

# Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos (1605—1660).

(Zur Frage seiner religionsgeschichtlichen Einordnung.)

Von Friedr. Wilh. Wentzlaff-Eggebert.

Berlin-Neu-Lichtenberg, Ostbahnstraße 10.

Das 17. Jahrhundert stellt der religionsgeschichtlichen Forschung in der Frage nach der persönlichen Durchdringung der aus dem Reformationszeitalter überkommenen religiösen Bewußtseinsformen immer neue Aufgaben. Da Selbstdarstellungen von Einzelpersönlichkeiten über ihre Religiosität so gut wie ganz fehlen, bleibt unsere Kenntnis vorwiegend auf die Analyse der Dichtung dieses Zeitabschnittes angewiesen.

Man hat es lange vermieden, dem geistlichen Gedicht des 17. Jahrhunderts einen persönlichen Bekenntnischarakter zuzuerkennen, indem man den Gesamtstil der weltlichen Lyrik zum Maßstabe nahm. Es gibt aber gerade in dieser geistlichen Dichtung, die nicht bloß Kirchenlieddichtung ist, ein persönliches Bekenntnis, das in der weltlichen Lyrik fehlt oder darin nur zu ansatzhafter Formulierung kommt. Erst im Augenblick der Annäherung an die ewigen Fragen von Zeit und Vergänglichkeit kehrt sich der einzelne völlig nach innen und beginnt dort über diese Vorstellungskreise Erkenntnisse zu sammeln und für sie eigenen dichterischen Ausdruck zu suchen, der dann meist nur im gewohnten Zeitstil — durch Wortspiel und allegorische Häufung entstellt — Gestalt gewinnt. Immerhin liegt in dem verästelten Wortkunstwerk des geistlichen Gedichts ein nicht geringer Teil des religiösen Bekenntnisses des einzelnen Menschen in diesem Jahrhundert.

So spricht auch aus den geistlichen Schriften Daniel v. Czepkos eine persönliche Frömmigkeit, deren vielfältige dichterische Ausdrucksform den ichvertieften inneren Wandlungsverlauf erkennbar werden läßt.

Um die Tiefenentwicklung von Czepkos religiösem Bewußtsein verdeutlichen und um einen Hinweis für seine religionsgeschichtliche Einordnung geben zu können, muß ich kurz die Grundlinien des Lebensbildes dieses schlesischen Dichters aufzeigen<sup>1)</sup>. Allerdings ist dabei vermieden, die biographischen Notizen in größerer Ausführlichkeit zu geben, da eine derartige Darstellung sowohl für den jüngeren<sup>2)</sup> wie für den älteren<sup>3)</sup> Czepko vorliegt. Leider konnte auch eine schöne abrißartige Lebensbeschreibung Werner Milchs<sup>4)</sup> nicht als Nachweis genügen, da für die hier vorliegende Fragestellung nur der Gesichtspunkt der religiösen Entwicklung entscheidend war und demgemäß die besondere Betonung einzelner Lebensabschnitte nötig wurde.

### I. Grundlinien der religiösen Entwicklung in Czepkos Lebensbild.

Aus altem mährischem Adelsgeschlecht stammt Daniel von Czepko, der am 23. September 1605 in Koischwitz bei Liegnitz geboren<sup>5)</sup> wurde. Schon einer seiner Vorfahren folgt dem inneren Ruf zu religiöser Betätigung, der ihn noch in späten Jahren zum Fakultätswechsel bestimmt und vom Rechtskonsulenten zum Geistlichen beruft. Seitdem wird das Theologiestudium zu einer lange bewährten Tradition, deren Einflüsse noch Daniel von Czepko während der schweren Religionskämpfe in Schlesien beweist. Er selbst entschließt sich allerdings nicht zur Theologie

1) Die weitverzweigte Czeokoliteratur erscheint in den Anmerkungen in möglicher Vollständigkeit, um das Eindringen in die noch junge Czepkoforschung zu erleichtern. Zitiert wird nach der Ausgabe Werner Milchs, Daniel von Czepkos Geistliche Schriften, Breslau 1950.

2) K. Th. Strasser, Der junge Czepko, Münchener Archiv, Heft 3. München 1915; vgl. dort S. VII—XI die Hand- und Druckschriften Czepkos.

3) W. Wyrtki, Czepko im Mannesalter, Diss. Breslau 1919, Ms.

4) W. Milch, D. v. Czepko, Schlesische Lebensbilder, Breslau 1932. Bd. IV, S. 151 ff. Vgl. auch Hans Heckel, Lit. Gesch. Schlesiens, Bd. I, S. 271 ff.

5) Über Czepkos Abstammung vgl. W. Milch, Daniel von Czepkos Stellung in der Mystik des 17. Jahrhunderts, Archiv f. Kulturgesch. Bd. 20. S. 262, bes. die Literaturangaben i. d. Anm.

und wird vielleicht gerade dadurch „der bedeutendste der Familie und als Dichter, mystischer Denker, Politiker, Historiker, Mediziner, Landwirt und Verwaltungsbeamter vielleicht der universellste unter den Schlesiern des 17. Jahrhunderts“<sup>6)</sup>.

Berührt man kurz die Stationen, die sich für die Jugendentwicklung des Pfarrersohnes bis zum Ausbruch des großen Krieges herausheben, so blickt man in ein Familienleben, das in humanistischer Kultur und in einem bekenntnismutigen Protestantismus seine Grundlagen hat. Czepko selbst macht eine späte Entwicklung durch, die ihn beinahe um eine abgeschlossene Ausbildung auf dem Schweidnitzer Gymnasium bringt. Doch das dann einsetzende schnelle geistige Erwachen läßt ihn weit über den Durchschnitt hinauswachsen und schon früh zur ersten lateinischen Dichtung kommen (1621). Nur noch zwei Jahre verlebt er in der Ruhe des Elternhauses, denn 1623 wird mit dem Tode des Vaters die Geborgenheit der Entwicklungsjahre jäh beendet.

Czepko studiert anfangs in Leipzig Medizin und dann in Straßburg Jura. Aber Studienvertiefung und menschliche Entwicklung gehen in den Jahren 1624—1628 weit auseinander. In dem jungen Czepko ist der lange vererbte humanistische Wissenschaftstrieb wach geblieben, der ihn einen Gesellschaftskreis suchen läßt, durch dessen Mitglieder er in diesem persönlichen Interesse noch bestärkt wird. So darf man in ihm nicht einen weltfernen, lebensabgewandten Grübler sehen, wozu die Themastellung verleiten könnte. Für Czepko bleibt immer eine lebens-tüchtige, diesseitsfrohe innere Bereitschaft erkennbar, die neben einer ungewöhnlichen religiösen Vertiefung fortbesteht. Beide Lebensformen haben in klarer Verschiedenheit ihrer Zielsetzung in weltlicher und geistlicher Dichtung Ausdruck gefunden. Bei Czepko zeigt sich für den damaligen Menschen die Möglichkeit des Nebeneinanderbestehens von Diesseitsgenuß und Jenseitszu-

6) W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. Bd. 20, S. 262. Vgl. für diese Jahre auch die Angaben Strassers a. a. O. und H. Palms in den Beitr. zur Gesch. d. deutschen Lit. des 16. u. 17. Jahrhunderts. Breslau 1877. S. 261 ff.

gekehrtheit, ohne daß der einzelne dabei in schwerste Konflikte und in Verzweiflung stürzte<sup>7)</sup>.

So zeigen die Studienjahre in Straßburg ein doppeltes Bild von Czepkos Entwicklung. Das erste tiefere Eindringen in geistige Probleme seines Jahrhunderts vollzieht sich neben der üblichen Kavaliärsbetätigung<sup>8)</sup>, bis er in plötzlicher Abkehr von jeder Ablenkung zu einer konzentrierten Ichbeobachtung kommt<sup>9)</sup>.

Für seine innere und mehr noch für seine religiöse Entwicklung wird es von größter Wichtigkeit, daß er in Straßburg Eingang in den Kreis um Matthias Bernegger<sup>10)</sup> findet. Dieser Gelehrte ist sicherlich die bedeutendste Persönlichkeit im Anfang des 17. Jahrhunderts, die an der Grenze des westlichen Deutschlands wirkt. Dem Ausland gegenüber nimmt er eine einflußreiche Stellung ein, lehnt aber alle Rufe nach Dänemark, Schweden und Holland ab, eine Haltung, die für die Jahre des 30jährigen Krieges nicht hoch genug zu werten ist, wenn man z. B. an die Bedeutung der Universität Leiden als Bildungsforum denkt. Aber in Bernegger lebte noch etwas von dem nationalen Willen, der ihn mit Opitz im Streben nach einer deutschen Nationalsprache und -dichtung verband und der es ihm zur Aufgabe machte, die jungen deutschen Talente in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung zu fördern.

So ist auch seine aufrechte Haltung dem Jesuitismus und der katholischen Politik gegenüber sicherlich nicht ohne Einfluß auf Czepko geblieben. Wie weit etwa die in Holland so wache persönliche Frömmigkeitsvertiefung durch Bernegger an Czepko vermittelt wurde, ist nicht sicher auszumachen. Daß aber hier in Straßburg ein entscheidender Einfluß auf die religiöse und die allgemeine geistige Entwicklung Czepkos — auch durch

7) Vgl. dazu die Arbeit des Verfassers: Das Problem des Todes in der deutschen Lyrik des 17. Jahrhunderts. Palaestra Bd. 171, Leipzig 1951. S. 74 ff.

8) Vgl. auch Strasser, a. a. O. S. 14 ff.

9) Vgl. Strasser, a. a. O. S. 11 ff.

10) Über Bernegger fehlen bisher noch größere Arbeiten. Zu seiner Charakteristik vgl. die Hinweise bei Strasser, a. a. O. S. 11 und bei W. Milch, Arch. f. Kulturg. a. a. O. S. 265. Dazu auch bei Max Hippe, Christoph Köler. Breslau 1902. S. 19.

Opitz und die dort versammelten anderen Dichter — ausgeübt wurde, ist nicht zu bezweifeln<sup>11)</sup>. Leider fließen die näheren Quellen hierüber nur spärlich, besonders auch für die religiöse Beeinflussung. Doch wird auf diese Frage noch später einzugehen sein.

Nach kurzer juristischer Tätigkeit in Speyer kehrt Czepko nach Schlesien zurück und wird dort zum ersten Male mitten in das Kriegselend seiner Heimat hineingeführt. Wieder kommt er nach Schweidnitz. Zwei Jahre hindurch erlebt er dort die maßlosen Erpressungen und Gewalttätigkeiten der Söldnerheere. Die innere Sammlung geht völlig verloren, und in dieser Ohnmacht dem Schicksal gegenüber formt sich die Klage über seine Jugendzeit, die der Gryphius' so ähnlich ist<sup>12)</sup>. Wie bei diesem, so wächst auch bei Czepko der Drang zur Freiheit, zur geistigen Besinnung. Er schreibt an Bernegger um Empfehlungen, die ihm den Eintritt in die gelehrten und religiösen Kreise in *Leiden*<sup>13)</sup> erleichtern sollen. Aber es ist ihm nicht vergönnt, dort diese Jahre inneren Reifens zu erleben. Äußere Gründe zwingen ihn, nach Brieg überzusiedeln, wo sich in ihm die Notwendigkeit einer vertieften Ichbetrachtung verstärkt.

Es ist nicht zu übersehen, welche Bedeutung einmal der Persönlichkeit Czepakos im 17. Jahrhundert beizumessen gewesen wäre, wenn er den nächsten Lebensabschnitt, also die Jahre 1629 bis 1656, in Leiden hätte verleben können, wie es nach den Jahren schwerster Heimsuchung in Schweidnitz sein größter Wunsch war. Das Streben nach inhaltlicher Vertiefung und klarer Formgebung seiner Spekulationen hätte ihm damals die *Synthese* von religiöser Traditionsgebundenheit und persönlicher Gläubigkeit ermöglicht und ihn vielleicht damit zur inneren Bindung seiner Welt- und Gottesanschauung geführt. An diesem Zeitpunkt liegt sein religiöses Bewußtsein noch gut ausgewogen in

11) Auf eine nähere Charakteristik der literarischen Verhältnisse in Straßburg muß hier verzichtet werden. Weitere Angaben finden sich in den unter Anm. 10 angegebenen Quellen.

12) Für Gryphius vgl. Victor Manheimer, Die Lyrik des Andreas Gryphius. Berlin 1904. Dazu Karl Viëtor, Probleme d. dtsh. Barocklit. Leipzig 1928. S. 21 ff.

13) Vgl. K. Viëtor, a. a. O. S. 22 ff.

Bereitschaft, um mit eigenen Kräften in die Religionskämpfe einzugreifen, wie es Quirinus Kuhlmann<sup>14)</sup> wirklich versucht, der dann aus dem Unausgewogensein seiner christologischen Anschauungen und aus der Entfesseltheit des Ichbewußtseins den Märtyrertod eines ekstatischen Propheten auf dem Scheiterhaufen in Moskau findet.

Das Schicksal zwingt Czepkos Leben in die normale, gleichsam für das 17. Jahrhundert vorgeschriebene Richtung. Er kommt zur Ichvertiefung, aber nicht mehr zur in sich geschlossenen Lebensform von Ethos, Vernunft und Glaube. Denn unablässig, wenn auch unsicher anfangs und sich selbst verwirrend, beginnt jetzt das Fragen nach dem eigenen religiösen Inhalt. Äußerer Anlaß dazu wird die Protestantenverfolgung in Schlesien durch den Kammerpräsidenten Karl Hannibal Burggraf von Dohna (1588—1633), der die Rekatholisierung mit den Mitteln des Kriegsrechtes unternimmt<sup>15)</sup>. Damals wird Czepko zur Flucht nach Brieg gezwungen, um nicht sein Bekenntnis zu verleugnen.

Wie in Straßburg, so wird auch hier in Brieg der von Czepko besuchte religiöse Kreis von bestimmter Bedeutung für seine Entwicklung. Zwar ist der Kreis dort kleiner und im Bildungsniveau niedriger als der ähnlicher Gemeinschaften in Holland — wie ihn Gryphius, Scheffler, Kuhlmann und viele dieses Jahrhunderts dort erlebten —, trotzdem führen die gemeinsamen Religionsgespräche Czepko zu der entscheidenden Verinnerlichung des konfessionellen Bekenntnisses. Die gleichen Kennworte der holländischen Konventikel tauchen auf, die gleichen Beispiele werden genannt, und Valentin Weigel bleibt das Vorbild der Gemeinschaft, deren Haupt schließlich Czepko wird<sup>16)</sup>. Christoph Köler<sup>17)</sup>, der schon in Straßburg im Kreise um Bernegger eine für Czepko wichtige Rolle gespielt hatte, wird

14) Für Q. Kuhlmann vgl. die Arbeit des Referenten über das Todesproblem, a. a. O. S. 162 ff. Dort finden sich auch Angaben über die bisher erschienene Kuhlmann-Literatur.

15) Nähere Angaben darüber gibt Strasser, a. a. O. S. 26 ff.

16) Die Frage der Vorbilder und der Tätigkeit dieses Brieger Kreises ist vorerst völlig ungeklärt. Einige gute Hinweise gibt W. Milch im Arch. f. Kulturg. a. a. O.

17) Über Chr. Köler vgl. das Buch v. M. Hippe, a. a. O., das auch über das Verhältnis Kölers zu Czepko Aufklärung gibt.

sein Vertrauter, während die anderen Mitglieder weniger Bedeutung erlangen. Die Brieger Zeit ist kaum von irgendwelchen diesseitigen Interessen gestört, wie sie bei Czepko gerade in Abschnitten konzentriertester Insidigekehrtheit auftauchen.

Völlig verändert dagegen ist die Lebenssituation Czepkos in Biwara, wo er noch im Frühling 1632 weilt. Hier bricht wieder seine Freude am bunten Spiel mit Freunden und Freundinnen durch, nachdem er dort im Jahre vorher zeitweise völlig in sich gekehrt seinen mystischen Gedanken nachgegangen war<sup>18)</sup>. Daß dieses Fröhlichsein aber nur ein heiteres Zwischenspiel für ihn bedeutete, beweist ein Brief an Köler (vgl. Anm. 18), in dem Czepko als gänzlich in sich zurückgezogen erscheint. Von nun an werden die Stunden der Selbstbesinnung bei ihm immer zahlreicher, ohne aber zur Weltzurückgezogenheit zu führen.

In Dobroslawitz — als Gast der Brüder von Czigan<sup>19)</sup> — vollendet er die wichtigsten Jugendwerke religiösen Inhalts. Gleichzeitig schafft er die persönlichste Liebeslyrik neben größeren zeitgemäßen Schäfergedichten<sup>20)</sup>. (Vgl. Strasser, a. a. O. S. 77 ff.) Es sind Jahre der Ruhe und höchster dichterischer Schaffenskraft. In ihnen vollzieht sich Czepkos Wendung zur Mystik.

Wahrscheinlich kehrte Czepko 1634 nach Schweidnitz zurück, als die Stadt nicht mehr durch die Pest gefährdet war. Während der etwas ruhigeren Jahre um 1635 wendet er sich fast gänzlich von der Dichtung ab, höchstens ästhetische Probleme beschäftigen ihn<sup>21)</sup>. Nach seiner Heirat mit Anna Katharina Heintze wird er in Schweidnitz selbhaft (1637). Es folgen Jahre vorwiegend praktischer, politischer und heimatkundlicher Tätigkeit, so daß für

18) Für den Aufenthalt in Biwara vgl. Strassers Angaben, a. a. O. S. 38—44. Dort finden sich auch Gedicht- und Briefproben, die die zweifache Lebensart kennzeichnen. Für die Zurückgezogenheit in sich selbst vgl. Czepkos Briefe an Köler bei A. Reifferscheid, Quellen z. Gesch. d. geistig. Lebens i. Deutschl. Leipzig 1891. S. 491 und 492.

19) Über die Aufenthaltsdauer bei den Cziganen sind die Daten noch ungewiß. Sie schwanken zwischen 1631—1635.

20) Für Czepkos weltliche Dichtung ist auf die soeben erschienene Edition durch Werner Milch zu verweisen. Proben bringen Strasser, a. a. O. S. 64 ff. und H. Palm, a. a. O. S. 272 ff.

21) Vgl. dazu W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. a. a. O. S. 265 mit Anm.

seine religiöse Haltung in dieser Zeit einzig die aufrechte protestantische Gesinnung erwähnenswert bleibt, die er an leitender Stelle häufig genug beweist<sup>22)</sup>.

Eine neue religiöse Spekulation setzt erst nach 1649 ein, als Czepko schon ohne dringendste wirtschaftliche und politische Aufgaben ist. Jetzt sammelt er seine „Sexcenta Monodistica Sapientum“. Entscheidend für seine spätere religiöse Entwicklung ist im Jahre 1651 das Zusammentreffen mit Abraham von Franckenberg. Nach dem Tode seiner Frau (1656) flüchtet er in einen neuen Arbeitskreis in der Grafschaft Glatz, wo er vergeblich bemüht ist, die Silberbergwerke in die Höhe zu bringen. Bei einer Prüfung der Bergwerksanlagen holt er sich dann die Vergiftung, an der er 1660 stirbt. Aus seiner letzten Dichtung, der „Semita Amoris Divini“, spricht noch einmal deutlich der Geist seiner zutiefst durchlebten Religiosität.

## II. Stufen der Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos.

### 1. Erste Frömmigkeitsvertiefung.

Der Grundriß von Czepkos Lebensbild zeigt für die frühen Kindheitsjahre und noch für die Zeit auf dem Schweidnitzer Gymnasium den deutlichen Einfluß einer traditionsgebundenen Erziehung zur protestantischen Frömmigkeit<sup>23)</sup>.

Zur ersten religiösen Besinnung kommt Czepko während der Straßburger Studienjahre. Leider liegen für diese Zeit keine Dichtungen vor, aus denen zu entnehmen wäre, nach welcher Richtung hin sich diese religiöse Orientierung vollzogen habe. Erst die folgenden Jahre bringen in der Rückerinnerung Czepkos einige Klarheit über die seelische Haltung in dieser Zeit. Denn in Schweidnitz, nach den schweren Jahren der Protestantenvorfolgung, sehnt sich der junge Dichter nach einer Stätte wie Straß-

22) Näheres dazu bei W. Milch, Arch. f. Kulturgesch. a. a. O. S. 266.

23) Die ersten lateinischen Oden und Epigramme entstanden zwischen 1621—1623. In ihnen liegen bereits religiöse Gedanken als einfacher Frömmigkeitsausdruck vor. Vgl. dazu Strasser, a. a. O. S. 7 u. 8.



burg, wo er nur sich leben konnte, um als religiöser Mensch zu reifen. Daß sich in Straßburg schon ein reflektierendes Suchen nach einer klaren Gotteserkenntnis Bahn brach und daß es nach dem Verlassen des dortigen Freundeskreises — in Speyer — noch gesteigert wurde, zeigt die zweite Widmung der Xenien an Venator, in der sich gleichsam als vorläufige Zusammenfassung von Czepkos Stellung zu Gottes Allmacht der Satz heraushebt: „supra illum nemo est, qui supra Fortunam est“<sup>23 a)</sup>.

Damit würde für die Religiosität eines Menschen im Beginn des 17. Jahrhunderts noch nichts Charakteristisches ausgesagt sein<sup>24)</sup>, wenn sich nicht für die nächsten Jahre eine auf dieser Grundlage fußende, immer persönlichere Frömmigkeitsvertiefung zeigte. In engstem Zusammenhang damit steht die später einsetzende umfassende Gehaltswandlung in Czepkos religiösem Bewußtsein, die sich bei ihm neben der natürlich betätigten Lebensenergie vollzieht.

Zu einer so ausgeprägten Ichbetrachtung, wie man sie in Gryphius' Jugendentwicklung<sup>25)</sup> wahrnehmen kann, kommt Czepko erst in der Zurückgezogenheit in Wresin (1652), wo er durch strenge Selbstkritik die große Läuterung der vielen angelesenen Vorstellungen über Gott und seine Wesenheit vornimmt. Mit der nun beginnenden konzentrierten *I c h b e t r a c h t u n g* wird den *a l l g e m e i n e n* Spekulationen ein Ende bereitet. Wieder ist es ein Brief an Köler, der von dieser ersten Wandlung im religiösen Bewußtsein Czepkos Kenntnis gibt<sup>26)</sup>. Er sagt darin von sich:

„Valde me delectat solitudo et ager, ubi post tot amicos unum inveni, qui satisfacere mihi videtur; quaeris, quis iste? Ego ipse, nam amicus mihi esse incipio . . . Mecum ipse loquor, quod nemo potest, nisi, qui sibi, Sapientiae interventu, conciliatur. Omne certe tempus, quod aliis impenditur, nobis decedit. Multi alios quaerunt, se negligunt, et qui secum non loquuntur, ad sui cognitionem non perveniunt, in qua summum bonum consistit.“

Notwendigerweise führt diese Innenschau Czepko immer weiter in die für ihn bisher verschlossenen Bezirke seines eigenen reli-

23a) Vgl. Strasser, a. a. O. S. 33.

24) Vgl. auch das bei Strasser, a. a. O. S. 33/34 abgedr. lat. Ged.

25) Vgl. dazu die Angaben in Anm. 12.

26) Abgedruckt bei A. Reifferscheidt, a. a. O. S. 491, Nr. 451.

giösen Bewußtseins. Seine geistlichen Schriften gewinnen jetzt nicht nur persönlichen Ausdruck, sie werden auch gleichzeitig zum Beispiel für die Möglichkeiten des religiösen Gehaltswandels in dem Einzelmenschen dieses Zeitabschnittes.

## 2. Annäherung an die mystische Seelenhaltung.

Die wenigen Quellen brieflicher und dichterischer Art reißen leider an entscheidender Stelle in Czepkos innerer Entwicklung gänzlich ab, um besonders seine Wendung zur mystischen Vorstellungswelt sicher genug erklären zu können. Wir sind auf die Hinweise der lateinischen Biographie beschränkt sowie auf Czepkos eigene Klage über den Verlust seiner damals entstandenen Werke, die in den Wachtfeuern von Soldaten verbrannt wurden<sup>27)</sup>. Daß er in dieser Zeit stark unter dem Einfluß der Lektüre spanischer und mittelalterlicher Mystiker gestanden hat, ist mit Sicherheit anzunehmen<sup>28)</sup>. Genauere Kenntnis davon wird allerdings nur durch die Gehaltsanalyse der beiden aus dieser Zeit erhaltenen Dichtungen ermöglicht.

„Das Innwendige Himmel Reich“ und die „Gegen Lage der Eitelkeit“ sind die ersten größeren geistlichen Dichtungen, die von Czepkos Jugendwerken erhalten sind. Aus beiden spricht laut genug ein verinnerlichtes Glücksgefühl, das sich notwendig nach den Kämpfen um den Weg nach innen einstellen mußte. Abgesehen von den persönlichen Gesprächen mit

27) Die lat. Biographie kennzeichnet den Inhalt der verlorenen sechs Bücher derart: *sex libris, in quibus de Deo, de Dei natura et voluntate primum. De homine, hominis partibus essentialibus, corpore et anima secundum, de laudo et ejus officio tertium. De Caelo et ejus Potestatibus quartum. De Caelo Angelico et ejus Choris ac Thronis quintum. De mente Dei objecto a Deo illuminata, transfigurata et Deificata, sextum, ex Hermetica, Pythagorica et Platonica Philosophia composuerat...* Ebenda (bei Strasser, a. a. O. S. 45 abgedruckt) findet sich der Hinweis auf die Beschäftigung mit der stoischen, senecaïschen und epicurischen Ethik.

28) Diese Beeinflussungsfragen sind noch völlig ungeklärt. Vgl. dazu die Auseinandersetzung W. Milchs mit Strasser in der Einleitung Milchs zu der Edition von Czepkos geistl. Schriften, a. a. O. S. XXVIII ff.

den Brüdern von Czigan in Dobroslawitz<sup>29)</sup> ist darin wohl der eigentliche Dichtungsantrieb zu sehen. Denn die Gedanken, die in diesen zwei Werken zu dichterischer Aussage gelangen, quellen aus einer für diesen Lebensabschnitt wirklich vollzogenen Einkehr. Czepko lebt „inwendig“, und so entsteht die nahezu epigrammatische Gedankendichtung, die sich schon eine gewisse Mitarbeit an der Beantwortung der im dortigen Freundeskreise aufgeworfenen religiösen Fragen (vgl. das Vorwort zum „Himmel Reich“) zum Ziele setzt. Man spürt deutlich den jetzt sicher gewonnenen Abstand von einem religiösen Entwicklungszustand, der für Czepko überwunden ist. Abgerückt von der ersten Frömmigkeitsvertiefung, die sich noch in den traditionsgesetzten Grenzen vollzogen hatte, kann er das in sich Geschaute, Neuentdeckte, für ihn selbst geradezu Originelle seines religiösen Bewußtseins anderen zur Aufgabe ihrer Ichbetrachtung machen. Von dem Blick nach innen führt der Gedankenweg zur Gottschau<sup>30)</sup>:

„Halt an, wo wiltu hin? Du darffst nicht Himmel an,  
Nicht, wo die Zier der Welt, der Sonnen schöne bahn:  
Komm mit mir in dich selbst, Du hast, erkennstu dich:  
Ja mehr als Sonn und Welt und Himmel schleust in sich,  
Schau in dich, lieber Mensch, du findest dich ohn Tod:  
Die Zier ohn Welt: den Glantz, ohn Sonn: ohn Himmel, Gott.“

(Himmel Reich S. 4, VI.)

So lebt Gott in dem Menschen selbst und offenbart dort sein eigenstes Wesen, die R u h e:

„Ruh ist das höchste Werck, das jemals Gott bedacht,  
Da, als er schuff, hat er sich selbst zur Ruh gemacht,  
Ein jedes 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.“

(Himmel Reich S. 5, VIII.)

Der quietistische Vorstellungskreis mischt sich hier deutlich mit Erlebnisformen der mystischen Gottschau, denn die Mahnung, die

29) Für die in Dobroslawitz entstandenen weltl. Dichtungen vgl. bei Strasser, a. a. O. S. 64 ff. und 77 ff.

30) Vgl. auch Himmel Reich S. 3, II, S. 5, IX.

Augen zu schließen, verdeutlicht klar die bisher von Czepko erreichte Angleichung an das Innenleben des mittelalterlichen Mystikers. An keiner Stelle findet sich aber der für den eigentlichen Mystiker charakteristische Ausdruck der Sehnsucht nach der „unio mystica“.

Gleichsam die Grenzen seiner seelischen Bereitschaft für das Gotteserlebnis ahnend, dringt Czepko nicht weiter in das Rätsel der göttlichen Vereinigung. Eher klingt es wie eine Warnung, nicht „vor sich“, sondern „zurück“ zu schaun:

„Schwer fällt es ja wol für, wann Hertze, Seel und Sinn,  
Hoch über alle Welt du soltest schwingen hin:  
Und brechen durch die Glutt, die um die Gottheit brennt,  
Die alles, was ihr naht, in tausend Stücke trennt:  
Bleib, es bedarff es nicht: Nichts suchst du für und für,  
Nihm deiner weißlich wahr, Gott selber kommt zu dir.“

(Himmel Reich S. 9, XXIII.)

Kreislaufartig führt Czepkos Gedankengang am Schluß seiner ersten religiösen Dichtung zum Ausgangspunkt, zur Innenschau, zurück.

Aus dem Bewußtsein des Gegensatzes von göttlichem Wesen und menschlichem Streben sowie aus der zeiteigentümlichen Grundstimmung eines „contemptus mundi“ begegnet Czepko noch einer zweiten Konstellation in seiner inneren Welt. Als Dichter bezeichnet er die Antithetik von Eitelkeit und Wahrheit als: „Gegen Lage der Eitelkeit“.

In dieser mehr zeitbestimmten, inhaltlich streng religiösen Dichtung tut Czepko den ersten Schritt aus der Innenschau zur nun beginnenden Welterkenntnis. Unmittelbar während der ersten Suche nach dem Sinn der Zusammenhänge zwischen dem Ich und dem Weltgesetz begegnet er — wie die meisten seines Jahrhunderts — dem Todesproblem. Ohne dessen Tiefen zu durchforschen, nimmt er es mit in die Betrachtung der Gegensätze von Eitelkeit und Wahrheit hinein, ja, er benutzt es als Wertmesser für das wahrhaft Beständige. Notwendigerweise entstehen jetzt auch bei ihm die für das 17. Jahrhundert so eigentümlichen allgemeinen Kontraste des Innen und Außen, des Men-

sehen und Gottes, der Welt und des Himmels. Als Dichter findet Czepko schöne Worte und Bilder für die Zurückgezogenheit in die Seele, für die Todesverachtung und für das Gottvertrauen, das für ihn noch nicht Gottgläubigkeit, sondern die Hingabe an die ordnende Hand Gottes bedeutet:

„Du Hand voll Asch und Staub. Sol Gott nach deinem Dencken,  
Gott, der dich seelig macht, sein ew'ge Ordnung lencken?“

(Gegen Lage S. 27, XXVII.)

Damit klingt schon zum ersten Male deutlich genug die Frage der Willensaufgabe an, die für den Menschen des Jahrhunderts nach der Reformation von größter Wichtigkeit wird.

Für Czepko bedeutet sie vorerst nur einen Entschluß, der ihm die Annäherung an die mystische Seelenhaltung und auch das Eindringen in die Gedankenkreise der Mystiker erleichtert. Sein religiöses Bewußtsein gründet sich gerade mit der Willensaufgabe sowie mit dem Verlassen der rationalen Gotteserkenntnis<sup>31)</sup> ein immer stärkeres quietistisches Fundament<sup>32)</sup>, auf dem er dann das Gebäude seiner schon ansatzhaft vorhandenen mystischen Spekulationen errichten zu können glaubt. Am Schluß der „Gegenlage“ scheint Czepkos seelische Konstellation der seiner Vorbilder weit genug angeglichen zu sein<sup>33)</sup>:

31) Vgl. dazu Himmel Reich S. 3, III, Zeile 9 u. 10.

32) Auch in der Gegenlage finden sich zahlreiche Hinweise dafür. Z. B. S. 28, XXIX.

33) In scheinbarem Widerspruch zu den Inhalten dieser beiden Jugendwerke steht die ihnen vorangestellte Einleitung. Werner Milch sucht diese Divergenz (die er darin sieht, daß die in der Einleitung angekündigten mystischen Gedankenkreise tatsächlich nachher in der Dichtung nicht greifbar werden) dadurch zu klären, daß er sie vom Gesichtspunkt des Todesproblems betrachtet. (Vgl. seine Einleitung zu der Edition von Czepkos geistl. Schriften S. XXX.) Ich persönlich glaube, daß man den Widerspruch besser dadurch löst, daß man die Entstehung der Einleitung für spätere Zeit ansetzt, also nach der Entstehung der „Consolatio“, wobei dann der Gesichtspunkt des Todesproblems wirklich alle Widersprüche auflöst. Alle drei Schriften entstanden 1633. Es ist gut denkbar, daß Czepko die beiden ersten Dichtungen erst nachträglich mit einer Einleitung versah.

In diesem Zusammenhang muß ich auch auf meine Analyse von Czepkos Stellung zum Todesproblem verweisen. A. a. O. S. 126—148.

## Einschluß des Göttlichen Willens.

An das Gemüthe.

„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 . . .  
 Schau dich nicht um. Dein Gott ist überall,  
 Er gibt sich dir auff des Gemüthes Saal.  
 Gieb du dich Ihm. Laß andre auff ihn hoffen,  
 Sie gehn vorbey, und sehn den Himmel offen.“  
 (Gegen Lage S. 29, XXXI u. S. 30 unten.)

## 5. Mystische Spekulationen.

In der „*Consolatio Ad Baronissam Cziganeam*“ (1633) wird der Todesgedanke Anlaß zu einer ausgesprochen mystischen Spekulation, die aber noch nicht die letzte Wandlung in Czepkos religiösem Bewußtsein darstellt. Der „zeitliche“ Tod eines Menschen führt hier dazu, den „willigen“ Tod des Weisen als Mittel zur Überwindung der den Menschen zerstörenden Traurigkeit, die der Tod hervorruft, zu verkünden<sup>34)</sup>. Ja, das Vorwort zum „*Innwendigen Himmel Reich*“ zeigt an einer Stelle seltsam deutlich den Weg, den Czepko dann in der „*Consolatio*“ bis zur letzten Stufe seines Denkvermögens geht. Er will dem Beispiel des Weisen folgen, der in seiner Spekulation nicht auf sich selbst beschränkt bleibt, sondern mit allen Sinnen der Seele soweit nachgeht

„biss er sich von Ihr in dem Ursprunge aller Dinge verlohren, und in die Einigung des Göttlichen Wesens getreten, von welcher Einigkeit zu reden nicht Menschliche sondern Göttl. Zungen erfordert werden.“ (S. 2.)

Zu einer so vertieften Gedankenführung wird Czepko äußerlich durch den Tod der Schwester seiner Beschützerin angeregt, um für die verehrte Freundin Barbara Dorothea von Czigan eine Tröstung zu finden, die ihr gleichzeitig seine Liebe verrät.

In seltener Klarheit offenbart sich in der „*Consolatio*“ der religiöse Gehaltswandel, der seinen Ursprung in einer einfachen Frömmigkeitsempfindung hat. Hier ist Czepko — obwohl for-

34) Vgl. dazu *Himmel Reich* S. 1.

mal nicht Dichter, sondern Schriftsteller — nur religiöser Mensch, der vom wachsenden Licht der Erkenntnis geblendet zum Mystiker wird. Die spekulativen Gedankenkreise haben den Tod als Kernpunkt, aus dessen Bereich sie niemals völlig verschwinden. Der Mensch Czepko vertieft sich hier in die Empfindungslage einer Frau beim Todeserlebnis und versucht, in einer starken seelischen Einfühlung, durch die Tröstung die Macht der Todestraurigkeit zu brechen. Dabei ist es seltsam zu beobachten, wie ein Mensch des 17. Jahrhunderts, dessen Innenschau bisher nur auf sich selbst gerichtet war, sich hier dem Tode nähert und dadurch zur erweiterten Menschen- und zur Gotteserkenntnis kommt <sup>35</sup>).

Unmittelbar im Vordergrund alles Denkens bleibt der Tod. Seinen Ursprung zu erforschen ist die erste Frage, denn in ihrer Beantwortung liegt schon der Anfang jeder echten Tröstung. Mit der weitgeschauten Einordnung des Todes ins Göttliche und Kosmische beginnt Czepko:

„Der Tod bestehet vor sich und hält seinen Ursprung vom Himmel. ... Es ist eine ewige Ordnung aus der wie das Leben fließet, so der Tod seine Macht mit dem Leben verknüpffet, daß die Zwey unaufhörliche Wort Zeugen sind der in sich fließenden Ewigkeit. Eines ist ohne das andere nicht“ (Cons. S. 37).

Wie der Tod so hat auch das Leben des Menschen (bei Czepko „das himmlische Gemüthe“) im Reich Gottes, besser in Gott seinen Ursprung.

„Von Gott kommt es, zu Gott geht es, und geht in Gott, eh es kommt von Gott, weil es allezeit ist in Gott. Allda bleibet es, allda bestehet es, dahin trachtet es. Und ist unter uns, als das beste.“ (Cons. S. 41.)

Denn Gott ist die Ruhe, heißt es weiter:

„Ihm genüget an nichts als an der Ruh ... Gott ist darumb Gott, daß er unbeweglich ist <sup>36</sup>.“ (Cons. S. 41.)

<sup>35</sup>) Die Quellenfragen für die „Consolatio“ sind vorläufig noch nicht entschieden. Untersucht wurden sie von Strasser, a. a. O. S. 51 ff. Die Ergebnisse sind allerdings unsicher und können vielleicht bei der starken persönlichen Eigenart von Czepkos Gedankenführung überhaupt nicht mit Sicherheit erschlossen werden.

<sup>36</sup>) Vgl. dazu Cons. S. 46, wo Czepko folgert, daß jemand, der Gott die Ruhe nehme, ihn all seiner Gewalt entsetze.

So kann auch der Mensch nur in Gott ruhen. Ist aber Gottes Wesen Ruhe, so muß auch das Wesen des Todes und des Lebens Ruhe oder wenigstens ungestillte Sehnsucht danach sein:

„O Tod, oder o Leben! Du bist nichts anders, als die gewünschte Ruh aller geschaffenen Dinge.“ (Cons. S. 45.)

Begrifflich sind Tod, Mensch und Gott in der Ruhe geeint. Allein während der Lebenszeit kann der Mensch nicht in die Ruhe eingehen. Erst der Tod nimmt ihm „die beständige Unbeständigkeit“ (Cons. S. 47) und ermöglicht ihm die Vereinigung mit Gott.

Die Gedankenfolge endet im Triumph des Todes, der als Mittler der Vereinigung des Menschen mit Gott erscheint (Cons. S. 49). Wenn aber etwas vereinigt werden soll, muß auch etwas Getrenntes vorhanden sein. An dieser Stelle betritt Czepko den Bereich mystischer Spekulationen:

„Alles, was zusammen gesetzt ist, muß nothwendig aufgelöst und geschieden werden.“ (Cons. S. 49.)

Nur eine Substanz im Menschen gibt es, die nicht zusammengesetzt ist: die Seele.

„Sie ist ohn Unterlaß in Gott, und nihmt nicht Gott, als er gut, nicht als er wahr ist, sondern als er ist, das er ist. Sie nihmt in der Einigung und geht durch, sucht, was die Einigung sey. Wo Gott ist, da ist die Seele, und wo die Seele ist, da ist Gott. Sie gebietet sich in sich selbst, und aus sich selbst, wieder in sich selbst, und die Geburt ist ewig. Indem nun die Seele vor sich besteht, ist sie keiner Zerstörung unterworfen, und hat mit dem Leibe das minste nicht zu thun.“ (Cons. S. 50.)

Besonders das zweite Buch der „Consolatio“ zeigt Czepko unter der Beeinflussung durch die oben schon beispielhaft angedeuteten Vorstellungskreise vom Menschen, vom Tode und von Gott. Die bekannten Anschauungen, daß die Tote noch jetzt lebe, da ihr Gemüt, ihre Tugend und ihre Liebe nicht im zeitlichen Tode vernichtet seien, werden häufig variiert:

„Auf diese Weise nun lebet Ihre Frau Schwester. Sie kan nicht sterben, denn sie ist gestorben vor dem Sterben: auf daß sie lebe, wenn sie sterbe. Das Gemüthe lebet, die Tugenden leben, die Liebe lebet. Dieses alles ist über den Tod, darumb wissen sie von keinem



Tode. Und was ist kräftiger, was mächtiger, Verstorbene lebendig zu machen, als die Liebe.“ (Cons. S. 58.)

Zum erstenmal taucht an dieser Stelle bei Czepko die *L i e b e* als Mittel zur Todesüberwindung auf, wenn auch vorläufig noch ganz im Sinne der Menschenliebe gefaßt. Erst im weiteren Verlauf der Spekulation erfährt diese Liebesauffassung eine Wandlung im christlichen Sinne. Sie wird als Ursache der Erlösung und gleichzeitig als Anlaß zur *G o t t e s e r k e n n t n i s* genommen<sup>37)</sup>.

„Nichts ist gut, als Gott, und was gut ist, das ist Gott.“ (Cons. S. 63.)

So hebt die Betrachtung von Gottes Wesen an. Aber diese Umgrenzung des Gottesbildes ist noch nicht ausreichend. Gottes Wesenseigenschaft gleicht beinahe der des höchsten Gutes. Dieses

„ist das allerruhsamste und das allerstillste, in das weder Leben, noch Wesen, weder Güte noch Gott kommt, es sey dann, daß sich das Leben in das Wesen, das Wesen in die Güte, die Güte in Gott, und Gott sich selbst in die Gottheit mit allem verzeucht, auf daß eines in allen sey.“ (Cons. S. 64.)

Gott ist das All-Eine, in das der Mensch nach seinem Tode eingeht. Und so bedeutet jede Träne um die Verstorbene eine Anklage gegen Gott. Denn

„Nun ist Gott an ihm selber nichts als Liebe, in der liegt seine Gottheit, sein Wesen. Das must ihr aber wissen, daß er nichts liebet, als die Seele, und liebet sich selbst darinnen und gebietet in die Seele sein Werck und Wesen, und wandelt die Seele in sich in und durch die Liebe und verschleust und verbirget sein ewiges Wesen in der Seele.“ (Cons. S. 69.)

Wenn sich aber nun Gott in der Seele selbst liebt, so muß die Seele Gott wiederum lieben und sich in ihren Ursprung zur Vereinigung zurücksehen und so

„geust (sie) sich selbst mit höchster Begierde durch die Liebe in Gott, aus dem sie inbleibende geflossen, und stürzt den verklärten

37) Es ist hier nicht der Platz, die rationale Erfassung sowie die dichterische Umglänzung des Gottesbildes, wie es sich Czepko offenbart, formelhaft anzudeuten. Am Schluß der Analyse der Consolatio werde ich eine Zusammenordnung der Stellen geben, die Czepkos Auffassung von einzelnen religiösen Begriffsverbindungen nachweisen, um das Eindringen in die eigenwillige Gedankenführung dieser Trostschrift zu erleichtern.

Leib mit ihr in das unergründliche Wesen Gottes. O Gott, hier wird dir der Mensch Gott, daß du seyst allein und bleibest Gott!“ (Cons. S. 70.)

Für die Analyse von Czepkos religiösem Bewußtsein ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß er an dieser Stelle, an der er von Gott spricht und den Zusammenhang der menschlichen Seele mit Gottes Wesen klar sieht, neben dem mystischen Vereinigungsbild der Seele in Gottes All-Einheit die Person Jesu als Mittler zwischen Gott und den Menschen einfügt. In dem Augenblick, in dem scheinbar eine mystische Schau von der unio der Menschensubstanz mit Gottes Wesen als Krönung der Gotteserkenntnis gegeben wird, ruft Czepko sich selbst aus dieser Atmosphäre mystischer Spekulationen zurück. Er kommt zwar noch nicht zum Hinweis auf die Notwendigkeit des Glaubens, der hier greifbar nahe liegt, sondern seine Rückerinnerung wendet sich nach diesem Höhepunkt der Gottannäherung zum diesseitigen Leben und zur menschlichen Lebensform, wie sie seinem bis soweit entwickelten religiösen Bewußtsein entsprechen mußte. Hier setzt dann wieder die teils aus Mahnungen teils aus Tröstungen gemischte Weltabkehrstimmung ein, die wir aus der Zeit von Czepkos Innenschau her kennen<sup>38)</sup>. So endet diese Gotteserkenntnis bei ihm in einer Mahnung, an den Tod zu denken, um ihn schon im Diesseits zu überwinden und dadurch der Seligkeit sicher zu sein.

Im dritten Buch der „Consolatio“ steht der Mensch im Mittelpunkt der Betrachtung, gleichsam in seiner Eigenschaft als

„Port oder Eck, daran sich stößet Zeit und Ewigkeit: und ist doch weder von der Zeit, noch von der Ewigkeit, sondern er ist eine Natur gemacht von dem ewigen Nicht zwischen beyden . . . Und also ist er eine Ursache, beydes nach seinem Wesen, das ewig ist, und nach seinem Wesen, das zeitlich ist . . . Das er aber ist nach der irrdischen Geburt, das sol sterben und sol zu nichte werden, auf daß er lebe,

38) Czepko verfällt hier der allgemeinen Zeitstimmung, indem auch bei ihm die wichtige Angleichung der stoischen an die christliche Ethik und damit an die Gewissensentscheidung vollzogen wird. Weltabkehr ist das Gebot, das für das Diesseits Ruhe bringt und den Weg zu Gott freihält. Vgl. hierfür das schöne Bild von den großen Strömen, die ihr Süßwasser ungemischt durch das Salzmeer führen. (Cons. S. 74.)

und erhaben sey, und zu der unausdencklichen Vereinigung komme, aus der er geflossen.“ (Cons. S. 80.)

Mit der Zielsetzung einer Vereinigung des Menschen mit Gott ist der Grundinhalt des ganzen Buches angezeigt. In noch gesteigerteren Spekulationen wird der Zusammenhang zwischen menschlichem und göttlichem Wesen in der Denkform eines Pansophen durchgeführt, der Gottes Wesen in allen Offenbarungen der Natur und des Kosmos zu enthüllen sucht. Über die Betrachtung der Himmelskörper, der Sterne, des Mondes und der Sonne (Cons. S. 87—90) führt der Gedankenweg nochmals zur Gottschau (Cons. S. 90). Aus der kosmischen Ferne kehrt der Gott suchende Blick zur Natur zurück.

„Auch auf der Erde ist dir vergunt seelig zu seyn. Ich sage, nimm nur die Decke und den Umbhang der Erde hin: du findest den Himmel, lege den Umbkreiss des Himmels bey Seite, du findest Gott. Nimm von Gott alles, was man gedencken und sagen kan, du findest die höchste Seeligkeit. Und dis ist der ewige Lauff aller Creaturen. (Cons. S. 104.) . . . Gott schafft und macht in Ewigkeit nichts, als den Menschen . . . Ob nun das unerforschliche Wesen die allerfreyeste Ursache ist, so giebt es doch sich gantz und gar und verschleust sich in den Menschen, und gebietet sich in ihm ewig bey sich inbleibende, und der Mensch gebietet es wiederumb ewig in ihm selber, indem der Mensch alle Augenblick von ihm ewig gebohren wird (S. 106). Es wohnt ein Gott in uns, der bekennet Gott, und ist Gott, und mit Gott gebietet 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. Dieses ist so hoch mit dem Menschen vereiniget, daß es auch eine Verletzung Göttlicher Majestät ist, an einen ohne den andern gedencken. Und wer sie theilen wil, untersteht sich die Gottheit, die in der höchsten Einigkeit bestehet, zu theilen.“ (S. 108.)

Danach folgt in einer zehnfachen Begründung (Cons. S. 113 bis 114) der Nachweis, daß Gott und die Seele eins seien. Wieder bleibt das wichtigste Beweismittel dafür der Tod, der durch seine Macht den Leib von der Seele scheidet.

„Des Leibes Leben ist der Seele Todt, und der Seele Leben ist des Leibes Todt.“ (Cons. S. 115.)

Allmählich hat sich jetzt in Czepkos religiösem Bewußtsein die innere Wandlung vollzogen, die er selbst in sich deutlich erkennt:

„In meiner ersten Ursach da hatte ich keinen Gott, und ich war mein selbst, und ich wolte nichts, beehrte nichts, denn ich war ledig und frey, und ein eigener Bekenner meiner Freyheit, die ich war, und wolte kein ander Ding. Das ich wolte, das war ich, und das ich war, das wolte ich, und also ruhete ich in mir, und stund frey und ledig Gottes, und aller Dinge . . .

Aber, da ich entgieng meinem freyen Willen und empfieng mein geschaffen Wesen, da hatt ich einen Gott, und ein jedes Ding ward mit mir gebohren. Und so werden Gott und die Creatur miteinander gebohren.“ (Cons. S. 122.)

Nachdem Czepko auf diese Weise Welt- und Menscheninhalt am Todeserlebnis bewertet hat, bleibt ihm nur noch der Preis des Todes, den er im Anfang des letzten Buches der „Consolatio“ als Befreier der Seele, als letzte Tröstung für das Leid des Lebens, als Eingangstor zu Gottes Reich darstellt. Der Tod ist kein Anlaß zur Trauer, sondern zur Freude.

Den Schluß der „Consolatio“ bildet eine einzige große Mahnung, die Rückkehr zu Gott schon im diesseitigen Leben vorzubereiten. Wieder wird die Willensaufgabe als Grundgesetz aufgestellt neben dem unumgänglichen Zwang zur bedingungslosen Hingabe an den Willen Gottes, dessen Nichtbefolgung zur Todsünde wird:

„Dann dieses böse nennen, was von Gott kommen, ist eine Gotteslästerung, davor halten eine Tod Sünde, darinnen verharren eine unaufhörliche Verdammnis.“ (Cons. S. 137.)

Nun ist auch der Tod gottgewollt, und seine Schickung bedeutet für den Menschen bei allem Schmerz ein williges Sichbeugen unter die Allmacht des Höchsten, dessen Wege ewig unerforschlich bleiben. (Cons. S. 148—149.)

Damit ist im wesentlichen die Trostschrift für die Beschützerin abgeschlossen, eine Tröstung, die nicht allein der Milderung der Trauer über den Tod der geliebten Schwester diene, sondern sich darüber hinaus zu einem schwermütigen Geständnis der Liebe<sup>39)</sup> Czepkos zu der Baronesse von Czigan formte.

39) Den Abschluß der Consolatio bildet ein Liebesbrief, der als solcher an dieser Stelle vielleicht unverständlich wirkt. Er gehört aber eng in den Zusammenhang der Trostschrift, da Czepko nur als Liebender die Kraft zu dieser Tröstung aus seinem Herzen schöpfen konnte.

So viele unoriginelle Gedankengänge sich auch in der „Consolatio“ nachweisen lassen mögen, so bleiben sie doch — in der Art der persönlichen Angleichung an eigene Spekulationen — Czepkos Eigentum<sup>40)</sup>, der sie in einer Zeit der Selbstbesinnung im Zusammenhang aufzeichnete.

#### 4. Wendung zur Gläubigkeit.

In der geistlichen Dichtung Czepkos setzt nach dem Aufenthalt bei den Czigans eine längere Schaffenspause ein. Nach Schweidnitz zurückgekehrt, heiratete er 1656 und bemühte sich dann um die Verwaltung seiner Güter. Auch politische Tätigkeit ließ ihm wohl nicht die Ruhe zu weiterer Gedankendichtung. Es ist schwierig, chronologisch irgendeinen Lebensabschnitt anzusetzen, von dem sich der Beginn dichterischer Produktion und damit der Ansatzpunkt für seine weitere religiöse Entwicklung erschließen ließe. Sicher ist nur ein Datum, das den Abschluß von Czepkos: „Sexcenta Monodistica Sapientum“ für das Jahr 1648 festlegt, wie sich aus dem Widmungsbrief entnehmen läßt<sup>41)</sup>. Man muß also ihre Entstehungszeit für die Jahre 1640—1648 ansetzen (vgl. Anm. 41), da sie gemäß der inneren Entwicklung von Czepkos religiösem Bewußtsein nur damals entstanden sein können<sup>42)</sup>.

40) Um das Eindringen in die tiefer liegenden Schichten von Czepkos Religiosität zu erleichtern, gebe ich eine Zusammenstellung der Begriffsverbindungen, die bei ihm in der „Consolatio“ häufiger erscheinen: Über Gott: S. 41, 45, 46, 63, 67—70, 73, 74, 81, 82, 99, 129, 130. Über die Seele: S. 41, 45, 50, 52, 108, 109, 111—114. Über den Tod: S. 37, 39, 45, 46, 49, 54, 57, 73, 78, 79, 84, 117—119, 157, 169. Über die Natur: S. 84, 87, 90, 99.

41) Nähere chronologische Angaben siehe bei W. Milch in seiner Einleitung zu der Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften. a. a. O. S. XXXIV u. XXXVI.

42) In der Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften stehen allerdings vor den „Monodistica“ die Psalmenparaphrasierungen Czepkos, deren Datierung ganz unbestimmt ist. Ohne eine endgültige Entscheidung treffen zu können, scheinen sie mir auf Grund ihrer inhaltlichen Erweiterungen einer späteren Schaffensperiode Czepkos anzugehören, wogegen die „Monodistica“ sich inhaltlich eng an die „Consolatio“ anschließen. Vgl. dazu die Parallelen, die W. Milch in der Einleitung zu seiner Czepkoausgabe a. a. O. S. XXXVIII aufgestellt hat, die sich noch beliebig vermehren lassen.

Unbeeinflusst scheinbar von der langen Schaffenspause schließen sich die Gedanken Czepkos in den kurzen Sinnsprüchen eng an die der „Consolatio“ an. Nicht nur fast wörtliche Anklänge zeigen sich (vgl. Anm. 42), sogar dieselben Zentren der religiösen Spekulation werden weiter zu enthüllen versucht. Besonders das erste Hundert der „Monodisticha“ erscheint wie eine Zusammenfassung der Hauptlinien der „Consolatio“. Wieder taucht die Gegenüberstellung von Gott und Mensch, von Ruhe und Unruhe auf. Auch im zweiten Hundert der Sprüche wiederholt sich die gleiche Antithese von Leben und Tod sowie der Vereinigungsgedanke von Gott und Mensch. Aber über den in zwei Zeilen zusammengeketteten Antithesen liegt nicht mehr das ungewohnt Neuartige, das etwas Unsichere, das zu den vielen Wiederholungen führte, um dadurch eine klarere Erkenntnis zu gewinnen. Der strengen Formulierungsart ist jetzt ein **Bekanntnis** charakter nicht mehr abzusprechen gegenüber dem deutlichen Erkenntniswillen, der für den Stil der „Consolatio“ bezeichnend war.

Aber noch ein anderes bei Czepko vorher unbekanntes Charakteristikum macht sich jetzt in den Zweizeilern der Jahre 1640 bis 1648 deutlich bemerkbar: **seine Hinwendung zur lutherischen Konfession**. Die religiöse Wandlung ist zu der religiösen Grundform seiner Jugendzeit und der Jahre der ersten Frömmigkeitsvertiefung zurückgekehrt. In den Schlußteilen der „Monodisticha“ bricht ein starkes persönliches **Bekanntnis zur Gläubigkeit** an die Rechtfertigungslehre durch.

In diesem Deutlichwerden der Gläubigkeit in Czepkos religiösem Bewußtsein muß man die letzte Stufe seiner Wandlungen sehen, die gleichzeitig einen sicheren Abschluß darstellt. Allerdings ist eine Entwicklungsführung, wie sie weiter oben versucht wurde, nicht in linienhafter Eindeutigkeit aus der Dichtung ersichtlich. Es ist ein Weg, der durch viele Überbleibsel aus der Zeit der mystischen Spekulationen überwuchert ist und sich daher schwer sichtbar machen läßt. Wie stark das gerade für die 600 Sinnsprüche Czepkos zutrifft, kann man auf diesem kleinen Raum nicht andeuten. Selbst bei einer vorläufigen Beiseitstel-

lung aller Quellenfragen bleibt noch soviel an Unsicherheit und Dunkelheit, das sich erst aus den allerletzten religiösen Dichtungen Czepkos klären läßt. So muß es genügen, den Fortschritt der inneren Wandlung im religiösen Bewußtsein gegenüber der „Consolatio“ aufzuzeigen, der die Wendung zur Gläubigkeit bringt<sup>45)</sup>.

Anfangs verweilt die Betrachtung noch nicht länger bei der Person Christi und bei der Erklärung seiner Mittlerrolle zwischen Gott und Mensch. Dagegen steht der Erlöser im zweiten Hundert der Schlußreime im Mittelpunkt aller Gedankengänge:

Du must, wilt du den Grund beschaun,  
Daraus die Weisen Lehren fließen,  
Des Lebens Wasser in dich schließen,  
Und unserm Mittler gantz vertraun.

Es wird, wirst du mit mir drauf baun,  
Sich in dir dein Verstand ergießen,  
Ja Lebens Ströme werden schießen,  
Und weisre Lehren auf uns thaun.

In Ihm ist Gott, Natur und Wir  
Und alle Wundersprüch ein Wesen:  
Kanst du, er wird ein Geist mit dir,  
Die Reim aus diesem Grunde lesen.  
Doch bist du bloss, wann voll Begier  
Du darnach lebst, mein Mensch, genesen.“

(Monodisticha, S. 229/250.)

Jetzt dringt Czepko in das Wesen und in die Lehre Christi. Taufe (S. 250, 3), Abendmahl (S. 250, 4) und Kreuzsymbolik als Heilsverkündung (S. 250, 8) werden Anlaß zur vertieften Betrachtung der Mittlerrolle Jesu, und zwar jetzt in innerer Gesetzmäßigkeit zur Gläubigkeit. Seit dem ersten frühen Glaubensbekenntnis des jungen Czepko taucht hier zum ersten Male nach den Wandlungen seines religiösen Bewußtseins der Hinweis auf die Bedeutung des Glaubens auf:

45) Die Vorreden zu den „Monodisticha“ stammen aus einem späteren Zeitabschnitt als er für die Entstehung der ganzen Dichtung anzunehmen ist. Hier wie in der Vorrede zum „Himmel Reich“ zeigt sich wieder eine große Diskrepanz zwischen Vorwort und Dichtung, die auf eine spätere Entstehung des Vorworts zurückzuführen ist.

So viel Glauben, so viel Hilfe.

„Daß dir Gott selten hilft, da hast du zuzuschauen,  
So starck du glaubst, so starck ist seiner Hand zu traun.“

(Monodisticha, S. 235, 39.)

Mit der Betonung des Glaubens erschließt sich dem Sucher Czepko die Liebe, so daß sich ihm für das diesseitige Leben eine Weltanschauungsgrundlage zusammenfügt, die fest genug ist, das Leben auf Erden zu bestehn:

„Der Sinn muß in Vernunft, Vernunft in Glauben gehn,  
Der Glauben in die Lieb, und so kanst du bestehn.“

(Monodisticha S. 235, 59.)

In der Einigung des Glaubens und der Liebe sieht Czepko jetzt eine Verbindung von Gott und Mensch im diesseitigen Dasein:

„Des Glaubens Seel ist Lieb: ohn Seel ist alles todt:  
Forsch in dir, ob du lebst: Du zwar nicht, sondern Gott.“

(Monodisticha S. 235, 61.)

Im dritten Hundert der nun immer eindeutiger werdenden Monodisticha steht die Vorbereitung des Menschen während seiner Lebenszeit auf die Gotteinigung im Vordergrund. Aber der bei Czepko so häufig auftauchende Begriff der „Einigung“ hat nichts mehr mit der der mystischen unio angenäherten Vorstellung aus der „Consolatio“ gemein<sup>44)</sup>. Wohl hat ihm einmal eine undeutliche, von Leidenschaft genährte Gotteinigung vorgeschwebt und auch in seine Dichtung Eingang gefunden, aber die anhaltende Todesbetrachtung — die auch jetzt nicht ruht — hat den mystischen Trieb völlig verwandelt. Das Todesproblem hat Czepko einmal den Weg durch das Leben zum Tode — dann aber darüber hinaus — den Weg durch den Tod zu Gott geführt. Für den ersten Gang konnte der mystische Trieb zur Vereinigung der im Diesseits vorhandenen Gegensätze im religiösen Bewußtsein erhalten bleiben und sogar von einer Todesbetrachtung, die rückwärtsgewandt die Verschmelzung der Gegensätze im Tode erkannte, genährt werden. Aber für den Weg durch den Tod zu

44) Vgl. Monodisticha S. 241, 19; S. 247, 85.



Gott versagte dieser Impuls, da sich dann nicht mehr Gegensätze einen, sondern nur Gleichheiten verbinden konnten.

Immer wieder ist es die Gläubigkeit, die jetzt durchbricht. In ihr ist auch die nun völlig unmystische „Einigung“ beschlossen:

Ewiges Verbündniss.

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

Im vierten Hundert der „Monodisticha“ sucht Czepko noch einmal die Zusammenhänge der Seele mit Gott zu ergründen:

„Gott schafft die Seel, und sie schafft Gott im Gegensein,  
in dem er sie gebiert, wil er gebahren seyn.“  
(Monodisticha S. 253, 49.)

„Hie Christus, Glauben da. Wo wilt du sie sonst finden?  
In Christo kanstu Gott, die Seel im Glauben gründen.“  
(Monodisticha S. 253, 51.)

In dichterisch schönen Bildern <sup>45)</sup> verklärt er das Wunder der ewigen Wiedergeburt und kommt so zu einer inneren Sicherheit seiner religiösen Bestimmung, die sich offen im Bekenntnis- und Belehrungston des 17. Jahrhunderts auswirkt. Die vorletzten Hundert „Monodisticha“ bringen die vielen Mahnungen zur Buße (S. 267, 92), zum Gebet (S. 267, 93), zum Glauben an Gottes Wort, das die Kirche begründet (S. 267, 97. S. 276, 85).

Im sechsten Hundert der Schlußreime durchheilt er nochmals die Stationen seiner religiösen Entwicklung, um selbst in der hier wiederholt gestreiften Naturspekulation das wohlbekannte Bild Gottes zu treffen (S. 271, 32—38). Gott ist und bleibt für ihn der ewige „Anfang und Begriff und Schluß der Dinge“ (S. 273, 60).

Während der Entstehungszeit der „Monodisticha“ hat sich bei Czepko der Durchbruch zur Gläubigkeit vollzogen. Wohl selten begegnet man im 17. Jahrhundert einem so tiefen

45) Vgl. für die Zusammenhänge zwischen Gott und Seele auch im vierten Hundert der Sinnsprüche: S. 254, 59—65, S. 255, 69—70; dazu auch S. 265, 78.

Verständnis der Begriffe: Schrift, Wort Gottes und Glaube, wie in dem Widmungsgedicht der „Monodisticha“:

„Denn die Schrift ist ein Licht, das ganz vollkommen  
In dem Herten 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 gebahren:

(Widmung der Monod. S. 214.)

„Denn der Gottesdienst der besteht auf Erden  
Bloss in dem, wie der Mensch sol seelig werden:  
Den Weg zeigt die Schrift, der sol er trauen,  
So auf Gott durch sein Wort den Glauben bauen:  
Und daß wir nicht gefähret sollen werden:  
Wird Gott Mensch, und das Wort selbst Fleisch auf Erden.“

(Widmung d. Monod. S. 215.)

Die Wandlungen im religiösen Bewußtsein Daniel von Czepkos haben im Bekenntnis zur Gläubigkeit ihren Höhepunkt und gleichzeitig ihren Stillstand erreicht<sup>46)</sup>.

In denselben Entwicklungsabschnitt, dem die „Monodisticha“ entstammen, fällt die Entstehung von Czepkos Psalmenpara-

46) Auf ein Begleitgedicht Abraham von Franckenbergs, das den „Monodisticha“ vorangestellt ist, wird weiter unten genauer eingegangen werden. Wie in der „Consolatio“ wird auch hier eine Zusammenstellung von Czepkos Gedanken über bestimmte religiöse Begriffe gegeben. Die Anordnung erfolgt nach den einzelnen Hunderten der Schlußreime, die in römischen Ziffern angegeben werden. Die arabischen Zahlen bedeuten die Nummern innerhalb der einzelnen Hunderte.

Gott und Mensch: I, 6, 20, 25, 26, 28, 29, 41, 45, 46, 49, 54, 55, 58, 80, 83, 84, 87. II, 15—16, 30, 50, 66, 67, 75. III, 4—6, 8, 9, 13, 23, 44, 51, 79—82. IV, 5—9, 17—20, 27, 32, 33—41, 91—93. V, 8—15, 16, 17, 19, 20, 22, 35, 57, 63, 67, 76, 77, 80, 82, 95. VI, 1, 52. Gottes Wesen: I, 1—3, 24, 40, 81, 97, 98. II, 11, 17, 29, 33—36, 68—70, 85. III, 3, 42, 48, 58, 60, 68, 100. IV, 2, 5, 87, 92, 95, 100. V, 40, 59. VI, 2, 3, 8, 15—15, 27, 32—38, 44, 72, 78, 100. Gott und Seele: I, 52, 69, 95, 95, 96. II, 7, 61, 74—77. III, 18, 19, 20, 22, 35, 53, 89. IV, 29, 56, 58, 44, 59—65, 69, 70. V, 78. VI, 64. Der Tod als Mittler zu Gott: I, 17, 73—77, 100. II, 6, 10, 17, 94. IV, 12, 77. VI, 47, 66. Gotteinigung: I, 5, 15, 15, 30, 36, 91. II, 72, 81, 98. III, 19, 85. V, 84. VI, 52.

phrasierungen, die als „Sieben-Gestirne Königlicher Buße“ bezeichnet werden. Die stark erweiterten Übersetzungen (vgl. den 4. Bußpsalm [51. Psalm] bei Czepko S. 186 ff.) sind eindeutig an der damals für Czepko gesicherten Gottgläubigkeit kenntlich:

„Du bist mein Schirm / ich weiß mir nicht zu rathen /  
dekkst du mich nicht / HERR / unter deinen schatten;  
streichst du die Angst des Todes nicht von mir /  
mein thun besteht nicht einen blick für Dir.“

(Sieben-Gestirne S. 181, 11.)

Die gesamte Psalmenumdichtung bedeutet in ihrer theologischen Grundhaltung ein wichtiges Bindeglied zu den reinen Bekenntnisdichtungen der letzten Jahre. In ihnen dem religiösen Bewußtsein Czepkos im einzelnen nachzugehen, ist hier nicht mehr der Raum. Es muß der Hinweis genügen, daß Czepko, einem universellen Erkenntnistrieb folgend, die Kabbalistik und die Naturwissenschaft in die neugewonnene Gott-Schau und Gott-Gläubigkeit einzuordnen sucht. Wieder ist es die Todesbetrachtung, die die gedankliche Spekulation in Bewegung setzt<sup>47)</sup>.

Czepkos letztes Werk: „Semita Amoris Divini: Das Heilige Drey Eck“, ist aus einer dreifachen Betrachtungsweise entstanden:

„nach dem Bey Spiel der alten Weisen, nach der Offenbahrung der einfältigen Natur, und nach der Richtschnur des Christlichen Glaubens Bekäntnüßes.“

(Heiliges Drey Eck S. 279.)

Ohne die verwirrende, willkürliche Quellenanhäufung<sup>48)</sup> selbst ordnen, viel weniger kenntnismäßig durchdringen zu können, schweift hier im Prosateil der „Semita Amoris Divini“ Czepkos unausgewertete Beispielkenntnis über die Grenzen. Unvermittelt erfolgt der Übergang zur Naturbetrachtung, die wieder

47) Vgl. dazu die bei W. Milch nicht abgedruckten, in der Einleitung zur Ausgabe von ihm nur kurz charakterisierten Gelegenheitsschriften Czepkos: Trostschrift an Christian Charisius und die Rede nach der Beerdigung des Töchterchens des Herzog Christian. Nähere Angaben macht W. Milch in der Einleitung zur Ausgabe von Czepkos geistl. Schriften S. XLI ff.

48) Vgl. über Hermes, Pythagoras (S. 282 ff.), über Plato S. 289 ff.

von alchimistischen Spekulationen durchsetzt ist (S. 286 ff.). Aber selbst hier bricht die klare Gottschau durch, so daß man auch in diesen Partien sehr schöne dichterische Bilder finden kann<sup>49)</sup>. Ohne eine gültige Antwort auf all die Rätsel der Naturwissenschaft zu geben, kehrt Czepko zu der uns schon früher begegneten Ansicht zurück:

„Aber was ängstigen wir uns das mit der Vernunft zu begreifen, was über alle Vernunft ist? Oder, was trachten wir, das von den Heydnischen Weisen zu erforschen, was uns der gültige Gott nicht allein durch so heilige Väter und Männer, sondern endlichen durch seinen eingeborenen Sohn, d. i. sein eigenes Hertze offenbaret?“

(Heiliges Drey Eck S. 297.)

Damit kommt Czepko zum eindeutig religiösen Inhalt dieser Schrift, in der er gleichsam eine Zusammenfassung seiner eigenen Erkenntnisse geben will. Er verweilt lange bei dem Begriff der Dreieinigkeit, bei dessen Deutung er nochmals die Persönlichkeit Christi in den Vordergrund rückt (S. 306), und endet mit einem wohlüberlegten und klar formulierten Glaubensbekenntnis zur evangelischen Lehre. In starker Leidenschaftlichkeit wird darin betont, daß sein Glaubensbekenntnis „die Göttliche Schrift zur unfehlbaren Richtschnur haben“ solle<sup>50)</sup>.

„Alles andre ist Menschen Tand, und wie wieder die Gebote Gottes, also voller Irrthum. Dann so auch ein Engel vom Himmel käme, und ein ander Evangelium, als uns in der Göttlichen Schrift vortragen worden, predigen würde, der sol verflucht seyn. Es besteht aber der Grund solcher Evangelischen Lehre in nichts, als in genädiger Vergebung der Sünden: Das ist: wie der Mensch gerecht, heilig und selig werden, leben und bleiben solle.“ (S. 311.)

Wie von einem Triptychon wird das Ringen eines religiösen Menschen von der letzten geistlichen Dichtung, die sich unmittelbar an den Prosateil anschließt, eingefast. Der „Tag der Menschwerdung“, der „Tag der Creutzigung“, der „Tag der Aufer-

49) Vgl. S. 293 das Beispiel vom Samenkorn, das von den Kräften des Himmels und der Erde erfüllt ist und erst zu neuem Leben erwachen kann, wenn es zerstört wird.

50) Der weitere Inhalt des Bekenntnisses schließt sich eng an die lutherischen Katechismus-Lehren an, die fast wörtlich von Czepko übernommen werden. S. 311—312.

stehung“ geben das Thema zu einer fast oratorienhaften Preis-dichtung, in der sich die befreite Seelenstimmung zu einem einzigen Hymnus steigert <sup>51</sup>).

Nichts ändert sich mehr an Czepkos religiöser Haltung und an seiner endgültigen Wendung zur Gottgläubigkeit. In seinem Bekenntnis zur evangelischen Lehre geht er ruhig dem Tode entgegen und dichtet, ohne jede Todesfurcht, wenige Tage vor seinem Sterben die „Rede Aus meinem Grabe“ (S. 391 ff.).

Noch einmal in diesen letzten Lebensstunden prüft Czepko seine Stellung zum Leben, zum Tode und zu Gott. Das, was für ihn im Leben Bestand hatte, als er zu einer festen Form seines religiösen Bewußtseins gelangt war, erhält sich auch im Tode: der Glaube an die Erlösung durch Christus und an die Auferstehung im Reich Gottes.

Sucht man nun ein Gesamtbild von Czepko als religiösem Menschen zu gewinnen, um ihn auch religionsgeschichtlich einordnen zu können, so stellt sich seine Frömmigkeitsentwicklung am klarsten in der bekannten Formel der Schererschule vom Ererbten, Erlernten und Erlebten dar, die für die Wiederherstellung des Porträts eines Menschen aus dem 17. Jahrhundert noch volle Gültigkeit hat.

Er erbt hat Czepko die Frömmigkeit des Herzens als breiteste Grundlage seiner Innerlichkeit. Er erbt hat er weiterhin die konfessionelle Gebundenheit an die protestantische Religiosität, die ihre persönliche Vertiefung noch nicht im eigenen Gewissen, sondern in einer von den zehn Geboten abhängigen Lebensfrömmigkeit fand. Er erbt hat er schließlich das reibungslose Nebeneinander von Diessitsfreudigkeit und gleichzeitiger Weltabkehr.

Die Frage nach dem Erlernten ist in allen Einzelheiten noch nicht zu beantworten <sup>52</sup>). Nur große Gesamtabhängigkeiten sind

51) Es bedeutete eine Wiederholung, näher auf den Inhalt dieser Dichtung einzugehen. Hinzuweisen ist nur auf einige Stellen, die an den Wundenkult erinnern (S. 329, Z. 1—10 und S. 365, 49), wie er sich häufig im geistl. Lied dieser Zeit ausprägt. In einer gefühlsmäßigen Übersteigerung bedient sich hier Czepko dieser Motive, ohne daß man ihn deswegen zum Mystiker stempeln könnte.

52) Vielleicht bringt darüber die von W. Milch in Aussicht gestellte Monographie Czepkos genaue Nachweise. Allerdings wird auch sie wohl durch Forschungen von theologischer Seite unterstützt

für Czepko deutlich. Für ihn ist unter dem Begriff des Erlernten auch die Fülle der Beeinflussungen durch zeitgenössische und literarische Vorbilder zu verstehen, die die Wandlungen in seinem religiösen Bewußtsein vorwiegend veranlaßten. Hierher gehört auch die Teilnahme Czepkos an den drei großen geistig und religiös interessierten Kreisen, die für seine Entwicklung so entscheidend wurden. In Straßburg war es der Kreis um Bernegger, in Dobroslawitz<sup>53)</sup> der um die Brüder von Czigan und schließlich der um Abraham von Franckenberg<sup>54)</sup>, in dem sich bei Czepko der Durchbruch zu einem im Glauben gesicherten Christentum und zum offenen Bekenntnis zur evangelischen Lehre vollzieht.

Das Bild von dem religiösen Menschen Czepko würde aber unvollständig bleiben, schlosse man nicht in die gesamte Betrachtung seiner Persönlichkeit das mit ein, was unter dem Begriff des Erlebten verstanden wird. In größter Einschränkung und in bewußter Trennung von unserer heutigen Ausdrucksbedeutung, ist hier das Wort „Erlebnis“ zu begreifen, aber bei aller Inhaltsbegrenzung nicht auszuschalten. Es gibt bei Czepko über die Allgemeingültigkeit des Ererbten, über die Verworrenheit des Erlernten hinaus etwas Erlebtes. Es ist nicht das Todesproblem allein, wie W. Milch es betont, sondern es ist eine Verbreiterung der religiösen Erlebnisbasis: die persönliche Frömmigkeit. Sie genau für Czepko festzulegen ist unmöglich, so wenig man den Begriff einer „persönlichen Frömmigkeit“ einzugrenzen imstande

werden müssen. Wie schwer derartige Fragen vorerst noch zu entscheiden sind, zeigt W. E. Peuckert in seinem Buch: Die Pan-sophie, Jena 1950; vgl. bes. S. 18 ff.

53) Hier ist in vollem Umfange W. Milchs Aufsatz über Czepkos Stellung in der Mystik des 17. Jahrhunderts heranzuziehen. Arch. für Kulturgech. a. a. O. S. 261 ff.

54) Die Zusammenhänge zwischen Czepko und Franckenberg sind behandelt bei W. E. Peuckert, Die Rosenkreutzer, Jena 1928, S. 324—350, besonders S. 371 und 432. Für das Verhältnis von Tschesch, Scheffler und Czepko vgl. außer Peuckerts Rosenkreutzerbuch S. 361 ff. auch G. Ellinger, Angelus Silesius, Breslau 1927 S. 42 ff. und S. 102 ff.; dazu auch Günther Müller in der Zs. f. deutsche Bildg. IV, 1928. Für Franckenberg ist auch die Arbeit von Hubert Schrade, A. v. Franckenberg, Diss. Heidelberg 1922 wichtig, der schon ein früheres Bekanntwerden Czepkos mit Franckenberg annehmen möchte. Vgl. auch für Franckenberg: Rud. Windel, Mystische Gottsucher der nachreformatorischen Zeit. Halle 1925, S. 12 ff.

ist. Vielleicht könnte man den Willen zur persönlichen Durchdringung aller begegnenden Frömmigkeitsformen als *Movens* dieser religiösen Erlebnisdimension bei Czepko ansehen.

Erst unter diesen Voraussetzungen erscheint der Versuch möglich, das Gesamtbild der Wandlungen im religiösen Bewußtsein Czepkos zu erfassen und religionsgeschichtlich einzuordnen.

Daniel von Czepkos religiöse Entwicklung ist für das 17. Jahrhundert d o p p e l t charakteristisch. Einerseits sieht man in ihr das deutliche Nebeneinanderlaufen der ichbewußten Religiositätsvertiefung neben einer arbeitsreichen, praktischen Tätigkeit, die Zeit und Freude für den frohen Genuß des Daseins findet. Andererseits erkennt man deutlich genug bei diesem diesseitsnahen, lebenbejahenden Menschen die enge Verknüpfung seines Frömmigkeitsstrebens mit allen geistigen und religiösen Strömungen seiner Zeit.

Man darf Czepko nicht schlechthin als Mystiker bezeichnen. Er kann als solcher innerhalb der einzelnen Fragestellung von einem bestimmten Gesichtspunkt aus erscheinen, z. B. in der Betrachtung seiner Todesauffassung. Es lassen sich auch in Einzelpunkten Züge seiner mystischen Seelenhaltung aufzeigen, wie W. Milch es tut. Das Gesamtbild aber des religiösen Menschen Czepko wird nur dann echt sein, wenn man die in ihm erkennbare religiöse Entwicklungslinie klar genug hervortreten läßt. Sie führt bei Czepko vom „Frommen“ zum „Mystiker“ und darüber hinaus zum „Gläubigen“. Erst in der Synthese dieser drei deutlichen Entwicklungsstufen ergibt sich ein Gesamtbild Czepkos, wie es den Wandlungen seines religiösen Bewußtseins und dem allgemeinen Frömmigkeitsgefühl dieses Jahrhunderts nach der Reformation entspricht.

So treffen für ihn nicht jene schon geprägten Einordnungsformeln zu, die für einzelne Dichter dieses Jahrhunderts Geltung haben. Czepko war einmal ein Nur-Frommer wie Paul Gerhardt, er war einmal ein Mystiker — auf der Linie Johann Arndts und Gottfried Arnolds —, er war auch einmal Theosoph und neigte im höchsten Wissensdrang zur Pansophie. „Die Sehnsucht alles zwiespältig Lebendigen nach der Einheit“, die auch

für Czepko die „Mutter“<sup>55)</sup> seiner mystischen Spekulationen war, ließ ihn nicht im zeitlichen Seelenerlebnis der „unio mystica“ zur Ruhe kommen, sondern rief die verschiedenen Wandlungsprozesse in seinem religiösen Bewußtsein hervor. Aber vor die Entscheidung gestellt, ein Bekenntnis zu einer dieser von ihm persönlich durchlebten Formen der Religiositätsvertiefung abzulegen, blieb er gefesselt an die reine Gläubigkeit und trat in seiner Dichtung offen für die „evangelische Lehre von der gnädigen Vergebung der Sünden“ ein.

Daß Czepko zu einer so starken persönlichen Durchdringung des Ererbten, des Erlernten und des Erlebten die Kraft behielt, bezeugt die Tiefe seiner Religiosität, aus der eine Dichtung wuchs, die das Unerklärliche in den Beziehungen zwischen Gott und Mensch zu deuten suchte.

55) Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. Leipzig 1921, S. 46.

Abgeschlossen am 1. Februar 1952.