

MEDEDELINGEN DER KONINKLIJKE NEDERLANDSE
AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFD. LETTERKUNDE
NIEUWE REEKS — DEEL 30 — No. 1

**ZWISCHEN JAKOB BÖHME UND
JOHANN SCHEFFLER:**

**ABRAHAM VON FRANCKENBERG (1593-1652) UND
DANIEL CZEPKO VON REIGERSFELD (1605-1660)**

TH. C. VAN STOCKUM

**N. V. NOORD-HOLLANDSCHE UITGEVERS MAATSCHAPPIJ
AMSTERDAM — 1967**

**AANGEBODEN IN DE VERGADERING VAN
12 SEPTEMBER 1966**

1. Wenn von der deutschen Mystik des 17. Jahrhunderts die Rede ist, pflegen die Historiker der Philosophie als ihren Hauptvertreter den Görlitzer Schuster-Denker Jakob Böhme (1575–1624) zu erwähnen, während die Literaturgeschichtler neben diesem gewöhnlich auch den in Breslau geborenen Mediziner und Dichter Johann Scheffler (Angelus Silesius, 1624–1677), der 1653 zum Katholizismus übertrat und 1661 die Priesterweihe empfing, als solchen hervorheben. Beides gewiss mit Recht, wenn man die Originalität und Tiefe der Gedankenwelt des „Philosophus Teutonicus“ in Betracht zieht und nicht blind ist für die denkerische und dichterische Begabung des Verfassers des *Cherubinischen Wandersmanns* (1657, 2. Auflage 1675). Überdies zeigt letzterer, obwohl durch mehr als eine Generation von Böhme getrennt, dennoch unverkennbar dessen Einfluss. Aber dieser, schon in den vierziger Jahren zu vermutende, seit etwa 1652 deutlich nachweisbare Einfluss ist vorwiegend indirekter Natur, und es ist nicht ohne Interesse, einen Blick zu werfen auf die beiden, unter sich so durchaus verschiedenartigen Männer, die hier als Mittelsleute zu betrachten sind: Abraham von Franckenberg und Daniel Czepko von Reigersfeld – beide sind, wenn auch nicht ganz in demselben Sinn, als „Böhmen“ zu bezeichnen.

2. Abraham von Franckenberg wurde 1593 aus einem altschlesischen Adelsgeschlecht auf Schloss Ludwigsdorf bei Oels geboren. Er besuchte das Gymnasium zu Brieg und war zum Juristen bestimmt, verzichtete aber 1617, von mystisch-asketischen Impulsen getrieben, auf das Rechtsstudium und lebte seitdem in tiefster Zurückgezogenheit nur dem eigenen Seelenheil. Spätestens 1622 wurde er mit den Schriften Böhmes bekannt, lernte diesen 1623 auch persönlich kennen, und seine Verehrung für ihn dauert auch über dessen Tod (1624) hinaus. Im Jahre 1633 erbt er Ludwigsdorf, verzichtet aber zugunsten seines Bruders Balthasar auf die Erbschaft und behält sich nur das Recht vor, ein paar kleine Zimmer des Schlosses zu bewohnen. Nur selten tritt er aus seiner Zurückgezogenheit heraus: so 1634, wo er den Pestkranken ärztlich beisteht, und 1640, wo er gegen den unduldsamen lutherischen Hofprediger in Oels, Georg Seidel, auftritt. Diese Kontroverse sowie die nahenden Kriegswirren verleiden ihm den Aufenthalt auf Ludwigsdorf, und 1641 begibt er sich über Breslau nach Danzig, wo er bis 1649 beim Astronomen Hevelius wohnt und von diesem

in die kopernikanische Astronomie eingeführt wird. Der Winter 1642–1643 findet ihn in Holland, wo er einige Schriften seines geliebten Lehrmeisters Böhme zum Druck befördert. Seit 1649 wieder in Ludwigsdorf, macht er 1650 die persönliche Bekanntschaft Czepkos, dessen *Monodisticha* (siehe unten S. 8) er 1652 liest und mit zwei Widmungsgedichten versieht. Fast gleichzeitig lernt er auch Scheffler kennen, auf den er alsbald grossen Einfluss gewinnt. Noch im Jahre 1652 ist er in Ludwigsdorf gestorben.

Seine literarische Tätigkeit fängt mit den *Schlussreden der Wahrheit* (1625), einem bereits deutlich asketisch-mystischen Traktat, an, dem 1631 die auf Tauler zurückgehende Schrift *Appendix Josephi redivivi* folgt. Im Jahre 1636 erfolgt eine erste Auseinandersetzung mit dem offiziellen orthodoxen Luthertum, *Jordanssteine*, denen sich die beiden mystischen Hauptwerke vom Jahre 1637, *Mir nach!* und *Vita veterum sapientum* anschliessen. Der *Raphael oder Arztengel* (1638) handelt im böhmisch-paracelsistischen Sinne von medizinischen Problemen. Mit dem *Oculus sidereus oder neueröffnetes Sternlicht und Ferngesicht* (1643) wendet er sich auf den Spuren des Kopernikus und des Giordano Bruno astronomischen Fragen zu, während seine reife Lebensweisheit in den *Conclusiones de fundamento sapientiae* (1646) ihren Wiederschlag findet. Von grosser Bedeutung für die Kenntnis seiner Lebensanschauung ist ferner seine 1651 verfasste Böhme-Biographie: *Gründlicher und wahrhaftiger Bericht von dem Leben und Abschied des in Gott selig ruhenden Jakob Böhme*, sowie der dichterische Nachruf, den Scheffler ihm 1652 widmete, *Christliches Ehrengedächtnis Abrahams von Franckenberg*.

Die Lehre dieses Ludwigsdorfer Polyhistor und Eklektikers, der gewiss seinen zahlreichen Verehrern mehr imponierte durch die Geschlossenheit seiner sittlichen Persönlichkeit als durch denkerische Originalität, halb Erbe Böhmes, halb Ausfluss seiner persönlichen geistigen Veranlagung, ist durchaus synkretistischer Natur. Sie erscheint, weit mehr noch als die des soviel weniger gelehrten Böhme, gespeist aus vielerlei höchst disparaten Quellen. Allerhand Elemente der kabbalistischen Zahlenmystik stehen neben Ergebnissen der alchemistischen Naturphilosophie (Paracelsus). Die spekulative Mystik des Hochmittelalters (Tauler, Ruysbroeck, die *Theologia Deutsch*) verbindet sich mit der älteren erotischen Nonnenmystik (Mechtild von Hackeborn, Gertrud von Helfta), die mystischen Ketzer der Reformation (Franck, Weigel) haben ihn ebensogut beeinflusst wie die spanischen Quietisten des 16. Jahrhunderts (Santa Teresa, San Juan de la Cruz), und die lutherische Mystik Johann Arndts weiss er so gut zu schätzen wie die pansophische des Johann Valentin Andreaä.

Der eigentliche Kern dieser Lehre ist die Einigung mit Gott auf der Grundlage der Weltverneinung und -verleugnung, der Entselbstung, der Preisgabe von Welt und Ich, wobei er besondern Nachdruck legt auf die Bedeutung Christi für die Gewinnung des Seelenheils, wie ja auch Böhme von jeher Christi Heilstat dem Falle Lucifers und Adams entgegenstellte:

Wer nicht stirbet, eh er stirbet,
 Der verdirbet, eh er stirbet.
 Mensch von dir aus zu Christo ein,
 Denn in ihm ist die Ruh allein.
 Mein Jesus ist mir alls; mein Herr, mein Gut und Geld,
 Mein Adel, Ruhm und Ehr. Was frag ich nach der Welt? ¹⁾

Bestätigt wird das durch die Vierzeiler von Schefflers *Ehrendächtnis*:

Hochedel an Gemüt, gestrenge sein im Leben
 Und hochbenamt in Gott, des Eiteln sich begeben,
 Den Glauben halten fest und lieben Gott allein,
 Dies wird sein Ehr' und Ruhm, dies wird sein Adel sein.
 Seht, alles, was die Welt pflegt hoch und gross zu achten,
 Das wird in einem Hui durchs Feuers Brunst verschmachten;
 Wer aber seine Seel' allhier hat ausgeziert
 Und adelig gemacht, der bleibet unberührt.
 O hohe Seligkeit! Du liegst ohn' alle Sorgen
 In der gewünschten Schoss des süßen Gotts verborgen;
 Du ruhst in seinem Grab, das sich (o Wundertat!)
 Aus Liebe gegen uns am Kreuz eröffnet hat.
 ... Wie oft durchs Himmels Güte
 Sich über Zeit und Ort sein edeles Gemüte
 In Gott erschwungen hat und alldar angeschaut,
 Das bleibet ingeheim und Gott allein vertraut.

Die Unwesentlichkeit der Zeit bei diesem mystischen Erlebnis hat Franckenberg selbst im 26. Abschnitt seiner Böhme-Biographie angedeutet:

„In die Stammbücher guter Freunde schrieb er gemeinlich folgende Reimen:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit,
 Und Ewigkeit wie die Zeit;
 Der ist befreit
 Von allem Streit.“

¹⁾ H. Schrade, Abraham von Franckenberg, Diss. Heidelberg 1923.

Und auch dies findet seine Bestätigung in Schefflers Nachruf:

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.

Wie seine Vorgänger Franck, Weigel und Böhme lehnt auch Franckenberg die mechanisch-juristische Rechtfertigungslehre des offiziellen orthodoxen Lutheranismus ab: „Darumb die heiligung durch göttliche inwohnung und also lebendigmachende ausswirkung mehr zu beachten als frühzeitig angemassete rechtfertigung ohne Christi würlkliche anziehung.“ (1651) und nicht weniger deutlich:

Wer dort mit mir (d.h. Christo) will herrschen und erben,
Der muss hier mit mir leiden und sterben.

Dass er dabei wenig übrig hatte für die im allgemeinen höchst unduldsame lutherische Geistlichkeit seiner Zeit, versteht sich eigentlich von selbst: die starre Haltung der beiden Oelser Hofprediger, Georg Seidel (1640) und Christoph Freitag (1650), sowie die Verfolgung seines geliebten Böhme durch den Görlitzer Hauptpastor Gregorius Richter (1613 bis 1624) konnte seine Abneigung nur steigern. Er bezeichnet denn auch diese Seelsorgergattung als „Wortwechsler, und Tauben-, ja Seelenkrämer, schlafende Hirten, stumme Hunde und faule Arbeiter“, ja sogar als „das Schlangen- und Otterngezücht aus der Synagoge des Teufels“, und ganz in Übereinstimmung damit redet er einen von ihnen (wohl Richter) im 43. Abschnitt der Böhme-Biographie folgendermassen an: „Siehst du, stolzer Pharisäer, neidischer Hoherpriester und naseweiser Schriftgelehrter, darum sauer und scheel, dass der Herr unser barmherziger Gott und Vater gegen seine Kinder so fromm und gütig ist? so gehe hin und beiss dir selber vor Zorn und Hoffart aus Herzeleid mit knirschenden Zähnen die Zunge ab; und reiss, und friss dein eigenes, neidisches und gottloses Herz mit grimmem und höllischem Griesgramen, aus deinem Leibe heraus; so kann man erkennen, dass deine Geburt aus der alten Schlange und rachgierigen Hölle und alle deine Kunst aus dem stolzen Luzifer, und zornigen Drachenteufel, mit nichten aber aus Gott in Christo, und seinem Heil. Geiste und Worte der Gnaden und Wahrheit ist“.

Aber weder diese kontroversielle Wut noch seine betont christosophische Mystik hindern ihn daran – ebensowenig wie z.B. Franck und Böhme – ein Vertreter der weitherzigsten Toleranz zu sein. Schon 1637 schrieb er: „Denn Gott 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 vernünftigen und tugendhaften Leben preisen“. Und noch 1650–1651 antwortete er, nach seinem persönlichen Bekenntnis gefragt, als vorsichtiger Theologe, aber auch als hochsinniger Ireiker: „Ego sum religionum cor, id est catholicae, orthodoxae, reformatae“.

Für den Literarhistoriker besonders bedeutsam ist die Tatsache, dass hier bei Franckenberg, wie wir sahen (in Deutschland zum ersten Mal), das zweizeilige Epigramm als Träger der religiösen Lehre auftritt. Denn dieses religiöse Sinngedicht hat dann bei Czepko und Scheffler Schule gemacht und erscheint so als die endgültige Kunstform dieser deutschen Spätmystik.

3. Franckenberg zutiefst verwandt und verbunden, wenn auch einem ganz andern Milieu entsprossen, von prinzipiell entgegengesetzter praktischer Lebenshaltung und von unverkennbar größerem Format, erscheint Daniel Czepko von Reigersfeld.

Geboren 1605 als Sohn eines evangelischen Pfarrers zu Koischwitz bei Liegnitz (Niederschlesien), kommt er schon 1606 – in Folge der Versetzung des Vaters – nach Schweidnitz, wo er bis zu dessen Tode (1623) die Lateinschule besucht. In Leipzig (1623–1624) studiert er Medizin, um dann in Strassburg (1624–1625) zum Rechtsstudium überzugehen und seine Studien am Reichskammergericht zu Speyer (1625–1626) fortzusetzen. In Erwartung einer amtlichen Stellung verbleibt er 1626–1629 in Schweidnitz, 1629–1630 in Brieg. Dann wird er Hauslehrer: 1631–1632 zu Birawa (Oberschlesien), 1632–1633 zu Wresin bei Ratibor, und findet schliesslich gastliche Aufnahme bei den Baronen von Czigan auf Dobroslawitz, wo ihn seine Liebe zu Barbara von Czigan bis 1635 festhält. Hier kommt er zum ersten Mal mit der Mystik in Berührung: seine besten Freunde, Hans Georg von Czigan und Lazarus von Henkel auf Donnersmarck gehören zu den „Böhmisten“. Hier entstehen denn auch die mystischen Werke seiner Frühzeit: *Das innwendige Himmelreich* (1633, G.S. 1–11)^{1a}), *Gegen Lage der Eitelkeit* (1633, G.S. 11–31) und die *Consolatio ad Baronissam Cziganeam* (1633, G.S. 31–174), eine Trostschrift für Barbara beim Tode ihrer Schwester. Ende 1635 kehrt er nach Schweidnitz zurück.

Hier heiratet er 1636 Anna Catharina Heinitz, die sehr wohlhabende Tochter eines Arztes, die ihm u.a. vier Landgüter in die Ehe mitbringt. Diese Ehe bedeutet einen totalen Wandel seiner bisherigen Lebenslage: der bürgerlich-humanistische Amtsanwärter wächst allmählich in die Rolle des begüterten Landedelmannes

^{1a}) Seine *Geistlichen Schriften* hat W. Milch herausgegeben (Breslau 1930), wonach ich zitiere (G.S.).

hinein; seine Nobilitierung im Jahre 1656 ist dafür das äussere Symbol.

Er kümmert sich energisch um die Schicksale seiner Vaterstadt Schweidnitz, die 1642 von den Schweden besetzt wird, und in der nach dem Westfälischen Frieden (1648) – mit unter seiner Leitung – die evangelische Friedenskirche (1657 vollendet) erbaut wird. Seit 1640 mit Franckenbergs Schriften bekannt, verfasst er hier die *Sexcenta Monodisticha Sapientum* (1640–1647, G.S. 219–278) und das dazugehörige Widmungsgedicht, den *Deutschen Phaleucus* (1653, G.S. 201–218), sowie die *Einleitung zu Semita Amoris Divini* (1652, G.S. 278–315).

Durch die Kriegswirren sehr verarmt und vereinsamt durch den Tod seiner Frau (1656), tritt er 1657 als Rat in den Dienst der Herzöge von Liegnitz–Brieg–Wohlau und entfaltet von seinem Wohnsitz in Ohlau aus wiederum eine recht energische ökonomisch-diplomatische Tätigkeit, die ihm 1658 den Titel eines Königlichen Rats einbringt. Im Jahre 1660 ist er auf einer Inspektionsreise (nach den Bergwerken von Reichenstein) in Wohlau an den Folgen einer Grubengasvergiftung gestorben.

Auch diese Jahre sind literarisch sehr fruchtbar: 1657 entstehen die *Semita Amoris Divini* (G.S. 315–392), 1660 die Leichenrede *Parentatio in funere Hertzogin Louyse* (teilweise bei Milch, Bibliogr. nr. 12, S. 138ff.) und die *Cantio Cygnea oder Rede aus meinem Grabe* (G.S. 392–399), während die *Trostschrift an Herrn Christian Charissen wegen tödlichen Hintritts Frau Catherinen* (1654, teilweise G.S. XLff) wohl noch aus Schweidnitz stammt.

Im Denken Czepkos hebt sich deutlich seine Frühzeit (vertreten von den drei Schriften vom Jahre 1633) von den Gedankengängen seiner späten Schriften (etwa seit 1653) ab. Seine frühe Lehre erscheint bestimmt von dem undogmatischen Luthertum seines Elternhauses, von dem irenischen Milieu, das ihn in Strassburg umgab, und von den Böhme-Einflüssen der Jahre in Dobroslawitz. Und bei aller Verwandtschaft mit Franckenberg tritt schon jetzt der Unterschied deutlich hervor. Franckenberg war ein echter Asket, der sein ganzes synkretistisches Wissen in den Dienst der Weltentsagung und Gotteseinigung stellte, Czepko ist im praktischen Leben durchaus kein weltabgewandter, weltflüchtiger Mensch (seine Lebensführung seit 1636 beweist nur zu deutlich das Gegenteil), sondern ein Freund alles weltlichen Wissens und jeder weltlichen Tätigkeit und – was Franckenberg keineswegs war – ganz bewusst ein Wortkünstler, ein Dichter! Das beweist neben der vielfach kunstvollen Rhetorik der *Consolatio* auch eine direkte Äusserung in seinem Erstlingswerk: „Es sind Reime, welche wir Deutschen itzo schreiben lernen, Reime, sage ich, mehr nach

dem Winkel Maass der Wahrheit als der künstlichen Tichterey zusammen gesetzt“ (G.S. 2).

Dass er theoretisch so nachdrücklich – wenn auch nicht durchgängig – die Abkehr von der Welt als höchste Lebensweisheit predigt, ist denn auch keineswegs ein unmittelbarer Ausfluss seiner inneren Natur, sondern auf ein ganz bestimmtes Erlebnis zurückzuführen: er ist ein von der Konfrontation mit dem Tode tief erschütterter Weltmensch – wie sovieler seiner Zeitgenossen –, und seine Lebensweisheit ist im Grunde eine Lehre von dem Tod und seiner Überwindung, eine *ars moriendi*: er will lehren „wohl zu sterben“ (G.S. 13), „den Tod zu verachten“ (G.S. 23; 7B), „Sterben, damit man lebe, leben, damit man sterbe“ (G.S. 86).

Das ist natürlich nur möglich, indem man Welt und Leben dermaßen herabsetzt, dass sie eigentlich als „Tod“ erscheinen, dagegen den Tod in ein solches Licht stellt, dass er das Gepräge des eigentlichen „Lebens“ bekommt. So predigt denn Czepko nachdrücklich die Unlust, Vergänglichkeit und Wertlosigkeit alles Weltlichen und die völlige Abwendung davon als den einzigen Weg zum Wesentlichen: „Und gesetzt: Der Tod sey so grausam, so erschrecklich, so abscheulich: Was nihmt er dir dann? Das Leben. Das Leben ein so flüchtiger Rauch, der ehe man ihn erkant, schon vorüber gelauffen, und wenn man ihn am besten besitzt, nichts ist als eine augenblickliche Vergessenheit vergangener Zeit, und eine unachtsame Nachlässigkeit gegenwärtiger Gelegenheit, und eine beharrliche Furcht zukünftiger Dinge, an ihm selbst aber nichts, als eine beständige Unbeständigkeit“ (G.S. 47); „O wie ein verächtlich Ding ist der Mensch, der sich über das, was Menschlich ist, nicht erhebet! Zu diesem nun ist kein Weg, als ein sterbendes Gemüthe haben zu allen zeitlichen Dingen, damit die Ewigkeit in ihm grüne und blühe“ (G.S. 48); „Nun aber muss ich gantz und gar zu Grunde mir tod seyn, und, indem ich von dem Meinigen nichts begehre, nichts wil, nichts suche, verzeih ich mich meines Lebens und alle des meinen“ (G.S. 58 J.); „Was führt mich zu Gott, indem ich keine Ruh finde auf allen Dingen, und macht mich im Himmel bekannt? Das Unglück“ (G.S. 149);

Auff Seel, auff, auff! was machst du in der Welt?
 Allhier ist dir noch Lust, noch Trost bestellt:
 Geh immer fort, biss du den Himmel funden,
 Brich durch die Zeit, in die du bist gebunden.

(G.S. 11) ²⁾

Denn ungeistiges, weltliches Leben ist im Grunde Totsein, während umgekehrt echtes, wirkliches Leben Sterben vor dem Tod, d.h.

²⁾ Vgl. auch G.S. 31, 56, 72, 79, 102, 122, 132.

Verzicht auf die Welt vor dem körperlichen Tod bedeutet: „Das Leben erhält man durch einen ehrlichen Tod. Ich zwar wie ich lieber sterben will, als nicht leben. Also will ich lieber leben, als nicht sterben. Es ist ein edel Ding, sein Leben vor dem Tode enden, und alle Tage leben, als wenn man den Lauff schon vollendet hätte“ (G.S. 57); „Das letzte aller Dinge ist sterben, das heisset aufhören verjagt und verterbt zu werden: Das heisset aufhören in Gefahr und Unglück zu seyn: Das heist aufhören zu sterben, und anfangen ewig, unsterblich, Göttlich zu seyn“ (G.S. 78); „Des Leibes Leben ist der Seele Todt, und der Seele Leben ist des Leibes Todt“ (G.S. 115); „Wer die Menschen könnte bereden, dass sie todt wären, er verrichtete soviel als Gott, da er Himmel und Erde geschaffen. Denn also würden sie zu leben begehren“ (G.S. 143); „Des Leibes Tod ist der Seele Leben, und einem ieden Tode liegt das lieblichste Leben in Gott verborgen“ (G.S. 169)³). Und in gebundener Rede:

O Mensch! Im Fall du nicht vom Innern wirst bewegt,
So bist du todt, eh' als man dich zu Grabe trägt.

(G.S. 3)

Der irdsche Tod hilfft nicht: Allhier erkenne Gott,
Und stirb, eh' als du stirbst, sonst bleibst du immer todt.

(G.S. 8)

O Todt, als ich dich recht, als wie ich sol, erkant:
Heiss ich dich allezeit mein neugebohrnes Leben:
Ich wüste nicht, nach was ein Hertze solte streben,
Im fall es nicht sein Thun auff diesen Port gewandt:

Wir stehen in Gefahr, wann wir auff diese Thür,
Die zu dem Leben geht, nicht schicken unsre Sinnen,
Wol dem, der zu der Post den Schlüssel kan beginnen:
Ich lebte nicht, lebt'ich, o Tod, ohn dich allhier.

Ein Angst ohn alles Endt, ein ew'ge Müh' ohn Ruh
Ist ohn den seelgen Tausch, das Leben, drum wir werben:
Wir müssen aber vor, eh' als wir sterben, sterben,
Dann vor dem Tode kommt man bloss dem Tode zu.

(G.S. 13).

So ist der Tod einerseits die notwendige Antithese zum Leben, gleichsam das Gesetz, die Norm des Lebens, anderseits die schönere Kehrseite, das eigentliche Glück des Daseins: „Der Tod, nach dem wir uns in der Wiege umschauen, dem zu gefallen wir das Leben tragen, zu dem wir eilen, wann wir bemüht seyn einen Fuss fortzusetzen, dem wir wincken, wann wir eine Hand fortlegen, dem zu

³) Vgl. auch G.S. 38, 47, 58, 67, 109.

Nutz wir so viel Frost und Hitze, so viel Kummer und Sorgen freywillig ertragen. Es ist ja nichts gewissers, als der Tod, nichts gemeiners. . . . Das gantze Leben heist Sterben“ (G.S. 37); „Der allernäheste Weg nun in Himmel ist der Tod. Wer sein gantzes Leben ins Register bringet, und ihm vorhält, der kan leichte zum Tode kommen, sintemal er ohne ihn nicht leben kan. . . . O Tod, oder o Leben! Du bist nichts anders, als die gewünschte Ruh aller geschaffenen Dinge“ (G.S. 44f.); „Den Tod, sage ich, der ein erwünschtes Ende des Todes ist, und ein noch gewünschterer Anfang des Lebens, das ohne Anfang und Ende in dem höchsten Wesen verschlossen lieget“ (G.S. 118); „Er entlediget dich aller Sorgen, die dir Tag und Nacht an dem Hertzen als Blutsaugende Egelu gehangen, umb den Leib, diese finstere Höle, das irrdene Gefässe, diese eingebrochene Wüstung mit Speiss und Tranck und anderer Nothdurfft zu versehen, dass du also dieser Verhaffung geübriget, und gantz frey bist, deine selbsteigene Ursach, die da ihr bestehet, und nichts weiss, noch erkennet, als sich. Ist das nicht eine Wohlthat? Er führet dich aus den Oertern, da nichts umb dich als abgeleibte Körper deiner Freude, als abscheuliche Geklapper der Waffen, welche das unschuldige Blut anzulachen scheineth, als deine Verwandten, denen ihre unerzogene Kinder und Weiber folgen, ins Elend zu gehen, umb dir auch eine Herberge zu bestellen. Der Tod aber hat dir schon eine Stelle verordnet, da kein Elend, keine Waffen sind. Da traurig seyn eine Unmöglichkeit, und sterblich seyn eine unerhörte Sache ist. Ist das nicht eine Wohlthat?“ (G.S. 49).

Dass es Czepko nicht voll und ganz Ernst ist mit dieser weltentsagenden Lebenshaltung, ergibt sich aus einem echt barock-antithetischen Gedicht vom Jahre 1633, aus dem unmissverständlich die Ambivalenz seines Lebensgefühls spricht:

Erspriesslich ist der Thau: vergeht doch unterm Sehn:
 Annehmlich ist die Luft, entwischt doch unterm Wehn:
 Die Sonn ist klar, und ist betrüglich so als rein,
 Der Tag ist schön, und ist vergänglich so als fein,
 Die Nacht ist kühl, und wird vom Donner oft versehrt,
 Der Schlaff ist süß, und wird von Träumen oft verstört.
 So ist das Leben auch, das wir am Halse tragen,
 Ein Theil ist voller Freud', ein Theil ist voller Plagen.

(G.S. 21).

Solche Unstimmigkeiten und Unsicherheiten finden sich auch sonst in Czepkos Frühwerk: auch sein Gottesbegriff ist nicht durchaus eindeutig und einheitlich. Bisweilen erscheint Gott als die absolute Ruhe, die ewige Unbeweglichkeit: „Ihm genüget an nichts, als an

der Ruh. Das ruhet nur, das aller Dinge Bewegung beraubt ist. Wäre eine Fliege unbeweglich, sie wäre Gott. Den Gott ist darumb Gott, dass er unbeweglich ist“ (G.S. 41);

Ruh schreyt ein jedes Ding. Ruh ist ein Ziel der Sachen,
Und was das gröste, Got wil selbst zur Ruh sich machen.

.
Ich sehe, du wilt fort, bleib wilt du Ruh ergründen,
In dir ist Gott allein, in Gott ist Sie zu finden.

(G.S. 29).

Und demzufolge ist denn auch die höchste menschliche Tugend die unbewegliche Ruhe der Seele: „Ihro Gn. bedencken, dass es ein schönes Lob ist, Adelig seyn, ein schöneres unerschrocken seyn, und das allerschönste unbeweglich seyn“ (G.S. 145); „Warumb lebest du? Umb dass ich sterbe. Warumb stirbest du? Umb dass ich ruhe. Warumb ruhest du? Umb dass ich mit Gott eines sey“ (G.S. 117);

Was suchst du nun? Die Erd' ist Welt, ist Wind,
ist Sand, ist Sturm, wo man nicht Ruhe findt:
Nihm nichts von ihr, im fall du Ruh erkohren,
So viel du nihmst, so viel hast du verlohren.

(G.S. 11);

Ruh ist das höchste Werck, das iemals Gott bedacht,
Da, als er schuff, hat er sich selbst zur Ruh gemacht,
Ein iedes Ding schreyt: Ruh. Und wo die Ruh entbricht,
Ist alle Seeligkeit, ist Gott, ist Tag und Licht:
O Mensch, hier zeig ich dir, schau in dich, diese Ruh:
Doch wiltu sie recht sehn, so schleuss beyd' Augen zu.

(G.S. 5). 4)

Die mittelalterliche Mystik hatte dafür die Vokabel „Gelassenheit“ geprägt, Czepko nennt es „das versammlete Gemüthe“ (G.S. 2), bzw. „die in sich versammlete Sinnen“ (G.S. 31).

Im Zusammenhang damit steht ein – auch sonst bei Mystikern häufig vorkommender – Gottesbegriff, der sowohl an Böhmes „Ungrund“ wie an Eckharts „gotheit“ erinnert, eine qualitätslose deitas, die als höchstes Gut noch hinter Gott liegt: „Nihm alles, was du siehest und nicht siehest, von allen Dingen, was bleibt? Eine lautere Seele. Nihm die Seele weg, was bleibt? Die Güte. Nihm die Güte weg! Was bleibet? Gott. Nihm Gott weg. Was bleibet? Das höchste Gut, an dem Gott selbst seine Seeligkeit nihmt. . . . Güte ist ein Kleid, darunter Gott verborgen lieget. . . .

4) Vgl. auch G.S. 46.

Gott ist ein Gut, das alle Dinge bewegt zu ihrem Gut, und bleibet doch unbewegt. Das höchste Gut ist weder Wesen noch Leben, es ist hoch über Leben und Wesen, als der oberste Engel ist über eine Mücke“ (G.S. 63f.); „Dann vor der Creatur ist Gott nicht Gott, er ist, das er ist. Darumb Gott, als er Gott ist, ist nicht das vollkommenste Ende der Creatur. . . . Und also sol die Creatur in ihr Ende kommen, muss sie durch Gott, doch nicht ohne Gott, sondern mit Gott in den abgeschiedensten Abgrund aller Wesen gehen, und das ihre und Gott aussen lassen“ (G.S. 122); „Dann gleich wie alles, was man saget, Gott nicht ist, weil er weit über alles ist. Dannenhero, wie es sich geziemet, dass man Gott lobe, so ziemt es sich mehr, dass man schweige. Dann lobest du Gott, sagest du, er sey nicht, weil du ihn zu dem machest, was er nicht ist. Sintemal alles, was er ist, eines ist, und davon ist nicht zu sprechen“ (G.S. 126) – hier ist die Verwandtschaft mit der schon bei den Gnostikern nachweisbaren „negativen Theologie“ (*ὁ οὐκ ὄν θεός; θεός ἀρηρητός*) mit Händen zu greifen. Gerade mit dieser qualitätslosen Gottheit ist für den Menschen auf Grund des Absterbens von der Welt ein absolutes Einswerden, eine richtige unio mystica, möglich: „Wann der Mensch also nicht ist, und ausser allem ist, so ist es unmöglich, dass nicht, das im obersten ist und über allem, reist mit unaussprechlicher Liebe in das unterste, und reist gantz mit allem darein, denn es ist nichts und findet nichts, als sich, und wird dasselbige Nicht und ist eines. Denn gebietet sich das ewige Licht mitten aus der Finsternüs in dasselbige Nicht. . . . Und so muss der Mensch sterben der Welt, dem Himmel, den Creaturen. . . . Zwar der Mensch sol also ledig seyn aller Werke, und Dinge, also dass er müsste seyn eine eintzige Stadt, darinn Gott allein könne würcken. . . . Aber so lange der Mensch aller Dinge, Creaturen, seiner selbst und Gottes ledig stehet, und ist noch das einige in ihm, also dass Gott in ihm statt finde, zu würcken, so lange ist der Mensch nicht todt. Der ist todt, der so ledig und frey stehet, dass Gott, wolle er in ihm würcken, selbst die Stat sey, darinne er würcken wil, und das thut er. Dann findet Gott den Menschen so zu Grunde todt, so ist Gott selbst und wird Mensch, und der Mensch wird Gott, und Gott ist eine eigene Stat seiner Werke, dann er würcket nicht, als in sich selber, und würcket nichts, als sich“ (G.S. 121–123).

Dem steht nun aber ein anderer, durchaus nicht quietistischer oder apophatischer Gottesbegriff gegenüber: Gott als überall in der Welt wirksamer Wille, wobei freilich pantheistische Gedankengänge ausdrücklich abgelehnt werden: „Alles, was nun ist, das ist Gott, denn es ist, indem es ist, von seinem Wesen, wollen, würcken und können, und dis ist in Gott alles eins. Dann was er wil, das

würcket er, und kan nichts, als was er wil und wircket, und ist das beste. Er wircket alles in der Natur, durch die Natur, und ist die Natur“ (G.S. 99); „Aber gleich wie unsere Seele zwar mit dem Leibe umgeben ist, und doch grössere und vollkommener Gewalt ausser dem Umbkreiss des Leibes hat: Also ist Gott der Natur einverleibet, und wircket alle Dinge darinnen, aber seine Allmacht und Weissheit wird aus der Behältnüs der Natur ausgeschlossen“ (G.S. 106). In diesem Zusammenhang kann natürlich von einer vollen unio mystica nicht die Rede sein, sondern höchstens von einer Willenseinigung, indem der Mensch seinen Eigenwillen gehorsam dem Willen Gottes unterordnet: „Wir sind freygebohrne. Gott folgen ist die höchste Freyheit. Wer Gottes Willen folget, der ist allerdings frey; denn in demselbigen Willen liegt eine Möglichkeit aller Dinge. Wer Gottes Willen ergeben ist, dem ist wol. Alles, was Gott wil, und was er über ihn verhängt, das gefällt ihm wol, wolte ihn Gott dessen erlassen, er wolte nicht, so wol gefällt ihm der Wille Gottes. Nichts geschiehet ohne ihn, und wäre was ohne ihn; es wäre nichts. Denn Gott höret nicht auf zu wollen, es ist allezeit sein Wille. . . . Darumb thut ein weises Hertze gar wol, wenn es alle Sinnen und Gedancken zusammen trägt, und sich mit ihnen unter den liebsten Willen Gottes leget, und sich des geringsten nicht annihmt. Denn unser freyer Wille ist nicht unser, er ist mit Tod und Sünden gebunden, und ein ietweder ist seiner nicht mächtig, denn er folget ihm, darumb ist er nicht sein. Aber wenn er seiner mächtig wird, und opffert ihn dem Willen Gottes, dann ist er frey, und wird seiner, indem er erkennet, dass er nicht sein ist“ (G.S. 135f.);

Wo Du Deiner recht vergist,
Wirst du werden, der du bist:
Wenn die Seele lauter ist,
Hat sie Gottes bild erkiest.

(G.S. 8)

Bekehrst du Ruh, lass deinen Willen seyn,
Und richte dich dafür in diesen ein.

(G.S. 30).

Der kühne Gedanke, dass man durch diese Preisgabe des Eigenwillens Gott gleichsam magisch zu allem zwingen kann, wird bei Czepko – obwohl er auch der mittelalterlichen Mystik nicht ganz fremd ist – zum erstenmal aus- und nachdrücklich hervorgehoben: „Dann Gott ist so gut, wer es nur recht mit ihm könnte, er schwätzte ihm Himmel und alles ab“ (G.S. 74); „Der ist allein weise und verständig, der es gantz mit Gott hält, und ihm mit gantz über-

gebenem Willen und freyen Gemüthe folget; er regieret selbst den Wagen der unvermeidlichen Versehung“ (G.S. 141);

Wol dir, o Seel! itzt bist du quit und frey,
 Weil du erkennst, was Gottes Willen sey:
 Weil du ihm folgst, ihm trauest deine Sachen,
 So zwingst du ihn, dass er es gut muss machen.
 (G.S. 29).

Diese Mehrdeutigkeit des Gottesbegriffs bedingt natürlich auch gewisse Widersprüche in der Auffassung von dem Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott. Bisweilen werden Gott und Seele mehr oder weniger deutlich identifiziert: „Es wohnt ein Gott in uns, der bekennet Gott, und ist Gott, und mit Gott gebiert er sich selber und alle Dinge in einem, und seine selbst eigene Krafft, ist dasselbige in der Seele, aus der der Mensch ewig geschaffen wird. . . . jedoch ist die Seele in der inniglichen Vereinigung blieben und sich in Gott gelassen, sonsten trüge sie all ihr Vermögen und Würken nicht zurück in die erste Ursache. Und also, indem die Seele und Gott einig sind, spricht sie so kräftige Worte als Gott“ (G.S. 108); „Eines kan nicht zutheilet werden. Nun ist Gott und die Seele eines. Darumb ist die Seele Gott und Gott ist die Seele. . . . Gott und die Seele kan man nicht unterscheiden, kan man nicht verstehen“ (G.S. 113); „Die Seele ist es, die uns Gott gleiche macht, und ist nichts anders in diesem Leibe, als ein Gott“ (G.S. 134);

Drumb auff, o Seel, erkennst du, wer du bist,
 Und siehst in dich, ich weiss, dass du vergist:
 Ob zwischen dir (:wer aber will es gründen:)
 Ein Unterschied und zwischen Gott zu finden.
 (G.S. 12).⁵⁾

Weniger mystisch-heterodox ist schon die Formulierung, dass die Seele in Gott, bzw. Gott in der Seele sei:

Gott ist in dir, du bist in Gott:
 Dich scheidet weder Noth noch Tod.
 (G.S. 4)

Wer Gott erkennt, der hat die gantze Welt erkannt,

 Mensch, kenne dich nur selbst, es hat sonst keine Noth,
 In dir sind alle Ding' und in den Dingen Gott.
 (G.S. 7).

Aber unter Umständen werden auch – ganz orthodox und durchaus

⁵⁾ Vgl. auch G.S. 52, 89, 113f.

unmystisch – Gott und Seele sorgfältig getrennt gehalten: „Was Menschlich, muss er gantz ablegen, und *beynahe* Gott und die Natur seyn, wil er sie erkennen“ (G.S. 51); „Damit aber der Mensch Gott erkenne, so muss er *beynahe* Gott werden. Denn Gott ist darumb Gott, dass ihn nichts bekenne, als Gott“ (G.S. 119)⁶⁾.

Die *Sexcenta Monodisticha Sapientum* (1640–1647) schliessen sich relativ eng an das Frühwerk an. Die Todesgedanken freilich treten etwas in den Hintergrund und die ganze Lebenslehre erscheint etwas weniger stoisch-quietistisch: es fällt mehr Nachdruck auf das christförmige Leben und die aktive Nächstenliebe – es ist wohl der direkte Einfluss Franckenbergs, dann aber auch des Luthertums, der sich hier geltend macht. Inhaltlich bleibt die Lehre synkretistisch wie zuvor, überall klingen mystische Gedankenreihen aus der Vergangenheit an, ohne dass man ihre Quellen genau feststellen könnte. Vieles mag Czepko auch auf mündlichem Wege oder aus populären Erbauungsschriften zugekommen sein. Formell bedeuten die *Monodisticha* einen grossen Fortschritt: das zwei-zeilige Alexandriner-epigramm hat jetzt seine endgültige Gestalt gefunden, auf der Scheffler weiter bauen konnte. Gedanklich jedoch kündigt sich deutlich das Ende der Mystik an: die mystischerbauliche Lebenslehre ohne direktes, eigenes mystisches Erlebnis, die Theorie der Mystik – anders als bei Böhme, aber schon vorbereitet bei Cusanus – geht langsam in eine mystisch angehauchte lyrische Dichtung, eine Gedankenlyrik auf, die, der Barocklyrik überhaupt zutiefst verwandt, mehr imponiert durch ihre schlagkräftige Formulierung als durch die Originalität ihres Gedankenguts. Czepko ist eben schon ein ausgesprochener Epigone der Mystik.⁷⁾

Wie schon im Jugendwerk ist Gott ihm der Mittelpunkt der Welt; in ihm ist alles enthalten, von ihm wird alles gewirkt, von ihm bleibt alles umfasst:

Gemeinte sich nicht Gott mit allem, was du siehst,
Spräch ich, Er wäre nicht, was er vor allen ist.

(I, 10, 221)

Gott, Welt und Mensch. Der Mensch bestehet in der Welt,
Die Welt in Gott, und Gott in sich, der alles hält.

Da Gott die Welt erschuff, macht' er mich nach Belieben
Ich floss mit allem aus, und war doch in ihm blieben.

(III, 15; 23, 241)

⁶⁾ Beide Male Kursivierung von mir.

⁷⁾ Im folgenden zitiere ich die *Monodisticha* nach ihrem Hundert, ihrer Nummer, und der Seite in den G.S.

Der Höchste schaffet dich ohn dich und dein Verwalten,
Wie solt er dich dann auch ohn dich nicht unterhalten.
(IV, 78, 256)

Kein Thier, kein Kraut, kein Ertzt: wie soll
der Mensch entgehn?:
Kan einen Augenblick ohn Gottes Huld bestehn.
(IV, 95, 257)

Der Abgrund ist das Nicht. Das Nicht ist dann die Sucht,
Draus kam die Welt und ich: Gott hat es bloss vermocht.
(VI, 54, 273).⁸⁾

Aber – auch hier zeigt sich Czepko als ein Anhänger der negativen
Theologie – aussagen kann man von Gott nichts Positives; er ist
über jedes menschliche Prädikat erhoben, und vor allem anthropo-
morphe Vorstellungen sind ihm durchaus fernzuhalten:

Der Gott sieht, sieht ein Nicht. Dass er nicht sagen kan,
Dasselbe Nicht sieht er, und Ihn sieht alles an.
(I, 48, 224)

Gott must du gleiche seyn, wilt du Gott recht erkennen,
Was Gott nicht ist, das muss zu Grund in dir verbrennen.
(I, 80, 227)

Ich bitte meinen Gott umb weder dis noch das,
Als bloss um Gott. Was ist dann Gott? Ich weiss nicht, was.
(I, 97, 229)

Der so von Gott was weiss, der weiss nicht, was das ist:
Denn es ist weder dis noch das, was er erkiest.
(II, 12, 231)

Was er nicht ist, das darff man kaum vom Höchsten sagen,
Wie wilt du, lieber Mensch, dann, was er ist, ertragen.
(II, 89, 238)⁹⁾

Alles Geschaffene aber – und namentlich auch die menschliche
Seele – fließt aus Gott aus und wieder in ihn zurück:

Die Seel ist als ein Funck in diesen Leib gefallen,
Drumb wil sie Himmelauf, und findet sich in allen.
(I, 93, 228)

Aus sich geht Gott: aus Gott die Seel: aus ihr das Leben:
Gehst du nicht so zurück: ich weiss, du komst daneben.
(II, 11, 231)

⁸⁾ Vgl. auch I, 4, 220; III, 10, 240; IV, 25, 251; VI, 61, 274.

⁹⁾ Vgl. auch III, 71, 245; V, 75, 265; VI, 3, 268; I, 6, 220; II, 87, 237.

Das Leben der Natur ist Lauffen und Verlangen,
Es eilet einig hin, wo es ist ausgegangen.

(II, 82, 237)

Gott ist der Ding ihr End. Es wäre kein Bewegen,
Wenn er den Trieb zu sich nicht wollt in Alle legen.

(II, 86, 237).¹⁰⁾

Und dieser Zusammenhang ist ein so enger, dass Gott sowenig ohne uns bestehen kann wie wir ohne ihn, ein Gedanke, für welchen freilich erst SCHEFFLER die klassische Formulierung geschaffen hat:

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd ich zu nicht, er muss von Not den Geist aufgeben.¹¹⁾

Czepkos Formeln für diese Anschauung wirken demgegenüber noch etwas rudimentär:

Du kannst es nicht ohn Gott, Gott wil es nicht ohn dich,
Drumb wird er Mensch, dass er den Menschen bring an sich.

(I, 25, 222)

Gott schafft die Seel, und sie schafft Gott im Gegensein,
In dem er sie gebiert, wil er gebohren seyn.

(IV, 49, 253)

Des Herren Willen stellt dein Heil in deinen hin,
Er wil es nicht ohn dich; Thu du es nicht ohn ihn.

(V, 12, 259).

Aber einmal gewinnt doch seine Einkleidung dieses Gedankens eine unverkennbare Prägnanz:

Der Welt liegt viel an mir, lebt ich nicht diesen Blick
(Ich bin ein Theil davon), das gantze gieng in Stück.

(II, 54, 234).

Die menschliche Seele jedoch hat das Bewusstsein dieser Zusammengehörigkeit verloren, sie ist von Gott abgefallen, hat sich im Eigenwillen, in der Verblendung der Individualität, verhärtet. Denn der Eigenwille ist auch für Czepko – wie für so manche seiner Vorgänger – die zentrale Sünde, das eigentlich teuflische Prinzip:

Wann Adam sich von Gott nicht durch den Fall gerissen,
Er wär ohn Schuld, hätt er zehn Aepffel angebissen.

¹⁰⁾ Vgl. auch II, 85, 237; III, 100, 248.

¹¹⁾ Der *Cherubinische Wandersmann* I, 8.

Mensch, wie du fällst, so fiel auch Lucifer vor dir,
Du gehst: Wo her? Von Gott. Wohin? Zu dir und mir.

(I, 22f., 222)

Was eignest du dir zu? Du fälst von Gott zu dir,
Und stiehlest ihm Ehr und Preiss, hör auf, die Höll ist hier.

(I, 57, 225)

Weg, weg, die Schlang ist hier, wilt du dem Tod entgehn,
Fleuch deinen und bleib fest in Gottes Willen stehn.

(II, 50, 234)

Dein Willen der ist Sünd. Ach liessest du ihn stehn,
Du könntest aus und ein mit Gott in Himmel gehn.

(II, 73, 236)

Wann sich die Seele kehrt von Gott und seinem Willen,
Kan sie in Ewigkeit kein einge Sache stillen.

(III, 96, 248)

Dass du viel Kummer hast, schreib es dem Willen zu,
Der eign ist voller Leid, der ewge voller Ruh.

Dort in der Höllen hat ein ieder seinen Willen
Drumb steckt sie voller Pein und nichts nicht kann sie stillen.

(V, 15f., 260)

Was ist die Höll? Ich sprech: Es ist der eigne Willen.
Was brennt? Der eigne Nutz, der nimmermehr zu stillen.

(V, 57, 263).

Die Rückkehr zu Gott ist nur möglich durch freiwilliges Absterben von der Welt, d.h. durch die volle Preisgabe dieses Eigenwillens, und zwar auch dann, wenn dieser Wille sich auf das sittlich Gute, bzw. auf Gott richtet:

Mensch stirb, und lass das Dein im Herten untergehn,
Schau, ob es nicht in dir viel edler wird entstehn.

(I, 27, 222)

Hier ist kein Mein noch Dein. Mensch lass das deine fallen,
Geh ausser dir zu Gott, der alles ist in allen.

(II, 19, 231)

Nicht baue so viel drauf, wann du was gutes thust,
Gott thut das gut in dir: was du thust, das ist Wust.

Die Tugend, die du wirckst, ist selbst ihr gröster Sold,
Wer ausser ihr was sucht, der kriegt vor Seegen Schuld.

(II, 44, 49; 234)

Wann du dich wilt in Gott und seinen Abgrund sencken,
So must du nicht an Ihn, auch nicht an dich, gedenecken.

(IV, 37, 252)

Der etwas gutes thut, greiff Gott den Höchsten an,
Begehrt Er Lohn, und meint, er selbst hab es gethan.

(V, 5, 259)

Der liebt Gott nicht, der sich nicht kan zu Tode hassen,
Wer sich erhalten wil, der muss sich selbst verlassen.

(V, 63, 264).

Das Resultat dieser Selbstpreisgabe wird eine verschiedene Formulierung finden, je nachdem der zugrunde liegende Gottesbegriff mehr statisch-quietistisch oder mehr dynamisch-aktivistisch gedacht wird. Im ersten Fall ist die – mehr oder weniger stoisch gefärbte – „Gelassenheit“ etwa gleichbedeutend mit der uns schon aus dem Frühwerk bekannten „Ruhe und Stille“:

Gott kömt durch dich in dich: und du durch Ihn in Ihn,
Er darff sich keinen Blick, viel minder du bemühn.

(I, 13, 221)

Du darffst durchaus nichts thun, als Gott
dem Höchsten leiden,
Sonst hinderst du sein Werck, davon dich nichts kan scheiden.

(I, 28, 222)

Kein Ding, noch Werck, noch Kunst, noch Wort, Mensch,
schafft dir Ruh,
Wer dieses alles läst, ist bloss geschickt dazu.

(III, 43, 243)

Der nichts wil, nichts bedarff, nichts hat, nichts sucht,
nichts ist,
Denselben Menschen hat die Weisheit auserkiest.

(IV, 15, 250)

Dis ruht, das gantz und gar nicht zu bewegen ist,
Nichts ruht, als das in Gott ihm Ruh und Rast erkiest.

(IV, 33, 252)

Du lebst, dass du dem Tod: und stirbst, dass du der Ruh:
Und ruhst: auf dass du Gott am nechsten kommest zu.

(IV, 79, 256)

Wilt du um Rettung schreyn? Halt an, du tadelst Gott.
Behalt ein gleiches Hertz in Lustbarkeit und Noth.

(V, 28, 261).

Und in besonders paradoxer Formulierung:

Indem der Teuffel ist, ist er so gut als du,
Dem Wesen nach in Gott, nichts mangelt ihm, als Ruh.
(IV, 5, 249).

Bei einer so weitgehenden Annäherung von Mensch und Gott,
scheint die entfernte Möglichkeit einer wahren unio mystica auf-
zudämmern:

Wo der Mensch Gottes sol, des Menschen Gott genüssen,
Muss in sich der Mensch Gott, und Gott den Menschen schliessen.
(II, 98, 238)

Die Reinen schauen Gott in Gott: in ihnen nicht:
Dann, so sie ledig stehn, ist Gott Bild, Aug und Licht.
(III, 39, 243)

Der treue Gott ist dir gantz heimlich und gemein,
Das Sein ist Dein, und dann das Dein ist wieder Sein.
(III, 69, 245)

Wann Gott und auch die Seel ihr Wesen gantz vereinen,
Verlieren beyd ihr Werck: sind seelig in dem Einen.
(III, 83, 247)

Nichts kan die Seele Gott, noch Gott der Seelen rauben:
Denn Seel und Gott sind eins: Was bindt sie so? Der Glauben.
(III, 97, 248)

Die Seel und Gott die stehn in unzutrennter Pflicht:
Gieng eines hin, ich weiss das Andre stünde nicht.

Ich und Gott wir sind eins. Nichts scheidet mich und Ihn,
Wie Er ist, dass er ist: So bin ich, dass ich bin.
(IV, 59, 61; 254)

Das Erst ist Gott, das letzt ist er der Mensch, schaut zu:
Wo die Zwey Einig seyn, da sucht, da habet Ruh.
(VI, 52, 273).

Ein leiser Zweifel freilich bleibt: gelegentlich betont Czepko eine
letzte Fremdheit zwischen Mensch und Gott:

Nicht denck: Ich bin Gott gleich, wie hoch dein
Witz und Schein,
Der Teufel bläst dich auf: Gott liebt, die niedrig seyn.
(II, 66, 236)

Wann die Vernunft in ihr sich selbst verstiegen hat,
So spricht sie: Ich bin Gott. Thut, was der Teufel that.
(III, 6, 240).

Im andern Fall manifestiert die „Gelassenheit“ sich als christförmiges Leben, Betätigung selbstloser Menschenliebe, eventuell auch als Werkheiligung – hier ist vor allem der Einfluss des Luther-tums und Franckenbergs deutlich bemerkbar:

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

Dass alles für sich schmeck: und Gott voraus in allen:
So lass das Saltz der Lieb auf deine Wercke fallen.

(III, 72, 74; 246)

Den Menschen auch, nicht Gott allein, sey beygethan,
Wie du der Menschen dich, nihmt Gott sich deiner an.

Nicht wirck um Lohn. Du wirckst umbsonst,
und das ist schwer,
Wer bloss um Liebe dient, der gehet nimmer leer.

(IV, 4, 9; 249)

Der böse Feind erkennt das best in allen Sachen,
Hätt er die Lieb, ich weiss, Gott würd ihn seelig machen.

(IV, 10, 250)

Dein Heil ist feil. Nu was? Umb Liebe beut es Gott,
Mensch übe dich daran, biss in den bitterm Tod.

(V, 33, 261)

Ganz in Übereinstimmung mit dem Frühwerk findet sich auch in den *Monodisticha* – nur stärker von Luther beeinflusst – die Deutung dieser Gelassenheit als Gehorsam, als Willenseinigung mit Gott:

Der Teuffel, wann er könt, in den Gehorsam gehn,
Würd itzo fornen an dort untern Engeln stehn.

(II, 27, 232)

Mensch, soll dein Willen recht in Gottes Willen stehn,
So muss der deine gantz in seinem untergehn.

(III, 44, 243)

Was Gott wil. Dieses ist das best in allen Dingen
Mensch folge, solt es dich umb Leib und Leben bringen.

(III, 51, 244)

Gut: wo dein Willen sich in Gottes Willen kehrt,
Noch besser: so der sein in deinem wird bewährt.

(V, 80, 266).

Und dieselbe gleichsam magische Wirkung dieses unbedingten Gehorsams, die uns schon früher auffiel, kehrt auch in den *Monodisticha* wieder:

O Seele lieg und ruh in deines Gottes Willen:
Wilt du, was Gott, so wird Gott, was du wilt, erfüllen.
(III, 89, 247)

Der Weise hört nicht auf. So starck ist sein Begehren.
Gott muss ihm, was er wil, und sich auch selbst gewähren.
(IV, 19, 250)

Gott ist so gut: wer recht mit ihm wüst umbzugehn,
Der schwätzt ihm alles ab, solt er gantz bloss da stehn.

Mensch, wo du ledig bist, und nichts nicht wilt genießen,
Er woll ie oder nicht: Gott muss sich in dich schlüssen.
(V, 40, 44; 262)

Mit der Einleitung zu den *Monodisticha*, dem *Deutschen Phaleucus* (1653), setzt dann die Reihe von Schriften ein, die in der *Rede aus meinem Grabe* (1660) ihren Abschluss findet. Sie unterscheidet sich von dem früheren Werk durch ihre viel stärkere Annäherung an das Luthertum. Charakteristisch dafür sind die starke Betonung der Nachfolge Christi, die durchaus orthodoxe Stellungnahme zur Lehre von der Satisfaktion und die Hervorhebung der Heiligen Schrift als die einzige authentische Quelle des Glaubens: „Wie aber das gantze Leben Christi nichts anders gewesen als ein Gang zum Vater: also sol das gantze Christenthum nichts anders seyn als eine stete Nachfolge Christi unsers Herrn. Diese Nachfolge nun bestehet in nichts anders als in einer nicht eingebildeten, sondern wesentlichen Erkänntnüss, Annehm- und Zuneigung seines Lebens, Sterbens und Herrschens. Denn wollen wir mit Ihm leben, so müssen wir in Ihm wieder gebohren werden. Wollen wir mit ihm aufferstehen, so müssen wir mit ihm sterben: wollen wir mit ihm herrschen, so müssen wir in Ihm unsere Himmelfarth halten. Der Christen Beruff heist ohn alle Bedingnüsse: „Folge mir nach“ (G.S. 313; 1652);

O Gott, schau deinen Sohn und mich dann in Ihm an,
Ich bau auf sein Verdienst, als hätt' ich es gethan:
Du rechnest meine Sünd ihm zu, mir seinen Tod,
Der ist gerecht, der diss mit Glauben fasst, o Gott!
O Gott gib mir, dass ich, so bin ich ewig frey,
Wie Er in meinem Fleisch, in Seiner Gnade sey.
(G.S. 384; 1657);

Denn die Schrift ist ein Licht, das gantz vollkommen
 In dem Hertzen der Gottheit angeglommen,
 Ist die Krafft, durch die Gottes Geist zusammen
 Die Propheten erfüllt mit heiligen Flammen:
 Ist das Wort, drauf den Grund der Ewigkeiten
 Gott gebaut, den kein Teufel kan bestreiten:
 Ist das Pfand, ist die Richtschnur, ist der Bronnen,
 Draus die Seeligkeit in uns kömmt geronnen:
 Hie wird, welches vor alle Ding erkohren,
 Das unendliche FIAT selbst gebohren.

(G.S. 214, 1653)

Auch Czepko ist – wie Franckenberg – toleranter als die lutherischen Pfarrer seiner Zeit, bedeutend duldsamer auch als Scheffler! So ist er der Ansicht, dass es schon bei den Heiden eine Weisheit gegeben habe, die als Vorstufe der christlichen gelten kann: er spricht von dem „Beyspiel der alten Weisen“, von der „Offenbarung der einfältigen Natur“, und deutet mit vorsichtigem Vorbehalt, dass „auch diejenige, so wir Heyden nennen, der Zwecke sehr nahe geschossen (haben)“ (G.S. 280, 1657). Als Beispiele dafür nennt er den *Pimander* (d.h. Poimandres) des sog. Hermes Trismegistos (G.S. 213, 280f.), Pythagoras (G.S. 280, 282ff.) und Platon (G.S. 280, 284ff.). Diese Weisheit bezeichnet er auch als Cabala, eine Vokabel, die für ihn etwa gleichbedeutend ist mit vorchristlicher, bzw. christlicher Offenbarung:

Als die Cabala kam von Weibes Saamen,
 Ward das Füncklein durchglänzt von Gottes Nahmen,
 Drauf sich steifet des Glaubens gantzer Orden
 Weil das Wort Fleisch, und Gott Mensch drüber worden.

(G.S. 212, 1653);

Was kein Weiser im Himmel ie erstiegen,
 Sehn wir zu Bethlehem im Stalle liegen:
 Dessen Cabala heist vor andern Lehren.
 Das ist mein lieber Sohn, den solt ihr hören

(G.S. 214, 1653).

Überhaupt finden wir in dem *Deutschen Phaleucus* (1653) eine ungeheure Menge polyhistorischen Wissens: Poetik steht neben Alchimie, bei der Astronomie werden Galilei und Tycho de Brahe erwähnt (G.S. 207), bei der Geometrie kommt Archimedes zur Sprache (l.c.), seine naturphilosophischen Gedanken sind deutlich böhmistisch gefärbt (G.S. 212), und seine medizinische Theorie erinnert vielfach – über Böhme und Franckenberg hinaus – an Paracelsus:

Er: wann er wird das Ertz-Saltz überkochen,
 Und den ersten Zeug aller Dinge suchen,
 Wir den felsichten Rauch im Glase sperren:
 Und die färbende Krafft des Wassers dörren:
 Wird den *Raphäel* an dem Theil erheben,
 Den mein *Franckenberg* an das Licht gegeben:
 Und die Gabe des Höchsten drüber preisen.

(G.S. 208) ¹²⁾

Die allgemeine Scheide Kunst,
 Wies mir das Saltz der Erden,
 Es sollte drauss, durch Gottes Gunst,
 Der Weisen Artzney werden:
 Schaut wie der scheutzlich Alchimist,
 Der Tod, mich selber kocht und frist.

(G.S. 396, 1660).

Zu dieser Aufgeschlossenheit für allerhand weltliche Wissenschaft
 und Pseudowissenschaft passt nun aber wenig die dreimalige aus-
 drückliche Absage an das Wissen (zugunsten des Glaubens):

Ihr, die ihr Kunst und Wissenschaftt
 Erfunden und beschrieben:
 Von deren Sinnen weisen Krafft
 Nichts unentdeckt blieben.
 Sehr wenig hab ich nicht gewust
 Und doch an diesen Orth gemust.

(G.S. 395, 1660;
gemeint ist: das Grab)

Und kurtz: die Werckzeug ingesambt,
 Der höchsten Wissenschaftten:
 Sind abgeschafft: hier endt ihr Ambt
 Dran manche sich vergafften.
 Nicht eines, wann du es erkiest,
 Weiss mehr, was es gewesen ist.

(G.S. 396f., 1660)

Wann es am letzten Abdruck ist
 So hilfft dich nichts dein Wissen:
 Die Künste, so du vor erkiest,
 Und dein Verstand verfließen:
 Gott sieht bloss deinen Glauben an,
 Fehlt dieser dir, fehlst du der Bahn.

(G.S. 397, 1660).

¹²⁾ Kursivierung von mir.

Die Erklärung dieser Antinomie liegt wiederum in der spezifischen Orientierung von Czepkos Denken: auch seine letzten Schriften und namentlich die *Rede aus meinem Grabe* (1660) sind auf eine *ars moriendi* ausgerichtet:

„Denn betrachtest du ihn (den Tod) nach der Natur; so wirst du sehen und erfahren, dass er nicht allein eine Zerstörung der Geschöpfe; sondern auch ein Gebährung derselben sei. . . . Nach der Weisheitlehre: so wirst du sehen und erfahren, dass er nichts als eine Scheidung des Leibes und der Seelen sei, und dass die Weisen der Welt in ihrem Leben dem Tode zuvorkommen, ihre Gemüther von Lastern, ihre Herzen von den Begierden, ihre Sinnen von den Gegenwürffen also geschieden, dass sie solcher Scheidung mit Freuden gewärtig gewesen. . . . Nach dem Christenthum: so wirst du sehen und erfahren, dass ohne den Tod, ohne die Widergeburt, ohne die Aufopferung seiner selbst die Seligkeit weder hier angetreten, noch dorten erlanget werden möge. Nach dem Tode dieses Todes: so wirst du – welches Gott allen gnädiglich verleihe wolle – sehen und erfahren; dass er nichts als ein Durchgangsthür, und Wechsel sei, dadurch wir von dem zeitlichen in das ewige Leben sanfft und seelig befördert werden“ (G.S. XLI, 1654);

Mein Pilgram, eines das ist noth,
Dasselbe heist: wol sterben:
Kanstu es: du siehst nicht den Tod,
Wo nicht: du must verterben.
Wol sterben, ist wol aufferstehn,
Drauff wart' ich, du magst fürder gehn.

(G.S. 398, 1660).

So erklingt denn auch bei ihm das barocke Lied von der Vergänglichkeit:

Was ist der Mensch? dess Todes Ziehl:
Dess Irrthums Wirbel wende.
Sein Thun? der Eitelkeiten Spiel,
Ein Vorsatz sonder Ende.
Sein Geist? ein halber Mund voll Lufft
Der so viel denckt und schafft und hofft.

(G.S. 392f., 1660).

Und die beiden gegensätzlichen Motive, das der Weltoffenheit und das der Weltüberwindung, fasst der Schluss des *Deutschen Phaleucus* (G.S. 218, 1653) in versöhnender Synthese zusammen: erst wo die beiden Wege, die vom „Licht der Natur“ und vom „Licht der Gnade“ beschienen werden, zusammentreffen, wird das volle Heil

erreicht – ein Gedanke, der schon dem Cusaner nicht fremd war und der dann bei Paracelsus voll zum Ausdruck gekommen war:

Gut: der Weissheit in der Natur nachschlagen:
 Besser: Seeligkeit in der Schrift erfragen:
 An dem besten: Natur und Schrift vergleichen,
 Als der göttlichen Wahrheit feste Zeichen.
 Und nichts weis', als was seelig ist erkennen,
 Und nichts seelig, als was da weis' ist, nennen:
 Beyder Grund ist Gott fürchten und Gott ehren:
 Den zeig ich der Gesellschaft in den LEHREN.¹³⁾

BIBLIOGRAPHISCHE AUSLESE

1. J. Nadler, Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften, II, 295–307, Regensburg ² 1923.
2. H. Heckel, Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien, I, 165–176; 266–279, Breslau 1929.
3. Günther Müller, Deutsche Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock, Wildpark-Potsdam 1930, 190–192; 225–228.
4. P. Hankamer, Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock, Stuttgart 1935, 113–119; 261–275 (² 1947).
5. W.-E. Peuckert, Pansophie, Stuttgart 1936, 428–456 (² Berlin W.-Bielefeld-München 1956).
6. R. Newald, Die deutsche Literatur vom Späthumanismus zur Empfindsamkeit, 1570–1750, München 1951, 150–154; 234–243; 260–268 (³ 1960).
7. H. Schrade, Beiträge zu den deutschen Mystikern des 17. Jahrhunderts: Abraham von Franckenberg, Diss. Heidelberg 1923.
8. W.-E. Peuckert, Die Entwicklung Abrahams von Franckenberg bis zum Jahre 1641, Diss. Breslau 1927.
9. K. Th. Strasser, Der junge Czepko, München 1913.
10. W. Wyrski, Czepko im Mannesalter, Diss. Breslau 1919.
11. F. W. Wentzlaff-Eggebert, Die Wandlungen im religiösen Bewusstsein Daniel von Czepkos, Zs. f. Kirchengeschichte LI, 480ff. (1932).
12. W. Milch, Daniel von Czepko. Persönlichkeit und Leistung, Breslau 1934.

¹³⁾ Gemeint ist die 1617 begründete *Fruchtbringende Gesellschaft*; die *Monodistica* waren deren „Oberhaupt“ gewidmet (G.S. 201).

