisse auf das äußerste eingeschränkt. Unter den von ihm Bedachten werden ausdrücklich kranke Leute hervorgehoben, „welche vor die lateinische Kuchel (Apotheke) keine Heller hätten"; unmöglich ist es nicht, daß er auch seine ärztliche Kunst noch in den Dienst der Armen gestellt und ihnen außerdem die Apothekerrechnung bezahlt hat. „Er hat", sagt der Trauerredner, „nicht behalten, darüber er könnte ein Testament machen." Das letzte ist

freilich insofern nicht richtig, als der Fiskus Scheffler noch eine erhebliche Summe schuldete. Denn am 7. Juni 1659 hatte Scheffler dem Kaiser die Summe von 4283 Gulden zu 6 Prozent geliehen. Daß die Vormünder von Schefflers geisteskrankem Bruder Christian auf diesen Nachlaß keinen Anspruch erhoben, ist erklärlich; denn das Erbteil Christians wird zu seiner Pflege ausgereicht haben. Wenn aber auch Schefflers Schwester Margarete und sein Schwager Brückner sich nicht meldeten, so muß wohl daraus geschlossen werden, daß beide vor Scheffler gestorben sind. Vielleicht war es für Schefflers wilden Eifer nicht ohne Bedeutung, daß er keine protestantischen Verwandten mehr hatte, denen er eine gewisse Rücksicht schuldig war. Aber gleichviel — daß er fast sein ganzes Vermögen im Dienste der Wohltätigkeit aufgezehrt hat, entspricht den Tatsachen. Seine eigenen Worte bezeugen es: „Dieweil mir mein Herr irdische Güter gibt, so will ich Kaufmannschaft damit treiben und dieselben (nebenst den geistlichen Gaben) mit nichts als mit Lieb und Lob, Dank und Ehre Gottes vertauschen."

Diese Äußerung entstammt seiner letzten, wohl in das Jahr 1676 oder 1677 fallenden Arbeit, dem „Buche der Sehnsuchtswünsche des geliebten Johannes" (Libellus desideriorum Joannis Amati; man würde Amantis erwarten). Die Handschrift ist verlorengegangen; nur wenige Stellen daraus haben sich in der Leichenpredigt auf Scheffler erhalten. Sie vermögen einen Begriff von Inhalt, Anlage und Form zu vermitteln. Wieder handelt es sich um das Streben, zu Gott vorzudringen, und um die Mittel, die die Erreichung dieses Zieles ermöglichen. Wohl unter dem Einfluß der jetzt wieder vorgenommenen „Margarita evangelica" wird nicht der Vers, sondern die Prosa verwendet; eine innig hingebende, schwärmerische Stimmung scheint das Ganze beherrscht zu haben; nicht unwahrscheinlich, daß nach dem Austoben der Kämpfe und unter dem Schatten des Todes die weicheren Seiten seiner Natur wieder die Oberhand gewannen. Die Erfindungsarmut läßt sich freilich ebensowenig verkennen wie in den anderen Arbeiten der Spätzeit. Im fünften Buche des „cherubinischen Wandersmanns" heißt es (336):

„Die Seele, welche Gott das Herze treffen will,
Seh' nur mit einem Aug', dem rechten, auf das Ziel."

Schon das vom alten Gute zehrende sechste Buch des „cherubinischen Wandersmanns" hatte dieses Motiv wieder aufgenommen (VI, 154f.); das gleiche geschah auch in dem hier vorliegenden Bekenntnis: „Ich habe eine Kunst gelernet und bin ein Schütz worden: der gute Vorsatz ist mein Bogen, und die unaufhörlichen Begierden sind die Pfeile. Der Bogen ist durch die Hand des gnädigen Beistands Gottes stets gespannt, und der heilige Geist lehret mich, die Pfeile grad' nach dem Himmel zu schießen. Gott gebe, daß ich das Schießen besser lerne und einmal das Herz Jesu treffe!" Nach der Reihenfolge der mitgeteilten Stellen vollzog sich der Aufbau folgendermaßen: zunächst die Sehnsucht nach dem Gottesreich; dann die Wege, auf denen der Mensch diesem nahe zu kommen sucht; schließlich Einmündung alles menschlichen Strebens in dem einen, in dem Menschheit und Gottheit zusammenfließt, und dem — wahrscheinlich am Ende des Büchleins — der Zuruf galt: „Jesus Christus, Gott und Mensch, Bräutigam und Bruder, Fried' und Freude, Süßigkeit und Lust, Freundlichkeit und Huld, Licht und Leben, Zuflucht und Erlösung, Himmel und Erd', Ewigkeit und Zeit, Liebe und Alles, nimm dich doch meiner Seelen an!"

So oder ähnlich betend, erwartete Scheffler sein letztes Stündlein. Er litt an Lungenschwindsucht und fühlte sich schon 1675 erschöpft und elend. Dem Körper durch kräftige Speise aufzuhelfen, scheint ihm sein asketischer Sinn verboten zu haben; „die wenige Nahrung hat ihn mit seinem Leib fast gleich gemacht denjenigen, so keinen Leib natürlich und wesentlich haben," berichtet die Leichenpredigt. In den letzten Wochen seines Lebens nahm er keinen Besuch mehr an. Am 9. Juli 1677 ist er gestorben und drei Tage darauf in der Matthiaskirche feierlich beigesetzt worden. Obwohl die Jesuiten nicht durchweg mit seinem Auftreten einverstanden waren, hielt doch ein Mitglied der Gesellschaft Jesu ihm die Leichenrede, P. Daniel Schwarz, bezeichnenderweise derselbe, der in dem Trauergottesdienste der Jesuiten für Rostock zu dessen Lobe das Wort ergriffen hatte. Er erzählte den Lebens-

lauf Schefflers, pries, die Züge panegyrisch auswählend, aber zuverlässig, den frommen, keuschen Mann, den Wohltäter, den Gottesstreiter. Von den Hauptdichtungen gedenkt er nur der „heiligen Seelenlust", während der „cherubinische Wandersmann" unerwähnt bleibt.

Ein höchst merkwürdiges Leben war zu Ende gegangen. Die Gipfel dieses Daseins scheinen durch abgrundtiefe Klüfte voneinander getrennt zu sein. Wer den Werdegang aufmerksam verfolgt, dem werden freilich die Pfade nicht verborgen bleiben, die von Berg zu Berg hinüberführen. Aber es bleibt doch genug des Rätselhaften übrig. Deshalb gilt es, den Wesenszügen näher zutreten, um zu versuchen, ob es möglich ist, durch Aufdeckung der Grundtriebe in den Kern dieser eigentümlichen Natur einzudringen.

Zehntes Kapitel

Die Persönlichkeit

Die im Anfangskapitel zum ersten Male erschlossene Jugendgeschichte ermöglicht es, wichtige Seiten von Johannes Schefflers Wesen bis in die Kindheit zurückzuverfolgen, das frühzeitige Vorhandensein anderer durch einen Vergleich zwischen den Charaktereigenschaften des Mannes und denen seiner Eltern zu erweisen.

Stanislaus Scheffler war ein heißblütiger Mann, unbedacht, heftig, rasch von der Leidenschaft fortgerissen. Die Frau scheint unter den wilden Ausbrüchen seines Temperamentes gelitten zu haben; nicht unwahrscheinlich, daß bei den Kindern das gleiche der Fall gewesen ist. Auch mögen sie, wenn Stanislaus Scheffler sich seiner Frau gegenüber gehen ließ, im stillen für die Mutter Partei ergriffen haben. Schwerlich sind dem hochbegabten Ältesten die bedenklichen Seiten der väterlichen Art verborgen geblieben. Und die Erkenntnis, daß der geringe Widerstand, den der Vater den leidenschaftlichen Trieben entgegensetzte, sich zum Verhängnisvollen steigern könnte, mag in ihm den Wunsch nach Vermeidung alles dessen hervorgerufen haben, was imstande war, den stillen Frieden der Seele zu stören.

Aber wenn sich dieses Streben schon frühzeitig geltend gemacht hat, so stellte sich ihm ein schweres Hindernis entgegen; denn in Johannes Scheffler waren ebenfalls die Wesenszüge der väterlichen Art unverkennbar ausgeprägt. Auch er ist eine Kampfnatur, von der Leidenschaft regiert. In Liebe und Zorn schnell auflodernd, gibt er unbedenklich den Eindrücken des Augenblicks nach. Entschlüsse sorgfältig zu erwägen, ist nicht seine Sache; die ungestümen Wallungen des Innern bestimmen sein Tun.

Und nun setzt wahrscheinlich schon früh das heiße Bemühen ein, die gärenden Kräfte der Seele zu stillen. Es beginnt ein Ringen zwischen Charakteranlage und Selbstzucht, zwischen Sein und Wollen. Allein soviel er auch an sich gearbeitet haben mag, die Grundlagen der väterlichen Natur ließen sich nicht unterdrücken; sein heißes Blut empörte sich gegen die Beschränkungen, die er ihm auferlegen wollte. Auch wenn er um jene Lebensgüter wirbt, die er an sich und dem Vater so schmerzlich vermißte, stürmt er unaufhaltsam vorwärts, so daß der Kern des Charakters sich gerade da deutlich offenbart, wo der Versuch gemacht wird, von ihm loszukommen. Eine Milderung dieser leidenschaftlichen Unrast wäre vielleicht erreichbar gewesen, wenn nicht die umgebenden Verhältnisse es verhindert hätten. Seit 1639 wuchs Johannes Scheffler einsam heran; für ihn gab es kein Mutterherz, an das er flüchten und an dem er sich hätte ausweinen können. So mußte er alles, was ihn bewegte, mit sich selber austragen; es fehlte die liebevolle Fürsorge, die mäßigend ebenso auf das Temperament wie auf den Drang, dieses zu überwinden, einwirken und so beides in ruhige Bahnen lenken konnte. Sich selbst überlassen, von niemandem schonend beraten, war er nicht imstande, zu einem Gleichmaß der in seiner Seele um die Herrschaft ringenden Kräfte zu gelangen.

Handelt es sich bei diesem Kampfe im letzten Grunde um die gleiche Macht, die sich nur in zwei verschiedenen, miteinander in Widerstreit geratenden Formen kundtut, so weist im übrigen der Charakter starke Gegensätze auf. Dem heftig leidenschaftlichen Sinn steht ein weiches, leicht verwundbares Gemüt gegenüber; von dem Wunsche, ganz im Meere der Gefühle unterzutauchen, hebt sich seltsam das Vorwalten eines scharfen Verstandes ab. Das Streben nach einem Ausgleich zwischen Gefühl und Verstand scheint in jüngeren Jahren am meisten von Erfolg begleitet gewesen zu sein. Allerdings fehlt es z. B. im „cherubinischen Wandersmann" nach beiden Seiten hin nicht an Ausschreitungen. Der Überschwang des Gefühls führt zu geschmacklosem Lallen; und der Verstand hat seine Freude an zugespitzten Formeln, Antithesen, Silbenstechereien und Wortspielen — kurz, an den

bezeichnenden Merkmalen der Concetti-Poesie, wie sie seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in die Mode gekommen war. Allein ein aus dem natürlichen Empfinden entsprungener Takt verhindert doch allzu starke Auswüchse: im allgemeinen hält in jener Zeit der Verstand das Gefühl im Zaum, und dieses wieder verhindert jedes Erstarren der Denkbetätigung. Das in der Hauptsache erzielte Gleichgewicht wird aber nicht dauernd aufrecht erhalten: je mehr im Verlauf des Lebens die inneren Vorgänge hinter der sichtbaren Kirche, ihren Lehren und ihren äußeren Einrichtungen zurücktreten, desto eifriger drängt sich der Verstand in den Vordergrund. Auch aus diesem Wandel erklärt sich die Verödung, der seine Poesie schließlich anheimfällt: der verstandesmäßige Zug erdrückt mit der Zeit die meisten Eigenschaften, die Schefflers Dichtung den eigentümlichen Reiz verliehen hatten. Welcher Begleitumstand dieses Ergebnis gefördert hat, wird noch zu zeigen sein.

Weil der Intellekt allmählich den Sieg über die aufbauenden Seelenkräfte davonträgt, treten im späteren Lebensalter auch jene Eigenschaften deutlicher heraus, die so häufig mit einem scharfen Verstande gepaart sind: ätzender Witz und Sarkasmus. Ob und inwieweit diese Kampfesmittel schon in der Jugend ausgebildet waren, läßt sich mit Hilfe der vorliegenden Nachrichten nicht erkennen; daß sie sich indessen ganz plötzlich eingestellt haben sollten, ist wenig wahrscheinlich. Vielleicht hat man sich ihre Ausbildung folgendermaßen zu denken: bei der Reizbarkeit seines Wesens, seiner Weltfremdheit und Naivität mußte er unausgesetzt mit der rauhen Wirklichkeit zusammenstoßen; was ein anderer als im Laufe der Dinge liegend ruhig hingenommen hätte, verwundete ihn tief, so etwa die Gleichgültigkeit, auf die seine mystischen Bestrebungen in Oels stießen. Er fühlt, daß er der Welt schutzlos gegenübersteht und zugrunde gehen muß, wenn es ihm nicht gelingt, sich ihr gegenüber zu behaupten. Die Waffen zum Widerstande lieferte ihm sein scharfer Verstand; sie werden sich wohl schon frühzeitig ausgebildet haben, aber durch die Kräfte des Gemüts zurückgedrängt worden sein. Solange nun das Auge vorwiegend nach innen gewandt war, wird er wenig Gebrauch von

jenen Schutz- und Angriffswaffen gemacht haben; sobald er sich aber zum Kampf gegen die feindliche Außenwelt entschloß, erlangten zugleich mit dem Verstande auch dessen Begleiter das Übergewicht.

Andere Charaktereigenschaften führen wieder zu den Eltern zurück. Soweit die zufällig überlieferten Einzeltatsachen ein Urteil gestatten, neigte Stanislaus Scheffler zum Extrem. Auch in dieser Beziehung ist Johannes der echte Sohn seines Vaters. Das Einhalten einer mittleren Linie scheint ihm verhaßt gewesen zu sein; je schärfer, unbedingter, rücksichtsloser der Standpunkt ausgeprägt wird, desto mehr fühlt er sich von ihm befriedigt. Hand in Hand mit dieser Neigung, überall die äußersten Konsequenzen zu ziehen, geht ein Zug, von dem wir freilich nicht wissen, ob er ebenfalls als väterliches Erbteil anzusehen ist. Johannes Scheffler hat in seiner Seele immer nur für ein Ziel Raum; seine Augen sind starr auf ein Ideal geheftet; was links oder rechts liegt, bleibt unbeachtet. In dieser ausschließlichen Hingabe an ein Gut, dem gegenüber alles andere zurücktreten muß, lebt etwas von der alten Germanennatur; Scheffler ist einhard, wie unsere ältere Sprache es nennt, d. h. ganz auf einen Punkt gerichtet. Zugleich aber erscheint ein verhängnisvoller Zug, der sich im Verlauf der deutschen Geistesgeschichte offenbart, schon in den verschiedenen Perioden dieses Menschenlebens ausgebildet: die Ideale wechseln, ohne daß es gelänge, die früheren Errungenschaften in den nächsten Daseinsabschnitt hinüberzuretten; vielmehr wird das, was den Inhalt der bisherigen inbrünstigen Hingabe ausgemacht hatte, verhältnismäßig schnell bei Seite geworfen und dem neu in der Seele auftauchenden Ziel übereifrig nachgejagt. Die flackernde Glut, mit der alle Geisteskräfte in den Dienst dieses einzigen Gedankens gespannt werden, ist von Monomanie nicht leicht zu scheiden; dem entspricht es, daß der wilde Bekehrungseifer des Konvertiten etwas von fixer Idee an sich trägt; es kann sich daraus erklären, daß Schefflers Gebaren in der letzten Lebenszeit auch seinen Glaubensgenossen unheimlich geworden ist.

In der Tat mag manches in Schefflers Verhalten auf seelische Störungen zurückzuführen sein. Daß bei seiner ekstatischen, visi-

onären Schwärmerei derartige Zustände mitgespielt haben, ist nicht unwahrscheinlich. Noch deutlicher ergibt sich ihr Vorhandensein aus der späteren Entwicklung. Seit er mitten im Kampfe steht, machen sich die wilden Triebe des Innern von jeder Fessel frei. Schon wenn er in seinen beiden ersten Kampfesschriften die vom Himmel über die Ketzer verhängten Strafen schildert, malt er Blut- und Greuelszenen breit aus; welchen Grad diese blutrünstige Phantasie schließlich erreicht, ersieht man aus der „sinnlichen Beschreibung". In diesem Buche sind alle Schranken gefallen; mit einer Art wollüstigen Kitzels vergegenwärtigt Scheffler die gräßlichen Folterqualen, denen die Sünder und Ketzer unterworfen werden. Ebenso ungesund wie die unheimliche Glut, die aus diesen Bildern spricht, ist das Wühlen in ekelhaften Vorstellungen, wovon nicht bloß die „sinnliche Beschreibung", sondern auch das sechste Buch des „cherubinischen Wandersmannes" Zeugnis ablegt. Auch hier handelt es sich wohl um ein verhängnisvolles Erbteil; dafür spricht die Tatsache, daß Schefflers Bruder Christian dem dauernden Irrsinn anheimgefallen ist. Ein anderer Zug möge hier nur gestreift werden: wie bereits erwähnt, macht sich schon frühzeitig bei Scheffler eine Art geistigen oder religiösen Hochmuts geltend, der schwerlich später geschwunden ist. (Vgl. S. 69.) Im Bewußtsein seiner durch die Askese erlangten Vollkommenheit sah er mit Geringschätzung auf die in den gewöhnlichen Lebensbahnen sich Bewegenden herab. Wenn diese Überhebung in seinem Gebaren durchbrach, wird es ohne Wunderlichkeiten nicht abgegangen sein, und ein solches Verhalten mag seine Feinde in der Ansicht bestärkt haben, daß er geistig nicht im Gleichgewicht sei. Auf das Absonderliche in seinem äußeren Auftreten ist es wohl zurückzuführen, daß man glaubte, er könne einmal selbst Hand an sich legen, wie denn auch noch zu seinen Lebzeiten das falsche Gerücht von seinem Selbstmord verbreitet wurde.

Die Fähigkeit des Künstlers, Eindrücke in sich aufzunehmen und neu zu gestalten, setzt ein reizbares Gemüt voraus. Ein solches war Johannes Scheffler eigen. Vielleicht muß auch dies als ein Erbteil des unbändigen Vaters angesprochen werden; näher liegt es jedoch, an die Mutter zu denken. Denn als eine frühzeitig

gebrochene nervöse Frau hat man sich wahrscheinlich die Mutter vorzustellen, und von deren Wesen kann ebenfalls etwas auf Johannes übergegangen sein und den vom Vater ererbten Charakterzug verstärkt haben. Noch eine andere Seite seines Wesens darf aber wohl auf die Mutter zurückgeführt werden. Kinder reizbarer, hysterischer Frauen pflegen eine lebhafte Einbildungskraft zu besitzen; und wenn nun die feurige, ins Schrankenlose schweifende Phantasie zu den begründenden Zügen von Schefflers Dichterpersönlichkeit gehört, so wird man vielleicht berechtigt sein, hier einen mütterlichen Einschlag anzunehmen.

Die nervöse Reizbarkeit seines Geistes zeigt sich darin, daß er die feinsten seelischen Regungen festzuhalten weiß. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie sich diese Eigenschaft im persönlichen Verkehr kundgetan hat. Allein einzelne Fälle, so z. B. die Vorgänge bei der Niederlegung seines Hofmarschallamtes, ermöglichen doch ein Urteil. Danach scheint Scheffler leicht verletzt gewesen zu sein und sich, anstatt zur rechten Zeit zu sprechen, verstimmt zurückgezogen zu haben.

Daß die elternlose Zeit bleibende Spuren in dem Wesen des Mannes zurückgelassen hat, erscheint selbstverständlich und ist schon an einem Falle gezeigt worden. Aber noch einen anderen Nachhall aus jenen Tagen meint man in Schefflers Leben beständig zu vernehmen. Auch auf das Weiterklingen dieses Tones ist schon gelegentlich hingedeutet worden. Der Knabe und Jüngling mußte in seiner Einsamkeit gerade die Freuden schmerzlich entbehren, die andern mühelos in den Schoß fielen. Es kann nicht anders gewesen sein, als daß das Verlangen nach den ihm vorenthaltenen Lebensgütern ihn mächtig ergriffen hat. Und wenn später die ungestillte Sehnsucht seine Dichtung durchzittert und in den verschiedensten Formen Gestalt gewinnt, so wird man geneigt sein, die Ausprägung oder doch wenigstens das Überhandnehmen des schmerzlich sehnsüchtigen Dranges in diese Zeit zu verlegen. Daß er in der gleichen Zeit, wo ihm die Mutterliebe fehlte, Ersatz in der schwärmerischen Hingabe an den alliebenden Vater suchte, wird ebenfalls angenommen werden dürfen. Die starke Hinneigung zur Religion geht nach Schefflers eigenem

Zeugnis bis in seine Kindheit zurück; die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieses Gefühl erst in der Zeit der Vereinsamung zur alles überwuchernden Macht geworden ist.

Leidenschaftlich wildes Gebaren pflegt meist nicht das Zeichen einer kräftigen, in sich gefesteten Natur zu sein. Von dieser allgemeinen Regel macht Johannes Scheffler keine Ausnahme. In der Jugend fiel dem seelenkundigen Lehrer das Biegsame seines Geistes auf, der den verschiedenartigsten Gegenständen gerecht wurde; diese Beobachtung deutet nicht auf eine ausgeprägte zielsichere Persönlichkeit, wohl aber auf die Begabung, sich fremden Anregungen zu erschließen und sie dem eigenen Wesen anzugleichen. Die günstige Seite dieser Anlage offenbart sich darin, daß er nicht bloß ein offenes Auge für die hervorragenden Eigenschaften bedeutender Männer hatte, sondern diese auch bewundernd anerkannte und sich ihrem Einfluß willig hingab. Frankenberg, Sebastian Rostock, Bernhard Rosa bezeichnen ebensoviele Etappen in seinem Leben. Nicht anders steht es mit seinem Verhältnis zu den geistigen Bewegungen. Sobald sie ihn berühren, findet er schnell aus ihnen das seinem Wesen Gemäße heraus; leidenschaftlich bemächtigt er sich ihrer und schaltet mit ihnen; wenn er die in Betracht kommende Strömung vertritt, bewundert man nicht sowohl die aus der Tiefe dringende ursprüngliche Kraft als die Beweglichkeit, mit der die entlehnte Geistesmacht wie ein eigenes Instrument gehandhabt wird. Bedenklich ist an dieser die Eindrücke leicht aufnehmenden Fähigkeit nur, daß Scheffler zu willig Heeresfolge leistete und dabei weiter fortgerissen wurde, als es ursprünglich in seiner Absicht lag. Auch dem Dichter ist dieses Anpassungsvermögen zuletzt gefährlich geworden und hat die Veräußerlichung seines Schaffens fördern helfen; je eifriger er in der Spätzeit danach trachtete, den Ton des Volkes zu treffen, desto mehr ließ er sich von seinem Publikum herabziehen und hat so die wertvollsten Elemente seiner Kunst preisgegeben.

Vielleicht ist es nun mit Hilfe der als sicher oder wahrscheinlich nachgewiesenen Charakterzüge möglich, die Grundlinien der Entwicklung zu zeichnen. Frühzeitig scheint sich Johannes Scheffler der bedrohlichen Kräfte bewußt geworden zu sein, die sein Inneres

in Flammen setzten; frühzeitig ist ihm auch wohl die Erkenntnis der Notwendigkeit aufgegangen, diese wilden Triebe zu bannen. Er sucht nach einem Schutze vor sich selbst. Die Mystik scheint ihm den ersehnten Hafen zu bieten; in ihrer Schule hofft er Ruhe, Gelassenheit, Frieden, Unbeweglichkeit in Freude und Pein zu finden; nicht bloß allem Irdischen will er absterben, sondern sogar zu einem Zustand gelangen, der selbst das Denken an Gott aufhebt und somit jede, auch die höchste Begierde tötet. Aber die schwärmerische Inbrunst, mit der er diesem Ideal nachjagt, zeigt, daß sein Gemüt zur Aufnahme der gesuchten Güter nicht fähig war. Deshalb wendet er den gleichen brennenden Eifer greifbareren religiösen Symbolen zu, und eine Zeitlang schwankt zwischen beiden Mächten die Wage; immer wieder treibt es ihn in das uferlose Meer der Ewigkeit hinaus, wo jede Kreatur nach der Ruhe in Gott schreit, bis dann doch die überlieferten Formen des Glaubens in seiner Seele die Oberhand gewinnen. Der ungestüme Liebesdrang, der bisher zwischen den beiden Gebieten geteilt wurde, wirft sich nun auf die Jesusliebe; seine ganze Dichtung wird ein einziger Sehnsuchtsruf nach dem Erlöser. Aber jene Sicherheit, die ihm den Frieden verbürgt und die Stürme in seiner Brust stillt, vermag er trotzdem nicht zu gewinnen; da leuchtet ihm ein Hoffnungsstern: die katholische Kirche ist die feste Wehr, die ihn vor sich selbst schützt; ihr gibt er den Verstand ganz gefangen in der Überzeugung, „daß der Sinn des heiligen Geistes viel zu hoch ist und die Weisheit Gottes viel zu tief, daß sie sich nach Gesetzen, Regeln und Richtschnuren, welche die armselige, irrende Vernunft gemacht, sollte abmessen und richten lassen." Hat er nun aber in der Mutterkirche die ersehnte Ruhe gefunden? Die Erfahrung spricht dagegen. Ein neues Ideal steigt in seiner Seele auf: der Wunsch, Glanz und Ansehen der Kirche durch Bekehrung der Ketzer zu erhöhen, und dieses Ziel wird nunmehr rastlos verfolgt; jetzt, wo Scheffler den Kampf aufnimmt und ihn unter allen Umständen zu Ende führen will, fällt die letzte Hülle von dem innersten Kern seines Wesens, der unaufhaltsam vorwärts stürmenden Leidenschaft, die kein Maß und Ziel kennt; seine Hast und sein Zufahren erinnern auf das leb-

haftete an die „Unbedachtsamkeit", um derentwillen einst der Breslauer Rat den Vater in „gebührend Strafff" nehmen wollte.

Wie der leidenschaftliche Drang der Seele auch in den Dichtungen zu Worte kommt, in denen scheinbar die entgegengesetzte Stimmung herrscht, ist bei der Betrachtung der beiden Hauptwerke gezeigt worden. Es erhebt sich nun die Frage, inwiefern das poetische Schaffen auch von den anderen aufgeführten Merkmalen des Charakters Zeugnis ablegt. Auch hier muß auf bereits Gesagtes verwiesen werden. Zu den begründenden Zügen der Persönlichkeit gehörte die ungestillte Sehnsucht; sie ist die bewegende Kraft seiner Dichtung und, geschürt durch die heiße Glut der Leidenschaft, beflügelt durch eine ungewöhnlich lebhafte Phantasie, verleiht sie ihr das lebensvolle Gepräge. Nicht minder wichtig erscheint jene schon in der Jugend hervortretende Anschmiegsamkeit seines Geistes. Jedes seiner drei großen poetischen Werke lehrt, wie viel er in Inhalt und Form seinen Vorgängern verdankte; auch wenn man erwägt, daß im 17. Jahrhundert der Begriff des literarischen Eigentums unbekannt war, und daß in ihm die Nachahmung ebenso geschätzt wurde wie das Urbild, bleibt die Art auffallend, in der er sich unbefangen den fremden Besitz aneignete. Allein wenn er gemäß der ursprünglichen Anlage seines Geistes den Anregungen von außen leicht nachgab, so mindert das doch sein Verdienst nur wenig, da erst er den übernommenen Gebilden den wahren Lebensodem einbläst und sie aus seinem leidenschaftlichen Gemüt heraus umschafft.

Obgleich Scheffler das Gute nahm, wo er es fand, hatte er doch bei Befriedigung seines Hungers nach geistiger Betätigung das Bedürfnis, seine Kräfte ungehemmt zu entfalten. Mit gebundener Richtung zu marschieren, war ihm zuwider. Deshalb erschien ihm z. B. die Übersetzertätigkeit als eine „knechtische und verdrießliche Arbeit".

Schefflers Poesie ist von dem Modegeschmack seiner Zeit nicht unberührt geblieben. Allein trotzdem ist es unmöglich, ihn irgend einer Schule oder einem der Klüngel des 17. Jahrhunderts einzureihen; er bleibt als Dichter einsam. Daher hat er sich auch von der geschwollenen, überladenen Art der Renaissancepoesie so

ferngehalten, als es im Deutschland des 17. Jahrhunderts überhaupt möglich war. Er folgt als Dichter letzten Endes doch nur den leidenschaftlichen Trieben des Innern; in seinen besten Stunden ist die Naivität der Jungbrunnen, aus dem sein Schaffen neue Kraft zieht. Ganz naiv ist auch die eben besprochene Art, mit der er ohne Bedenken nach dem fremden Gut greift und dieses in seiner Weise verarbeitet. Was sich hier in der Kunst offenbart, tritt auch im Leben zutage; wo dieses sich genauer erschließt, läßt sich ebenfalls die Naivität nicht verkennen. Um die Seelen zu retten, verletzt er die Ketzer tödlich und ist dann außerordentlich erstaunt darüber, daß die Angegriffenen nicht seine guten Absichten würdigen, sondern Gleiches mit Gleichem vergelten. In solchen Fällen hat das kindliche, aus Weltfremdheit geborene Verhalten etwas Rührendes, auch da, wo es mit wenig erfreulichen Seiten seiner Natur gepaart ist.

Der Naivität entspricht seine Offenheit; er ist ein aufrichtiger Mensch gewesen. Wenn er enthusiastisch für einen verehrten Freund eintritt, so hätte er nicht nötig, hinzuzufügen, es geschehe „ohn einige Fuchsschwänzerei, die weit von mir ist"; man würde ihm auch ohne diese Versicherung glauben. Nebenabsichten lagen ihm fern; er hatte immer nur die Sache im Auge, und in seiner naiven Art meinte er, daß die Welt ebenso empfinden und ihn danach beurteilen müsse. Deshalb legte er seine Worte nicht auf die Goldwage, rückhaltlos polterte er alles heraus, was er auf dem Herzen hatte, und es war ihm gleichgültig, ob die Gesinnungsgenossen über sein unvorsichtiges Dreinfahren „murren und unbilligen" würden. Mit dieser Offenheit steht ein Fall von Unaufrichtigkeit in seltsamem Widerspruch; man wird daher versuchen müssen, ihn zu erklären. Als katholischer Streittheologe hat er, wie im zweiten Kapitel erzählt wurde, den früheren Verkehr mit den Mennoniten und seine Begeisterung für Jakob Böhme hartnäckig abgeleugnet. Sicherlich handelt es sich nicht um eine Selbsttäuschung, sondern die Leidenschaft war in diesem Falle stärker als die Ehrlichkeit. Mochte ihm sein scharfer Verstand noch so oft sagen, daß es gleichgültig sei, ob er vor der Bekehrung Lutheraner oder Sektierer gewesen, es drückte und

preßte ihn, daß er auf dem Wege über ketzerische Anschauungen zur katholischen Kirche gelangt sein sollte. So trieb ihn sein heißes Blut dazu, rundweg die Vorgänge zu bestreiten, die er nicht vergessen haben konnte, und das Gefühl der Unsicherheit verstrickte ihn in ein Gewebe von zweideutigen Ausreden, die in ihrer Kleinlichkeit noch einen ungünstigeren Eindruck machen als eine derbe Unwahrheit.

Das Ungestüm seines leidenschaftlichen Geistes läßt sich auch in seinem Schaffen nicht verkennen. Beschäftigte ihn ein literarischer Gegenstand, so warf er sich mit einer wahren Wut in die Arbeit; es war ihm auch hier unmöglich, sich durch irgendwelche Schranken einzuengen. Das erste Buch des „cherubinischen Wandersmannes" hat er in vier Tagen gedichtet. Und wie ihn der ungestüme Drang von Schrift zu Schrift hetzt, lehrt seine polemische Tätigkeit auf jeder Seite. Erst der Verfall des Körpers konnte dann seiner Leidenschaft Halt gebieten; „ich bin", erzählt er von seiner Übersetzung der „Margarita evangelica", „mit solchem beständigem Eifer so unabläßig fortgefahren, daß ich mich durch Entzündung des Haubts und dennenher entstehender überauß beschwerlicher Flüsse in große und langwierige Kränkung des Leibes gestürtzt."

Wie sich in den Haupteigenschaften des Stils die Grundlagen der Persönlichkeit offenbaren, ist schon wiederholt angedeutet worden. Seit dem „Ehrengedächtnis" Frankenbergs steigern sich die Ausdrucksmittel, die den vulkanischen Zustand des Innern bezeugen. Die Ausrufe, Fragen, überraschenden Wendungen entstammen nicht der gewollten schriftstellerischen Kunst, sondern sie decken unmittelbar den Zustand des Gemütes auf. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Übereinandertürmen des metaphorischen Schmuckes; was bei den Zeitgenossen Schefflers erklügelte Berechnung, das ist bei ihm die naturgemäße Form der Seelenverfassung; deshalb erscheinen die Unarten der Barocksprache in seiner Dichtung meist nicht als künstlerisch unwahr. Ganz besonders grell malt sich das Innenleben im Ausdruck da, wo er keine Rücksicht auf das Versmaß mehr zu nehmen braucht: in den prosaischen Schriften verraten Satzbau und Wortwahl das unheimliche Drängen der Leidenschaft; die überstürzte Form der Rede

läßt erkennen, daß, während ein Gedanke eingekleidet wird, schon ein anderer den Geist beschäftigt.

Von den in dieser Brust hausenden leidenschaftlichen Trieben und von den Kämpfen, die Scheffler gegen sie und mit ihrer Hilfe geführt hat, erzählen schließlich auch seine Gesichtszüge. Das älteste Bild, das sich von ihm erhalten, und das ihn als etwa Vierzigjährigen zeigt, ist einer satirischen Schrift vorausgestellt, auf die unsere Darstellung Bezug genommen hat (vgl. S. 193). Es mag leicht karikiert sein, aber an der Ähnlichkeit zu zweifeln, liegt um so weniger Grund vor, als auch zwei andere Bildnisse, die neuerdings an den Tag gekommen sind und aus den letzten Lebensjahren Schefflers stammen, mit ihm in der Hauptsache übereinstimmen. Der Gesamteindruck in den drei Wiedergaben ist jedenfalls der gleiche. Ein hageres Antlitz mit Schnurr- und Kinnbart; die Züge durchgeistigt; der Gesichtsausdruck ernst, etwas zerstreut, als ob die Gedanken ganz anderswo weilten; die Augen tiefliegend, geisterhaft, unergründlich — alles das weist auf den Asketen, den ekstatischen Schwärmer, den Himmelssucher, der die sehnsüchtigen Blicke immer in die Ferne richtet, obgleich er sich selbst einst zugerufen hatte:

„Halt an, wo laufffstu hin? der Himmel ist in dir,
Suchstu Gott anderswo, du fehlst Ihn für und für."

Im Munde Johannes Schefflers erklingen diese Worte wie Ironie. Wohl hatte auch er einst den Himmel in der eigenen Brust gesucht, aber das brodelnde Gemüt war nicht imstande, ihn in seiner Reinheit widerzuspiegeln. Statt des beseligenden Friedens werden Unrast und Streit sein Teil; so wenig wie die äußeren schweigen die inneren Stürme. Auch in der Stille des Matthiasstiftes kommt der frühzeitig Gealterte nicht zur Ruhe; noch in seinem Todesjahr bezeichnet er sich als einen „zwar leiblich, auß Liebe aber auch geistlich Erkrankten und von aller anderer geistlicher Blumen-Geruch oder Erquickung Verlassenen". Er bleibt der von tiefen Gegensätzen Hin- und Hergeworfene, der ewig Unbefriedigte, der sich an den Widerständen der Außenwelt und mehr noch an den Widerständen im eigenen Innern zerarbeitet und zerrieben hat.

Schlußbetrachtung

Nur einer verſchwindend geringen Zahl der deutſchen Lyriker des 17. Jahrhunderts war ein dauerndes Nachleben beſchieden. Die meiſten ſind ſchnell vergeſſen worden. Zum Teil mit Unrecht: ein lyriſcher Dichter von der Kraft und Tiefe des Andreas Gryphius hätte auch der Gegenwart noch viel zu ſagen. Aber in der Hauptſache beruht die Stellungnahme der Nachwelt auf einer richtigen Empfindung. Dieſen Poeten iſt die Innenwelt ein unentdecktes Land. Die Erkenntnis iſt ihnen noch nicht aufgegangen, daß jeder Lebensvorgang erſt zum ſeeliſchen Beſitz werden muß, ehe er, künſtleriſch neugeſtaltet, wieder an das Licht treten kann. Nur ſelten weckt ein großes Geſchehnis ihnen den ſchöpferiſchen Trieb, und auch dann verſagt meiſt die Kraft, ſich ſeiner ganz zu bemächtigen. Daher kein wirkliches Nacherleben, ſondern nur äußerliches Herantreten; der Dichter und ſein Werk bilden keine untrennbare Einheit; ſie ſind durch eine tiefe Kluft voneinander geſchieden.

Wenn nun Angelus Sileſius zu den wenigen Lyrikern des 17. Jahrhunderts gehört, die dauernd ihre Daſeinskraft bewieſen haben, ja, wenn er eine ſtärkere Wirkung ausgeübt hat als alle Dichter des 17. Jahrhunderts, Paul Gerhardt und Grimmelshauſen nicht ausgenommen, ſo erklärt ſich dies zunächſt daraus, daß er beſitzt, was ſeinen zeitgenöſſiſchen Mitbewerbern fehlt. Seine Kunſt war kein müßiges Spiel, ſondern der notwendige Ausdruck eines ſtarken Innenlebens. Die Sehnſucht nach Ruhe und Stille, nach einem feſten Halt iſt ihm zum tiefſten Erlebnis geworden, und weil dieſes Erlebnis den ganzen Menſchen ergriffen hatte und ſich im Kampfe mit ſeiner widerſtrebenden Natur immer wieder erneute, iſt es ihm gelungen, es zum Eigen-

sten umzuschaffen und aus sich heraus wieder lebendig werden zu lassen. Bleibt er auch nach manchen Seiten in den Schranken der Renaissancepoesie befangen, so hat er doch in Lyrik und Spruchdichtung Töne gefunden, die niemals verhallen können.

Er besaß die geheimnisvolle Kraft des Lyrikers, von dem Drängen und Wogen der Seele Kunde zu geben. Neben der Unmittelbarkeit des Gefühls war ihm jedoch die Gabe eigen, sich zu objektivieren. Er vermochte das tief und stark Empfundene von den zufälligen Merkmalen seines Ursprungs zu befreien und es zum allgemein gültigen Ausdruck des seelischen Geschehens umzuformen. Tausende und Abertausende frommer Protestanten haben sich an dem Liede erbaut: „Mir nach, spricht Christus unser Held"; aber sicherlich ist nie einem von ihnen der Gedanke gekommen, daß dieses Lied seine Entstehung dem Entschlusse verdankt, dem protestantischen Bekenntnis die Fehde auf Leben und Tod anzusagen.

Daß hinter der Dichtung des Angelus Silesius ein ewig suchender, innerlich zerrissener Geist steht, kann keinem aufmerksamen Leser verborgen bleiben. Weil dieser Grundzug seines Schaffens herausgefühlt wurde, ist Scheffler in Zeiten der Vollendung oder der Sattheit zurückgetreten, so in der klassischen Blüteperiode, so in den ersten Jahrzehnten nach der Begründung des Reiches. Wo aber die Seelen unter zwiespältigen Empfindungen litten, wo Übergangszustände die Gemüter unsicher machten, da war er als Helfer und Tröster willkommen. Deshalb fühlte sich die Romantik mit ihrer Sehnsucht nach dem unerreichbaren Wunderlande dem Dichter nahe verwandt; ähnlich verhielt es sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in denen gerade die tiefer veranlagten Geister der verwirrenden Fülle neuaufkommender Erscheinungen gegenüber nach einem festen Standpunkt suchten.

Betrachtet man, wie bisher geschehen, den Dichter losgelöst von seiner Zeit, so erschließt sich nur die Hälfte seiner Bedeutung; das Urteil bleibt unvollständig, wenn nicht auch seiner geschichtlichen Sendung gedacht wird.

Die Reformation hatte gewaltige Kräfte des Gemütes frei gemacht. Allein der Protestantismus schleppte noch so viel vom

mittelalterlichen Gute mit sich, daß der intellektualistische Geist des Mittelalters in ihm bald wieder die Oberhand gewann. Nun war aber die Reformation nicht die einzige Strömung, die den Schlüssel zum Innern des Menschen wiedergefunden hat. Auch die Mystik des ausgehenden Mittelalters verlegte den Schwerpunkt von außen nach innen. Wohl stand sie in beständiger Wechselwirkung mit der Scholastik, in der sich der verstandesmäßige Zug des Mittelalters am schroffsten verkörperte, aber trotzdem hat sie am meisten dazu beigetragen, das Gefühl aus den Fesseln des Zwanges und der Schule zu erlösen. Daher suchte die Mehrzahl derer, die, von der Reformation angezogen, nach kurzer Zeit durch den in ihr herrschenden Geist abgestoßen wurden, in der Mystik Befriedigung für ihre seelischen Bedürfnisse, die Täufer so gut wie die sogenannten Spiritualisten, Sebastian Franck, Schwenkfeld, Weigel und Böhme. Zwischen dem Intellektualismus der lutherischen Rechtgläubigkeit und der mystischen Hingabe an das Gefühl war eine Übereinkunft unmöglich; es mußte daher zum Kampfe kommen. Der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein: die festorganisierte Masse trug den äußeren Sieg über die vereinzelten Schichten davon. Allein der Gegner war nur niedergeworfen, nicht ertötet. Er zog sich in die Verborgenheit zurück. Die mystisch-spiritualistische Richtung pflanzte sich in kleinen Konventikeln fort; auch manche Vertreter der lutherischen Orthodoxie konnten sich ihr nicht ganz verschließen. Gleichsam unterirdisch weiterlebend, begann sie von neuem zu erstarken und harrte des Tages ihrer Auferstehung. Und wie etwa die germanischen Heldenlieder des 7. und 8. Jahrhunderts lange verschwunden scheinen, bis sie um 1200, mannigfach umgestaltet, aber in alter Herrlichkeit wieder auftauchten, so drängte die mystisch-spiritualistische Richtung, als ihre Zeit gekommen war, an das Tageslicht und verdichtete sich zu der großen Gefühlsrevolution des Pietismus, dem die weltgeschichtliche Aufgabe zufiel, die vom Intellektualismus zurückgedrängten aufbauenden Seelenkräfte wieder in ihr Recht einzusetzen.

Aus einem jener Konventikel, die die Brücke zwischen der älteren Mystik und dem Pietismus bilden, ist Johannes Scheffler hervor-

gegangen. Seine geschichtliche Stellung ist damit bezeichnet. Wohl sind Elemente der Mystik auch durch andere Dichter dem Pietismus zugeflossen, sogar durch einen Vertreter der lutherischen Orthodoxie wie Paul Gerhardt, aber die entscheidende Vermittlung zwischen den beiden Welten ist von Scheffler ausgegangen.

Damit ist jedoch die Bedeutung, die Angelus Silesius als Mittler zukommt, noch keineswegs erschöpft; sie erschließt sich erst, wenn der Zusammenhang des deutschen Geisteslebens ins Auge gefaßt wird. Zugleich lenkt eine solche Betrachtung zu der Eigenart des Dichters zurück. Die Blüte des Pietismus fällt etwa in die Jahre von 1680 bis 1725. Seitdem stirbt er als Gesamterscheinung ab. Aber seine Errungenschaften blieben nicht allein unverloren, sondern sie begannen jetzt erst, sich zu entfalten. Die neugeweckten seelischen Kräfte stießen die religiöse Schale ab; die Vertiefung und Verfeinerung des Gefühls ergriffen immer weitere Kreise; im Zeitalter der Empfindsamkeit und der Genieperiode ging die Saat auf, die der Pietismus ausgestreut hatte. Erst nachdem so die Schranken niedergerissen waren, die bisher Kopf und Herz getrennt hatten, konnte sich die unvergleichliche, alle Tiefen und Weiten der Seelen umspannende neuere deutsche Lyrik entwickeln.

Da nun der Pietismus aus den Hauptwerken des Angelus Silesius die nachhaltigste Nahrung gesogen hat, so kann nicht bestritten werden, daß auch Scheffler zu den Wegbereitern der modernen deutschen Lyrik gehört. Wenn daher seine neukatholischen Apologeten ihn als einen Vorläufer unserer Klassiker bezeichnen, so haben sie darin unzweifelhaft recht. Denn die entscheidenden Merkmale unserer größten Lyriker lassen sich bereits bei ihm, teils ausgebildet, teils im Keime erkennen. Auch seine Schöpfungen wurzeln im Erlebnis und sind Bruchstücke einer großen Konfession; auch ihn hat ein volles, ganz von einer Empfindung volles Herz zum Dichter gemacht.

Anmerkungen

Die nachfolgenden Anmerkungen geben in aller Kürze über die in der vorliegenden Biographie neu erſchloſſenen Quellen ſowie über einige der Erklärung bedürftigen Punkte Auskunft. Nur in wenigen Fällen erwies ſich eine ausführlichere Darſtellung als nötig, nämlich da, wo die im Text mitgeteilten Tatſachen im einzelnen begründet werden mußten.

Von den wichtigſten literariſchen Hilfsmitteln ſind die Biographien Kahlerts und Lindemanns an anderer Stelle kurz gewürdigt worden. Neben ihnen noch bemerkenswert A. Treblin, „Angelus Sileſius. Ein Vortrag". Breslau 1877 (mit einſichtigen Bemerkungen über Schefflers Bekenntniswechſel). Schefflers Kontroverſchriften wurden lehrreich und unparteiiſch, wenn auch in etwas enger Begrenzung, durch C. F. Gaupp behandelt: „Die römiſche Kirche beleuchtet in einem ihrer Proſelyten". Dresden 1840. Weitere Literatur in den Anmerkungen zu S. 12 und S. 93 ff. ſowie in der Biographie ſelbſt. Der Raumerſparnis wegen ſind Wiederholungen von Bücherangaben in den Anmerkungen vermieden worden, das gilt insbeſondere auch von den zum erſtenmal ausgenutzten Flugſchriften, ſofern ihre Titel im Texte Aufnahme gefunden haben.

Die erſte Geſamtausgabe veranſtaltete David Auguſt Roſenthal: „Johann Schefflers (Angelus Sileſius) ſämtliche poetiſche Werke". Regensburg 1862. Als der erſte derartige Verſuch hat die Arbeit ihre Verdienſte, aber die Behandlung der Texte iſt unzureichend. Soweit Stichproben ein Urteil geſtatten, wird dieſe Ausgabe an Genauigkeit weit durch ihre erſte Nachfolgerin übertroffen: „Angelus Sileſius, poetiſche Werke, herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held". München. 2 Bde. 1922. Das Gleiche gilt von der neueſten, durch H. L. Held beſorgten Ausgabe: „Angelus Sileſius, ſämtliche poetiſche Werke. In drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von H. L. Held".

München o. J. (1925). — Eine Auslese aus Schefflers Streitschriften ist zum erstenmal in der von dem Verfasser der vorliegenden Biographie veranstalteten Ausgabe dargeboten worden: „Angelus Silesius, sämtliche poetische Werke und eine Auswahl aus seinen Streitschriften. Mit einem Lebensbilde herausgegeben von Georg Ellinger." Berlin im Propyläen-Verlage, 2 Bde. o. J. (1924). Diese Ausgabe erleichtert das Eindringen in Schefflers Schriften durch das ihr beigegebene vollständige Glossar.

S. 3f. Totenbuch der Elisabethkirche; Br. Sta. *) Handschr. P. 561, 4 unter 1637, Bl. 18b.

S. 4. Stan. Scheffler wird im Totenbuch der Elisabethkirche Handschr. P. 561, 4 unter 1639, Bl. 9b „vornehmer Bürger", in der Matrikel des Elisabethgymnasiums „civis primarius" genannt.

S. 4 f. Die Darstellung nach Br. St. A. Handschr. G 5, 161, S. 48b, S. 91. Angesichts der Bedeutung, die dem Inhalt dieser Aktenstücke für die Charakteristik Stanislaus Schefflers und somit auch mittelbar für die Johannes Schefflers zukommt, soll hier der Wortlaut folgen:

Stentzel Schäffler
Panckratii Guttheters Tochter
Vormünden:

Wier Rathmanne Bekennen, daß wier in strittigen sachen zwischen dem Edlenn Ehrenvesten Stentzell Schäflern an einem, undt der Edlen Thugentsahmen Jungfrauen Susanna, des weilandt auch Edlen Ehrenvesten Pankratii Guttheters auf Strachwitz undt Arnoldsmühl seeligen nachgelassener Tochter, nebenst dero Vormünden undt Stiefvatern, denen Edlen Ehrenvesten Wolbenambten Herren Christoff Poley vom Thiergartten, undt Herren Dietrich Gartzen, beiden unsern Rathesfreunden, anders theils, nach genugsahmer erwegung, diesen aussatz gemacht haben. Daß ihme Schäflern vor alle und iede seine angestalte anforderungen sechshundert Thaler bahren geldes zu 36 gr.

*) Br. Sta. = Breslauer Stadt-Archiv.

w. zu sambt denen Zöbeln zurückgegeben, undt gegen genugsahmer quittung aussgeantworttet werden sollen. Hier kegen er Scheffler die Jungfraw undt die ihrigen ferner umb nichts mehr zu besprechen befugt, sondern sie allerdings mitt worttten undt wercken hinfüro unbeirret zu lassen schuldig; Wier thuen uns aber auch, wegen der von dem Scheffler hierunter vorübten mehrfaltigen vnbedachtsamkheit, mit gebührender Straff wieder ihn zu vorfahren, ausdrücklich vorbehalten, dobeinebenst alles das ienige, was bey so beschaffenen sachen vorgegangen, dergestalt aufheben, das es keinem theil an ehren, glimpf undt gutten nahmen nachtheilig sein soll. Trewlich sonder gefehr:

Actum 6. Juny Anno 1622.

Herr { Stenczel Schäffler
Christoff Poley
Dittrich Garcz

Dass vor uns gestanden der Edle Ehrenveste Stenczel Schäffler, undt hat bekandt, dass Ihm die Edlen Ehrenvesten undt wohlbenambten Herr Christoff Poley vom Thiergarten undt Herr Dittrich Garcz beide unsere Rathesfreunde, als weilandt des auch Edlen, Ehrenvesten Pancratii Guttheters auf Strachwicz sehligen nachgelassener Tochter geordnete Vormünder, die in denme vor uns den 6. Juny iüngsthin aufgerichten Vortrage abgehandelten 600 Taler bahren geldes zu 36 gr. w. zusambt des Zobeln bahr aussgeczehlet undt zugestellet habe. Doran Ihme alles (genüge geschehen) sagte wohlgedachte H. Vormünder anstadt Ihres Mündleins quitt globende etc.

Actum 27. Augusti 1622.

S. 5ff. Die angeführten Tatsachen nach dem Traubuch Maria Magdalena, 1618/44, Bl. 161; Taufbuch der Elisabethkirche, Br. Sta. Hs. P. 56, 17 unter 1625, Bl. 1. Taufbuch Maria Magdalena 1624, 32 Bl. 177. Totenbuch der Elisabethkirche, Br. Sta. Hdschr. P. 561, 4 unter 1637. Bl. 18b; unter 1639, Bl. 9b.

S. 7. „Die beiden Vormünder der Schefflerschen Kinder" Vormundschaftsbuch (Liber tutelarum), Br. Sta.

Handschr. H. 73, 1. Ein ungedruckter Brief Kölers an Scheffler (Br. St.-Bibl. Handschr. R. 992: Christophori Coleri) nennt bloß als Vormund Nikolaus Hering, woraus im Text der Aufenthalt Schefflers bei diesem erschlossen wird.

S. 7 unten. Nach der Matrikel des Elisabethgymnasiums.

S. 8. Die fragliche Stelle in „Der Lutheraner und Calviniſten Abgott der Vernunft", hier zitiert nach der Ecclesiologia, T. 2 S. CDLIIX. Scheffler erwähnt die Tatsache, daß man in Wittenberg bei der Nennung der Namen Luthers und Melanchthons das Haupt zu entblößen pflegte, „welches uns in der Jugend mein annoch lebender mir allezeit geehrter Schullehrer Herr E(lias) M(ajor) auf öffentlichem Lehrstuhl zu St. Elisabeth allhier mehrmalen erzehlt." — Über Chrysostomus Schultz vgl. J. Bolte in der Allgemeinen deutschen Biographie, Bd. 32, S. 733. R. Schwartz, „Esther im deutschen Drama des 16. Jahrhunderts", 2. Auflage. Oldenburg 1890. Über Christoph Köler unterrichtet auf das gründlichste die vortreffliche Arbeit von Max Hippe „Christoph Köler, ein schlesischer Dichter des 17. Jahrhunderts. Sein Leben und eine Auswahl seiner deutschen Gedichte". (Mitteilungen aus dem Stadt-Archiv und der Stadtbibliothek zu Breslau, Bd. 5) Breslau 1902.

S. 10. Kölers Anerkennung der poetischen Fähigkeiten Joh. Schefflers: Brief Kölers an Sam. Gloner bei Hippe, Köler, S. 229. Br. Stadtbibliothek, Handschrift R. 992, 65.

S. 12. Die Jugendgedichte nach den Erstdrucken zuerst veröffentlicht von Hoffmann v. Fallersleben, Weimarisches Jahrbuch, Bd. 1, S. 277 ff. Hannover 1854. Es handelt sich um folgende vier Gedichte: 1. Das Sonett an Chrysostomus Schultz 1641. Auf den Tod des Johannes Blaufuß 1641. (Dies das Gedicht in lyrischen Maßen.) Beide Gedichte in kleinen Sammlungen zu Schultzens Geburtstag und Blaufuß' Tod. 3. An Christoph Köler 1642 (zusammen mit Scultetus' Gedicht gedruckt). 4. Bonus consiliarius (an den herzogl. Briegischen Rat Lange von Langenau 1642). Die Jugendgedichte sind neu gedruckt: Propyläenausgabe, Bd. 2, S. 399 ff; dreibändige Ausgabe von H. L. Held (München o. J. [1925]), Bd. 2, S. 9 f.

S. 15. Erinnerungen an den Unterricht; vgl. die Anmerkung zu S. 8. Die in seine Jugend zurückreichende religiöse Färbung bezeugt Scheffler selbst. „Gründliche Ursachen und Motive, warum er von dem Luthertum abgetreten usw." gegen Schluß.... der Geist des Herrn, „dem ich niemals hartnäckig widerstrebt, auch ihn von Kindheit auf um seine Wahrheit angerufen".

S. 16. Vgl. den zu S. 10 zitierten Brief, dort die Charakteristik Schefflers durch Köler.

S. 17. Die Empfehlungsbriefe bei Hippe, „Köler", S. 280, Anm. 192. Bresl. Stadtbibliothek R. 992, 63, 64, 68. Die weiteren Tatsachen auf der gleichen Seite aus dem zu S. 10 zitierten Briefe Kölers an Scheffler. — Über Gloner vgl. Rudolf Reuß, „M. Samuel Gloner" in der „Festschrift zur Feier des 350 jährigen Bestehens des protestantischen Gymnasiums zu Straßburg". 1888, 1. Teil, S. 143 ff.

S. 18 f. Die mitgeteilten Tatsachen nach dem Briefe Kölers an J. H. Boecler, 8. Cal. 1643 bei Reifferscheid, „Quellen zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland", 1. (einziger) Band, S. 600. Heilbronn 1889. Darin die in der vorliegenden Biographie mehrfach angezogene Stelle, er habe Scheffler geraten, ut, quo pollet, ingenio multiplici et in varia flexibili utrumque studii genus coniungeret (Medizin und Geschichte).

S. 19. Die Immatrikulation Schefflers in Leiden nach dem Album studiosorum academiae Lugduno-Batavae 1575—1875. S. 352. (Hagae Comitum, 1875.)

S. 21. Vgl. insbesondere v. Dunin Borkowski, „Der junge Despinosa im Lichte der Weltphilosophie", Münster 1910; doch erscheint mir der dort für die Winkel gebrauchte Ausdruck „ethische Gesellschaften" nicht zulässig, da er eine falsche Vorstellung erweckt.

S. 26. Für die Tatsache, daß Scheffler Einflüsse des wiedererweckten Stoizismus erfahren hat, ist erst neuerdings der entscheidende Beweis an den Tag gekommen. In seinem Exemplar von Sandaeus „Clavis mystica" (vgl. die Biographie, S. 64 und die Anmerkung zu dieser Stelle), in das Scheffler sonst nur Stellen aus den der Geistesart des Buches naheſtehenden Mystikern

eingezeichnet hat, bezieht er sich einmal (S. 177) ausdrücklich auf die stoischen Lehren (Seneca), und seine Zitate beweisen, daß er sich mit Lipsius' Arbeiten und Sammlungen zu den Stoikern beschäftigt hat. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß er während seines Aufenthaltes in Holland auf diesen Ideenkreis hingelenkt worden ist.

S. 28. Die Stelle über die katholischen Universitäten in der auf S. 23 zitierten Streitschrift.

S. 29. unten f. Das Stammbuchblatt befand sich im Besitz des Kardinals Melchior Diepenbrock, abgedruckt bei Seltmann, „Angelus Silesius und seine Mystik", S. 145, wo aber irrtümlich 1639 statt 1649 steht.

S. 31. Vgl. G. Koffmanne, „Die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des 17. Jahrhunderts". Breslau 1880 (im folgenden als Koffmanne zitiert).

S. 37. Über Czepko und seine Schriften vgl. Hermann Palm, „Beiträge zur Geschichte der deutschen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts". Breslau 1877. Koffmanne im „Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens", Bd. 1 (1882). K. Th. Straßer, „Der junge Czepko". München 1913. Eine Dissertation von Wilhelm Wyrtki, „Czepko im Mannesalter". Breslau 1919, war mir nicht zugänglich.

S. 41 ff. Bei dem unsicheren Stande der Überlieferung mußte in diesem Abschnitt mehr mit Vermutungen gearbeitet werden als in den anderen Kapiteln. Doch glaubt der Verfasser das zulässige Maß nicht überschritten zu haben. — Die Angaben über Christian Scheffler nach Br. Sta.: Personalien Scheffler.

S. 42 ff. Die Beziehungen Schefflers zu dem Kreise Czepkos stellen allerdings vor schwierige Probleme. Koffmanne im „Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens", Bd. 1 S. 91 sagt anläßlich der Erwähnung des Czepkoschen Kreises: „Bei einem Besuche in Breslau war auch Scheffler mitzugezogen worden". Herr Direktor Prof. Max Hippe glaubt, daß Koffmanne diese Tatsache aus der S. 43 mitgeteilten Briefnotiz gefolgert habe. Allein angesichts der

Bestimmtheit dieser Angabe möchte ich doch annehmen, daß sie auf einer anderen, bisher versteckten Briefstelle fußt.

S. 43. Die Briefnotiz kann mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit vor dem 12. Juni 1653 verlegt werden, da Scheffler schwerlich nach diesem Zeitpunkte noch Beziehungen zu dem Czepkoschen Kreise unterhalten hat.

S. 46. Über Georg Betke hat sich weder im Br.-Sta. noch in der Breslauer Stadtbibliothek ein Nachweis auffinden lassen. Der einzige Brief Schefflers, der sich erhalten hat, ist an Georg Betke gerichtet. Er bildet eine der wichtigsten Quellen für Schefflers Leben, insbesondere für die letzte Zeit seines Aufenthaltes in Oels sowie für die Ursachen seines Abfalles vom Luthertum. (Abgedruckt: „Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen", Jahrg. 1714. Leipzig, S. 79 ff.) Es handelt sich in dem Brief um Schefflers Zerwürfnis mit dem Hofprediger Freitag, der den Druck einer kleinen Gelegenheitsschrift Schefflers verboten hatte (vgl. die vorl. Biographie S. 81 f.) Scheffler schreibt an Betke: „Daß man zu Breßlau auch von des Buchdruckers Verbot erfahren, nimmt mich Wunder." Diese Worte setzen folgende Vorgänge voraus: Betke lebte in Breslau, hatte dort von dem Vorgang in Oels gehört und brieflich deshalb bei Scheffler angefragt; der vorliegende Brief bildet die Antwort. Daß Scheffler sich in der Gesinnung durchaus mit Betke einig weiß, lehrt jede Zeile des Schreibens. — Wohl durch Betke selbst ist der Brief in die Hände des Ratssekretärs Matth. Machner in Breslau gelangt; dieser aber war ein Mitglied des Frankenbergschen Kreises (vgl. unten die Anmerkung zu S. 75), so daß demnach auch Betkes Zugehörigkeit zu diesem Kreise als wahrscheinlich bezeichnet werden kann. — Bis in die jüngste Zeit hinein ist Georg Betke immer mit dem Drucker Heinrich Betke in Amsterdam verwechselt worden. Mit diesem hat er jedoch nur sehr wenig zu tun. Heinrich Beets, wie er ursprünglich hieß, war der Pflegesohn von Georgs Bruder Joachim und hat nach diesem den Namen Betke angenommen.

S. 46 f. Die Anführungen aus den beiden Schriften Joachim Betkes: „Antichristentumb". Amsterdam 1660, S. 105, und

„Excidium Germaniae“. Amsterdam 1666, S. 238, S. 270, S. 279.

S. 47. Nach Br. Sta.: Signaturbuch, Handschrift G, 5, 187, Bl. 151.

S. 47 f. Aus den Kirchenbüchern von Bernstadt hat sich leider nichts über Tobias Brückner und Magdalene Scheffler feststellen lassen.

S. 50 ff. Über Abraham von Frankenberg vgl. das zu S. 31 angeführte Buch Koffmannes, S. 24 ff. Ferner den Aufsatz in der „Familien-Zeitschrift derer von Frankenberg“. Jahrg. 3, Heft 3 und 4, S. 17 ff., S. 25 ff. In dem zuletzt genannten Aufsatz ist zum erstenmale auf die Bedeutung hingewiesen worden, die Frankenberg als einem der frühesten Anhänger Giordano Brunos in Deutschland zukommt. Eine ganz vortreffliche, wenn auch in ihren Urteilen überscharfe Dissertation über Frankenberg von Dr. Hubert Schrade ist mir durch die Freundlichkeit des Verfassers in einem mit Maschinenschrift angefertigten Exemplar zugänglich gemacht worden; doch war die vorliegende Charakteristik bereits entworfen, und es ist nichts Wesentliches an ihr geändert.

S. 56. Die angeführte Briefstelle bei Koffmanne, S. 66 f., aber versehentlich mit dem Datum 1641; es muß 1651 heißen.

S. 59. Schefflers Exemplar des „Oculus sidereus“ befindet sich auf der Universitätsbibliothek zu Breslau.

S. 61. Das Exemplar des „Buchs der Gnade“ (1503) auf der Breslauer Stadtbibliothek.

S. 63. Frankenberg besaß die Gesamtausgabe der Werke des Johannes vom Kreuz, und mit seiner Bibliothek ist sie an Scheffler gekommen (das Exemplar in der Breslauer Universitätsbibliothek).

S. 64. Frankenberg hat der Zusammenfassung seiner mystischen Grundsätze (verfaßt 1625) eine Reihe von empfehlenswerten mystischen Schriftstellern beigefügt. Von neukatholischen Mystikern nennt er dort nur Constantin de Barbançon. Die Annahme liegt daher nahe, daß Scheffler durch ihn auf Barbançon hingewiesen worden ist. Vgl. Braunes Neudrucke, Nr. 135—138,

S. VII. — Das Exemplar von Maximilian Sandaeus „clavis mystica" das in Schefflers Besitz war, befindet sich auf der Universitätsbibliothek zu Breslau Es trägt den Eigentumsvermerk: Johannis Scheffleri Archiater. et Physic. olssnens. Scheffler muß es sich also schon in Oels angeschafft haben. Die vielen Quellenstellen aus mystischen Schriften, die Scheffler in das durchschossene Buch eingetragen hat, machen es zu einem wichtigen Quellenwerk. Das Verdienst, auf dieses bedeutsame Zeugnis hingewiesen zu haben, gebührt P. K. Richstätter, S. J., der in einem kenntnisreichen und gut geschriebenen Aufsatz in den „Stimmen der Zeit" Bd. III, S. 361 ff. (Freiburg i. B. 1926) über seinen Fund Bericht erstattet und ihn für die Erkenntnis der Quellen Schefflers auszunützen versucht hat. Wie schon im Text hervorgehoben wurde, hat Scheffler überwiegend Stellen in das Buch eingezeichnet, die dessen Geistesart entsprachen. Von Meister Eckhart finden sich nur drei unverfängliche Stellen, die der lateinischen Taulerausgabe des Surius entnommen sind. Über Schefflers weitere Eintragungen möge Richstätters Bericht wiederholt werden: „Weitaus die meisten Stellen, über 150, sind Ruysbroek entnommen, an zweiter Stelle folgt die von Nikolaus van Esch, dem Lehrer des Hl. Canisius, übersetzte Margarita evangelica dann der hl. Bernhard und sofort Harphius. Tauler tritt dagegen erheblich zurück, da er im Text des Werkes selbst schon sehr stark verwertet ist. Mehr ist benutzt Sandaeus mit seinem anderen mystischen Werke, sodann Richard von St. Viktor, der hl. Bonaventura, Dionysius der Karthäuser, Thomas a Jesu und Nikolaus a Jesu, Benedikt von Canfeld, Alvarez de Paz, die hl. Brigitta, die hl. Gertrud und die hl. Katharina von Genua. Andere Namen finden sich nur vereinzelt, wie Ludwig von Granada, Laurentius Justiniani, Savonarola, der hl. Johannes vom Kreuz, de Ponte, Thomas von Kempen. Aus der Väterzeit sind nur Origines, Ambrosius und Augustinus vertreten." — Für die Erschließung dieses wichtigen Zeugnisses wird jeder Freund des Angelus Silesius dem gelehrten Verfasser dankbar sein. Allein die aus dem neuaufgedeckten Material gezogenen Folgerungen vermag ich wenigstens nicht

anzuerkennen. Der Verfasser sieht in der Beschaffenheit der von Scheffler eingetragenen Stellen den Beweis dafür, daß schon damals in Oels die kirchlich einwandfreien Mystiker Schefflers Denken beherrscht haben. Nun soll gewiß nicht geleugnet werden, und ist auch im Text nachdrücklich hervorgehoben worden, daß Frankenbergs Vorliebe für die Bekundungen katholischen Frommseins auch auf seinen jungen Freund übergegangen ist. Allein aus Schefflers Eintragungen ein Überwiegen dieser Elemente zu erschließen, geht schon deshalb nicht an, weil er, Scheffler, zu derselben Zeit, in der er die Stellen zu Sandaeus nachtrug, auch spiritualistische Bücher wie Böhmes „Aurora" mit zustimmenden Randglossen versehen hat (vgl. die Biographie, S. 25f.). Weshalb sich nur Schefflers kirchlich-unanstößige Bücher erhalten haben, die anderen aber nicht, ist aus der Biographie, S. 209 zu ersehen. Aus dieser Unvollständigkeit des Quellenmateriales ergibt es sich, daß die Zusätze Schefflers zur „Clavis mystica" ein sicheres Zeugnis für die damalige Beschaffenheit seiner Ideenwelt nur dann abgeben würden, wenn die ausgeschriebenen Stellen sich deutlich als Vorlagen für die Sprüche des „cherubinischen Wandersmannes" ausweisen würden. Das ist jedoch nicht der Fall. Da in den Anführungen Schefflers zu Sandaeus Ruysbroek und Herp (Harphius) zitiert werden, so glaubt Richstätter, daß diese beiden Mystiker insbesondere die ersten beiden Bücher des „cherubinischen Wandersmannes" beeinflußt hätten. Allein ehe eine derartige Aufstellung nicht durch entscheidende Einzelnachweise gestützt ist, wird man ihr nicht zustimmen können.— Ausführlicher habe ich mich über alle durch Richstätters Veröffentlichung angeregten Fragen in einem demnächst in der „Zeitschrift für deutsche Philologie" erscheinenden Aufsatz geäußert, auf den ich verweisen muß.

S. 64 unten. Der Spruch Cher. Wand. IV, 32 taucht mit dem willkürlich angeflickten und in der Konstruktion durchaus nicht passenden Schlußvers: „Und Gottes Herz ist Jakob Böhmes Element", soviel ich weiß, zuerst in Ausgaben Böhmes aus dem Ende des 17. Jahrhunderts auf; er ist weder innerlich noch äußerlich genügend beglaubigt.

S. 66. Der Widerwille gegen Luther als treibendes Motiv für Schefflers Übertritt wird durch die Rechtfertigungsschrift bezeugt: „Johannes Schefflers gründliche Ursachen und Motive" I, 3.

S. 67, letzte Zeile: das Zitat aus der zu S. 64 zitierten kleinen Schrift Frankenbergs, Absatz XXII.

S. 68. Die Eintragung Schefflers in der „Clavis mystica" vor S. 109.

S. 70. Das Stammbuch Elias Major d. J. befindet sich auf der Breslauer Stadtbibliothek. — Die Worte Frankenbergs in der zu S. 64 zitierten Schrift, Absatz XIII und XIV.

S. 72. Über den Famulus vgl. Kap. 2, S. 25 f. — Die Angaben über Schefflers Verhältnis zu Sylvius Nimrod erschlossen aus den Äußerungen in dem zu S. 46 zitierten Briefe an Georg Betke. Ebenso kann aus diesem Briefe mit einiger Sicherheit die ablehnende Haltung der Bevölkerung von Oels gegen Schefflers Versuche gefolgert werden, für seine mystischen Anschauungen Propaganda zu machen.

S. 73. Schefflers Zeugnis über die Wirkung seines Übertrittes auf die Bevölkerung in Oels in der zu S. 66 zitierten Rechtfertigungsschrift. — In der S. 25 zitierten Streitschrift: „Verthädigte Luthrische Wahrheit" gibt Scheffler wichtige, Aufschlüsse über die Ursache seines Streites mit dem Hofprediger Freitag (vgl. unten zu S. 81). Dort heißt es S. 5: „Wessen mir noch Herr G. K., Rector zu Oelsse, Zeugniß geben muß". Die Ergänzung des Namens nach Leißnig, „Versuch einer Geschichte des herzogl. Gymnasiums zu Oels". Programm des Oelsnischen Gymnasiums. Oels 1842. Schefflers Verhältnis zu Dirix wird durch das S. 79 besprochene Trostgedicht bezeugt.

S. 75 unten. Frankenberg schreibt am 20. März 1650 an den Ratssekretär Matth. Machner in Breslau: „Hierbeineben habe ich nicht unterlaßen wollen, meinem Herrn beigelegte Tractätlein Zubezeigung guttes Gemüttes und Liebe willenß wie auch zum frölichen und friedlichen Neuen Frühlings Jahre (more philosophico) zu präsentieren . . ."

S. 76. Das Datum von Frankenbergs Bestattung (14. November) durch den Brief an Betke gesichert. Die Angabe:

14. Wintermonat (Januar) in Schefflers „Ehrengedächtniß" daher wohl Druckfehler für „Windmonat".

S. 76 unten. Schefflers „Kriſtliches Ehrengedächtniß des weiland woledlen und geſtrengen Herrn Herrn Abraham von Franckenberg auf Ludwigsdorff" erſchien 1652 in einem Einzeldruck und iſt zuerſt durch Hoffmann v. Fallersleben in der Anm. zu S. 12 zitierten Veröffentlichung wiedergegeben worden. Seitdem in allen Geſamtausgaben der Werke Schefflers neu gedruckt.

S. 77. Frankenbergs „Sendſchreiben an einen vom Adel" abgedruckt: Theologiſche Sendſchreiben. Amſterdam 1667.

S. 79. Schefflers Gedicht auf den Tod des Töchterchens von Joh. Georg Dirix von Burgk erſchien 1652 in einem Druck von Beileidsbezeugungen der Freunde des Vaters; zuerſt wieder zugänglich gemacht durch Hoffmann v. Fallersleben a. a. O., ſeitdem in allen Geſamtausgaben zu finden.

S. 81. Über den Inhalt der von Scheffler geplanten Veröffentlichung in Oels gibt die wiederholt angeführte Streitſchrift: „Verthädigte lutheriſche Wahrheit" Auskunft. S. 5. „Es waren die jnnigſte Gebethe aus den Insinuationibus divinae pietatis S. Gertrudis, auß dem Bloſio, auß dem Barbanson, de semitis divini amoris". — Die Kenntnis der Tatſache, daß Scheffler ſich ſchon Ende 1650 die Werke des Bloſius angeſchafft, verdanke ich der freundlichen Mitteilung des Herrn P. K. Richſtätter S. J. (Exemplar der von Scheffler beſeſſenen Ausgabe auf der Breslauer Univerſitätsbibliothek.)

S. 83. Das Zitat aus der zu S. 81 erwähnten Stelle, a. a. O. S. 5. — Die inneren Gründe für Schefflers Übertritt meiſt nach der Rechtfertigungsſchrift: „Urſachen und Motive" 1653.

S. 85. Daß gerade die „Tiſchreden" imſtande ſind, ein zartes Gemüt Luther zu entfremden und es zum Abfall von deſſen Sache zu veranlaſſen, lehrt noch ein bezeichnender Vorgang aus dem 19. Jahrhundert. Bei Binder, „Luiſe Henſel", 1. Aufl. Freiburg i. B. 1885, heißt es S. 81 von der Heldin der Biographie: „Luther, den ſie von Kindheit auf nicht leiden konnte, weil er, ein Mönch, eine Nonne geheiratet und rohe Tiſchreden geführt hatte."

S. 93ff. vgl. Franz Kern, „Johann Schefflers Cherubinischer Wandersmann". Eine literarhistorische Untersuchung. Leipzig 1866. Paul Mahn im „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", Bd. 6 und 7 (Jahrg. 1892 und 1893). E. Seltmann, „Angelus Silesius und seine Mystik", Breslau 1896. Dazu „Zeitschrift für deutsche Philologie", Bd. 30, S. 355ff. Einleitung zu der Ausgabe des cherubinischen Wandersmannes in Braunes Neudrucken. Halle a. S. 1895.

S. 100. vgl. Knoblich in der „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altert. Schlesiens", Bd. 8, S. 194. Scheffler besaß die Offenbarungen der hl. Brigitta, denen das Buch von den neun Felsen angefügt war. Es stammte aus der Bibliothek Frankenbergs, der das Buch von den neun Felsen auch ausdrücklich unter den von ihm empfohlenen Schriften nennt. Knoblich bemerkt zu den von Scheffler herrührenden Randbemerkungen in diesem Buch: „Viele Stellen dienten ihm, wie schon eine oberflächliche Vergleichung mit seinen Poesien dartut, als offenbare Grundgedanken zu den Sprüchen im cher. Wandersmann". Das Buch befand sich in der Bibliothek der vaterländischen Gesellschaft zu Breslau. Sie ist in den Besitz der Breslauer Universitätsbibliothek übergegangen, leider aber hat sich gerade dieses Buch nicht erhalten. Doch gibt es spätere, offenbar nicht veränderte Ausgaben. Eine derselben habe ich genau geprüft und weder im Inhalt noch in der Form einen Anklang an den „cher. Wandersmann" feststellen können. Sind also in den von Scheffler beigeschriebenen Stellen deutliche Anklänge an den „cher. Wandersmann" vorhanden gewesen, so kann es sich nur um Zitate aus anderen Mystikern oder um bereits vorgenommene Umformungen mystischer Worte gehandelt haben. Über Sandaeus vgl. die Anmerkung zu S. 64. Die Weigelsche Stelle auf der gleichen Seite aus dem „Informatorium", 1616.

S. 102. Das Titelbild der ersten Auflage des „cher. Wandersmannes" (wiedergegeben in der Ausgabe, Braunes Neudrucke, Nr. 135—138, S. 1) zeigt ein Kind (d. h. eine kindliche Seele), das sich auf einem Adler zum Himmel emporschwingt. Der zugrunde liegende Gedanke war die Ausführung einer Briefstelle

Frankenbergs (bei Koffmanne, a. a. O. S. 65): Eia ascendamus in altum cum aquila nostra coelesti gloriosa!"

S. 102. Die Handschrift der „Sexcenta monodisticha" auf der Breslauer Stadtbibliothek; Abdruck der ersten drei Bücher durch Koffmanne im „Korrespondenzblatt für Geschichte der evangelischen Kirche Schlesiens," Bd. 1, S. 66ff. (1882). Eine größere Auswahl aus dem ganzen Werke in der Einleitung zu der Ausgabe des „cher. Wand." (Halle a. S. 1895. Braunes Neudrucke), S. XLIVff.

S. 110. Der entscheidende Nachweis für den Einfluß des „cher. Wandersmannes" auf Rückert in der Rückert-Ausgabe des Bibliographischen Institutes (Leipzig und Wien o. J.; 1897), Bd. 1, S. 360.

S. 113. Eine andere Ansicht über die Entstehung des „cher. Wandersmannes" trägt neuerdings P. K. Richstätter a. a. O. S. 379 vor. Er verlegt die Anfänge der Dichtung in die Zeit, da Scheffler Oels bereits verlassen, d. h. in die Tage unmittelbar vor und nach seinem Übertritt zur katholischen Kirche, also in das Jahr 1653. Allein schwerlich ist er mit dieser Meinung im Rechte. Schon der überwiegende Einfluß Czepkos spricht dagegen. Näheres darüber in dem Aufsatz, auf den am Schlusse der Anmerkung zu S. 64 verwiesen worden ist.

S. 120. Über Lessings Stellung zu Spinoza und den Mendelssohn-Jacobischen Streit jetzt besonders zu vergleichen Gottfried Fitbogen, „Die Religion Lessings", Leipzig 1923, S. 226ff.

S. 124. Johannis Angeli Sil. geistreiche Lotterie: Auf dieses merkwürdige Spiel hat zuerst Gervinus, „Geschichte der deutschen Dichtung", 4. Auflage (1853), Bd. 3, S. 339, hingewiesen, dem allerdings die Abhängigkeit von der Scharfschmiedin nicht bekannt war. Ein Exemplar des ungemein seltenen Kuriosums findet sich in der Berliner Staatsbibliothek: Libr. impr. rar. Octav. — Eine Auswahl der aus Arnolds Kreise hervorgegangenen Nachahmungen in der Ausgabe des „cher. Wandersmannes" in „Braunes Neudrucken", S. LXIXf. Daselbst auch die Belege für die Abhängigkeit Tersteegens von Schefflers Dichtung.

S. 125. Im Zeitalter Klopstocks und Lessings wird der „cherubinische Wandersmann" allerdings einmal erwähnt, aber nur in einer lexikalischen Bemerkung, die sicherlich keinen erweckenden Einfluß ausgeübt hat: Jöcher nennt ihn in seinem Artikel: „Scheffler", in dem sich sonst viele unrichtige Angaben über Schefflers Schriften finden. (Jöchers „Gelehrtenlexikon", Bd. 4, Sp. 234 f. [1751]).

S. 128. Daß über Aurbachers „Perlenschnüre" neuerdings auch die entgegengesetzte Ansicht laut geworden ist, soll nicht verschwiegen werden. Bei Wilhelm Kosch, „Ludwig Aurbacher", Köln 1914, heißt es S. 23: „Die Perlenschnüre muten uns so frisch und unmittelbar an, als ob sie von dem gefeierten Liederdichter des 17. Jahrhunderts selbst herrührten". Schwerlich wird dieses Urteil Anklang finden.

S. 128f. Joseph Sarraiter, „Ludwig Aurbacher". München 1880. S. 28 nennt Aurbacher als Veranstalter der Sulzbacher Ausgabe von 1829, während die Münchener Ausgabe von 1827 bei ihm nicht erwähnt wird. Doch scheinen an der Sulzbacher Ausgabe außer Aurbacher noch andere beteiligt gewesen zu sein.

S. 131. „Der grüne Heinrich", Teil IV, Kap. 12.

S. 135. Die Beschuldigung, daß Scheffler seinen Übertritt aus eigennützigen Absichten vollzogen habe, nur bei dem ganz schlecht unterrichteten Friedrich Lucae, der den Freunden der Literatur des 17. Jahrhunderts durch seine merkwürdige Selbstbiographie bekannt ist. („Schlesische Fürstenkrone" von Friedrich Lichtstern = Friedrich Lucae. Frankfurt a. M. 1685.) Da ist Scheffler „ein verdorbener Doctor medicinae, . . . welcher aus Mangel der Lebens-Mittel abtrat".

S. 135ff. vgl. J. Jungnitz „Sebastian von Rostock". Breslau 1891.

S. 144. Kurze mit „wie" eingeleitete Vergleiche z. B. III, 63, 4; III, 77, 2 und ö.

S. 150ff. vgl. die vortrefflichen Ausführungen bei H. Petrich, „Paul Gerhardt". Gütersloh 1914. S. 211ff.

S. 162ff. Die Tendenz der Kontroversschriftstellerei Schefflers hat wohl noch nie jemand verkannt. Daher erscheint die folgende

Äußerung Richard von Kraliks unverständlich („Tage und Werke. Lebenserinnerungen". Wien 1922, S. 81): „Ich legte Wert darauf, so ziemlich als erster die prosaischen Schriften des berühmten Epigrammatikers durchgepflügt zu haben, mit dem Ergebnis, den als Pantheisten Verschrienen als eifrigsten Vertreter strengster Kirchlichkeit zu erweisen."

S. 164. Vgl. die folgende Anmerkung. Wertvolle Unterstützung bei der Feststellung der bisher teils unbekannten, teils falsch überlieferten Tatsachen leistet die Schrift von Carl Blasel, „Geschichte von Kirche und Kloster St. Adalbert in Breslau" (Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte Bd. 16.) Breslau 1912, insbesondere S. 70, doch vgl. auch S. 66 (Stiftung Schefflers für das Kloster zur Abhaltung einer Litanei, 1675 in das Matthiasstift verlegt); und derselbe, „Geschichte der Rosenkranzbruderschaft bei St. Adalbert in Breslau", Breslau 1912 (namentlich S. 76).

S. 164ff. Schefflers Teilnahme an den Prozessionen festzustellen, ist notwendig, weil sich darin ein wichtiges Stück seiner Entwickelung spiegelt. Bis jetzt sind die Dinge unrichtig dargestellt worden. Der gut unterrichtete Pater Schwartz in seiner Leichenpredigt auf Scheffler, „Engelart", berichtet: „In der ersten Wallfahrt gen Trebnitz ist er vorangegangen nicht als Privatclericus und minderer Priester, ... sondern als Engel und Gottesboth, ... mit einer brennenden Fackel in der Linken, mit einem Crucifix in der Rechten, mit einer dornen Cron auff dem Haupt ...". Dies bezog Kahlert, S. 19, auf die Wallfahrt nach Trebnitz von 1656, und alle bisherigen Darsteller sind ihm darin gefolgt. Tatsächlich aber hat Scheffler erst 1660 den Entschluß gefaßt, in der oben geschilderten Weise an der Prozession teilzunehmen, wie das in der vorliegenden Biographie S. 165 mitgeteilte, ebenfalls in der Leichenpredigt überlieferte Zeugnis beweist. Wenn also Schwartz von der ersten Wallfahrt spricht, so stimmt das sehr gut zu den tatsächlichen Verhältnissen: es handelt sich um die von Scheffler selbst durchgesetzte Prozession nach Trebnitz, die erste, die ihren Weg durch die Stadt nehmen durfte (1661).

Auch die weiteren Angaben über Schefflers Beteiligung an den Prozessionen bedürfen einer Berichtigung. Schwartz, „Engelart": „In der ersten Prozession des hl. Rosarii mit der hochwürdigen Hostia welche weit über 100 Jahr die Stadt Breßlau nicht außer der Kirche gesehen hatte, ging Johannes Angelus Silesius vorher mit einer Fahn." Der ausdrückliche Hinweis auf das Rosarium tut dar, daß es sich um die Sakramentsprozession der Rosenkranzbruderschaft und nicht etwa um die Fronleichnamsprozession handelt, obgleich merkwürdigerweise selbst ein katholischer Geistlicher wie der Domkapitular Seltmann die beiden Prozessionen miteinander verwechselt. Schwierig ist aber nun die Frage, wann der Unfall Schefflers mit der Hostie vorgekommen ist. Das Wahrscheinlichste ist, daß er sich bei der Sakramentsprozession der Rosenkranzbruderschaft (Oktober 1661) zugetragen hat. Allerdings berichtet Schwartz nicht, daß er bei dieser Gelegenheit die Hostie getragen, sondern nur, daß er mit einer Fahne vorausgegangen sei. Allein trotzdem ist es nicht ausgeschlossen, daß Scheffler zeitweilig oder während des ganzen Umganges die Hostie getragen hat.

Bei der Fronleichnamsprozession (1662) war Scheffler nicht der Träger des Allerheiligsten, sondern der Dompropst Freiherr von Schaffgotsch. Die Nachricht, daß Scheffler diese Aufgabe übertragen worden sei, findet sich nur bei dem Anm. zu S. 135 genannten Friedrich Lucae; dieser ist aber sehr schlecht unterrichtet, wirft die Dinge durcheinander und verdient daher keinen Glauben. Trotzdem hat man versucht, auch für seine Angabe Raum zu schaffen. Bei der Länge des Weges, meint Jungnitz, habe sich vielleicht eine Unterstützung Schaffgotsch' als nötig erwiesen, und Scheffler sei dazu ausersehen worden. (Jungnitz, „Rostock", S. 81. Derselbe, „Geschichte der Fronleichnamsprozession in Breslau", Schlesisches Pastoralblatt, Jahrg. 19. Breslau 1898, S. 1331; ähnlich Paul Klemenz in einem sehr lesenswerten Jubiläumsaufsatz zur dreihundertsten Wiederkehr von Schefflers Geburtstag, Schles. Volkszeitung vom 21. und 22. Dezember 1924.) Allein diese Annahme ist unnötig; der Ausgangspunkt bleibt der Bericht von Schwartz; dieser

aber redet nicht von der Fronleichnams-, sondern von der Rosenkranzprozession; Lucae hatte wohl gehört, daß Scheffler einmal die Hostie getragen habe, und nun gemeint, daß dies nirgends anders als bei der Fronleichnamsprozession geschehen sein könne — bei dem Protestanten sehr wohl verständlich. Schefflers Mißgeschick wird also bei der Rosenkranz- und nicht bei der Fronleichnamsprozession vorgekommen sein.

Zusammenfassend sei gesagt, daß wir über Schefflers Beteiligung an der Fronleichnamsprozession überhaupt keine Nachricht besitzen. Die einzige Angabe, die sich darüber findet, nämlich die bei Lucae, beruht ersichtlich auf Verwechselung mit der Rosenkranzprozession, ihr kommt daher nicht die geringste Glaubwürdigkeit zu. Auf diesem, aus Mißverständnissen hervorgegangenen Bericht irgendwelche Vermutungen aufzubauen, erscheint daher als nicht zulässig.

Das angebliche Mißgeschick Schefflers bei der Rosenkranzprozession ist von seinen Gegnern weidlich ausgebeutet worden, teils in Flugschriften, teils in einem auch sonst merkwürdigen Spottliede: „Des nichtswürdigen und übelgelahrten Doctor Schefflers Klaglied" o. J. (1664), abgedruckt in den Ausgaben von L. H. Held, zweibändige Ausg. (1922), Bd. 2, S. XXXIX ff. dreibändige Ausgabe o. J. (1925), Bd. 1, S. 265 ff.

S. 166. Die Eingabe der Rosenkranzbruderschaft an den Kaiser im Breslauer Staatsarchiv Rep. 135, D. 30 Memorabilia conventus S. Adalberti, S. 303 ff. Nach einer Mitteilung des Breslauer Staatsarchivs läßt sich für Blasels Annahme, daß der Wortlaut dieser Eingabe auf Scheffler zurückzuführen sei, kein strikter Beweis führen. Allein da durch die Angabe in Schwartzens Leichenpredigt feststeht, daß Scheffler eifrig für die Wiedereinführung der Prozessionen eingetreten ist, er aber andererseits in der Rosenkranzbruderschaft eine bedeutsame Rolle gespielt hat, so widerspricht es den Gesetzen der historischen Methode nicht, wenn man Schwartzens Nachricht auf diesen Fall bezieht.

S. 181. Vgl. J. H. Scholte, Probleme der Grimmelshausen-Forschung, 1 (Groningen 1912), S. 303 ff.

S. 188. Über das Verhältnis Schefflers zu Bernhard Rosa handelt auf Grund des eigenhändigen Tagebuches und der von 1675—1696 reichenden Rechnungsbücher Rosas eingehend und sorgfältig P. Nikolaus von Lutterotti in dem Aufsatz: „Angelus Sileſius und Abt Bernhard Rosa von Grüſſau", Schleſiſche Volkszeitung, Oktober 1924.

S. 193 unten. Es handelt ſich um das zu S. 164 am Ende der Anmerkung genannte Spottlied und in dieſem um die bereits von Kahlert, S. 24, angezogene Strophe:

„Es iſt aber mein gröſte Klag,
Und thut mich ſehr betrüben,
Daß alle, die vor Nacht und Tag
Ihrn Beyſtand mir zuſchrieben,
Mit Hülff und Rath zu wohnen bey,
So viel der gantzen Cleriſey
War alls auf meiner Seiten:
Itzt aber thun ſie ſtille ſeyn,
Laſſen mich armen Tropff allein,
Sprechen, er mag nun ſtreiten."

S. 200f. Der Nachweis der im Text angeführten Quellen zum erſten Male in der zweibändigen Geſamtausgabe der Werke Schefflers von H. L. Held (1922), Bd. 1, S. CXIX; vgl. die Vorrede der vorliegenden Biographie.

S. 208f. vgl. die Anmerkung zu S. 188. Auch die hier mitgeteilten Tatſachen ſind zuerſt durch P. Nikolaus von Lutterotti 1924 aufgedeckt worden. Die Vermutung, daß Roſtocks Tod Scheffler zur Überſiedelung in das Matthiasſtift veranlaßt habe, zuerſt bei Kahlert. Dieſer hat auch zum erſtenmal darauf hingewieſen, daß wahrſcheinlich Roſtock die Ernennung Schefflers zum kaiſerlichen Leibarzt veranlaßt habe.

S. 212f. Der „Libellus desideriorum Joannis Amati" lag dem Jeſuiten P. Daniel Schwartz, der Scheffler die Leichenrede hielt, noch in der Handſchrift vor. (Vgl. den Abdruck der mehrfach angeführten Leichenpredigt: „Engelart" in der zweibändigen

Ausgabe H. L. Helds (1922), Bd. 2. S. III ff. in der dreibändigen Ausgabe (1925), Bd. 1, S. 341 ff.) Schwartz zitiert die mitgeteilten Stellen nach ihrer Seitenzahl und gewährt dadurch die Möglichkeit, den mutmaßlichen Aufbau des Buches festzustellen.

S. 226. Eine gute Wiedergabe der Karikatur (Scheffler als Kehrwischhändler) in Könnekes Literaturatlas. — Das Wichtigste über die beiden anderen Bildnisse Schefflers sei nach den Mitteilungen von P. Nikolaus von Lutterotti O. S. B. und Archivdirektor Dr. Nowack (Schlesische Volkszeitung vom 13. und vom 21. September 1924) hier wiedergegeben. Das in Grüssau befindliche Bildnis (unser Titelbild) hat die Maße 110×86 Zentimeter. Die beiden vor Scheffler stehenden Folianten tragen die Aufschrift: „Pro Deo, Fide, Ecclesia." Die von einem Lorbeerkranz umrahmte Inschrift wurde später hinzugefügt; sie lautet:

Cujus
Operatione et spiritu
fides orthodoxa
vel vivere coepit
vel
in plurium
CorDe pLene rVrsVM reVIXIt (1677)
religiosus in Deum, zelosus in fidem
pius in Ecclesiam
Sacerdos, Doctor et Scriptor
D. Joannes Scheffler
9. Julii diem suum
vixit,
si vixit,
quia
vivit post funera
virtus.

In der Übersetzung von P. Nikolaus von Lutterotti: „Das geistvolle Wirken dieses Mannes schenkte vielen den wahren

Glauben oder machte, daß dieſer in ihren Herzen wieder auf=lebte. Ein frommer Diener Gottes, ein Eiferer für den Glauben, ein treuer Sohn ſeiner Kirche, Prieſter und Schriftſteller, Herr Johannes Scheffler. Am 9. Juli 1677 war ſein letzter Lebenstag, doch war es eigentlich nicht ſein letzter; denn über das Grab hinaus lebt ſeine Tugend." Abt Bernhard Roſa hat das Bild für das Kloſter malen laſſen, wohl während eines der Beſuche Schefflers im Kloſter, wahrſcheinlich 1676. — Das Bild im Kloſter der „Barmherzigen Brüder" zu Breslau (hinter S. 208) ſoll nach der Überlieferung früher dem Matthiasſtift gehört haben, in dem Scheffler ſeine letzten Jahre zugebracht hat. Es weiſt die Maße 107×87 Zentimeter auf. — Das Porträt Sebaſtian Roſtocks befindet ſich, wie in der Vorrede erwähnt, im Rathauſe der Stadt Grottkau; es iſt nicht das einzige, wohl aber das vor=züglichſte der vorhandenen Bildniſſe Roſtocks. Im Jahr 1665 wurde es gemalt und aller Wahrſcheinlichkeit nach von dem Biſchof ſelbſt ſeiner Vaterſtadt geſchenkt. — Das Bild B. Roſas iſt ein Werk des Malers Michael Willmann, der es im Jahre 1678, ein Jahr nach Schefflers Tod, geſchaffen hat.

Regiſter

Adelsverſchwörung in Ungarn von 1670 190
Alberti, Valentin 175, 180
Amſterdam 22, 28, 53, 119
Andreä, Johann Valentin 56
Andronikus 156
Angelis, Johannes ab 91
Arbues, Peter 191
Areopagita, Dionyſius 116
Ariſtoteles 33, 55
Arnold, Gottfried 123 ff., 157
Aufklärung (und vorbereitende Strömungen) 20, 37, 54, 119 ff., 194
Augsburgiſche Konfeſſion 188
Auguſtinus 177
Aurbacher, Ludwig 128 f., 131 f.
Aurifaber 85, 177

Bachhammer, Sigismund 201
Balde, Jakob 180
Baranowsky, Hierotheus (Deckname für Scheffler) 189
Barbançon, Conſtantin de 64, 72
Barockſprache 143
Bayle, Pierre 120
Barkan, Schlacht bei 171
Becker, Adam 175, 182
Bernhard von Clairvaux 141, 149, 150 f., 155
Bernhard von Weimar 48
Bernegger, Matthias 17
Bernſtadt in Schleſien 47 ff.
Beſchauung, verneinende 94, 116
Betke, Georg 44 ff., 82 f.
Betke, Joachim 44 f.
Bildniſſe Schefflers 226 (vgl. Anmerkungen Seite 252)
Bijns, Anna 210
Bloſius, Ludovicus 81, 130
Böcler, Johann Heinrich 18
Böhme, Jakob 22 ff., 28, 34 ff. 37 52 f., 57, 64 ff., 72, 78, 100, 126, 139, 154 209, 229.
Angeführte Schriften:
Aurora 25 f., 35, 72
Vom dreifachen Leben 35
Von der Wiedergeburt 35
Bölſche, Wilhelm 132
Böſendorf, von, Anhänger Czepkos, 40
Boreel, Adam 21
Braun, C. W. 129
Breslau 2 ff., 41 ff., 75, 90 ff., 134 ff., 187
Brieg 8, 9, 12, 136
Brückner, Tobias, Schefflers Schwager, 47 ff., 212
Bruno, Giordano 57 ff., 101 f., 209 f.
„Buch der Gnaden" (Offenbarungen der heiligen Gertrud und Mechtild) 62, 71
Bunzlau 8, 13
Burgh, Albert 177

Calvin, Joh. 177
Calvinismus 86
Calvinismus in Schleſien 31 ff.

Catull 10
Chemnitz, Chriſtian 46, 134, 174, 182
St. Clarenkloſter in Breslau 164
Cochem, Martin von 183 f.
Corner, Herausgeber eines katholiſchen Geſangbuches, 200
Czepko, Daniel, v. Reigersfeld 38 ff., 42 ff., 43, 50, 53, 75, 102 ff., 113
Angeführte Werke:
Consolatio ad Baronissam Cziganeam 41. Das inwendige Himmelreich 39, 41 Sexcenta Monodisticha Sapientum 41, 75, 102 ff., 113
Czigan, Baronin v. 41

Danzig 36, 53
„Deutſche Theologie" 27, 37, 56, 61, 84, 100, 108
„Dichtung und Wahrheit," 121
Dominikanerkloſter zu St. Adalbert in Breslau 164
Droſte-Hülshoff, Annette v. 129
Dyhern, Freiherrr v. 192
Dilherr, Joh. Michael 152
Dirix, Joh. v. Burgk 73 f., 76, 79 f.

Eckhart, Meiſter 27, 37 ff., 61, 89, 100 f., 108, 113, 139, 154 f.
Eklektizismus, myſtiſcher in den Niederlanden 27, 119
Eliſabethgymnaſium in Breslau 7 ff., 13 f., 15 f., 73
Engelberger, Johann 201
Erasmus v. Rotterdam 20, 179
Erbermann, Veit; Jeſuit, 194
Ernſt der Fromme, Herzog von Sachſen, 48 f., 72
van Eſch, Nikolaus 210
Eſtherſtoff 8
Exerzitien, jeſuitiſche 89

Ferdinand III. 135
Feſtakt des Breslauer Magdalenengymnaſiums zu Opitzens Todesfeier 11
Feuerbach, Henriette 129
Fiſcher, Anhänger Czepkos, 43
Franck, Johann 149
Franck, Sebaſtian 21 f., 56, 84, 108, 229
Frankenberg, Abraham v. 22, 35 f., 50 ff., 75 ff., 83, 101 f., 141, 209 ff., 221.
Angeführte Schriften:
Conclusiones de fundamento sapientiae 70
Jordans-Steine 56
Lebensbeſchreibungen Jakob Böhmes (zwei) 52, 65 f.
Oculus sidereus 59
Raphael der Arzt-Engel 59
Sendſchreiben an einen vom Adel 77
Franz v. Aſſiſi 88
Franziskaner (Minoriten) 165 f.
Franziskus, Petrus 201
Freitag, Chriſtoph, Hofprediger zu Oels, 49, 66, 73, 75 f., 81 ff., 178
Freylinghauſenſches Geſangbuch 157
Friedrich V. von der Pfalz 32
Funckſtein, David, Vormund der Schefflerſchen Kinder, 5

Gegenreformation in Schleſien 31, 90 ff., 136 f., 166 ff., 187 ff
Geisler, Anhänger Czepkos, 40
Gelhorn aus Peterswaldau, Anhänger Czepkos 40
George Rudolf v. Liegnitz 32
Gerhardt, Paul 85, 148, 150 f., 156 179, 227, 230
Gersdorf, Anhänger Czepkos, 40
Gertrud, die heilige, ſiehe Hackeborn
Geſellſchaftslied 148, 196

Gloner, Samuel 17
Görlitz 34 f.
Goethe 40, 95, f., 120 ff., 125, 127
„Göttliche Liebesfunken" ſiehe Dilherr
Grimmelshauſen 181, 203 f., 227
Grüſſau (Kloſter) 188, 208 f.
Gryphius, Andreas 227
Gueintzius, Chriſtian 149
„Guida spirituale" (von Molinos, ſ. d.) 115

Hackeborn, Gertrud v. 61 ff., 113
Hackeborn, Mechtild v. 61, 113
Haid, H. 125
Handel-Mazetti, Enrika v. 133
Hanſch 114
Harsdörffer, Georg Philipp 144
Hartleben, Otto Erich 131
Hartmann, Heinrich, Prior, 90 f.
Heermann, Johann 149
Hegel 129
Held, H. L. 127, 200
Hennemann Reſing, Johann, Johannes Schefflers Großvater, 5, 135
Herder, J. G. 120
Hering, Nikolaus, Johannes Schefflers Vormund, 7
Herrnhuter 121
Hetzer, Ludwig; Täufer, 199
Hirſchmann, Sixt (von Tugendleben), Anhänger Czepkos, 43
Hirtenpoeſie 142
Hiſtoriſch-politiſche Wiſſenſchaft auf den Univerſitäten des 17. Jahrhunderts 18 ff.
Hevelius 57
Hoheliedpoeſie 141 ff.
Homers, Ilias 15
Horn, Franz 126
von Hund, Anhänger Czepkos, 40
Hunnius 182
Hymnen, lateiniſche 196

Jacobi, Friedrich Heinrich 120 f.
Janſſen, Johannes 133
Jauer 137
Jeſuiten in Breslau 90, 165 f., 179 f., 193
Johann Chriſtian von Brieg 32
Johannes vom Kreuz 63, 88, 152
Jonſton, Anhänger Czepkos, 40
Joſephus, Georgius 153 f.
Jung Stilling 121

Kahlert, Auguſt 130
Karl, Joſeph, Erzherzog, Fürſtbiſchof von Breslau, 169
Katholizismus, nachtridentiniſcher 88 f. 175 f.
Kedd, Jodocus, Jeſuit, 91
Keller, Gottfried 130 f.
Kern, Franz 130
Kirchenlied, proteſtantiſches 148 f.
Kleiſt, Heinrich v. 129
Klettenberg, Suſanna von 120
Klopſtock 125
Köler, Chriſtoph (Colerus) 8 ff.
  Allgemeines 40, 152
  Dichtungen 9 f.
  Leben 8 f.
  Wirkung auf die Schüler 10 f., 12, 13, 15, 16, 17 ff., 42
Kollegianten 20 ff.
Kontrafakturen 148
Kopernikus, Nikolaus 57
Krakau 3 ff.
Kralik, Richard von 133
Kriſchken, George, Rektor in Oels 73
Krug, Wilhelm, Traugott 129

Lauremberg, Johann 204
Leibniz 114 f., 117, 119, 120
Leiden (Univerſität) 19 ff., 22, 118
Leiſentritt, Herausgeber eines kathol. Geſangbuches, 200

Leopold I. 166, 212
Leſſing, Gotth. Ephr. 14, 120, 125
Liegnitz (Fürſtentum) 136
Lindemann, Wilhelm 132
Logau, Friedrich v. 54
Lotterie, geiſtreiche, Angeli Sileſii 124
„Lotterie der Frommen" von Terſteegen 125
Lucae, Friedrich, ſchleſiſcher Chroniſt, 135
Ludwigsdorf bei Oels 50 f.
Luther, Martin 33, 66 f., 84, 88, 173, 177

Machiavelli, Niccolo 179
Magdeburg 172
Major, Elias, d. Ä. 7 f., 9, 15
Major, Elias, d. J. 70, 73
„Margarita evangelica" 211, 225
Maſenius, Jakob; Jeſuit 194
Matthiasſtift in Breslau 90 f., 208 f
Melanchthon, Philipp 33, 84, 177 f., 179
Mechtild, d. h., ſiehe Hackeborn
Mendelsſohn, Moſes 120
Menno Siemens 20
Mennoniten 20 ff., 178, 224
Merſwin, Rulmann 100
Molinos, Miguel de 115 f., 119
Morgenblatt 125
Moſcheroſch, Joh. Michael 204
Mühlberg, Schlacht bei 173
Müller, Friedrich, Anhänger Czepkos, 40
Münſter (Gottesreich der Täufer) 20
Myſtik und lutheriſche Orthodoxie 52 f, 65 f., 75 81 ff., 84,
Myſtik, niederländiſche 21 ff.
Myſtik und Scholaſtik 229
Myſtiſche Adelskreiſe in Danzig 53
Myſtiſche Kreiſe in Schleſien 40, 50 ff., 75, 111, 229 f.
Myſtiſche Religioſität in Schleſien 33 ff., 50 ff., 229

Neiße 135 f., 170, 188
Neukatholiſche Myſtik 27, 63 f.
Nicolai, Philipp 149
Nieß, Johann 201
„Nürnberger Trichter", ſiehe Harsdörffer

Oels 25 ff., 50 ff., 72 ff., 90 f., 111 f., 136 f., 148, 217
„Oelzweige", Wiener Zeitſchrift, 127
Opitz, Martin 8 ff., 142, 144, 148, 204
Orthodoxie, lutheriſche, in Schleſien 31 ff., 55, 65 f., 81 ff.
Ottmachau 188

Padua (Univerſität) 28, ff., 50, 58
Paläſtina (Wallfahrt) 36
Paracelſus 34
Pegnitzſchäfer 144
„Perlenſchnüre", ſiehe Aurbacher
Pichler, Rudolf Johann 131 f.
Pietismus 86, 119 ff., 123 ff., 156 f., 229 f.,
Pietiſtiſch-ſektiereriſche Schwärmerei 123
Placcius 114
Politicismus = ratio status (Staatsräſon) 179
Prädikanten, lutheriſche 178
Prozeſſionen in Breslau 164 ff.

Quedlinburg 123
Quietismus (in Frankreich) 116
Quietismus (in Spanien) 63 f., 87, 115, 152

Rahel 126, 129
ratio status und Religion 19 f., 178 f

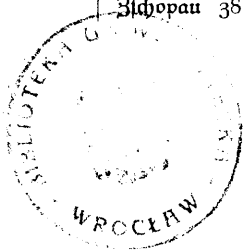
Rechtfertigungslehre, lutherische 56, 83 f., 87 f., 199
Reformbestrebungen in der deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts 9 ff., 204
Rhijnsburg 22, 118 f.
Rist, Johann 149, 152
„Ritas Briefe", siehe Handel-Mazetti
Romantik 125 ff.
Rosa, Bernhard 188 ff., 208 f., 210 f., 212
Rosenkranzbruderschaft bei St. Adalbert 164 ff.
Rosenthal, David August 132
Rostock, Sebastian v. 135 ff., 140, 155, 163, 167 ff., 181, 186 ff., 189, 193, 211 208, 213, 221
Rückert, Friedrich 110, 130
Rudolf II. 5
Rumbaum, Georgius, Leibarzt in Oels, 49
Ruysbroek 27, 60, 210

Saint-Martin 126
Sandaeus, Maximilian 64, 68, 100
Sappho 10
Sauermann-Jeltsch, Johann Theodor v. 36
„Schäferei von der Nymphe Hercynia" siehe Opitz
Scharschmied, Anna Katharina 123 f. 156
Scheffler, Christian, Johannes Schefflers Bruder, 5, 42, 212, 219
Scheffler, Magdalena, Johannes Schefflers Schwester, später Magdalena Brückner, 5, 47, 212
Scheffler, Maria, geb. Hennemann, Johannes Schefflers Mutter, 5 ff., 219 f.
Scheffler, Stanislaus (Stenzel), Johannes Schefflers Vater, 3 ff., 6, 215 ff., 223
Scherzer, Johann Adam 23 ff., 114, 170, 174 f., 193
Schiller 125
Schleiermacher, Friedrich 120 f.
Schlegel, Friedrich, 127, 129, 132, 157
Schmid, C. von 129
Schopenhauer, Arthur 129
Schröder, P. Cornelius 157
Schulfeiern am Breslauer Magdalenengymnasium mit poetischen Übungen 11
Schultz, Chrysostomus 8, 12
Schupp, Johann Balthasar 204
Schwarz, Anhänger Czepkos, 40, 42
Schwartz (Schwarz) Daniel; Jesuit, 213 f.
Schweidnitz 137
Schweinichen, Siegmund v. 52
Schwenkfeld, Kaspar v. 23 f., 229
Scultetus, Andreas 13 ff.
Seidel, Georg, Hofprediger in Oels, 53
Sekten, niederländische 20 ff.
Sektierische Strömungen in Schlesien 16, 33 ff.
Seltmann, C. 133
Sigismund III. von Polen 3
„Simplizianische Schriften", siehe Grimmelshausen
Spee, Friedrich v. 143, 157
Spinoza, Baruch 117 f., 119 ff., 177
Spiritualismus 36 f., 56, 84, 229
Sprenger, H. 157
Stammbucheintragungen 29 f., 70 f.
Stoizismus, in den Niederlanden erneuert 20, 26
Straßburg (Universität) 8 f., 17 ff., 48
Strauch, Ägidius 182
Sturm und Drang 125
Suso, Heinrich 61, 63
Sylvius Nimrod, Herzog von Württemberg, Fürst von Oels, 48 f., 54, 66, 72, 186 f.

Täufer 20
Tauler 36 f., 51, 56, 61, 84, 100, 108
Terſteegen, Gerhard 124 f., 130, 157
Thereſia a Jeſus 63, 88
Thomas a Kempis 210
Tiſchreden Luthers 85, 177
Trebnitz 164 ff., 186
Treitſchke, Heinrich von 122
„Trutznachtigall" ſiehe Spee
Tſcherning, Andreas 13, 66
Tſcheſch, Johann Theodor v. 36 f., 40 f., 54
Türkenkrieg 171 f.

unio mystica 69
„Unparteiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie" von Gottfried Arnold 123, 209

Varnhagen von Enſe 126 f., 129 f.
Vasvar, Friede zu 189
Volkslied 195

Waterlanders, die 20
Weigel, Valentin, 22, 27, 37 ff., 57 60, 89, 100 f., 108, 113, 115, 139, 154 f., 209, 229
Werdenhagen, Johannes Angelius 22
Willer, Anhänger Ezepkos 40
Winkel (Konventikel), myſtiſche, in den Niederlanden 21, 23 f., 118 f.
Winterer, W. 157
Wittmann, Patrizius 132
Wohlau (Fürſtentum) 136

Zenge, Wilhelmine v. 129
Ziſterzienſerinnen in Trebnitz 186
Zobten 164
Zſchopau 38