

Geheimnisse in christliche verwandelt, ist seine Lehre vom Aufstieg" (203). Ohne Bedenken spricht er Reitzenstein die Behauptung nach, daß die „gefeierten Wüstenheiligen“, die ersten christlichen Mönche, Gnostiker der neuen Religion gewesen seien. Sie hätten die komplizierte Aeonenlehre ersetzt durch die Kreuzigung und die Fülle der Mysterien auf wenige Sakramente zurückgeführt (172). II Im Anschluß an Norden urteilt Ball über die Areopagrede des hl. Paulus (Act. c. 17): Die Erzählung des hl. Lukas stelle keineswegs eine faktische Begebenheit dar, sondern knüpfe an ein historisch bereits vorhandenes Schema an. Es wäre grundfalsch, wollte man die äußerst kunstvolle Fiktion des Evangelisten nach ihrem ersten buchstäblichen Sinn auffassen (193 f.). Jegliches Fundament fehlt für die Vermutung Balls, jener Areopagite sei Archon Basileus der Dionysosmysterien gewesen und der Autor der Areopagitika wolle ausdrücklich im Zusammenhange dionysisch-christlicher Mysterien betrachtet werden. Hier verläßt den allzu oft gnostischen Einfluß witternden Ball die kühle Besonnenheit des Historikers. Nicht minder müssen wir ihm alle Zustimmung versagen, wenn er (S. 243 A.) den vielumstrittenen Hierotheus, den Dionysius seinen Lehrer nach und neben Paulus nennt, als eine „fingierte“ Figur betrachtet, „die dem hierarchischen Gesetze gemäß den Abstand zwischen Paulus und Dionysius überbrückt und Vermittlungsglied zwischen ihnen beiden in der Engelsphäre ist (vgl. S. 243 A.).“ Ball hat nämlich in ganz sonderbarer Weise ausgeklügelt, daß Paulus ein Angehöriger der zweiten Engelordnung ist (A. 70 S. 239). Dionysius von Athen aber als einfacher „Engel“ in des „Schriftenverfassers Sprache“ erscheint (S. 243); so wird also Hierotheus zwischen die beiden gestellt, wie zwischen Paulus und den Uraposteln Ananias oder Barnabas steht. Der Autor substituirt der Figur

des Hierotheus diejenige Tradition der Kirche, der er neben den Paulinischen Schriften seine eigene Bildung verdanke. „Hierotheus ist die Paulinische Kirche bis zur Abfassung der Dionysischen Schriften.“ Kopfschütteln!

Wir begnügen uns mit vorstehenden Bemerkungen, die gegenüber manchen einseitigen anerkennenden Kritiken Balls notwendig erscheinen. Es ist u. a. geschrieben worden: „Sein Byzantinisches Christentum“ gilt als eine der wertvollsten kirchengeschichtlichen und religionsphilosophischen Monographien der letzten Jahre.“ („Augsb. Postzeitung“ a. a. O.) Man mag ihn mit Recht einen „gründehrlichen Menschen“ nennen, aber dabei ist nicht ausgeschlossen, daß er sich in seinen Schlußfolgerungen und Kombinationen in heißblütigem Forschungsdrang überstürzte und subjektiven Einbildungen unterlag. Eine staunenswerte Sprachgewandtheit lieferte seiner ungestümen Phantasie- und Begriffswelt den blendenden, geistsprühenden Ausdruck, aber bedächtiger, sich selbst kontrollierender, maßvoller Sinn des echten Historikers tritt mehr als einmal in diesem wie in den andern Büchern Balls zurück. Man darf eben die eigenartige Entwicklung seines inneren Menschen nicht übersehen.

! J. Stiglmayr.

Angeius Silesius und sein jüngstes Lebensbild

Das gesteigerte Interesse für Mystik hat zum 250jährigen Todestage des Mystikerdichters Angelus Silesius oder Johannes Scheffler nicht wenige Federn in Bewegung gesetzt. Bei Protestanten und Monisten fand er fast noch mehr Interesse als bei Katholiken, obwohl der frühere protestantische Arzt nach seiner Konversion ein literarischer Vorkämpfer der katholischen Sache wurde, der eine scharfe Klinge führte. Priester geworden,

¹ Vgl. dagegen die Kritik von A. Bigelmair im Historischen Jahrbuch XLV (1925) 348 f.

starb er nach einem heiligmäßigen Leben und echt apostolischem Wirken 1677 zu Breslau. Nicht mit Unrecht hat man ihn den letzten deutschen Mystiker genannt; denn was mittelalterliche Frömmigkeit an erhabenem Gedankengut schriftlich niedergelegt, hat er in deutsche Verse gekleidet. Wenn er auch nicht selbst die Quellen seiner „viel seltsamen, paradoxen“ Rätselverse, wie er sie selbst nennt, angegeben hätte, so wird jedem Kenner alter katholischer Mystik sofort die Ähnlichkeit der Gedanken auffallen. Zudem wurden die Werke, die der Mystikerdichter als seine Quellen angibt, von mir wieder aufgefunden. Die von Scheffler auf dem Titelblatte eingeschriebenen Jahreszahlen beweisen, daß diese Bücher drei bis fünf Jahre vor dem Erscheinen seiner beiden Dichtungen in seinen Besitz gekommen sind. Zahlreiche handschriftliche Eintragungen und Unterstreichungen von der Hand Schefflers zeugen von einem sehr eingehendem Studium. In der weiteren Verfolgung der aufgefundenen Spur fand ich jetzt auch noch eine fünfbändige Ausgabe der Gesamtwerke des ehrwürdigen Ludwig Blossius, die der protestantische Arzt sogar sechs Jahre vor dem Erscheinen seiner mystischen Dichtungen „zu seiner eigenen Erbauung angeschafft“ im Jahre 1650¹, und wie die eingetragenen Notizen und Gebrauchsspuren bei manchen Gebeten beweisen, auch eifrig benutzt hat².

1649 hatte Scheffler sein medizinisches Studium in Padua vollendet. Dort scheint er als protestantischer Student die ersten katholischen Eindrücke empfangen zu haben. Wie er selbst gesteht, kam ihm dort zum Bewußtsein, „daß man die katholische Kirche mit vielen Lügen dieser und jener Greuel oder falschen Lehre

bezüglichte“. In den Werken des Blossius sah nun Scheffler das Beste der mittelalterlichen Mystik in tieffrommer Sprache zusammengefaßt. Der Eindruck war so stark, daß er eine Sammlung von Gebeten aus der katholischen Vorzeit durch den Druck verbreiten lassen wollte, doch wurde die Drucklegung durch den protestantischen Prediger von Oels vereitelt. Im Jahre 1653 kehrte Scheffler in Breslau zur katholischen Kirche zurück. Drei Jahre war er schon Katholik, sechs Jahre lang hatte er sich nachweislich auf eingehendste mit katholischer Mystik befaßt, da erschienen 1656 gleichzeitig die beiden poetischen Werke, die seinem Namen dauernd einen Ehrenplatz in der Literaturgeschichte gesichert haben, der „Cherubinische Wandersmann“ und die „Heilige Seelenlust“. Der letzteren gehören die bekannten Lieder an: „Ich will dich lieben, meine Stärke“ und das Kommunionlied:

„Jesu, Jesu komm zu mir,
O wie sehn' ich mir nach dir.“

Beide Werke tragen die kirchliche Druckerlaubnis. Unverändert gab Scheffler, nachdem er zahlreiche Schriften zur Verteidigung des katholischen Glaubens verfaßt hatte, den „Cherubinischen Wandersmann“ 1674 in neuer Auflage heraus. Damals war der Verfasser bereits vierzehn Jahre Priester.

Wie nicht selten treu katholischen Mystikern, so werden auch dem Verfasser des „Cherubinischen Wandersmannes“ zumal von nichtkatholischer Seite pantheistische Ideen und Gedankengänge zugeschrieben. Die Vorwürfe wollen nicht verstummen, trotzdem Domkapitular Selmann in seinem zuverlässigen Buche³ den wissenschaftlichen Nachweis geführt hat, daß die beanstandeten Verse mit der katholischen Lehre in keinem Widerspruch stehen.

Leider fehlt bisher vollständig in der Schefflerliteratur ein Werk, das auf Grund

¹ Der Titel lautet: Ludovici Blossii Opera, Augustae Vindelicorum 1626. Universitätsbibliothek in Breslau, Aszet. II Duod. 94. Pars I. — Der erste Band zeigt die eigenhändige Eintragung Schefflers: „Suae aedificationi comparabat Joh. Scheffler Archiater et Physicus Olsnens. A. 1650 Mens. Octobr.“

² L. Selmann, *Angelus Silesius und seine Mystik*. Breslau, 1899 — Eine Auswahl aus der „Heiligen Seelenlust“ gab P. Kornelius Schröder heraus. (Warendorf 1919.)

der vom Dichter als Quellen angegebenen katholischen Mystiker, die jetzt mit seinen eigenen handschriftlichen Eintragungen vorliegen, den Sinn der eigenartigen Verse im „Cherubinischen Wandersmann“ erklärt.

Auch die bedeutende Scheffler-Biographie aus der Feder von Georg Ellinger, die in diesem Jahr erschienen ist, nimmt darauf keine Rücksicht, wohl weil sie schon zum Druck vorbereitet war, als die Quellenschriften Schefflers aufgefunden wurden³.

Doch hat der Biograph mit Forscherfleiß in jahrelanger mühsamer Arbeit manche bisher unbekannten Einzelheiten gefunden und alles mit geschickter Hand zu einem Lebensbild zusammengefügt, dem man mit Interesse folgen muß. Als wichtige Ergänzung dient die Schefflerausgabe mit ihrem reichen Aktenmaterial von Ludwig Held, der die Dichtung in feinsinniger Art in die moderne Sprache umgeformt hat. Besonders muß bei Ellinger anerkannt werden, daß er mit großer Mühe den Versuch gewagt hat, die innere Entwicklung des Protestanten zum Konvertiten, zum Katholiken und zum Vorkämpfer der katholischen Sache darzustellen. Zu diesem Zwecke zeigt er die schlesischen Vorläufer des Pietismus im Kampf mit dem orthodoxen Lutherum. Leider dient dies aber wenig zum Verständnis der inneren Wandlungen Schefflers.

Wohlthuend berührt das Bestreben, dem Konvertiten gerecht zu werden, wenn Ellinger bei Scheffler hervorhebt: „Der Naivität entspricht seine Offenheit; er ist ein aufrichtiger Mensch gewesen.“ Bei allem anerkennenswerten Streben nach Objektivität stört bei dem Verfasser sehr die Unkenntnis der katholischen Religion. So zeigt er Scheffler des Pantheismus wegen „der in dem Werke ganz unbefangenen verkündeten Lehre der Möglich-

keit einer Vergottung des Menschen.“ Ellinger weiß nicht, daß die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade, also die „Vergöttlichung des Menschen“ in der heutigen Sprachweise, nach katholischer Auffassung nicht nur möglich, sondern auch Tatsache ist, und zwar eine Tatsache, die vom Mystiker ganz unzweifelhaft innerlich erlebt wird. So schreibt die hl. Theresia in ihrer Seelenburg (VII, 2): Was Gott bei der vollkommenen mystischen Vereinigung der Seele mitteilt, „ist ein so großes Geheimnis und erfüllt sie mit so außerordentlicher Wonne, daß man darüber nicht mehr sagen kann, als daß die Seele, so viel man erkennen kann, eins mit Gott geworden ist.“ Von dieser höchsten mystischen Vereinigung sprechen die mittelalterlichen Mystiker sehr oft, Tauler fast in jeder zweiten Predigt. Da nun Scheffler mit dem eingehenden Studium der klassischen Werke mittelalterlicher Mystik schon sechs Jahre vor dem Erscheinen des Cherubinischen Wandersmannes begann, so ist es leicht erklärlich, daß er von der „Vergöttung“, der Vergöttlichung der Seele in katholischem Sinne reden konnte und auch wollte⁴.

Um allen Mißverständnissen von vornherein vorzubeugen, betont Angelus Silesius zudem in der Vorrede zum Cherubinischen Wandersmann, daß man manchen Versen, die von „Vereinigung mit Gott oder Vergöttlichung und was dergleichen“ handeln, wegen ihrer knappen Fassung „leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten“. Darum betont er scharf, daß er diese Ausdrücke nur in katholischem Sinne verstanden wissen wolle, daß nie-

³ Vgl. in der eben erschienenen „Katholischen Mystik“ von René de Maumigny S. J. und Karl Richsfäller S. J. (Freiburg, Herder) Im Inhaltsverzeichnis: Göttereinigung, Vergöttlichung, Vergottung, und in den Stimmen der Zeit (1928) „Der Vater der christlichen Mystik“ und sein verhängnisvoller Einfluß, von Karl Richsfäller S. J. — Angelus Silesius überseht die „deificatio“ der Scholastiker mit „Vergöttung“, nicht wie Ellinger schreibt, mit „Vergottung“.

⁴ Angelus Silesius. Ein Lebensbild von Georg Ellinger. Mit sechs Bildern. Breslau, Gottlieb Korn, 1927.

mals „die menschliche Seele ihre Geschaffenheit verlieren und durch Vergöttlichung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden könne.“ Er beruft sich zunächst auf die Tauler zugeschriebenen „Geistlichen Unterweisungen“ (Kap. 9), die wörtlich die Auffassung der mittelalterlichen Scholastiker wiedergeben: „Weil der Allerhöchste nicht machen konnte, daß wir von Natur Gott wären, denn das steht ihm allein zu, so hat er gemacht, daß wir Gott wären aus Gnaden.“ Die innige Vereinigung einer heiligen Seele mit Gott wird dann vom Dichter in den Ausdrücken der Mystiker wiedergegeben, „daß die Seele von Gott ganz durchdrungen, überformt, mit ihm vereinigt und eins ist . . . So wird es geschehen im ewigen Leben, weil die Seele vom Glanze seiner Herrlichkeit ganz verschlungen sein wird.“ Er bringt dann für diese, dem Theologen und zumal dem Kenner der katholischen Mystiker ganz geläufige Gedanken zahlreiche Nachweise, aus mehr als 12 Mystikern. Es beweist dies die außergewöhnliche Vertrautheit des Dichters mit der mittelalterlichen, wie mit der späteren Mystik. Zudem verweist er wiederholt bei mehrdeutigen Versen auf die Vorrede. Das alles wird von Ellinger in keiner Weise beachtet, er steht ihm vielmehr verständnislos und ablehnend gegenüber.

Wenn Ellinger glaubt, „bei seinen Hypothesen die zuverlässigen Grenzen nicht überschritten zu haben“, so soll der gute Wille sicher anerkannt werden. Aber neben der Unkenntnis der katholischen Glaubenslehre tritt noch mehr die Unkenntnis der mittelalterlichen Mystiker hervor. Damit verbindet sich die kritiklose Herübernahme von Behauptungen, die schon früher Kahlerl aufgestellt hatte, ohne deren Widerlegungen durch Domkapitular Selmann zu würdigen.

Trotzdem sich der Verfasser gezwungen sieht, die „naive Wahrheitsliebe“ des Angelus Silesius anzuerkennen, macht er ihm zu dem Vorwort des Cherubini-

schen Wandersmannes den ernstesten Vorwurf: „Seine beiden Hauptquellen verschweigt er: Meister Eckhart deshalb, weil er von der Kirche verdammt worden war, Weigel wegen seines protestantischen Bekenntnisses und der übereinstimmenden Grundrichtung“ (139). Welchen Beweis bringt Ellinger für seine Behauptung? Er schreibt: „Die Abhängigkeit von Meister Eckhart läßt sich bis ins Einzelne hinein belegen“ (101). Diese Beweisführung ist charakteristisch auch für andere Aufstellungen in dem „Lebensbilde“. Obwohl er schon darauf aufmerksam gemacht wurde, daß Eckharts Predigten erst 200 Jahre später durch Pfeiffer zum ersten Male aus Handschriften veröffentlicht worden sind, hält Ellinger an seiner früheren haltlosen Behauptung auch jetzt noch fest! Nochmals sei darauf hingewiesen, daß Scheffler Eckhart nicht als Quelle anführen konnte, weil ihm nur die ganz wenigen Stücke bekannt waren, die Surius aus der Taulerausgabe des hl. Petrus Canisius übersetzt hatte. Für die Behauptung, daß Angelus Silesius den protestantischen Pseudomystiker Weigel benützt habe, wird kein einziger positiver Beweis erbracht, als dieselbe Behauptung wie für Meister Eckhart, die also ebenso wertlos ist. Aus der Aehnlichkeit einiger Gedanken auf Abhängigkeit zu schließen, hat schon manchen auf einen Irrweg geführt. Wenn ein tiefreligiöser, in der katholischen Theologie hervorragend geschulter Vorkämpfer der katholischen Sache nach dreizehn Priesterjahren seinen Cherubinischen Wandersmann unverändert von neuem herausgab und zwar wiederum mit kirchlicher Druckerlaubnis, kann man es mit voraussetzungsloser, wissenschaftlicher Forschung vereinigen, ihn zum Pantheisten zu stempeln? Als er noch in seiner protestantischen Zeit Bloßius kennen lernte, hat zudem Scheffler erklärt, er sei aus einem geheimen Weigelianer ein offener Anhänger der katholischen Mystiker geworden, den

Görlißer Schuster Böhme, einen protestantischen Pseudomystiker, aber habe er nie für einen Propheten gehalten. Und wo ist der Beweis, daß Scheffler jemals auch als Protestant pantheistischen Ideen gehuldigt habe? Das haben ihm zu Lebzeiten nicht einmal seine grimmigen Gegner vorgeworfen, von denen Ellinger selbst zugibt, daß sie „jede ihnen zugelegte Nachrede begierig aufgegriffen haben.“ Zu bedauern ist es besonders, daß auch manche Katholiken sich die Ansichten der andersgläubigen Herausgeber des Angelus Silesius kritiklos zu eigen gemacht haben.

Der Verfasser des Lebensbildes gibt zu, daß die katholische Erklärung schwieriger Verse des Angelus Silesius viel Anklang gefunden habe. Aber er bemerkt dagegen: „Wenn die vom Domkapitular Dr. L. Selmann 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 unerbitlich“ (133). Ein „Phantasiegebilde“ ist die Annahme Eckharts als Quelle des Angelus Silesius!

Zur „unbefangenen Prüfung“ der theologischen Darlegungen Selmanns bedarf es einer guten Kenntnis der katholischen Glaubenslehre. Besitzt Ellinger sie? Wie verfehlt trotz redlichen Bemühens infolge seiner Unkenntnis katholischer Auffassung die Deutung mancher Zweizeiler des Cherubinischen Wandersmannes ist, sei hier nur an ein Beispiel gezeigt. Die Gegner hatten Scheffler Ausschreitungen im Trinken vorgeworfen. Ohne weiteres nimmt Ellinger dies als wahr an, verlegt ohne jeden Beweis diese Ausschreitungen nach Breslau in das Jahr 1649 und schreibt von Scheffler (47): „Man kann 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 (!) . . . Vielleicht geht ein Spruch aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ seinem Gedankeninhalt 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 Heilige, wenn er trinkt,
Gefallet ihm so wohl, als wenn er bet't und singt.“

Ellinger scheint das bekannte Wort des hl. Paulus entgangen zu sein, das Scheffler hier in deutsche Verse kleidet: „Ob ihr nun esset oder trinket oder etwas anders tut, so tut alles zur Ehre Gottes.“ (1. Kor., 10, 31.) Zudem hätte er die einfache Erklärung für diesen Zweizeiler bei Blossius finden können, den ja nach Ellingers eigener Angabe Scheffler bei der Zusammenstellung seiner Gebete noch als protestantischer Arzt benützt hat. Dort liest man in dem „Geistlichen Schatzkästlein, worin jeder Christ ihm besonders zusagende Uebungen findet“: „O Herr Jesu, gib, daß ich heilig und enthalten zur Ehre deines Namens Speise und Trank nehme in Vereinigung mit jener Liebe, in der du, mein Gott, für mich Mensch geworden, auf Erden Speise und Trank genommen hast zur Ehre deines Vaters und zum Heile des Menschengeschlechtes“⁵.

Hätte der Verfasser des Lebensbildes sich ebenso eingehend mit den von Angelus Silesius als seine Quellen angegebenen katholischen Mystikern beschäftigt wie mit den von ihm abgelehnten Protestanten, so würde er bei seinen Hypothesen nicht so oft die zulässigen Grenzen überschritten haben und manche schon in sich unwahrscheinliche Konstruktion wäre vermieden worden, zum

⁵ In dem von Scheffler benützten Exemplar: *Scriptorium spirituale, Ludovici Blossii operum Pars II.* (1626) 61. — Dieser Band, der meist Gebete enthält, weist zahlreiche Spuren der Benützung auf, auch gerade vor diesem Gebet.

Besten der mühsamen und fleißigen Arbeit, wie zum Besten ihres wissenschaftlichen Wertes.

Wenn Ellinger auch nur einen Blick in die von Angelus Silesius im Cherubinischen Wandersmann (I, 74) zitierte „Geistliche Unterweisung“ des frommen Benediktinerabtes Blossius getan, so würde er bald gesehen, daß die pantheistisch klingenden Verse in katholischem Sinne gedeutet werden können und auch so gedeutet werden müssen, da sich der Dichter sechs Jahre vor Drucklegung eingehend mit Blossius befaßt hat. Das beweisen die Stellen, die Scheffler in seinem Exemplar unterstrichen oder am Rande durch + oder „ hervorgehoben hat. Mit einem Kreuzchen + ist z. B. versehen: „Der wahren Selbstverleugnung folgt die Erleuchtung, der Erleuchtung die Gotteinigung“, „Unio divina“⁶.

Im 12. Kapitel der „Geistlichen Unterweisung“ beschreibt Blossius die höchsten Stufen der mystischen Vereinigung. Die Stellen sind am Rand von Scheffler durch „ „ „ besonders hervorgehoben: „Die liebende Seele zerfließt, sie verliert sich selbst und gewissermaßen zunichte geworden, versinkt sie in den Abgrund der göttlichen Liebe . . . Sie verliert sich in der unendlichen Einsamkeit und dem Dunkel der Gottheit. Dort tut sie ab, was immer menschlich ist und sie zieht an, was göttlich ist, sie wird umgestaltet und umgewandelt in Gott, wie das Eisen, ins Feuer gelegt, in Feuer verwandelt wird. Es bleibt aber die Wesenheit der so vergotteten (deificatae) Seele, wie das feuerglühende Eisen nicht aufhört Feuer zu sein“⁷.

Ein Jahr oder noch länger hatte sich der Dichter eingehend mit katholischer Mystik beschäftigt, als er erst 1651 die zweizeiligen Verse Czepko's kennen

lernte, die ihm in formeller Beziehung zum Vorbild gedient haben mögen.

Gewiß soll nicht geleugnet werden, daß einige der vom Dichter selbst als „viel seltsame paradoxe Rede“ bezeichneten Rätselverse nicht bloß eine katholische, sondern auch eine pantheistische Deutung zulassen. Das ist es ja gerade, was den frommen, treu katholischen Priester trotz seines entschiedenen Eintretens für seine katholische Glaubensüberzeugung und trotz seiner scharfen Polemik gegen den Protestantismus heute bei vielen zu Ehren gebracht hat. Die ganze Charaktergröße und übernatürliche Glaubenskraft des edlen Konvertiten, die sich in der Rückkehr zur katholischen Kirche zeigt, tritt übrigens erst dann recht hervor, wenn man den überaus traurigen Zustand des damaligen katholischen Lebens in Schlesien in Betracht zieht⁸. Die Mehrdeutigkeit mancher Alexandriner macht es erklärlich, daß einige Aufnahme in das von Johann Pichler herausgegebene „Pantheistische Laienbrevier“ gefunden haben. Aber ebenso lassen sich auch Ausdrücke selbst einer hl. Theresia und eines hl. Johannes vom Kreuz pantheistisch deuten, wenn man sie aus der ganzen Auffassung dieser Heiligen herausreißt. Dasselbe gilt von Scheffler.

In allen Biographien und auch bei Ellinger klafft für die innere Entwicklung Schefflers und seine Konversion eine Lücke gerade in der wichtigsten und entscheidenden Zeit, nämlich vom Eintritt in die ärztliche Praxis 1649 bis zum Erscheinen seiner poetischen Hauptwerke 1656. Da jetzt die Werke aufgefunden sind, womit sich Scheffler in diesen Jahren eingehend beschäftigt hat, so sind sie sowohl für seinen inneren Werdegang wie

⁶ L. Blossii Institutio spiritualis, operum Pars III (1626) 444.

⁷ Ebd. 587. — Vgl. Maumigny-Richstädt, Katholische Mystik. 107–111, wo der Text ausführlich in deutscher Übersetzung wiedergegeben ist.

⁸ Vgl. Kurt Engelbert, Kaspar von Logau, Bischof von Breslau, in den Darstellungen und Quellen zur schles. Geschichte (Breslau, 1926). — Eine auf mühsamer Quellenforschung beruhende, objektive und zuverlässige Darstellung der anscheinend hoffnungslosen Lage des Katholizismus in Schlesien im 16. Jahrhundert. Diese wirkte zur Zeit, da Scheffler konvertierte, noch nach.

für die Erklärung schwieriger mystischer Verse heranzuziehen.

⁹ Die Werke sind angeführt in den „Silmmen der Zeit“, B. 111 (1926). Angelus Silesius, Konvertit und Mystiker, von K. Richstätter S. I., S. 377 f. Der Verfasser ist gern bereit, die Bibliotheknummern mitzuteilen. — Es liegt mir ein Manuskript vor, in dem der Quellennachweis aus Sandäus einwandfrei für die einzelnen Verse geführt ist, so daß auch von dieser Seite aus Ellingers Aufstellungen wissenschaftlich vollkommen widerlegt erscheinen.

Es wäre das eine durchaus notwendige Ergänzung und durchaus notwendige Berichtigung des sicher verdienstvollen und mühevollen Lebensbildes Ellingers. Nur auf diesem Wege läßt sich das Verständnis des Mystikerdichters gewinnen. Aus seiner eigenen Gedankenwelt heraus muß er erklärt werden, und das ist die Gedankenwelt der katholischen Mystiker.

Karl Richstätter S. J.

BESPREDHUNGEN

Die glühende Kohle Is. VI, 6 und 7. Patristisch-liturgische Studie von Dr. Johann Eg. Eschenbach. Würzburg, Valentin Bauch, 1927. 102 S.

Das Gebet „Reinige mein Herz und meine Lippen, allmächtiger Gott, der du die Lippen des Propheten Isaia mit einer glühenden Kohle gereinigt hast“ usw., das der Priester in jeder hl. Messe vor dem Evangelium verrichtet, ist eine Anspielung auf Is. 6, 6 f.: „Da flog zu mir einer von den Seraphim, und er hatte einen Glühstein (glühende Kohle) in seiner Hand, den er mit der Zange vom Altar genommen hatte. Und er berührte meinen Mund und sprach: Sieh, dies berührt Deine Lippen und hinweggenommen ist deine Missetat, und Deine Sünde ist gesühnt“. Der V. untersucht nun in dankenswerter Weise die Auffassung der Stelle Is. 6, 6—7 bei den Kirchenvätern und ihre Verwendung in der Liturgie. Als erster unter den Vätern behandelt Origenes die Stelle. Unter der feurigen Kohle sieht er zunächst das unpersönliche geoffenbarte Wort Gottes, dann aber auch (nach dem V.) das persönliche menschgewordene Wort vorgebildet. Beide Auffassungen kehren bei den späteren Vätern wieder, jedoch so, daß die Morgenländer in tiefsinniger Spekulation in der Kohle mit ihrer gleichsam zweifachen Natur von Holz und Feuer die zweifache Natur des Gottmenschen ausgedrückt finden, während sich die Abendländer in ihrer größeren Nüchternheit mit der Deutung auf das sündenreinigende geoffenbarte Wort begnügen. Entsprechend ist die Verwendung der Isaiasstelle in den Liturgien. Die orien-

talischen Liturgien verwenden die Stelle meist im eucharistischen Sinne; ihnen ist die glühende Kohle so sehr ein Sinnbild des eucharistischen Heilandes, daß sie die konsekrierte Hostie einfachhin „Kohle“ und das Löffelchen, mit dem die hl. Kommunion ausgeteilt wird, einfachhin „Zange“ nennen. Von den abendländischen Liturgien zeigt allein die mozarabische eine ähnliche Auffassung; sonst erscheint die glühende Kohle nur als das in den beiden Testamenten niedergelegte sündentilgende Wort Gottes oder die Gnade. In der geschichtlichen Frage, ob die patristische Auffassung durch die Liturgien oder umgekehrt die Verwendung der Stelle in den Liturgien durch die patristische Auffassung bedingt sei, glaubt der Verfasser, die Priorität den Liturgien zuschreiben zu sollen. Seine Gründe sind beachtenswert. Indessen dürfte ein Fragezeichen noch immerhin berechtigt sein. Ganz abgesehen davon, daß ein vororigenistisches liturgisches Beweisdokument fehlt, ist die eucharistische Auffassung bei Origenes sehr schwer zu beweisen; und der Umstand, daß Eusebius von Cäsarea, „einer seiner glühendsten Verehrer und Verteidiger“ (S. 19), von der eucharistischen Deutung schweigt, scheint darauf hinzuweisen, daß er sie bei Origenes nicht vorgefunden hat, noch auch vom Vorkommen der Isaiasstelle in der Liturgie etwas gewußt hat. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß die Ausgestaltung der Liturgien auf außerliturgische, d. h. in unserem Falle, auf patristische, Einflüsse zurückzuführen ist.

Johannes B. Umberg