

bindlich auch für das bürgerliche Leben. In dieser Zeit findet man das Eherecht meist in vom Landesherrn erlassenen Kirchenordnungen, Konsistorialordnungen oder besonderen Eheordnungen oder Ehegerichtsordnungen, nicht in den Land- und Stadtrechten.

Im 17./18. Jahrhundert stellte die Gesetzgebung das Eherecht immer mehr unter den Maßstab der öffentlichen Nützlichkei und Staatsraison. Das göttliche Recht wurde nicht mehr als verbindlich angesehen; das Eherecht wurde ein Teil der bürgerlichen Rechtsordnung. Die erste staatliche Kodifikation, die auch das Eherecht enthielt, war das Corpus Iuris Fridericianum von 1749, das aber nur in wenigen preußischen Gebieten Gesetzeskraft erlangte. Die erste maßgebende kodifikatorische Regelung des Eherechts war dann das preußische Allgemeine Landrecht von 1794. Das Eherecht des ALR war verweltlicht, ging aber grundsätzlich von der christlichen Ehe nach protestantischem Verständnis aus. Es war insoweit konservativ und behielt deshalb die kirchliche Trauung als einzige Eheschließungsform bei.

Die evangelische Ehegesetzgebung des 18. Jahrhunderts leugnete eine Bindung an die Heilige Schrift und wollte, aufklärerische Ideen verwirklichend, nur dem Gemeinwohl und dem persönlichen Glück dienen.

Ein kleiner technischer Mangel sei angemerkt: Einige grundsätzlich wichtige Werke sind nur im Abkürzungsverzeichnis, nicht im Literaturverzeichnis aufgeführt, so daß mancher Leser zunächst vergeblich im Literaturverzeichnis suchen wird. Im übrigen ist das Buch von Schwab sehr sorgfältig gearbeitet und zieht eine Fülle von Quellenmaterial heran. Es gelingt dem Verfasser, einerseits zahlreiche Tatsacheninformationen zu bieten und andererseits ein anschauliches Gesamtbild der Grundlagen und Entwicklung des staatlichen Eherechts zu vermitteln. Da aber über eine lange Zeit bürgerliches und religiöses Eherecht eng verbunden bzw. identisch waren, würde sich ein wirklich plastisches Bild erst durch eine Gegenüberstellung von staatlicher und kirchlicher Eherechtstheorie und -praxis im Lauf der Jahrhunderte ergeben. Es wäre daher sehr wünschenswert, wenn die das Verständnis des staatlichen Eherechts sehr fördernde Untersuchung Schwabs eine gleichwertige Ergänzung auf dem Gebiet des kirchlichen Eherechts erhielte.

München

Elisabeth Tröger

Ernst Otto Reichert: Johannes Scheffler als Streittheologe. Dargestellt an den konfessionspolemischen Traktaten seiner „Ecclesiologia“. (= Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 4). Gütersloh (Gerd Mohn) 1967. 240 S., geb. DM 48.—

Der mystische Epigrammatiker und Kirchenlieddichter Angelus Silesius ist weithin bekannt. Fast unbekannt jedoch ist Johannes Scheffler, der sich hinter dem Pseudonym Angelus Silesius verbirgt, als zum Katholizismus konvertierter Lutheraner, der eine größere Anzahl scharf-polemischer, kontroverstheologischer Traktate verfaßte. Angeregt durch K. Aland, der dem Problem des Glaubenswechsels in der Geschichte des Christentums eine besondere Studie gewidmet hat, beschäftigt sich Reichert in seiner Münsteraner Habilitationsschrift mit dem zumindest quantitativ beachtlichen Schrifttum des polemischen Konvertiten. Hierbei konzentriert er sich mit Recht auf die noch von Scheffler selbst edierte Auswahl von 39 seiner Traktate unter dem Titel „Ecclesiologia etc.“.

In den drei Hauptteilen des Buches gibt Reichert zunächst einen Überblick über die „Probleme der Angelus-Silesius-Forschung“ (S. 9 ff.), skizziert dann kurz „Das Prosawerk Johannes Schefflers“ (S. 68 ff.) und wendet sich im Hauptteil schließlich den „kirchlichen und theologischen Anschauungen Johannes Schefflers nach den Traktaten seiner ‚Ecclesiologia‘“ (S. 117 ff.) zu. Eine nach Reicherts eigener Auskunft annähernd vollständige Bibliographie der polemischen Traktate Schefflers und der gegen ihn gerichteten zeitgenössischen Schriften sowie ein Literaturverzeichnis schließen das Buch ab. Leider fehlen Personen- und Sachregister. Man kann fragen, ob die Inhaltsangabe der in der ‚Ecclesiologia‘ gesammelten Traktate, die immerhin 40 Seiten des Buches (S. 76–116) einnimmt, sinnvoll und notwendig ist,



wenn später in der Einzelerörterung ohnehin die entsprechenden Aussagen in extenso angezogen werden. Zumindest wird aber so ein erster Eindruck von dem Einzelcharakter der jeweiligen Schrift vermittelt. Scheffler, geboren 1624, studierte während der unruhigen Zeit des Dreißigjährigen Krieges Medizin, übte den erlernten Beruf aber nur knapp drei Jahre aus. Das entscheidende Datum in Schefflers Leben ist der Übertritt zur römisch-katholischen Kirche in Breslau am 12. Juni 1653. Er nimmt den Namen Angelus Silesius an. Nach der Priesterweihe am 29. Mai 1661 erscheinen in rascher Folge seine polemischen Traktate, die so wenig mit seinem dichterischen Werk zu tun zu haben scheinen.

Über „Herkunft und Charakter der mystischen Anschauungen des Angelus Silesius“ (S. 33 ff.) sind die verschiedenartigsten Hypothesen aufgestellt worden. „Von Augustin, von Dionysius Areopagita, von den berühmten Mystikern des Hochmittelalters und deren Nachfolgern, von Schwendckfeld, Weigel, Czepko, Frankenberg, und ich weiß nicht von wem alles, soll Scheffler abhängig sein“ (S. 49). Nun ist unbestreitbar, daß die Bekanntschaft mit Daniel Czepko von Reigersfeld und Abraham von Frankenberg von entscheidender Bedeutung für ihn war. Trotzdem läßt er sich nicht einer bestimmten Schule zuordnen. Es liegt an der eklektischen Methode Schefflers, daß sich seine Mystik nicht schematisieren läßt und jede der aufgestellten Theorien einen bestimmten Wahrheitsgehalt hat. „Angelus Silesius will mit den Epigrammen seines ‚Cherubinischen Wandersmannes‘ aus sich selbst verstanden werden“ (S. 49). Zwischen der Neigung Schefflers zur Mystik und seinem Glaubenswechsel besteht eine enge Beziehung. Die Wurzeln für die Wendung liegen noch in der Studienzeit. Eine Stammbucheintragung des 25-jährigen scheint Reichert für dessen weitere Entwicklung programmatisch: „mundus pulcherrimum nihil“. Mit dieser Erfahrung des Überdrusses an der Welt und ihren Freuden kehrt er nach Schlesien zurück. Mag er auch schon vorher gehaut haben, daß die Mystik in der Lage sei, sein pulcherrimum nihil mit einem positiven Inhalt zu füllen, erst A. von Frankenberg lebte ihm sein sehnlichstes Verlangen vor: Gelassenheit in Gott. Kurz nach dem Tod dieses Freundes kam es zu einem Streit zwischen Scheffler und dem Hofprediger in Ols, weil dieser die Veröffentlichung von Schriften zweier neukatholischer Mystiker in seiner Eigenschaft als geistlicher Zensor untersagt hatte. Das Zerwürfnis bildete den äußeren Anlaß für die schließliche Konversion. Was waren die tieferen Ursachen? Scheffler fühlte sich in der schlesischen Mystik zuhause. „In der streng lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts war jedoch für eine freie Entfaltung dieser Geistesart . . . schlechterdings kein Raum. Der eigenen Kirche den Rücken zu kehren und jede konfessionelle Bindung abzustreifen, war in dieser Zeit ausgeschlossen. Also bot sich ihm als einziger Ausweg die Flucht in die römisch-katholische Kirche. Hier wurden die Traditionen gepflegt, und die Schriften der von ihm verehrten mystischen Väter standen in hohem Ansehen“ (S. 54). Ein zweites kommt hinzu: Solange A. von Frankenberg lebte, fand auch er sein Genügen an einer wesentlich überkonfessionellen Mystik. „Nach dessen Tode aber steigert sich Scheffler in seinem jugendlichen Enthusiasmus sehr bald in derart kühne Konsequenzen seiner übersteigerten Mystik hinein, daß ihm selbst angst und bange geworden sein mag. Auf sich selbst gestellt, lief er Gefahr, im Irrgarten der Mystik völlig unterzugehen. Deshalb bedurfte er gerade in diesem kritischen Augenblick seines Lebens mehr denn je eines festen Haltes, einer richtungweisenden Kraft“ (S. 58). Beide meinte er in der römisch-katholischen Kirche zu finden. Schließlich – vielleicht ist das der entscheidende Grund –: Lutherische Rechtfertigungslehre und Mystik sind nicht zu vereinbaren. „Während nach evangelischem Verständnis die Sünde des Menschen immer bestehen bleibt und alles von dem Gnadentakt Gottes abhängig macht, spricht die Mystik von der Möglichkeit einer Vergottung des Menschen“ (S. 57). Die Sehnsucht nach einer Autorität, die Geborgenheit verheißt, das Verlangen nach dem Erleben anschaulicher, faßbarer Frömmigkeit, eine romantisierende Schau der Kirchengeschichte und schließlich Einflüsse der Umwelt sind Motivreize (von Aland in der oben genannten Studie entwickelt), die sämtlich für Scheffler zutreffen. „Die Konversion Schefflers ist ein Beweis dafür, daß er bei der Mystik



nicht den ersehnten Frieden gefunden hat“ (S. 61). Mit dem Glaubenswechsel jedoch ist die Zeit der inneren Kämpfe noch nicht vorbei. So aufgeschlossen die katholische Kirche für die Gedankengänge Schefflers gewesen sein mag, die höchste Autorität beanspruchte sie für sich. „Auch sie konnte es auf die Dauer nicht dulden, daß eins ihrer prominenten Glieder ohne ihre Vermittlung den direkten Zugang zu Gott auf dem Wege der Mystik suchte“ (S. 61). Es verstreichen noch einige Jahre. Dann ist – etwa seit 1660 – aus dem Mystiker der kompromißlose, fanatische Gegner der Lutheraner und Befürworter der Gegenreformation in Schlesien geworden.

Denn trotz des Majestätsbriefs für Schlesien vom 20. 8. 1609 unter Rudolf II. machten sich seine Nachfolger, besonders Ferdinand II. und Ferdinand III., daran, das überwiegend protestantische Fürstentum mit Gewalt zu rekatholisieren (S. 17 ff.). Im Dreißigjährigen Krieg wird das Land von den Kaiserlichen wie von den Schweden entsetzlich heimgesucht. Seit 1653 betreiben sogenannte „Reduktionskommissionen“ die Zurückführung zur römisch-katholischen Kirche mit äußerster Brutalität. Scharen Evangelischer wanderten aus, viele hielten dem Druck nicht stand und traten über. Das Hauptverdienst an den Konversionen kommt den Jesuiten zu, die recht bald erkannten, daß Gewalt allein keinen echten Katholiken hervorbringen kann.

Mit seinen Traktaten beteiligt sich Scheffler tatkräftig am Angriff auf die bedrängten Evangelischen in Schlesien. Wollte man die vielen Streitschriften mit einer gemeinsamen Überschrift versehen, so böte sich wie von selbst der klassische Satz an: „Extra ecclesiam nulla salus“, der schon in der Schrift „Gründliche Ursachen und Motiven etc.“ 1653, in der er seine Konversion rechtfertigt, die entscheidende Rolle spielt. Selbstverständlich ist unter Kirche hier die römisch-katholische gemeint. So steht die Kirche im Mittelpunkt des Scheffler'schen Denkens (S. 117). Dabei ist „die derzeitige Erscheinungsform der Kirche mit ihrem Ideal identisch“ (S. 117). Sie wird mit den für Scheffler völlig synonymen Worten apostolisch, katholisch, römisch oder päpstlich umschrieben. Kein Wunder, daß für ihn die Reformation das Hauptärgernis ist. Letztlich will er mit seinen Schriften keine theologisch ausgefeilten Abhandlungen vorlegen, sondern dieses Ärgernis rückgängig machen. Sein praktisches Interesse gilt der Rückführung der Ketzler zur alleinseligmachenden römisch-katholischen Kirche durch Überzeugung, Überredung und – Drohung. Es sind im wesentlichen immer die gleichen Argumente, die vor ihm und nach ihm ins Feld geführt wurden. „Ein origineller Denker ist Scheffler also keineswegs“ (S. 77). Er nutzt den Umstand, daß das Luthertum des 17. Jahrhunderts sich schon ziemlich von Luther selbst entfernt hatte und reichlich Anlaß zur Kritik bot, weidlich aus. Wortgewandt, sarkastisch, gelegentlich mit verstecktem Humor verfolgt er sein Ziel, sei es, daß er den trockenen Stil der orthodoxen Theologen nachahmt oder kleine Dialoge erfindet (z. B. „Der Catholisch gewordene Bauer Und Lutherische Doctor“ S. 93).

„Der Papst, die Kirchenväter und die Konzile, das sind die unumstößlichen Autoritäten der römischen Kirche“ (S. 135). In gewisser Weise haben sie den Vorrang gegenüber Gott selbst, Christus und der Heiligen Schrift. Denn auch die Ketzler berufen sich auf diese. Wer entscheidet, bei wem der rechte Glaube ist? – der Papst in Gemeinschaft mit den Kirchenvätern und den Konzilien. Und so ist das auch der Tenor aller Beweisführungen: Roma locuta – causa finita. So entgeht man den ärgerlichen Lehrstreitigkeiten der lutherischen Ketzler. Von daher wird die mehr als abenteuerliche Schriftauslegung (S. 89 f., 162 f., 171) und gewagte logische Schlußfolgerung (S. 78) an vielen Stellen verständlich. Es geht ja gar nicht um echte Auseinandersetzung und um ein Gespräch, es geht darum, die katholische Lehre in allen Stücken zu verteidigen als die volle Wahrheit, wie sie von Anfang an bestanden hat, und den Gegner niederzukämpfen. So wird alles Licht auf die katholische, aller Schatten auf die lutherische Kirche geworfen (S. 141 ff.). Luther ist lediglich ein leichtfertiger, ungehorsamer Rebell (S. 144 ff.), die Lutheraner sind „ein schmutziger Zigeunerhaufen“ (S. 149). Die lutherischen Prädikanten haben keine Autorität wie die Priester, sie können sich auf keinen kirchlichen Auftrag berufen, sie sind



alle Lügner (S. 151 ff.). Lassen sich die Ketzler nicht gutwillig überreden, dann muß man mit Gewalt, notfalls mit dem Schwert gegen sie vorgehen. Erzwungener Gehorsam ist besser als gar keiner (S. 156 ff.). Ob es sich um die Heilige Schrift (S. 164 ff.), die Sakramente (S. 177 ff.), Glaube und Rechtfertigung (S. 199 ff.) oder die guten Werke (S. 213 ff.) handelt, stets verteidigt Scheffler mit Vehemenz den katholischen Standpunkt. An zwei Stellen allerdings kann er seine lutherische Herkunft nicht verleugnen. Es bereitet ihm ausgesprochene Mühe, die *communio sub utraque* aufzugeben und die römische *c. sub una* auf sein Panier zu schreiben (S. 188 ff.). Das zeigen seine weit hergeholtten Beweise. Ferner läuft er zwar ununterbrochen Sturm gegen das *sola fide* und ist ihm Luthers Entdeckung der *iustitia Dei passiva* das Haupttätigkeitsfeld der Reformation, doch lassen sich in seinen Schriften Parteien finden, in denen er der Auffassung Luthers von den guten Werken recht nahe kommt.

Die eigenartige Christologie Schefflers ist mystisch gefärbt. Durch die Wiedergeburt werden wir der göttlichen Natur teilhaftig. Wir „werden das auß Gnaden, was Christus ist auß Natur“ (S. 219).

Zwar haben sich mit Scheffler lutherische Theologen wie Alberti, Becker, Chemnitz und Schertzer auseinandergesetzt, aber auch ihre Polemik war ganz auf Verteidigung eingestellt, verlor sich oft genug im Formalen und ging an der Sache vorbei. So brachte dieser Streit nichts ein.

Reichert will in seiner Untersuchung „für einen Konvertiten des 17. Jahrhunderts . . . das Material zur Beurteilung seiner Persönlichkeit, seiner Entwicklung und seiner schriftstellerischen Tätigkeit“ bereitstellen (S. 221). Das dürfte ihm gelingen sein. Er macht als die beiden wesentlichen Motive für die Wendung Schefflers zum Katholizismus dessen mystische Gedankenwelt und, mit ihr verbunden, seine fast pathologische Autoritätssucht deutlich. Trotzdem hätte man sich nach der Einzelerörterung wichtiger kontroverstheologischer Themen der „*Ecclesiologia*“ noch eine zusammenfassende Überlegung über das Verhältnis des Glaubenswechsels Schefflers zu seinem streitbaren Eintreten für die Autorität der römisch-katholischen Kirche gewünscht.

Wien

Klaus Heine

Gerhard Tersteegen: Eine Auswahl aus seinen Schriften, herausgegeben von Walter Nigg (= Handbücherei R. Brockhaus Band 10). Wuppertal (R. Brockhaus) 1967. 144 S., kart.

Im Jahre 1948 erschien im Amerbach-Verlag zu Basel eine von Walter Nigg veranstaltete Auswahl aus den Schriften Gerhard Tersteegens. Verdienstvollerweise hat der R. Brockhaus-Verlag diesen Band nunmehr in seiner Handbücherei in leicht gekürzter Form einer weiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Nigg hat an den Anfang seiner Auswahl die „alte Lebensbeschreibung“ gestellt, die ursprünglich den 2. Band der Briefe Tersteegens (Solingen 1775) einleitete. Ausgewählte Reimsprüche und Gedichte aus dem „geistlichen Blumengärtlein“ schließen sich an. Aus dem „Weg der Wahrheit“ sind das „Warnungsschreiben wider die Leichtsinngigkeit“ (1727) und der „kurze Bericht von der Mystik“ (1768) aufgenommen. Weiterhin folgen die für die Otterbeck bestimmten „Verhaltens-Regeln an eine beisammen wohnende Bruder-Gemeinschaft“. Den Abschluß bildet eine Auswahl aus den „geistlichen Briefen“ Tersteegens.

In seinem Nachwort schildert Nigg Tersteegen als einen „heiligen Menschen“, bei dem die Frömmigkeit eine unerwartete Tiefendimension angenommen hat. Tersteegens poetisches Werk ist Dichtung aus höchster Berufung. Schließlich aber verdankt der Protestantismus diesem seinem neben Jakob Böhme größten Mystiker seelsorgerliche Briefe von klassischem Rang.

Die Auswahl bietet einen guten Querschnitt aus dem literarischen Gesamtwerk Tersteegens.

Spätere Auflagen sollten den Ortsnamen „Mülheim“ orthographisch richtig wiedergeben.

Marburg (Lahn)

Winfried Zeller