

Monatshefte der Comenius-G...

Ludwig Keller,
Comenius-Gesell...

6000

.263

v. 11, 12

Library of



Princeton University.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Elfter Band.

1902.

Berlin 1902.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung
Hermann Heyfelder.
SW. Schönebergerstrasse 26.



Für die Schriftleitung verantwortlich:

Geheimer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

[REDACTED]

Inhalt des elften Bandes.

A. Abhandlungen.

	Seite
Dr. R. Kayser, Thomas Carlyle und der christliche Humanismus . . .	1
Ludwig Keller, Über das Wesen des Christentums. Eine Besprechung	19
Oberlehrer Dr. Alfred Heubaum, Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrh.	35
<u>Chr. D. Pflaum, Jean-Jacques Rousseau. Eine Darstellung seiner Weltanschauung</u>	<u>69</u>
<u>Privatdocent Dr. Hermann Oncken, Aus den letzten Jahren Sebastian Francks</u>	<u>86</u>
<u>Dr. phil. Franz Strunz, Johann Kunkel von Löwenstern. Ein Alchymist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten. Zu seinem 200 jährigen Todestage</u>	<u>102</u>
<u>Pastor Ernst Diestel, Gott in der Geschichte. Vortrag</u>	<u>129</u>
Ludwig Keller, Die Gottesfreunde, die „Deutsche Theologie“ und die Rosenkreuzer. Nebst Johann Dencks Schrift „Etlche Hauptreden“	145
<u>Dr. von Bamberg, Herzog Ernst der Fromme und seine kirchlichen Friedensbestrebungen</u>	<u>158</u>
<u>Eugen Papenheim († 25. Dezember 1901), Fröbel als Begründer einer biologischen Pädagogik. Zur 50. Wiederkehr von Friedrich Fröbels Todestage (21. Juni)</u>	<u>173</u>
<u>F. Thudichum, Johann Reuchlin (1455—1522)</u>	<u>189</u>
<u>Ludwig Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder vom 15. bis zum 17. Jahrhundert</u>	<u>231</u>
<u>Otto Clemen, Neueste Litteratur über Franziskus von Assisi</u>	<u>236</u>
Ludwig Keller, Anna Brons geb. Cremer ten Doornkaat, geboren den 23. November 1810, gestorben den 2. April 1902	240
<u>Prof. Dr. Emil Brenning, Theodor Gottlieb Hippel (1741—1796)</u>	<u>257</u>
<u>Ludwig Keller, Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten</u>	<u>274</u>
<u>Dr. phil. Franz Strunz, Zum 300 jährigen Geburtstage Otto von Guericke. Geb. am 20. Nov. 1602, gest. am 11. Mai 1686</u>	<u>293</u>
<u>Gotfried Harders Urteil über die deutschen Sozietäten und ihre Nachfolger</u>	<u>304</u>

B. Kleinere Mitteilungen.

<u>K. B. Hundeshagen, Die Idee der Humanität und die Kirche</u>	<u>112</u>
<u>Symbolische Bilder in der Brüderkirche zu Lissa (Posen)</u>	<u>114</u>
<u>F. Thudichum, Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis</u>	<u>115</u>
<u>Eine neue Gesamt-Ausgabe von Leibniz' Werken</u>	<u>179</u>
<u>Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Eine Besprechung</u>	<u>246</u>

~~Ammerl~~
6000
.263

v. 11, 12

(RECAP)

587703

	Seite
C. Besprechungen und Anzeigen.	
Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, 1517—1580 (Otto Clemen). — Ludwig Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion (G. Wyneken). — Ernst Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen (L. K.)	118
Georg Ellinger, Philipp Melancthon. Ein Lebensbild (Otto Clemen). — Reale-encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 10 (L. Keller). — Adolf Hausrath, Zur Erinnerung an Heinrich von Treitschke	310
D. Nachrichten und Bemerkungen.	
Der erste Paragraph der neuen Satzungen der C. G. — Über die praktische Bedeutung geschichtlicher Ueberlieferungen. — Eine neue Ausgabe der Werke Platos. — Sokrates als „Moses der zum Christentum übergetretenen Griechen“. — Über die Stellung der Ketzer und Häretiker zum Symbolum apostolicum. — Leibniz' Urteil über die Universitäten des 17. bezw. 18. Jahrhunderts. — Die Abhängigkeit der Universitäten von der Kirche. — Der Vergiftungsversuch gegen J. B. von Helmont. — Über die Sozietät der Freunde (Quäker)	65
Die Idee des Reiches Gottes und der Gedanke des Bruderlandes. — Das Johannes-Evangelium in den Katakomben. — Der Gebrauch von Sektennamen als Kampf-mittel. — Das Dogma vom Reiche des Teufels als Unterlage des Hexenglaubens. — Decknamen und Deckfarben in den Religionskämpfen. — Chamberlains Urteil über Theophrastus Paracelsus. — Martin Fogel über Joachim Jungius, den Freund des Comenius. — Der Name „Mitternachts-Gesellschaft“. — Zur Geschichte der Sternwarten und der Laboratorien. — Die Versammlungsräume der Ältern freien Akademien. — Die „Wiedertäufer“ im ehemaligen Hochstift Fulda. — Der Gebrauch des Brudernamens als Kennzeichen der „Schwärmer“ im 16. Jahrhundert. — Der Alchimist Johann Kunkel. — Barthold Georg Brookes Vorliebe für Johann Arnds Schriften. — Zur Geschichte der Académie Française. — Die freien italienischen Akademien des 17. Jahrhunderts. — Die Bedeutung des Newtonianismus für das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts.	122
Die Absolute des Christentums und die Religionsgeschichte. — Symbole des Isiskultes in den Katakomben. — Das Symbol der „Arche Noah“ unter den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts. — Der Ausdruck „Baumeister der Welt“. — Die Streittheologie des 17. Jahrhunderts bei Spahn „Der Grosse Kurfürst“. — Die „moralischen Wochenschriften“ des 18. Jahrh. und die Idee der Humanität. — Die Studenten-Orden des 18. Jahrhunderts. — Urteile Herders, Schopenhors und Goethe's über den Grafen Wilhelm von Schaumburg († 1777). — Lic. H. Weinel über den christlichen Humanismus bei Harnack. — Otto Zschölers Urteil über Harnacks Wesen des Christentums und die Erlaunser. — Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft in Hamburg. — Simon VI., Graf zur Lippe (1554—1613) und sein Haus. — Zur inneren Geschichte Proussens am Ende des 18. Jahrhunderts.	181
Franz von Assisis Hymnus an die Sonne. — Eine wichtige Urkunde zur Geschichte des Gnostizismus. — Die bauliche Anlage der Kultstätten der sog. Waldenser des Mittelalters. — Symbole der Humanisten. — „Wie die Griechen im trojanischen Pferd.“ — Sebastian Franck und Giordano Bruno wider „das Laster der Trunkenheit“. — Eine neue Paracelsus-Ausgabe. — John Miltons Roman „Nova Solyma“. — Leibniz und die „Gesellschaft der Gottesfreunde“. — Peter der Grosse und William Penn. — Die Patriotische Gesellschaft in Hamburg. — Nochmals das Ministerium Wöllner. — Johann Kepler und Amos Comenius. — Geschichte des Protestantismus in Österreich von Georg Loesche. — Eine verschollene Schrift Jonchims Hübners († 1966). — Das „Journal de Berlin“ (1740) über die Société de Francs Maçons. — K. Ch. Fr. Krause und der Platonismus. — Eine Ausserung Kants über das Problem eines gesetzmässigen äusseren Staatenverhältnisses . . .	249
Über die Namen Christen und christlich in ältester und in späterer Zeit. — R. Hirzel über die Glaubenslehre der platonischen Akademien. — Verhältnis der alther-trischen Zeiten zum Platonismus. — Die Anfänge der literarischen Gesellschaft des Celtes. — Anonyme Werke aus dem Kreise der älteren Akademien. — Der Gedanke der Glaubensfreiheit als Grundgedanke der neueren deutschen Geschichte. — Der Grosse Kurfürst und die gleichzeitigen Dissentorgemeinden. — Chamberlain über die Weltanschauung Kants und den Kern der christlichen Lehre. — Der Beginn einer weltlichen allgemeinen Bildung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts	313
E. Personen- und Ortsregister	317

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

 XI. Band.

1902.

 Heft 1 u. 2.

Thomas Carlyle und der christliche Humanismus.

Von

 Dr. R. **Kayser** in Hamburg.

„Carlyle ist eine moralische Macht von grosser Bedeutung. Es ist in ihm viel Zukunft vorhanden, und es ist gar nicht abzusehen, was er alles leisten und wirken wird.“ So urteilte 1827 Goethe gegen Eckermann über den grossen Schotten, der damals erst Übersetzungen und Besprechungen zur deutschen Litteratur und ein Leben Schillers geschrieben hatte. Aber auch in diesen ersten Werken erfasste Goethe bereits den Grundzug seines Wesens: nach allem, was Carlyle inzwischen schon gewirkt hat, ist noch immer nicht abzusehen, was er noch wirken wird, und seine schriftstellerische Bedeutung, unerschöpft, wie die seines Meisters Goethe, besteht vor allem darin, dass er eine moralische Macht ist und es noch mehr werden kann. Diese Macht aber beruht darauf, dass er nicht nur im einzelnen zu wirken und anzuregen vermag, sondern dass er sich — schon damals — zu einer bestimmten Weltanschauung durchgerungen hatte, in deren Licht er das Leben der Vergangenheit und der Gegenwart zu stellen wusste. Durch sie nimmt er eine bedeutsame Stelle ein, in der Geschichte derjenigen Entwicklung, deren Erforschung die wissenschaftliche Aufgabe der Comenius-Gesellschaft ist: in der Geschichte des christlichen Humanismus.¹⁾

¹⁾ Man möge zur folgenden Charakteristik vergleichen: Karl Sell, Preuss. Jahrb. 1899, Bd. 98 (auch M. H. der C. G. IX, 15 ff.); Troeltsch: Religion u. Kirche (Preuss. Jahrb. 1895, Bd. 81); von demselben die Gedächtnisrede auf Richard Rothe 1899 und den Artikel über den deutschen Idealismus (Real-Encykl. f. prot. Theol. ³ VIII, 612 ff.); für Carlyle die Darstellungen von v. Schulze-Gävernitz 1893 und Hensel 1901.

Dieser christliche Humanismus ist keine so feste Grösse, wie katholisch, lutherisch, reformiert. Er trägt etwas viel Persönlicheres an sich, als dies eine feste Kirchenform haben kann. Er ist das Christentum der schöpferischen Persönlichkeiten seit dem 17. Jahrhundert, für deren Lebens- und Weltbetrachtung der Rahmen der Kirche zu enge ist, die die vollkommene Ausgestaltung des Christentums nicht in einer Kirche erwarten, sondern in einer christlichen Welt, in einer menschlichen Gesellschaft, welche ihre Lebensformen in christlichem Geiste gestaltet, und der von allem in der Welt eben dieser Geist das Unentbehrlichste ist; Männer, denen der Sonntagsrock des Kirchentums nicht passt, weil sie nicht zuweilen einmal von Religion sprechen, Religion anwenden oder sie als Selbstzweck treiben, sondern alles aus Religion thun und in allem, vielleicht unbewusst, religiös denken¹⁾. Sie kennen keinen Gegensatz zwischen Himmel und Erde und darum nicht zwischen religiöser Betrachtungsweise und wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese wirkliche, wissenschaftlich zu würdigende Welt ist ihnen die Sphäre des Wirkens und der noch nicht geendeten Offenbarung Gottes; sie schauen im Natürlichen das Übernatürliche. Sie haben ein „weltliches“ Christentum, individuell, wie jede wahre Religion, wie alles wahre geistige Leben, wenn auch in klaren Gedanken und praktischer Anwendung, vielleicht auch in einem System, so doch nicht in Satzungen gefasst. Aus dem Vollgefühl des persönlichen Wertes dieses Christentums hoffen und wünschen solche Männer ein ähnliches Erlebnis bei jedem, aber eben, weil es mit der ganzen Persönlichkeit verwachsen ist, wollen sie jedem das Recht eigener Ausgestaltung lassen. So pflegen die Männer „comenianischen Geistes“ eine christliche Denkweise, die über den Streit der Parteien und Kirchen hinausliegt. Auch der entschiedenste Vertreter seines eignen Evangeliums muss hier der Natur der Sache nach Toleranz üben, und sollte auch der Trieb noch so stark sein, die erkannte Wahrheit prophetisch zu verkünden oder sich mit wahren Gesinnungsgenossen zusammenzuscharen. Einem solchen Zusammen-

¹⁾ Fichte, Anweisung z. seel. Leben 1806, S. 150: „Die Religion ist nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte, sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht“

schluss wird stets die Eigentümlichkeit einer Kirche fehlen, weil eben der statutarische Charakter einer solchen jenem persönlichen Leben widerspricht, und weil eine jede Kirche Mächte in ihren Dienst zieht (geistige, soziale, politische Kräfte, Gewöhnung und äusseren Zwang), die mit jener persönlichen Erfassung des Christentums nicht zu vereinigen sind. Das wahre Saatfeld solcher Männer ist nicht die Kirche, sondern die Welt.

Aber haben denn nicht wenigstens die protestantischen Kirchen längst sich auch der Geistesarbeit solcher Männer bemächtigt und aus ihr neue Waffen zu ihrer eignen geistigen Wirksamkeit sich geschmiedet? Die persönliche Frömmigkeit Luthers und der andern Reformatoren hat ihre satzungsmässige Form oder wenigstens ihre Hülle empfangen in den Bekenntnissen der evangelischen Kirchen, trotzdem sie an sich weder auf eine Kirchenbildung hinzielte, noch eigentlich sich in eine solche hineinzufügen vermag. Denn wie seltsam nimmt sich doch das religiöse Erlebnis Luthers aus, wenn wir es als einen bei jedem Christen zu erwartenden oder von ihm zu verlangenden Normal-Vorgang dargestellt und hineingepresst finden in den hölzernen Ordo salutis mit seiner Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Wiedergeburt etc.? Keine Kirche aber hat bis jetzt in ihre Satzungen oder Bekenntnisse die Form aufgenommen, in die spätere Männer ihr Christentum zu kleiden sich gedrunken fühlten. So ist an der kirchlichen Lehrbildung die ganze Weiterentwicklung, mindestens seit den Zeiten des Pietismus, spurlos vorübergegangen, und so ist die Kluft entstanden zwischen einer oft genug religiös stark interessierten weltlichen Bildung protestantischer Völker und den Lehrformen der Kirche, die einer von jener längst überwundenen Stufe angehören¹⁾. Ein Zurück giebt es in der Geschichte nicht, auch nicht zu einem Normal-Christentum der ältesten Gemeinde oder zur geistigen Welt Luthers²⁾, und so ist es eine Lebensfrage

¹⁾ Carlyle im *Sartor resartus* (übers. v. Fischer), S. 164: „Es liegt einmal in der Natur des Menschen, von Jahrhundert zu Jahrhundert seinen Dialekt zu ändern. Der authentische Kirchen-Katechismus des gegenwärtigen Jahrhunderts ist mir noch nicht in die Hände gefallen.“ „Die Söhne können nicht mehr dasselbe glauben, wie die Väter geglaubt haben.“

²⁾ Es ist Konstruktion der Geschichte, mit Ritschl im Pietismus einfach eine katholische Abirrung vom normalen Protestantismus Luthers zu sehen und die Aufklärung für die massgebende Fortbildung evangelischen

für die evangelischen Kirchen geworden, ob sie einer Aufnahme neuen Lebensblutes aus dem christlichen Humanismus fähig sind oder sich selbst zu immer grösserer Entfremdung vom geistigen Leben der Gebildeten verurteilen wollen. Die Unkirchlichkeit von heute ist gewiss zu beklagen, noch mehr aber die Unbildung, die „Unweltlichkeit“ der Kirche; da die Alltagswelt der Gebildeten längst einer neuen Zeit angehört, soll der evangelische Christ am Sonntag seine Rechnung mit dem Himmel nach altem Stile machen. Der Ruf nach einer neuen Reformation der Kirchen, die schon in der Reformationszeit selbst, wenigstens auf lutherischem Gebiete, nur Notbauten waren, ist seit dem Pietismus nicht wieder verstummt. Dass in solcher Entfremdung, die nur schwer und scheinbar zu verhüllen ist, immerfort durch die Macht der Tradition oder durch die Begeisterung und Aufopferungsfähigkeit einzelner frommer Menschen Werke wahren Christentums geschehen, wird kein gerechter Beurteiler leugnen; auch nicht, dass die Überzeugung Manches, zumal durch Anerziehung oder Gewöhnung, sich noch immer mit den kirchlichen Lehrformen deckt, dass aus Rücksichten, die auf einem nichts weniger als religiösen Boden wachsen, sich bewusst oder unbewusst eine Anpassung vollzieht, oder dass in der Thätigkeit selbst strenger gerichteter Geistlichen auf der Kanzel und in der Gemeinde die Auffassung von der Religion und vom Wesentlichen an ihr in glücklicher Inkonsequenz mit dem offiziellen Bekenntnis nicht übereinstimmt. Aber dies alles schafft die Thatsache nicht aus der Welt, dass das offizielle kirchliche Christentum nicht die Form ist, die heute in den weiten Kreisen derer lebt, die gebildet und fromm zugleich sein wollen.

Und doch ist, wie gesagt, dieser Bund zwischen Frömmigkeit und Bildung längst geschlossen, und unser Volk ist wie kein

Christentums überhaupt zu ignorieren. Einen solchen Normal-Protestantismus kann es so wenig geben, wie es je ein Normal-Christentum gegeben hat. Bei wem oder in welcher Institution sollte denn in dem vielgestaltigen Reichtum christlicher Persönlichkeiten seit fast 2 Jahrtausenden jenes zu finden sein? Ist die Frömmigkeit Schleiermachers weniger protestantisch als die Luthers? Ist sie bei Lessing und Herder weniger ächt oder „normal“ als bei Paul Gerhardt oder Spener? Ist seit dem entschiedensten revolutionären Glaubenshelden, der je gegen ein altherwürdiges Kirchentum aufgetreten ist, weil er nicht wider sein Gewissen konnte, die produktive religiöse Kraft aus der Welt verschwunden?

andres daran beteiligt. Die Geschichte des christlichen Humanismus deckt sich seit dem 17. Jahrhundert fast völlig mit der Geschichte des deutschen Idealismus, wenn wir bereit sind, diesen in seine ältesten Wurzeln zurückzuverfolgen. Vielgestaltig, wechselnd, aber fortschreitend zu immer grösserer Klarheit und weiterer Anwendung, nach leisen Anfängen schon im 16. Jahrhundert, in reicherer Gestaltung von Leibniz ausgehend, entwickelt er sich zu dem breiten Strome des deutschen Geisteslebens seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, der bei allen Fortschritten des Einzelwissens, zumal in den Naturwissenschaften, in den Fragen doch noch immer der Welt- und Lebensanschauung auch unsere heutige Welt nährend und befruchtend durchzieht. Ihm ist es gelungen, die Selbständigkeit und Vorherrschaft des Geistes gegenüber der Natur, der sittlichen Persönlichkeit vor dem zerlegenden Verstande, den Wert und die Macht des Einzelnen gegenüber dem Ganzen, den Massen in der Geschichte und der Natur zu behaupten und darauf die wissenschaftliche Arbeit überhaupt aufzubauen, und dies alles im Bewusstsein, hier mit den Mitteln des Christentums zu arbeiten¹⁾. Es ist das reichste und für den, dem die innere Verfassung des Menschen am wesentlichsten ist, das grossartigste Kapitel in der Geschichte des Christentums. Hier vollzog sich, nächst dem Eintritt des Christentums in die ausgebildete griechische Kultur- und Gedankenwelt, zum zweiten Male in grossem Stile die Vermählung des Christentums mit einer reichen geistigen Gesamtkultur.

Die deutschen Idealisten haben sich alle in irgend einer Weise losringen müssen von einer zusammenbrechenden alten Weltanschauung zu einer neuen. Doch

„Je schwerer sich ein Erdensohn befreit,

Je mächt'ger rührt er unsre Menschlichkeit“,

und so mag ein Thomas Carlyle uns besonders fesseln, zumal sich

¹⁾ Z. B. Fichte (Anweis. z. seel. Leben, S. 171): „So bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unsrer ganzen Zeit und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellt sind und von ihm ausgegangen; dass dieses Christentum auf die mannigfaltigste Weise in unsere ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von alledem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses mächtige Prinzip in der Zeit vorhergegangen wäre.“ Es klingt dann prophetisch, wenn er sagt (Grundzüge des gegenw. Zeitalters 1806, S. 473): „In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen.“

hier der Kampf in grundsätzlicher Klarheit vollzieht und dieser nachgeborene Jünger des deutschen Idealismus, der Apostel Fichtes und Goethes, uns Menschen von heute um mehrere Generationen näher steht als jene. Dieser Germane, der wie kein zweiter Mann jenseits des Kanals Verständnis und Liebe für unser Volk und unsere Art hatte, hat den deutschen Idealismus, dem er nächst seiner eigenen Kraft alles zu verdanken hatte, einen Schritt weiter in die moderne Welt hineingeführt und damit das Volk seiner Lehrmeister wieder zu seinen Schülern gemacht.

Auch „sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet“. Wohl kein anderer Schriftsteller hat so den Gegensatz zweier Welten empfunden, die um seine Seele rangen, und diesen Kampf dann so dargestellt, wie er in dem Roman seines Lebens, im Sartor resartus: den Gegensatz der alten Welt des Glaubens, die er sich mit Hülfe des deutschen Idealismus aus den Trümmern von neuem aufbaute, und einer Welt des Unglaubens, des Materialismus der englischen und französischen Aufklärung. Deutschland hat das Glück gehabt, dass bei der Entwicklung seines neuern Geisteslebens eine kräftige, volkstümliche religiöse Bewegung mitgewirkt hat, der ältere Pietismus. England dagegen hat nach der Erregung der Puritaner-Zeiten des 17. Jahrhunderts sehr rasch eine merkwürdige Abflauung des produktiven religiösen Interesses erlebt, und auf die inzwischen fast zum Abschluss gekommene englische Aufklärung hat auch der pietistische Methodismus keinen Einfluss mehr gewinnen können; und es ist deutlich, dass in dem Frankreich, das die Jansenisten unterdrückte und die Protestanten vertrieb, und das Christentum nur in der Form des modernen Katholizismus kannte, eine unkirchliche weltliche Philosophie und Wissenschaft auch religionsfeindlich werden musste. Aus der Welt eines unmittelbaren praktischen Glaubens an den allwaltenden gerechten Gott und an eine persönliche sittliche Lebensaufgabe in die Ewigkeit hinein trat Thomas Carlyle als Student zu Edinburgh in die Welt der damaligen Bildung, in die Welt Lockes, Benthams und der französischen Aufklärer, in eine Weltanschauung, die alle Vorgänge in der materiellen Welt und im Geistesleben nur als mechanische Bewegung der Materie nach ziellosen Naturgesetzen deutete, die bestenfalls Gott zum müßigen Zuschauer des Weltverlaufs machte; die alles Wollen und Handeln der Menschen, auch das scheinbar uneigennützig zum Besten

anderer, aus der Lust- und Unlust-Empfindung, die damit verbunden, und so das menschliche Zusammenleben und die Geschichte aus Nützlichkeitsrücksichten erklären wollte; die „das grösste Glück der grössten Zahl“ zu erreichen hoffte, wenn jeder einzelne und jeder Stand in ungehinderter freier Willkür nach seinem Vorteil handle. Es war das Widerspiel der christlichen Weltanschauung, die hinter und in den Naturgesetzen den Sinn und Plan einer Weltordnung erfasst; die eine Seele kennt, welche nicht nur mechanisch-materiellen Gesetzen unterworfen ist, und der sittlichen Persönlichkeit eine unendliche Aufgabe zuschreibt; die ein Handeln aus der Gesinnung der Selbstüberwindung und der Liebe nicht nur erhofft, sondern auch in der Wirklichkeit, besonders in den epochemachenden und wunderbar nachwirkenden Gestalten der Geschichte erschienen sieht. Das Berückende und Bezwingende jener materialistischen Nützlichkeits-Philosophie war aber, dass sie, obschon selber ein Glaube, doch als Wissenschaft auftrat und nur das für wahr annehmen wollte, was sich in jene Elemente zerlegen und vor dem Verstande beweisen und erklären lässt, und undeutete oder ableugnete, was sich nicht in jenen Rahmen hineinspannen liess.

Einem Manne, wie Carlyle, war es unmöglich, in diesem Zwiespalt zu verharren: seinem Verstande, da er der Sache auf den Grund gehen und zu einheitlicher Erkenntnis durchdringen musste, und wäre es auch mit Aufopferung des Teuersten; seinem Gewissen, denn er konnte nicht, unanfrichtig gegen sich und andere, leben und leben lassen und äusserlich beim Hergebrachten Halt machen, weil es in England nicht für anständig galt, mit der Kirche zu brechen. Ein grosser Mann ist nicht nur als Denker oder Schriftsteller gross, sondern auch als Charakter. Der Mann, der sich in die Einsamkeit und die einfachsten Verhältnisse eines schottischen Bauernhauses zurückzog, „damit er nicht fürs Brot schreiben müsste und nicht in die Versuchung käme, für Geld zu lügen“, und der nur schrieb, wenn alles in ihm dazu drängte, blieb stets dem Grundzuge seines Wesens treu, der Wahrhaftigkeit; ein Philosoph im Sinne der alten Welt, nicht nur ein Lehrer philosophischer Kenntnisse oder einer Weltanschauung. Er kämpfte um einen Lebensinhalt, und seine Gedankenwelt trägt überall die Spuren des Persönlichen an sich. Das giebt insbesondere seinen geschichtlichen Darstellungen ihren Charakter und macht ihn zum

Künstler statt zum Handwerker; das begründet auch das tadelnde Urteil seines klugen französischen Kritikers Taine: alle seine Bücher seien Predigten, — in Carlyles Augen gewiss ein Lob, wie er denn selber die Schriftsteller die wirkliche, wirkende Kirche der Neuzeit nennt, die allen Menschen allerwärts predigt.

So kam ihm denn die Erlösung aus dem inneren Zwiespalt zunächst nicht von aussen, sondern aus der Kraft seiner Natur heraus. Er musste sein inneres Wesen, seine sittliche Persönlichkeit behaupten, als etwas, das doch auch da war und sein Existenzrecht hatte kraft seines Daseins; er musste entdecken, dass diese seine Seele, wenn sie nach Nutzen oder Glück trachtete, ewig unbefriedigt bleiben würde, dass sie aber durch Entsagung und Selbstüberwindung, durch Thätigkeit und Liebe über die Welt Herr zu werden vermöge¹⁾. Diese Selbstbehauptung war der feste Punkt, auf dem er stehen und weiter bauen konnte. Dass aber daraus eine Weltbetrachtung wurde, mit der er die englisch-französische Aufklärung überwand, dazu verhalf ihm der deutsche Idealismus²⁾. Hier war die Arbeit zum grossen Teil schon gethan, die er weiter führen sollte, und so wird die Frage nach dem christlichen Humanismus bei Carlyle wesentlich zu der nach demselben bei den deutschen Idealisten. Die deutsche Aufklärung teilt nun zwar mit der ausländischen, zum Teil hierin von ihr beeinflusst und gefördert, den Gegensatz gegen die übernatürliche Welterklärung und Geschichtsbetrachtung der überlieferten Theologie, das unbegrenzte Vertrauen auf die Erkenntniskraft des vorurteilslosen Verstandes und auf die Güte eines durch vernünftig erkannte Gründe geleiteten Willens, wie das Bestreben, nach den Grundsätzen einer bei allen gleichen Vernunft das Leben zu ordnen. Dann aber, nicht von der Naturwissenschaft, sondern

¹⁾ Sartor resartus, S. 158. 166: „Unser Leben ist vom Muss umgeben, und doch ist die wahre Bedeutung des Lebens keine andere als Freiheit, als freiwillige Kraft.“ „Liebe nicht dein Vergütigen, sondern liebe Gott! Dies ist das ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst wird. Wer darin wandelt, mit dem steht es gut.“

²⁾ Charakteristiken S. 51 (soz.-pol. Schriften Carlyles, v. Hensel II): „In der höheren Litteratur Deutschlands liegt schon für den, der es verstehen kann, der Anfang einer neuen Offenbarung der Gottheit, von der grossen Masse noch nicht anerkannt, aber auf Anerkennung harrend und sicher, sie zu finden, wenn die Stunde dazu gekommen ist. Auch unser Zeitalter ist nicht gänzlich ohne seine Propheten.“

von einer kritischen Betrachtung des Geistes ausgehend, unterstützt durch die neue religiöse Erregung im Pietismus, der der persönlichen und gefühlsmässigen Frömmigkeit ein neues Recht verschaffte, erkannte der der Aufklärung entspringende Idealismus dem Geiste das Vorrecht vor der Natur zu, er liess in Kant und Fichte die Weltanschauung durch die praktische Vernunft bestimmt werden und stellte damit die sittliche Persönlichkeit in den Mittelpunkt. So war der Weg gefunden zur Anerkennung der unendlich verschieden sich gestaltenden Individualität, des Genies, der Persönlichkeit des einzelnen wie der Völker, des reichen Wirkens der inneren Kräfte, die sich nicht auf logische Formeln bringen lassen und dem zergliedernden Verstande stets einen geheimnisvollen Rest entgegensetzen. In dem Walten menschlich-sittlicher Kräfte in der Welt und in deren fortschreitender Umbildung durch jene erkannten dann religiös interessierte Geister nicht nur die Aufgabe des einzelnen, sondern auch das Ziel der Geschichte. Sie sahen in dieser Entwicklung, mit Überwindung des alttheologischen wie des rationalistischen Gegensatzes von Natürlichem und Supranaturalem, die immanente Thätigkeit Gottes, in und hinter der sinnlichen Erscheinung das Übersinnliche, mochten sie nun jenes Ziel Humanität (wie Herder), Rechtsstaat (wie Fichte), Kulturstaat (wie Hegel), Durchdringung der Natur durch die Kultur (wie Schleiermacher) oder die materielle Welt eine Pflanzschule für eine Welt von Geistern und für ihre Thätigkeit in Arbeit und Liebe (wie Goethe) nennen. Dass dieser Idealismus eine Wiederentdeckung und Neugestaltung des Christentums, ja das Christentum der nächsten Zukunft wäre, ist seinen Vertretern wie ihrem Schüler Carlyle wohl bewusst gewesen, und dieser fand gerade darin ein besonderes Element der Kraft der deutschen Geistesarbeit, wie er auch erkannte, dass auf der kritischen Philosophie Kants und seiner Nachfolger die dichterische Welt Goethes und Schillers sich aufbaute¹⁾.

Von den deutschen Idealisten wurden ihm besonders Fichte und sein eifriger Verehrer Novalis zu Führern. Von ihnen übernahm er die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Jener

¹⁾ Essays (Shilling Edition) I, 66, 72 (State of German Literature 1827). Hier, in den Charakteristiken (1831) und in dem Essay über Voltaire (1829) spricht Carlyle sich am eingehendsten über den deutschen Idealismus aus.

bietet die Formen dar, in denen wir die Welt begreifen; aber darum ist diese Welt nur Erscheinung, wie sie eben in Raum und Zeit erscheinen muss; es war Carlyles persönliche Lebenserfahrung in philosophischer Anwendung: Wir machen die Dinge, nicht diese uns. Die Materie ist nur Erscheinungsform, das Wesen der Dinge muss Geist sein. Dann aber liegt in uns eine schaffende Kraft, die Vernunft, das Zwecke erkennende und verwirklichende Element, das sich selbst von allem draussen frei fühlt und überall thätig ist, wo das Ich sich auf das Sittengesetz in sich besinnt und darnach sich selbst bestimmt und die Welt organisiert. Das war es, was Carlyle zunächst zum deutschen Idealismus hinzog: Der Mensch ist hier in seinem Wesen nicht ein Rad in der Weltmaschine, sondern persönliche Kraft; und dann das, was Novalis vor allem der Fichteschen Philosophie entnahm: der antimaterialistische Zug, in der ganzen Welt das Göttliche als das Wesentliche zu erfassen: Auch die Natur ist nicht mehr die tote, feindselige Materie, sondern der Schleier und das geheimnisvolle Gewand des Unsichtbaren, gleichsam die Stimme, mit der sich die Gottheit den Menschen verkündet, an sich nicht Zeit, sondern Ewigkeit und nur Erscheinung eines Ewigen, Göttlichen, und das Kausalgetriebe ist nur die Form, in der wir Gottes Wirken erfassen, dessen Wesen adäquat zu erkennen uns nicht gegeben ist. Carlyle aber blieb sich bewusst, dass diese Betrachtungsweise im letzten Grunde doch nicht Sache der Erkenntnis ist, sondern sittliche Entscheidung und „innere Anschauung“¹⁾.

Und nun trat ihm einer entgegen, der ihm die neu errungene Weltanschauung in die That umzusetzen schien, wie eine Personifizierung des deutschen Idealismus, und der ihm die Lebensbetrachtung, die er sich erkämpft hatte, vorlebte; es war Goethe. In ihm fand er einen Mann, der gekämpft hatte, der sich von Selbstbespiegelung und Verzweiflung losgerissen und nun, sich über die Welt erhebend, im Einzelnen das Allgemeine verehrend, in freier Selbstbeschränkung die Pflicht des Tages that; ein Mann, bei dem aller äussere Segen sich in innere Kraft verwandelte. Hinter seiner lebensvollen Betrachtung der Natur und der Welt lag die mechanische Philosophie Frankreichs und Englands in

¹⁾ z. B. im Aufsatz über Diderot (C.s. ausgew. Schriften, v. Kretzschmar II, 136 ff.). Ähnlich Fichte: „Was jemand für eine Philosophie hat, kommt darauf an, was für ein Mensch er ist.“

wesenlosem Scheine. Er schien Carlyle ein von Zweifelsucht erfülltes Universum in eine Welt der Ehrfurcht und des Glaubens umzugestalten und darum im höchsten Sinne auch ein religiöser Organisator zu sein. Hervorragend begabt mit dem, was den Dichter und den grossen Mann macht: mit geistiger Klarheit und mit Kraft und Redlichkeit des Willens, erschien er ihm als eine der Landmarken in der Geschichte der Menschheit und dazu bestimmt, der Herrscher der Welt zu sein, der, ein Seher, in verborgene Geheimnisse der Welt hineinblickt, der Prophet einer neuen Zeit, der den Grundstein eines neuen sozialen Gebäudes für das Menschengeschlecht gelegt¹⁾.

Bald nach dem Tode des Dichters wandte sich Carlyle von dem Studium der deutschen Litteratur mehr ab und der Beschäftigung mit der Geschichte der Vergangenheit und Gegenwart zu, und hier, wo wieder Fichte sein Lehrmeister wurde, hat er den deutschen Idealismus fortgebildet und auf Neues angewendet. Ein Wort Goethes wurde hier sein Ausgangspunkt. Dieser hatte die Epochen, in denen der Glaube herrschte, d. h. in denen ein Verhältnis zum Unsichtbaren, Göttlichen Gedanken und Thaten der Menschen regierte, für glänzend und fruchtbar erklärt, die des Unglaubens für wertlos. Damit hatte er Religion im weitesten Sinne als die Wurzel und innere Kraft aller wahrhaft wertvollen Kultur bezeichnet. Glaube und Unglaube im Sinne Goethes fand Carlyle wieder in Fichtes „Vernunft“ und „Verstand“, denen auf

¹⁾ Sartor S. 219: „Kennst du keinen Propheten, selbst in dem Gewande, der Umgebung und dem Dialekt unsres Zeitalters? Keinen, dem sich das Göttliche durch alle die niedrigsten und höchsten Formen des Alltäglichen offenbart hat, und von dem es wieder prophetisch offenbart worden; in dessen begeisterter Melodie, selbst in diesen lumpensammelnden und lumpenverbrennenden Tagen, das menschliche Leben, und wäre es auch nur von ferne, wieder göttlich zu sein beginnt? Kennst du keinen solchen? Ich kenne ihn und nenne ihn — Goethe.“ Goethes Werke (Kretschsch. I, 51): „Die Frage: Kann der Mensch noch in Frömmigkeit und doch ohne Blindheit oder Engherzigkeit, in unüberwindlicher Standhaftigkeit für das Recht und dennoch ohne stürmische Erbitterung gegen das Unrecht, wie ein antiker Held und dennoch mit der Vielseitigkeit und vermehrten Begabung eines modernen leben? ist jetzt nicht mehr eine Frage, sondern eine Gewissheit und mit leiblichen Augen sichtbare Thatsache geworden.“ Die Ausblicke in seine zukünftige Bedeutung z. B. I, 3. 11. Was er C. persönlich gewesen, spricht dieser häufig im Briefwechsel mit ihm aus, z. B. S. 19. 58. 73. 146 (der deutschen Ausgabe).

sittlichem Gebiete Uneigennützigkeit und Selbstsucht entsprechen. Da nun das Unsichtbare das wahre Wesen der Welt ist — hier greift die idealistische Weltansicht ein — so stehen die Männer und die Zeiten des Glaubens in Übereinstimmung mit den Gesetzen des Weltalls¹⁾. Gern kehrte Carlyle hier wieder vielfach zum Sprachgebrauch des Glaubens seiner Jugend zurück; er nennt die Männer des Glaubens Propheten, die die Symbole im Buche Gottes besser lesen können als andere und sie den Menschen verständlich machen; sie wurzeln im Boden des Ewigen; der Egoismus verschwindet hier ganz in den grossen Zwecken. Diese Helden, begabt mit Mut und Wahrhaftigkeit, unbekümmert um den Erfolg, um Nutzen und Erwerb, um das Gerede der Menschen oder um Ruhm bei der Nachwelt, sie sind es, von denen alle Kultur und aller Fortschritt ausgegangen ist²⁾. Sie begeistern und überzeugen, und so sind es auch die sittlichen Tugenden, welche die Menschen für einen Helden gewinnen und in Treue, Ehrfurcht und Heldenverehrung in seine Nachfolge ziehen; und eine gläubige Zeit wird wenig von ihrem Glauben sprechen und ihn nicht erst beweisen wollen, so wenig wie ein gesunder Mensch sich seiner Gesundheit bewusst zu werden braucht. Ein jeder Prophet aber nimmt den augenblicklichen Zustand der Wissenschaft in sein Weltbild auf; dann aber bleibt seine Vernunftwelt, während die Arbeit des Verstandes weiter wächst. So kommt die Zeit, wo man in das alte Glaubenssystem die neue Wissenschaft hineinarbeiten und den Glauben vor dem Verstande rechtfertigen und beweisen will; eine Zeit der inneren Unwahrheit, in welcher

¹⁾ vgl. Fichte, Über d. Wesen d. Gel. S. 170: „Unmittelbar sichtbar und wahrnehmbar durch alle, auch äussere Sinne erscheint die Gottheit und tritt ein in die Welt in dem Wandel göttlicher Menschen.“

²⁾ ebd. S. 41: „Alles Neue, Grosse und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten teilweise sich ausdrückt“; oder Anweis. z. reel. Leben S. 133: „Durch diese (alle Religiösen, Weisen, Heroen, Dichter) ist alles Grosse und Gute in die Welt gekommen.“ Ebd. 149: „Wirkliche und wahre Religiosität . . . ist notwendig thätig.“ Ähnlich Goethe in den „Sprüchen“: „Die Menschen sind nur so lange produktiv, als sie religiös sind.“ Darum war das ganze Zeitalter Voltaires unproduktiv an irgend einer grossen Theorie, Institution oder Entdeckung. (C. über Voltaire, bei Kretschsch. II, 73).

Gegenstand des Glaubens wohl das Unglaubliche wird, während doch die Religion nicht auf die Dinge sich gründet, die der Mensch am meisten bezweifelt, sondern auf die, welche für ihn unbestreitbar sind. Da müssen nun Helden auftreten mit der Aufgabe, die unwahr gewordenen Formen, die innern des Glaubens und die äussern gesellschaftlicher Ordnung zu zerstören, um die Bahn frei zu machen für neue Schöpfungen des Glaubens, zu denen sie selber nicht im stande sind. Denn ihr Verstand beschränkt sich auf die sinnliche Erfahrung, und ihre Zeit, der die schaffenden Helden fehlen, glaubt an die Wahrheit bei der Majorität und dem „gesunden Menschenverstand“. Zu einer völligen Zerstörung aber kann es niemals kommen; die Menschheit kann sich nicht in Atome auflösen, ein fester Grundstock der Kultur ist in steter Mehrung begriffen, und was lebensfähig ist, kann auch kein Zerstörer vernichten. Besonders ist unter allen lebenskräftigen Mächten das Christentum eine, welche niemals wieder verschwinden kann; denn wie keine andere vertritt es die Elemente, welche mit den Gesetzen des Weltalls zusammenstimmen. Die Ehrfurcht „vor dem, was unter uns ist“, Erbarmen, Liebe und Entsagung, d. h. die Arbeit für höhere Zwecke auch gegen das selbstsüchtige Interesse, können der Welt nicht wieder genommen werden.¹⁾

In diesen Gedanken liegt schon eine weitere Fortbildung des deutschen Idealismus; es ist die Wertschätzung und das Verständnis für die Organisation, das soziale Leben und Zusammenwirken der Menschen. Nur wo irgendwie Hingabe und Selbstaufopferung, also Glaube zu Grunde liegt, da können sich aus gemeinsamen Motiven zu gemeinsamen Zwecken die Formen der menschlichen Gesellschaft bilden. So wirken hier wieder bestimmend nicht mechanische Naturgesetze, sondern menschlicher Einzelwille: nicht das „Milieu“, Klima, Rasse, Umstände, sondern die sittliche Persönlichkeit²⁾, und die äussere Geschichte ist nur

¹⁾ Carlyle: Voltaire S. 67, 70; Sartor S. 193: „Wenn du fragst, bis zu welcher Höhe es der Mensch . . . gebracht hat, so schaue auf unser göttlichstes Symbol, auf Jesus von Nazareth und sein Leben und seine Biographie, und auf das, was daraus folgte, hin. Etwas Höheres hat der menschliche Geist noch nicht erreicht: Dies ist die Christenheit und das Christentum; ein Symbol von durchaus dauernder und unendlicher Art, dessen Bedeutsamkeit stets von neuem erforscht und stets von neuem klar gelegt werden muss.“

²⁾ Carlyle in Boswells Lebensgesch. Johnsons, bei Kretschm. III, S. 114.

ein Abbild der innern; der Glaube ist es, der sozial schafft, der Unglaube zerstört. Dann aber arbeitet jeder an der moralischen Welt mit als ein Verwalter in der Schöpfung Gottes; er kann die Pflicht des Augenblicks thun, in dem Bewusstsein, dem Unendlichen damit zu dienen, und sein Lohn besteht darin, die Arbeit vollendet zu haben, und die Unterlassung dieser Arbeit wird zur Sünde. Jede Arbeit aber ist wie eine gestreute Saat: sie wächst und breitet sich aus und säet sich wieder von neuem und lebt und wirkt in endloser Wiedergeburt. Die Bestimmung des Menschen ist die sittliche Pflichterfüllung, die Arbeit, und die Welt ist das Material dazu; diesen Gedanken Fichtes führt Carlyle dann weiter: Die Erde ist dazu da, um vom Menschen organisiert zu werden, damit sie ein Feld menschlicher Gesittung, aus dem Chaos eine Welt der Ordnung wird und gottbegeisterte Menschen auftreten können. So wird jegliche wahre Arbeit zu einem Beten, zum Gottesdienst.

Gemeinschaftlicher Arbeit dient nun jeder Zusammenschluss einer menschlichen Gesellschaft, diese aber ist nicht möglich ohne ein Herrschaftsverhältnis, Gebietende und Gehorchende, Führer und Geführte. Die sittlichen Eigenschaften des Fleisses, der Thatkraft und Gerechtigkeit sind es, welche hier die Übermacht geben. Insofern sind Macht und Erfolg Kennzeichen eines grössern Rechtes. Das nicht oder schlecht organisierte Individuum kann dem uneigennützigern, besser organisierten nicht dauernd widerstehen, so wie der einzelne, der aus Glauben handelt und arbeitet, dem überlegen ist, der, in Selbstsucht befangen, keine Opfer bringen will. So liegt wieder dem Vertrauen auf das Recht der Macht die Überzeugung von einer sittlichen Weltordnung zu Grunde.

Also ist dem Menschen im Grunde nur eines nötig: dass er seine Arbeit findet und thun kann. Zu ihr soll die Organisation anleiten und, wenn nötig, zwingen. Carlyle widersprach darum der Befreiung der Neger, weil er in ihr keine Möglichkeit mehr sah, sie zu ihrer Arbeit zu führen, und der Erfolg hat seinen Gedanken durchaus Recht gegeben. Neue Formen der Arbeit erfordern nun aber neue Organisationen. Die Kulturthätigkeit im Zeitalter der Maschine und der industriellen Arbeit hat alte Formen zerstört; es müssen neue geschaffen werden. Denn es wäre ein unerträglicher Zustand, wenn die menschliche Gesellschaft in Atome

zerfieles, und das geschähe, wenn zwischen Herrn und Arbeiter die Leistung der Arbeit und der dafür gezahlte Wochenlohn die einzige Beziehung wäre; aus dem nomadischen Verhältnis muss ein dauerndes werden. Was hilft eine „Freiheit“, die nur die Freiheit ist zu verhungern? Die Arbeiter sind nicht nur Hände, sondern auch Seelen, und es wäre unleidlich, wenn die Arbeit den Menschen nicht erhebt, sondern zum Arbeitstier herabwürdigt. Die Männer, die es verstanden haben, die kurzfasrige Baumwolle sich dienstbar zu machen, werden es gewiss auch verstehen, als „Hauptleute der Industrie“ die Arbeiter zu führen, und sie zur Arbeit, zum Zwecke ihres Lebens tüchtig zu machen. Unter allen Menschenrechten das unbestreitbarste ist das Recht des Unwissenden, von Weisern geleitet zu werden. Von den führenden Ständen früherer Zeiten erwartet Carlyle wenig für unsere Tage: der Adel vergeudet sein Leben in Nichtigkeiten, und die Geistlichkeit sucht tote Symbole, vermodernde alte Kleider künstlich brauchbar zu erhalten. Aber die neue Zeit wendet sich nicht nur an einzelne Stände. Der Staat selbst kann sich nicht beschränken auf Polizeithätigkeit, er ist organisierte Arbeit und muss zu neuen Organisationen helfen. Auch einzelne Vorschläge macht hier Carlyle, die sich später als beachtenswert herausgestellt haben: industrielle Staatsunternehmungen als Muster, Kolonisation, Arbeiter-Schutzgesetze, aber das alles soll kein Programm sein, sondern Beispiele von Möglichkeiten. Jedenfalls ist auch jetzt wieder der menschlichen Gesellschaft die Aufgabe gestellt, die unter allen die schwerste ist: die rechten Führer, keine Scheinführer sich zu wählen; durch Abstimmung und Majoritätsbeschlüsse aber kann dies wichtigste Werk nicht geschehen. An die Führer wendet sich Carlyle in den sozialen Fragen viel mehr als an die Geführten. Der Geburtsvorzug wie die erworbene Macht- und Vermögensstellung soll sich rechtfertigen durch soziales Handeln. Damit aber ist er sich bewusst, dass die Grundlagen dauerhafter und guter Neugestaltung im Innern des Menschen zu suchen sind: es bedarf zunächst einer andern Gesinnung; der einzelne muss anders werden, dann kommen die Institutionen, im Gegensatz zur „ökonomischen“ oder materialistischen Betrachtung der Geschichte. Alle Gesetze, welche die sog. klassische National-Ökonomie aufgestellt hat, erschienen ihm nicht als Naturgesetze, sondern sie gehen ihm auf den Willen der Menschen zurück. Auch hier in sozialen Dingen also bewahrt

ihn sein Verständnis für eine sittliche Weltordnung vor der äusserlich mechanischen Betrachtung der Verhältnisse. Soziale Fragen sind ihm im innersten Wesen religiöse Fragen. Darum sah er das grösste Hindernis für eine glückliche Entwicklung in der Zukunft in der Selbstgefälligkeit und Heuchelei, die den Widerspruch und die traurigen Thatsachen zu verdecken suchte, in dem „cant“ seiner Landsleute. Während dann auch einsichtsvollere Männer dort in der Beurteilung der Ereignisse am Äussern hafteten und mit Freihandel, Wahlgesetzen, gewaltsamer Unterdrückung gefährlicher Bewegungen, wie der des Chartismus, Herr zu werden glaubten, sah Carlyle in solchen Bewegungen nur Symptome für tiefere Gebrechen, die in den Menschen seiner Zeit selbst zu suchen seien; Zeichen einer Krankheit, die auch dem Kranken selbst noch nicht deutlich geworden, des unklaren Verlangens nach neuen Organisationen und wahren Führern; ächte Gesetze aber könnten nicht gemacht, sondern nur gefunden werden, denn „die ewigen Rechte hängen droben im Himmel“.

So gewann Carlyle, weil seine Gedanken sich auf eine sichere Weltanschauung gründeten, ein tieferes Verständnis auch für die praktischste Gegenwart und einen richtigern Blick in die Zukunft als seine Zeitgenossen. Denn er war überzeugt, dass dieselben Weltgesetze, in denen sich von jeher das Göttliche in der Welt kund gegeben, noch jetzt in Geltung ständen, und so sah er in den Dichtern und Denkern, die an Erkenntnis und Weltanschauung schafften, die wahren modernen Helden. In dieser Sicherheit hat er nicht romantisch-sentimental zurückgeblickt in Sehnsucht nach vergangenen Zuständen geistigen und sozialen Friedens, sondern er hat sich mutig daran gemacht, auch in der Gegenwart die Gesetze Gottes und die ewige Bestimmung des Menschen zu erweisen und auf neue Aufgaben und neue Lösungen hinzudeuten.

So reihen wir Carlyle in den Kreis des deutschen Idealismus als christlichen Humanisten ein: mit seiner Wertschätzung der sittlichen Persönlichkeit und der menschlichen Kräfte in der Geschichte, mit seinem Verständnis der Natur nach geistigen Zwecken und mit der Forderung, nach diesen Zwecken das Leben zu gestalten und die Kulturarbeit zu treiben. Indem er in lebendiger Form in Aufsätzen, geschichtlichen Darstellungen und Flugschriften seine Ideen vertreten hat, kann er auch uns wieder zu den grossen Männern unserer klassischen Geisteszeit zurück-

führen, die auch bei uns noch ihrer vollen Wirkung barren. Er hat durch seine eigne Weiterarbeit gezeigt, wie die Schätze, die bei diesen Männern, vielfach noch unentdeckt, ruhen, für das Leben der Gegenwart und das Verständnis der Geschichte von unendlicher Bedeutung sind, und wie das, was in den engen Verhältnissen Deutschlands um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts sich nicht ausleben konnte, fruchtbar zu machen ist für die modernsten Fragen der modernen Welt. Das praktische und soziale Interesse hat die deutsche Aufklärung und damit der deutsche Idealismus nicht entwickeln können; im Strome des heutigen Lebens bringt Carlyle es aus den deutschen Gedanken heraus zur Geltung. Als ein Mann der Wirklichkeit konnte er die abstrakten Formen der deutschen Denker für das wirkliche Leben brauchbar machen. Er hat „die schweren Goldbarren des deutschen Idealismus mit treuer Mühe in vollwichtige Münzen umgeprägt“ und damit gezeigt, dass das, was uns als Hirngespinnst gegolten hatte, die innersten Probleme unsrer Zeit berührt. Er hat damit aber auch die Wahrheit bewährt: dass alle Besserung vom Willen ausgehen muss, und dass „nichts in der Welt ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“, dass aber praktische Fragen nicht ohne Weltanschauung gelöst werden dürfen; dass wir geistig nicht von der Hand in den Mund leben dürfen, und dass es nichts nützt, in sozialen Dingen Gesetze zu machen, wenn nicht die, welche unter die Gesetze gestellt werden, von der richtigen Lebens- und Weltansicht beseelt sind.

Es ist im Grunde das alte Christentum, das hier wieder seine weltbezwingende und umgestaltende Kraft bewährt. Carlyle verzichtet dabei durchaus nicht auf die Kirche als auf eine der sozialen Formen auch für die Zukunft: Die Kirchenkleider sind ihm bei weitem die wichtigsten von allen Gewändern und Garnituren des menschlichen Daseins; ohne solche Gewänder hat die Gesellschaft niemals existiert und wird auch niemals existieren.¹⁾

Und damit kehren wir zum Ausgangspunkt zurück. Wenn es das Ziel des christlichen Humanismus ist, einer geistigen Bildung, die vor keinem wissenschaftlichen Problem zurückschrickt, die christliche Lebens- und Weltansicht führend vorzuordnen, die

¹⁾ Sartor S. 185f.

Welt theoretisch zu erfassen und praktisch zu behandeln als die Wirkungs- und Offenbarungsstätte der Gottheit und alle Arbeit in das Licht des christlichen Lebenszieles und der Persönlichkeitsbildung zu rücken, so ist unter den christlichen Humanisten wohl keiner, der mit solcher Selbständigkeit die idealistische Weltansicht uns für unsre geistigen und praktischen Lebensaufgaben nahe gebracht hat und ein Führer in dem einen, was not ist, zu der geistigen Einheit in den Wirren der Einzelforschung und des praktischen Lebens zu sein vermag, wie Thomas Carlyle. Erkennen wir ihn als solchen an und suchen wir in Deutschland wiederum von ihm zu lernen, so empfangen wir hier die Zinsen des geistigen Kapitals, das wir einst in den Tagen Goethes dem englischen Volke geliehen haben.

Über das Wesen des Christentums.

Eine Besprechung

von

Ludwig Keller.

„Mag die geistige Kultur“, schreibt Goethe, „nur immer fortschreiten, der menschliche Geist sich erweitern wie er will; über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen.“ Gleichviel zu welchem der heute miteinander ringenden wissenschaftlichen Systeme sich Jemand bekennen mag, ob er sich zu den Positivisten oder den Naturalisten, den Kollektivisten oder den Sozialisten, den Anhängern Häckels oder Nietzsche's zählt, er wird in irgend einer Weise zu der mächtigen geistigen Bewegung Stellung nehmen müssen, die die Lehre Jesu entfesselt hat, und selbst diejenigen, welche die in Goethe's Worten ausgedrückte Wertschätzung des Christentums für verfehlt halten, werden sich einer gewissenhaften Nachprüfung und einer sachlichen Begründung ihrer abweichenden Meinung nicht entziehen können. Diese Notwendigkeit wird ja thatsächlich auch von den führenden Geistern der heute herrschenden Schulen in der Regel nicht bestritten, aber sie sind meistens der Meinung, dass eine solche Prüfung von den Vordersätzen aus, auf denen sie ihre Systeme aufbauen, sich gleichsam von selbst vollziehe oder doch unschwer anzustellen sei; indem sie fast stets den Begriff des Christentums, seinen Inhalt und sein Wesen aus den Erscheinungen entnehmen, die ihnen heute in den bestehenden Kirchen als Christentum entgegentreten oder diesen Begriff bei ihren Anhängern nicht ohne Grund als bekannt voraussetzen, sind sie mit ihrem Urteil gewöhnlich bald fertig. Sie erkennen nicht oder räumen nicht ein, dass eine gewissenhafte Prüfung gerade dieser Erscheinung nur an der Hand eingehender geschichtlicher Studien möglich ist, auf Grund deren man erst das Wesent-

liche vom Unwesentlichen, den Kern von der Schale, das Vorübergehende von dem Bleibenden unterscheiden lernt. Allerdings ist andererseits richtig, dass diese historischen Forschungen auch wieder die Kenntnis der wichtigsten philosophischen Systeme von heute und ehedem zur Voraussetzung haben, wenn sie mit Erfolg betrieben werden sollen.

Angesichts der Thatsache, dass sich Wille und Fähigkeit zur gleichmässigen Berücksichtigung beider Seiten, der grundsätzlichen wie der geschichtlichen, selten in einer Person vereinigt finden, muss man die Ausnahme von der Regel, wo sie sich einmal findet, mit doppelter Freude begrüßen; nicht als ob wir glaubten, dass das kürzlich erschienene Buch von Adolf Harnack, „Das Wesen des Christentums“¹⁾, beiden Richtungen, den Philosophen und den Historikern, genug thun würde — vielmehr dürften beide vieles daran vermissen —, sondern weil wir der Ansicht sind, dass die Vertreter und Anhänger der herrschenden Schulen an diesem Historiker, an seiner Sachkenntnis und seiner Unbefangenheit einen Führer besitzen, der ihnen eine sachgemässe geschichtliche Würdigung dessen, was Christentum ist, erleichtert, und zugleich einen Theoretiker — wir sagen absichtlich nicht Dogmatiker — der zu den Prinzipienfragen und den Problemen der neueren wie der älteren Philosophie in sachkundiger Weise Stellung nimmt.

Harnack hat es offenbar wohl gefühlt, dass eine grosse Anzahl derer, die sich lieber einer der heute herrschenden Philosophenschulen als dem Christentum zuwenden, ihre Hauptargumente aus der allgemeinen Religionsgeschichte nehmen, die uns das Nebeneinander und Nacheinander zahlreicher Religionen zeigt und deren Ergebnisse den Eindruck erwecken, als ob alle positiven Religionen fast ebenso vergänglich seien, wie die Schulmeinungen berühmter Philosophen. Und sollte die Neuzeit, die so viel Grosses aufzuweisen hat, in ihren erleuchteten Geistern nicht die Wahrheit besser

¹⁾ Die nachfolgende Besprechung über Harnacks Wesen des Christentums, Leipzig, J. C. Hinrichs (Preis geb. M. 4,20) erschien in der Wissenschaftl. Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 29. November 1900 (Nr. 274), kurz nach dem Erscheinen der zweiten Auflage. Da das Buch, wie bekannt, inzwischen ausserordentliches Aufsehen erregt hat — es sind bis zu Anfang 1902 etwa 28000 Exempl. verbreitet worden — und uns der Wunsch nach einem Neudruck der Besprechung ausgesprochen wurde, so geben wir dieselbe mit Genehmigung der Allg. Zeitung hier, mit einigen wichtigen Zusätzen und Ergänzungen, wieder.

erkennen als diejenigen, die vor zweitausend Jahren die Hilfsmittel der heutigen Wissenschaft noch nicht besaßen?

Zwar sind die meisten geneigt, dem Christentum alle Hochachtung zu bezeugen, aber sie können sich nicht entschliessen, es anders zu betrachten, als eine Religion unter vielen, die gehen wird, wie sie gekommen ist. Ist nicht vielleicht heute schon die „Selbstersetzung des Christentums“ — um mit einem bekannten zeitgenössischen Philosophen zu reden — eingeleitet und ist es nicht hohe Zeit, dass eine neue Religion an die Stelle der alten und angeblich veralteten gesetzt wird?

Demgegenüber betont Harnack mit Recht, dass die Verkündigung Jesu überhaupt keineswegs in dem Sinn der anderen Religionen eine „positive Religion“ ist und dass es nichts statutarisches und partikularistisches an sich hat, „dass es vielmehr die Religion selbst ist“. „Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem. In allem kann es regieren und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm behaftet“.

Freilich sagt Harnack dies eben nur von der „Verkündigung Jesu“, wie wir sie an der Hand seiner Lehre kennen lernen und nicht von der Lehre der Konzilien und der Kirchen über Christus. Und das scheint uns eben das Wesentlichste an Harnacks Vorlesungen, dass er im Unterschiede von der herrschenden Theologie die Lehre Jesu sehr nachdrücklich in den Vordergrund stellt und sie zur Grundlage seiner ganzen Beurteilung des „Wesens des Christentums“ macht. Dadurch wird ein viel tieferer und ein viel richtigerer Einblick in dies Wesen ermöglicht. Gewiss, Harnack ist nicht der erste, der diesen Weg betritt, auch nicht unter den Theologen, aber die Art, wie er seine Aufgabe ergreift, und die erfahrene Hand, mit der er sie löst, giebt seinen Vorlesungen ein hervorragendes Interesse selbst für die, die ihm wie wir nicht in allen Punkten folgen können.

Den Schlüssel für das Verständnis der Verkündigung Jesu und damit des Wesens seiner Religion findet Harnack, wie bemerkt, in jener Eigenart, die er als „Souveränität des Evangeliums“ bezeichnet, d. h. in seinem Erhabensein über die zeitgeschichtlichen Gegensätze und Spannungen, Nationalitäten, Lehrmeinungen, sozialen Schichtungen und Kämpfe. „Ich zweifle nicht“, sagt er

(S. 11), „dass schon der Stifter den Menschen ins Auge gefasst hat, in welcher äusseren Lage er sich auch immer befinden mochte — den Menschen, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er in Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste.“ Mit einem Worte, die Verkündigung Jesu ist, obwohl dies Wort in den ältesten Berichten fehlt, ihrem Wesen nach die Verkündigung der Humanität und diejenigen, die nach ihm später in gleicher Art den Menschen zuerst und vor allem ins Auge gefasst haben, haben von je den Sinn seiner Verkündigung am treuesten festgehalten.

Wir würden es für richtig gehalten haben, wenn Harnack der Prüfung der Frage, ob und in wie weit etwa dies Evangelium schon Vorläufer besessen hat — wir denken hier an Johannes den Täufer einer- und an Sokrates und Platón andererseits — eine ausführlichere Erörterung gewidmet hätte. Aber er kann mit Recht für sich geltend machen, und er thut es, dass, falls dies der Fall war, die Verkündigung Jesu dennoch einzigartig dasteht, und zwar nicht bloss durch ihre Kraft und ihre Wirkungen, sondern durch wesentliche neue Umstände.

Es ist richtig, sagt Harnack mit Wellhausen (S. 30), das was Jesus verkündete, das war bei den Propheten und Anderen auch schon früher zu finden; aber: „sie hatten leider noch sehr viel anderes daneben“, d. h. die Religion, die sie verkündeten, war getrübt, verdunkelt durch Beimischung vieler Dinge, die sie so wichtig und wichtiger hielten als das eine, das noththat.“ Nirgends, in keiner Zeit und bei keinem Volke, weder vorher noch nachher, ist das „Evangelium“ so rein und nirgends so kraftvoll vorgetragen und verkündet worden wie von Jesu von Nazareth. In der Menschenseele, wie sie aus dem ewigen Mutterschooss hervorgegangen war, war zwar die reine Quelle nie ganz versiegt, aber „Sand und Schutt war über sie gehäuft und ihr Wasser war verunreinigt“. Und zwar war dies, wie Harnack unbefangen genug betont, gerade durch die Schuld der Priester und der Theologen geschehen, gegen die sich daher der Kampf Jesu vor allem richtet. Aber das Volk, an das sich Jesus wandte, fühlte wohl, dass hier einer aufgestanden war, „der gewaltig predigte und nicht wie die Schriftgelehrten und die Pharisäer“; gewiss hatten auch sie viele gute Worte gehabt, aber nichts als Worte, von ihm aber ertönten nicht „tote Worte,

sondern Worte des Lebens“, es war der Geist Gottes, der in Jesu lebendig geworden war, der die ersterbende Religion in den Herzen zu neuem Dasein rief und wie mit einem Zauberstabe die Wasser des Lebens aus dem verschütteten Brunnen hervorlockte. Das war das Neue.

Und an die Stelle dessen, womit jene Vorläufer das reine Bild der echten Religion getrübt hatten, trat nun die herrliche Entwicklung jenes Samenkornes, nämlich die weitere Ausgestaltung des „Evangeliums der Humanität“, durch die sich diese Religion eben zur christlichen Humanität entwickelte, und die in der Ausprägung, die sie durch die Person und die Thaten Christi erhielt, wiederum etwas wesentlich Neues war.

Johannes hatte gepredigt: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ und damit, indem er die Idee des Reiches Gottes betonte, gewiss einen wertvollen Schritt gethan, Jesus aber predigte — und das war sein Eigentum —, indem er diesen Gedanken in den Mittelpunkt stellte: Das Reich Gottes ist in und unter Euch, es ist schon gekommen. Gewiss hat Jesus den Gedanken des Reichs der religiösen Ueberlieferung seines Volkes entnommen und er hat verschiedene Bedeutungen des Wortes gekannt und gelten lassen, aber er hat diese Idee vertieft, gereinigt und einen neuen wesentlichen Begriff hinzugefügt. Wie hätte er auch hoffen können, auf schwache Menschen zu wirken und sie emporzuleiten, wenn er nicht an Vorhandenes anknüpfte und von gegebenen Vorstellungen ausging? Und ebenso wie er hinzuthat und vertiefte, so schnitt er Auswüchse ab: die irdischen, politischen Herrschaftsgedanken, mit denen der Begriff durchsetzt war, hat er nachdrücklich abgelehnt: „Mein Reich ist kein Weltreich“, das Reich, das ihm vorschwebte, war ein Gottesreich, das freilich die ganze Welt, und nicht bloss die irdische, umfasste. Es war gewiss unendlich schwierig, mit der Aufnahme des Begriffs des Gottesreichs einen Teil der Zeitvorstellungen seines Volkes aufzunehmen und doch die eigensüchtigen Erwartungen, die damit verknüpft waren, wirksam zu bekämpfen. Aber klar und bestimmt hat Jesus es ausgesprochen: in dem Begriff des Reiches handelt es sich nicht um Gewaltherrschaft, um weltliche oder geistliche Kronen, nicht um Staaten und Völker, sondern lediglich um die Menschenseele und um die Herrschaft Gottes in den Seelen der Einzelnen, wodurch sie neue Menschen werden und eine neue Welt in sich, auf Erden

und im Himmel erbauen, wie es im Vaterunser heisst: „Dein Reich komme, Dein Wille geschehe im Himmel wie auf Erden“, wo der Nachsatz den Vordersatz erläutert und erklärt¹⁾. In demselben Sinne sagt Jesus von dem Reiche: „Es ist nicht hier oder dort; es ist inwendig in Euch.“

Wie wichtig es ist, zur Feststellung des Wesens des Christentums auf die Verkündigung Jesu selbst zurückzugehen, zeigt sich gerade an dem Begriff des Reichs. Harnack hebt mit Recht hervor (S. 40), dass diejenige Betrachtung des Reichs, nach der es bereits gekommen ist, von den Jüngern Jesu (soweit wir deren Schriften besitzen) in der Folgezeit nicht in gleicher Weise betont und festgehalten worden ist; sie verengerten den Begriff zum Schaden der Kirchen, die auf ihren Schultern, insbesondere auf den Schriften des Paulus, sich aufbauten, und liessen ihn aus dem Mittelpunkt der Verkündigung zurücktreten. Der Aufbau des Reiches oder des Tempels Gottes, wie das Reich schon in der Verkündigung Jesu symbolisiert wird, hat darunter schwer gelitten und die Wirkungen davon dauern in den Kirchen bis auf den heutigen Tag fort. Nur bei den meisten ausserkirchlichen Christen der späteren Jahrhunderte, die wir unter dem Namen der alt-evangelischen (alt-christlichen) Gemeinden zusammenfassen, ist die Idee des Reiches im Sinne Jesu im Mittelpunkt des Interesses geblieben, vielleicht deshalb, weil bei ihnen stets der Hauptnachdruck auf die Verkündigung Jesu selbst, auf die „Herrn Worte“ (wie sie sagten), gelegt worden ist²⁾.

¹⁾ Ueber das Vaterunser macht Harnack folgende schöne und treffende Bemerkung (S. 42): „Es giebt nichts in den Evangelien, was uns sicherer sagt, was Evangelium ist und welche Gesinnungen und Stimmungen es erzeugt als das Vaterunser.“

²⁾ Die aufmerksamen Leser der M. H. der C. G. werden vielfache und nahe Berührungen mancher Harnackscher Auffassungen mit dem Geist und den Grundgedanken derjenigen Haupt- und Grundform des Christentums erkennen, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen und den beiden anderen Haupt- und Grundformen an die Seite stellen; der Geist jener Hauptrichtung christlichen Wesens beruht eben auf dem engen Anschluss an altchristliche Ueberzeugungen, wie sie Harnack bei seinen Studien der ältesten christlichen Zeiten entgegengetreten waren. Aber in einem Punkte besteht bei den Vertretern des christlichen Humanismus, dessen Geschichte wir hier durch die Jahrhunderte verfolgen, eine erhebliche Abweichung: bei ihr tritt die Idee der Erlösung sehr stark in den Vordergrund (vgl. M. H. der C. G. 1901 (Bd. X) S. 187 und öfter), der Er-

Mit dieser Lehre vom Reich, das zugleich etwas überweltliches (Gott selbst) ist und das doch in den Herzen der Demüthigen geboren wird, um sie zu neuen und freudigen Menschen umzuformen, kann man alles in Verbindung setzen, was Jesus sonst verkündigt hat.

Gott und die Menschenseele, die Seele und Gott, das ist das grosse Thema seiner Predigt. Ist das Reich Gottes wirklich „inwendig in uns“, so ist die Überzeugung von dem unendlichen Werte der Menschenseele von selbst gegeben. Und mit Recht bemerkt Harnack (S. 45): „Wirkliche Ehrfurcht vor dem Menschlichen ist, ob sie's weiss oder nicht, die praktische Anerkennung Gottes als des Vaters.“

Wie erleuchtet war der Geist, der seine Mitmenschen auf dem Wege der Ehrfurcht vor der menschlichen Natur, d. h. auf dem Wege der Humanität, zur höheren Stufe, zur Anerkennung und zum Erkennen Gottes emporführte.

Und der also gefundene Gedanke, Gott als der Vater, als mein und unser Vater, tritt dann in allen Beziehungen und in allen Geboten dieser Religion stark in den Vordergrund und alle Folgerungen, die er in sich hält, werden klar und bestimmt daraus gezogen. Sind wir Gottes Kinder, so sind wir auch Brüder und Schwestern und verpflichtet, unsre gegenseitigen Beziehungen in dieser Welt nach dem Vorbild der Familie zu gestalten. Dieses Vorbild schliesst den Grundsatz der Freiwilligkeit ein und scheidet jede andere Gewaltherrschaft als die väterliche aus dem Reiche Gottes aus — zwei überaus wichtige Punkte, die Harnack bei der Besprechung dieser Dinge leider nicht genügend hervortreten lässt.

Und noch eine andere wichtige Folgerung ergibt sich aus dem Glauben an die Gotteskindschaft: sind alle Menschen Brüder und verpflichtet, als solche zu leben, so giebt es nur eine Form der Kultgemeinschaft, die Form des Bruderbundes.

Harnack ist der Ansicht (S. 96), Christus selbst habe keine

lösung, die ohne Gottes Hülfe nicht möglich ist, die aber durchweg mehr im Sinne des Origenes und des Neuplatonismus als dem des Paulus und der Kirchen verstanden wird. Gegenüber der stark betonten Idee der Erlösung treten die Gedanken der Stellvertretung, Genugthuung, Versöhnung u. s. w., wie sie Paulus in den Mittelpunkt seines Systems gestellt hatte, zurück.

Gemeinde im Sinne eines gottesdienstlichen Vereins gestiftet, vielmehr habe man ihn lediglich als Lehrer zu denken, der einen Schülerkreis um sich gesammelt habe; erst aus diesem Schülerkreise heraus habe sich späterhin eine Gemeinde gebildet. Wir sind anderer Meinung und berufen uns dafür auf den Bericht des Paulus (Eph. 4, 11—12), wo ausdrücklich erzählt wird, dass Christus Ämter gestiftet habe, durch deren Vorhandensein das Dasein einer Gemeinde bewiesen wird. Aber wie dem auch sei, so ist richtig, dass, wie Harnack bemerkt, die früher oder später errichtete Gemeinde das Wesen eines „Bruderbundes“ besessen hat. „Die Führenden unter den ersten Christen“ (sagt Harnack S. 10) „gründeten einen Bruderbund, der dem grossen Elend der Menschheit den Krieg erklärt“, und auch die altkatholische Kirche hat (nach Harnack S. 135) den „entscheidenden Gedanken, dass sich die christliche Gemeinschaft als werthätiger Bruderbund darstellen müsse“, in Kraft erhalten. Man vergegenwärtige sich wohl, welche wichtigen Folgerungen sich an den Grundsatz der Brüderlichkeit knüpfen. Das Wesen des Bruderbundes beruht auf dem freiwilligen Anschluss seiner Mitglieder, und mithin ist die Kultgenossenschaft der Gemeinde, die sich in dieser Form konstituiert, nicht, wie die nachmaligen Kirchen, eine Rechtsgemeinschaft, der auch unmündige und unselbständige, sowie solche Personen als Mitglieder angehören können, die ihr durch Zwangsgewalt zugeführt sind.

Das innere Band nun, das diesen Bruderbund einerseits unter sich und sodann mit Gott und der Menschheit verknüpfen sollte, war nach Christi Verkündigung die Liebe. Gewiss fand Jesus das Gebot der Liebe bereits in der Religion seines Volkes vor, und er konnte den Fragenden mit Recht antworten: „Ihr habt das Gesetz, haltet es; die Hauptsumme des Gesetzes ist, wie Ihr selbst sagt, die Gottes- und die Nächstenliebe.“

Aber das Eigenthümliche seiner Verkündigung liegt darin, dass er die Nächstenliebe, die sich nicht bloss dem Stammes- und Glaubensgenossen, nicht bloss dem Freunde, sondern auch dem Feinde zuwenden soll, in die innigste Verbindung mit der Gottesliebe setzt: „Wie kann der Gott lieben, der seinen Nächsten nicht liebt?“ Das Wesentliche des Gottesdienstes beruht nicht in dem eigensüchtigen Betriebe „guter Werke“ oder in der Erfüllung ritueller Formen oder einem toten Glauben, sondern in der Be-

thätigung der Nächstenliebe, die zugleich das einzige wahre Kennzeichen echter Gottesliebe auf Erden ist.

Diese drei Kreise — erstens das Reich Gottes und sein Kommen, zweitens Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, und drittens das Gebot der Liebe — bilden nach Harnack (S. 33) die Grundzüge der Verkündigung Jesu. Es ist wahr, diese drei Kreise gehören zu den Grundzügen, aber es gehört ausserdem mindestens noch ein vierter Kreis dahin, das ist die Verkündigung, die in der Bergpredigt die gleiche Stellung wie die sonstigen Grundlehren einnimmt und die dort in die Worte gefasst ist: „Ihr habt gehört, dass da gesagt ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn; ich aber sage Euch: Ihr sollt nicht widerstreben dem Bösen.“ Die drei oben erörterten Kreise umfassen das Evangelium der Humanität, und so zweifellos es auch ist, dass die Form und die Art der Fassung sowie die Vertiefung und die Einheit der Gedanken das Eigenthum Jesu ist, so sind doch die Ansätze der gleichen Verbindung auch bereits in den Lehren seiner Vorläufer, bei Sokrates und Plato wie bei Johannes dem Täufer, nachweisbar. Anders mit dem vierten Kreise: er ist, wenigstens sofern auf dem Schlusssatz der Nachdruck liegt, geradezu im Gegensatz, und zwar im bewussten Gegensatz, zu allen Vorläufern ausgesprochen und aufgestellt. Mit vollem Recht hat schon Tolstoi an verschiedenen Stellen seiner Schriften auf die besondere Bedeutung hingewiesen, die gerade diesem Satz in der Verkündigung Jesu zukommt. Es ist hier nicht der Ort, eine volle Ausdeutung dieses Punktes zu versuchen — wir kennen eine Deutung ja Alle in dem Verbot der persönlichen Rache — aber wir sind der Ansicht, dass eine Darstellung der Grundzüge des Evangeliums diesen Gedankenkreis mit gleichem Nachdruck betonen muss. Harnack übergeht ihn ja zwar nicht, aber er sucht seine Geltung auf einzelne Beziehungen der irdischen Rechtsordnung einzuschränken.

Aus diesen Kreisen, den letzten eingeschlossen, kann man alle wesentlichen weiteren Gedanken der Sittenlehre wie der Religion Jesu entwickeln. Wer jenen Lehren nachlebt, der wird nicht nur, wie Jesus sagt, erfahren, ob Jesu Lehre von Gott sei, sondern für ihn wird auch eine neue Sinnesweise und eine neue Beurteilung des eigenen Lebens eintreten. Insbesondere wird es ihm zur Gewissheit werden, dass unser Dasein nicht an die

irdischen Existenzformen geknüpft ist. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele wird sich von selbst ergeben und er wird das Wort verstehen: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen“. Und es wird Niemand, der sich mit diesem Evangelium durchdringt, über der Botschaft den Stifter vergessen, der durch die Hingabe seines Lebens die Religion der Erlösung¹⁾ begründet hat.

Im Anschluss an die Darstellung der Grundzüge giebt Harnack in den weiteren Vorlesungen einen Überblick über die „Hauptbeziehungen des Evangeliums im Einzelnen“, die folgende Hauptabschnitte umfassen: 1. das Evangelium und die Welt, oder die Frage der Askese, 2. das Evangelium und die Armut, oder die soziale Frage, 3. das Evangelium und das Recht, oder die Frage nach den irdischen Ordnungen, 4. das Evangelium und die Arbeit, oder die Frage der Kultur, 5. das Evangelium und der Gottessohn, oder die Frage der Christologie, 6. das Evangelium und die Lehre, oder die Frage nach dem Bekenntnis.

Die Auseinandersetzung über die Stellung des Christentums zu den Fragen, welche die Gegenwart bewegen, bietet sehr viel Anregendes, aber wir können diesem zweiten Hauptabschnitt nicht die Bedeutung zuerkennen, die dem ersten innewohnt, zumal nicht für denjenigen, der Harnacks frühere Arbeiten bereits kennt. Immerhin sind auch hier vielfach wertvolle Anregungen gegeben. Ausserordentlich beherzigenswert scheint uns die Vorlesung über das Evangelium und die Armut, d. h. über die soziale Frage. „Das Evangelium,“ sagt Harnack (S. 65), „ist eine soziale Botschaft von heiligem Ernst und erschütternder Kraft: es ist die Verkündigung der Solidarität und Brüderlichkeit zugunsten der Armen. Aber die Botschaft ist verbunden mit der Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele und sie ist eingebettet in die Predigt vom Reiche Gottes.“ So verweist überall die Lösung der gestellten Fragen auf die geschilderten Grundzüge der Verkündigung Jesu zurück und verbindet die beiden Teile des Buches zu einem in sich geschlossenen Ganzen. Auch der Abschnitt über die Christologie bildet ein Stück der Darlegungen, das man sehr beachten muss. Nach zwei Seiten hin erteilt Harnack hier Ant-

¹⁾ Hierzu vergl. oben. S. 24. Anm. 2.

worten: einmal nach der Seite derer, die da sagen: ich vermag mich in die „Christologie“ nicht zu finden, darum ist das „Christentum“ nicht für mich, und andererseits nach der Seite Jener, die behaupten, die Verkündigung Jesu sei nur etwas Vorläufiges gewesen, nach seinem Leiden und Sterben müsse alles anders verstanden, ja einiges als ungültig beseitigt werden. Man lese die Antworten selbst in dem Buche nach; man wird es nicht bereuen. Wir wollen uns hier nur darauf beschränken, zu bemerken, dass Harnack keineswegs das Geheimnis, das die Person Jesu umgiebt, und noch weniger die geheimnisvollen Wirkungen, die sich an seine Person geknüpft haben, antastet, dass er aber betont: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“¹⁾)

Während, wie gesagt, die beiden ersten Hauptteile der Vorlesungen ein organisch festgeschlossenes Ganzes bilden, schliesst sich der letzte, rein geschichtliche Teil mehr als Anhang an den Hauptgegenstand der Darstellung an, als ein Anhang freilich, den Niemand gern vermissen wird. Es ist viel Wahres daran, wenn Harnack zur Rechtfertigung seiner Stoffteilung gelegentlich sagt, „dass jede grosse, wirksame Persönlichkeit einen Teil ihres Wesens erst in denen offenbart, auf die sie wirkt“ -- ein Ausspruch, der, nebenbei bemerkt, doch zugleich auch beweist, dass Harnack in den Schriften der Apostel, auf die Christus gewirkt hat, einen Teil von Christi Wesen offenbar werden lässt — aber gleichzeitig muss man sich doch den an anderer Stelle ausgesprochenen Gedanken gegenwärtig halten, dass keine der geschichtlichen Formen des Evangeliums, die wir genau kennen, als absolut reine Ausprägung seines Gedanken- und Gefühlsinhaltes betrachtet werden darf. Gewiss ist die apostolische und altchristliche Zeit für die Erkenntnis des wahren Wesens des Christentums schon deshalb die wichtigste, weil man annehmen muss, dass sich in der Um-

¹⁾ Es kann dabei u. E. nicht zweifelhaft sein, dass der Zusatz „wie es Jesus verkündigt hat“ sehr wesentliche Bedeutung hat und mit Absicht gewählt ist. Versteht man unter dem Wort Evangelium denjenigen Kanon der neutestamentlichen Schriften, den die werdende Weltkirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts zusammengestellt hat und der seitdem in den Kirchen als Glaubensnorm und inspiriert betrachtet und unter dem Namen Evangelium zusammengefasst wird, so ist Harnacks Äusserung unzweifelhaft nicht zutreffend.

gebung des Meisters, die er sich selbst erwählt hat, seine Gedanken und Ziele am reinsten widerspiegeln und hier ihre reinste Fortpflanzung erfahren haben. Und thatsächlich bilden auch für Harnack jene Zeiten in den Schlussabschnitten den Maassstab, an welchem er den Wert dessen misst, was wir durch die Reformation errungen haben. Aber der klaren und sicheren Erkenntnis gerade der ersten beiden Jahrhunderte stehen trotz aller wissenschaftlichen Errungenschaften der letzten Menschenalter noch immer die ausserordentlichsten Schwierigkeiten im Wege, und wir können nicht einräumen, dass es Harnacks Darstellung gelungen ist, hier reine Bahn zu schaffen: es ist ein Versuch, wie alle früheren Versuche, geistvoll und lesenswert, auch voll vortrefflicher Einzelbemerkungen, aber als Gesamtbild noch immer unsicher und nicht befriedigend.

Sicher ist, dass die altchristlichen Gemeinden eine Reihe der oben erörterten Grundzüge der Verkündung Jesu reiner widerspiegeln, als es in den späteren Kirchen der Fall gewesen ist: dahin gehört der Gedanke des Bruderbundes, aus dem sich die Grundsätze der Freiwilligkeit wie der „Heiligkeit“ der Gemeinde ergeben. Unter Heiligkeit ist lediglich die Reinheit der Brüderschaft, d. h. das Recht und die Pflicht der Ausschliessung offener Sünder aus dem Bruderbunde zu verstehen — ein Grundsatz, der, so einfach er scheinen mag, Folgen von grösster Tragweite in sich schliesst. Der „Tempel Gottes“, den die Brüderschaft bauen wollte, sollte ebenso rein und unbefleckt von Lastern sein wie die Seele des Einzelnen, die ebenfalls als Tempel des heiligen Geistes galt. Wie hätte man denjenigen Bruder nennen können, der das Recht dazu verwirkt hatte?

Besondere Schwierigkeiten liegen für jeden Betrachter der ältesten Zeiten, auch für Harnack, in der Bestimmung des Verhältnisses der paulinischen Theologie zur Verkündung Jesu. Harnack erinnert (S. 111) an die Worte des bedeutendsten Religionshistorikers unseres Zeitalters, Wellhausens, der schreibt: „Durch Paulus besonders hat sich das Evangelium vom Reich in das Evangelium von Jesu Christo verwandelt“ — mit anderen Worten, die Verkündung Jesu hat eine wesentliche Aenderung erfahren. „Wer kann verkennen“, sagt Harnack, „dass die Lehren von der objektiven Erlösung (wie sie auf Paulus zurückgehen) zu schweren Versuchungen in der Kirchengeschichte geworden sind

und ganzen Generationen den Ernst der Religion verdeckt haben? Der Begriff der ‚Erlösung‘ — Harnack meint hier offenbar die Lehren von der Versöhnung, auf die wir oben (S. 24. Anm. 2) Bezug genommen haben — der gar nicht so ohne weiteres in die Predigt Jesu eingestellt werden kann, ist zum Fallstrick geworden. Gewiss, das Christentum ist die Religion der Erlösung; aber der Begriff ist ein zarter und darf (nach Harnack) niemals der Sphäre persönlichen Erlebens und der inneren Umbildung entrückt werden.“ (S. 115.) Und noch eine zweite Gefahr erkennt Harnack in der Fassung, die Paulus der Lehre von der Erlösung gegeben hat, eine Gefahr, die bei den Sprüchen Jesu nicht aufkommen kann: „Die rechte Lehre droht in den Mittelpunkt zu rücken und die Majestät und die Schlichtheit des Evangeliums zu verkehren.“ Die Ordnung der religiösen Begriffe, wie sie die Spekulation des Paulus bestimmt hat, hat nach Harnack auf die Entwicklung der Kirchenlehre in verkehrter Richtung gewirkt: denn sie hat die Christologie zum grundlegenden Inhalt des Evangeliums werden lassen, während die Predigt Jesu deutlich lehrt, dass dies verkehrt ist.

Die Lehre des Paulus nun ist es gewesen, die die grösste Wandlung vorbereitet hat, welche die neue Religion erlebte, die Begründung der Weltkirche, die mit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ihren Anfang nimmt. Dies war die Zeit, wo der ursprüngliche Enthusiasmus — wir brauchen dies Wort im guten Sinn und möchten es am ehesten mit Gottinnigkeit nach seiner eigentlichen Bedeutung verdeutschen — ausströmte und eine in Formen und Gesetzen als Rechtsanstalt auftretende Kirche an die Stelle des altchristlichen Bruderbundes trat. Diese Entwicklung hat sich nicht ohne schwere innere Kämpfe vollzogen: zuerst war es der sog. Gnostizismus, der sich der Neubildung entgegenstellte, und seit dem dritten Jahrhundert standen der römischen Partei, auf die sich Konstantin der Grosse stützte, die unter Führung Novatians kämpfenden sogenannten Katharer gegenüber, die, wie heute anerkannt ist, wertvolle Reste der alten Ueberlieferung bewahrt hatten und die von sich behaupteten, die wahrhaft Evangelischen zu sein. Es waren diejenigen Christen, die am Gedanken des Bruderbundes festhielten und auf Freiwilligkeit und Reinheit drangen. Beide grossen Parteien nahmen die Bezeichnung „katholische Christen“ für sich in Anspruch, freilich

mit dem Erfolge, dass seit Konstantin nur der Anspruch derjenigen Katholiken als rechtsgültig anerkannt wurde, deren Kultgemeinschaft er selbst und seine Nachfolger im Regiment angehörten. Wir würden es gern gesehen haben, wenn Harnack den Versuch gemacht hätte, die Geschichte dieser Katharer und ihrer Nachfolger, ihre Zusammenhänge mit den altchristlichen Gemeinden und ihr Fortwirken bis in spätere Jahrhunderte — zur Kennzeichnung dieser Haupt- und Grundform des Christentums bevorzugen wir, wie bemerkt, die Bezeichnung christlicher Humanismus oder altevangelische Gemeinden — kurz zu schildern; er hat sich aber darauf beschränkt, uns einerseits den griechischen und andererseits den römischen Katholizismus in einem Gesamtbilde vorzuführen. Der Grundgedanke seiner Betrachtungsweise lässt sich dahin zusammenfassen, dass der morgenländische Katholizismus in vieler Hinsicht zutreffender in die griechische Religionsgeschichte und der römische besser in die Geschichte des römischen Weltreiches eingestellt wird. Damit ist sein Gesamtanteil über diese Haupt- und Grundform der christlichen Religion genügend gekennzeichnet.

Von ausserordentlicher praktischer Bedeutung ist neben dem ersten grundlegenden Teil der Vorlesungen der Schluss, nämlich der Abschnitt über „die christliche Religion im Protestantismus“. Ihr Inhalt gestaltet sich, obwohl die sachliche Erörterung des Historikers und Theoretikers an keiner Stelle unterbrochen wird, zu einem Mahnruf und zu einer Art von Programm, das in Rücksicht auf Gegenwart und Zukunft entworfen ist. Wir empfehlen Jedem, dem die höchsten Lebensfragen unsres Volkes am Herzen liegen, gleichviel, welcher Partei er angehört, in eine Prüfung des ganzen Abschnitts einzutreten; hier müssen wir uns auf die Heraushebung einiger Punkte beschränken.

Der Grundton der ganzen Ausführung erinnert uns an die denkwürdige Rede, mit der im Jahre 1620 John Robinson die „Pilgerväter“ von Delft aus in die neue nordamerikanische Heimat entliess: „Ich kann den Zustand der Kirchen,“ sagte Robinson, „nicht genug beklagen, die zu einem Abschluss in der Religion gekommen sind und jetzt nicht über die Werkzeuge ihrer Reformation hinausgehen wollen. Die Lutheraner bleiben bei Luther, die Calvinisten bei Calvin stehen; aber wenn auch diese Männer zu ihrer Zeit brennende und scheinende Lichter gewesen, so sind

sie doch nicht in den ganzen Ratschluss Gottes eingedrungen, und sie würden, wenn sie heute lebten, ebenso willig weitere Erleuchtung annehmen, wie damals die zuerst empfangene, denn es ist unmöglich, dass mit einem Male die Vollkommenheit christlicher Erkenntnis hätte erscheinen können.“ In der Beurteilung des Wesens der Reformation stellt Harnack mit Recht diejenigen Merkmale als die wichtigsten und wertvollsten hin, die sich als eine Rückkehr zum ursprünglichen Christentum bezeichnen lassen, dahin gehören ausser einigen der früher besprochenen Grundzüge der Verkündigung Jesu die Innerlichkeit und der Individualismus, von dem die älteste Christenheit erfüllt war. Er erkennt das, was er evangelisch nennt, nicht in einer einzelnen der geschichtlichen Ausprägungen des Protestantismus, im Luthertum, Calvinismus und anderen Denominationen, sondern in dem, was für Alle das Gemeinsame ist. Wohl sind nach ihm äussere Kirchen um der Ordnung und Erziehung willen nötig; „sie bestehen heute noch, können aber morgen unter anderen politischen und sozialen Bedingungen neuen Gebilden Platz machen; wer eine solche ‚Kirche‘ hat, der habe sie, als hätte er sie nicht.“

Welchen Nachdruck muss der ernste Mahnruf haben, wenn er aus dem Mund eines Theologen von Harnacks Bedeutung kommt, der dringend warnt, „den Protestantismus nicht zu einer kümmerlichen Doublette des Katholizismus zu machen.“ „Gewaltige Kräfte“, sagt Harnack — und er weiss, warum er es sagt — „sind heute am Werk, die evangelischen Kirchen zu Gesetzes-, Lehr- und Zeremonien-Kirchen zu machen“, wie es die katholische Kirche ist, und eine dieser Mächte ist der unbegreifliche Indifferentismus auch vieler Gebildeten gegenüber den weltbewegenden Fragen der Religion.

Gerade in der Beurteilung der Reformation und der heutigen Verhältnisse des Protestantismus zeigt sich am glänzendsten die Unabhängigkeit des Denkens und der Gesinnung, die diese Vorlesungen auszeichnet, eine Unabhängigkeit und ein Freimut, die gerade dem Theologen hoch anzurechnen sind und die eben deshalb ihren Eindruck nicht verfehlen werden. Man kann die Sachkenntnis bewundern, auch den klaren, eindrucksvollen Stil und die Wärme des Tones hochschätzen, der das Ganze durchzieht, aber das Beste daran bleibt doch der Wert der Persönlichkeit und der Mannesmut, der aus allem hervorleuchtet. Man fühlt überall, dass

hier ein Mann spricht, der sich seit dreissig Jahren um die Erkenntnis dieser Dinge ernsthaft bemüht hat, man empfindet aber noch mehr, dass diese Fragen ihm eine Herzenssache geworden sind, und dass er willens ist, das Erkannte voll und ganz zu vertreten. Auf jeder Seite sieht man, dass es ein Vertreter der Wissenschaft, ein Gelehrter ist, der zu uns spricht, aber dieser Gelehrte ist weise und bescheiden genug, um zu erklären: „Die Religion ist es, nämlich die Gottes- und Nächstenliebe, welche dem Leben einen Sinn giebt, die Wissenschaft vermag es nicht.“ Aus dieser Gesinnung fliesst der thätige und hoffende Idealismus, der über dem Ganzen liegt und dessen wohlthuende und ermutigende Kraft sich auf Jeden überträgt, der sich in diese Ausführungen vertieft. Insofern ist es richtig, was ein angesehener Theologe bei der Besprechung dieses Buchs gesagt hat, dass man dasselbe als eine That und als ein Ereignis betrachten darf.

Die Auffassung von der Gottheit in ihrem Verhältnis zur Thatsache des Übels während des 18. Jahrhunderts.

Von

Oberlehrer Dr. **Alfred Heubaum** in Berlin.

In einer früheren Abhandlung habe ich darzustellen versucht, wie sich unter dem Einfluss der naturwissenschaftlichen Weiterklärung des 16. Jahrhunderts das religiöse Empfinden und Vorstellen veränderte und nach einem neuen, Gemüt und Wissen befriedigenden Ausdruck zu suchen begann. Die bisher geltende Vorstellung von Gott und von einer den Menschen leitenden Vorsehung drohte mit der Erkenntnis des naturgesetzmässigen notwendigen Geschehens in einen bedenklichen Zwiespalt zu geraten. Seit dem 17. Jahrhundert tauchen nun eine Reihe von Versuchen auf, welche das religiöse Bedürfnis mit der neugewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Einklang zu setzen suchen. Das Zeitalter der Theodiceen beginnt.

Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines Denkens hat sich das 18. Jahrhundert diesem Probleme zugewandt. All die Rätsel, die heute den Menschen so tief aufregen, über den Wert des Daseins, die Bedeutung des Lebens, stürmen schon hier mit ihrer ganzen Wucht auf den Menscheng Geist ein. Es ist ein interessantes Schauspiel, die verschiedenen Lösungsversuche zu beobachten, welche aus dem Zwiespalte religiös-sittlichen Bedürfnisses und wissenschaftlichen Erkennens hinausführen sollen.

Wir wollen sie im Folgenden in ihrer Entwicklung an uns vorüberziehen lassen. Das Resultat lässt sich in den Satz zusammendrängen, dass das Universum ein Kunstwerk ist, dessen Glieder und Teile einen zweckmässigen, räumlich vollendeten Aufbau darstellen. Der Mensch hat in all seinen Leidenserfahrungen und Erlebnissen seine Befriedigung in der Erkenntnis zu suchen, dass er in dem Zusammenhange des für ihn nicht völlig durchsichtigen universalen Baues ein notwendiger Bestandteil ist, der einer höheren Zweckmässigkeit und Schönheit dient. Die hierin liegende Forderung, dass das Individuum den Anspruch auf persönliche Geltung und Wertschätzung aufgebe und seinen Zweck in der Unterordnung unter den Weltzusammenhang sehe, erinnert an das rigorose politische Ideal des Altertums, in dem nichts der

einzelne, alles der Staat bedeutete; und man kann diese Anschauung als die metaphysische auf das Universum bezogene Umdeutung des antiken politischen Ideals bezeichnen.

Kant hat dann die Unzulänglichkeit dieses Theodiceegedankens aufgezeigt und durch den Hinweis auf die moralische Grösse der Menschennatur Schiller den Weg zu seiner transcendenten idealistischen Welt- und Lebensanschauung gewiesen. Bis dahin verfolgen wir gegenwärtig unsere Betrachtungen.

I.

In Shaftesbury (1671—1713) ist echte künstlerische Begabung mit wissenschaftlichem Geiste vertreten. Seine Philosophie ist eine grossartige Dichtung. Auch von ihm gilt, was Byron gesagt hat, dass mancher ein Dichter ist, der nie einen Vers geschrieben hat. Eine heitere, friedvolle Abendstimmung ruht über seinen Werken. Gemeinsam mit Giordano Bruno ist ihm die schönheitstrunkene Begeisterung für die Natur, das hundertfach verstärkte Organ für die Herrlichkeit des Alls, die enthusiastische, allumfassende Liebe zu dem geheimnisvollen Leben und Weben in der Schöpfung. Wie uns Bruno in seinen *Eroici furori* den grossen Atem einer erhabenen Seele spüren lässt, so Shaftesbury in der geistverwandten Schrift *on Enthusiasm*. Er preist unermüdlich die Schönheit einer begeisterten Seele. Ohne Begeisterung wäre das Leben schal und ekel; sie ist die Würze des Daseins, und die Tugend ist ihm nur eine edlere Form des Enthusiasmus. Einzelne Stellen seiner „Moralisten“ stehen den schönsten Naturdichtungen aller Zeiten gleich und erinnern in ihrem odenartigen, erhabenen Schwung an die grossen Naturpsalmen des alten Testaments.

Kein Wunder, dass dieser Dichter in Prosa auf alle künstlerischen Gemüter einen tiefen Eindruck gemacht hat. Von ihm sind Thomson und Pope angeregt. Seine Naturhymnen sind die Vorläufer von Rousseaus genialen und schwungvollen Naturpoesien. Lessing, Herder, Goethe, Schiller verraten in ihren Dichtungen die Spuren seines tiefgehenden Einflusses.

Shaftesbury sieht die Welt mit den Augen des Künstlers. Die Gestalt, die Form ist es, die ihn entzückt. Mit hinreissenden Worten preist er die sich im Universum offenbarende Schönheit. Das Universum ist ein erhabenes Kunstwerk, in dem Einheit und Harmonie herrscht. Alles ist zu einem zweckmässigen Ganzen geordnet. Ein gewaltiges System, dem die einzelnen Dinge als Teile zu dienen haben. Dieser Gedanke tritt bei Shaftesbury mit leuchtender Kraft an die Spitze der Beweisführung. Wo diese Eigenschaften sind: System, Einheit, Übereinstimmung, muss notwendig ein Geist sein. „So viel können wir dreist folgern, dass Numerus, Harmonie, Ebenmass und Schönheit jeder Art eine Gewalt besitzen, welche natürlicherweise das Herz fesselt und die

Einbildungskraft zu einer Meinung oder Vorstellung von etwas Majestätischem oder Göttlichem erhebt.“ Es ist leere Einbildung, dass alles von einem blinden Zufall abhängt und ohne Sinn und Bedeutung sei.

Worin erweist sich nun diese Zweckmässigkeit der Schöpfung? Zunächst in jedem einzelnen ihrer Geschöpfe als Ganzes für sich betrachtet. Alle Dinge haben Einheit des Zwecks in sich und sind für sich betrachtet kleine Systeme: ein Baum mit seinen Zweigen, ein Tier mit seinen Gliedern, und so wieder die Teile für sich. Alle Teile stehen mit einander in Zusammenhang und machen so das Ganze zu einem System, nach einem einfachen, übereinstimmenden Plan.

Das Individuum für sich ist nur von relativer Vollkommenheit; in immer höher steigendem System, in immer weiter umfassendem Zusammenhange kommt es erst als Glied vollendeter Ganzen zu seiner eigentlichen Bedeutung. Das einzelne Wesen gewinnt erst Wert im Zusammenhange mit der Gattung, diese im animalischen System, dies in der Erde, diese endlich im Universum.

Zweckmässige und individuelle Gestaltung und Verbindung mit dem Universum zeigt die wunderbare Anpassung der Einzelwesen an die sie umgebenden Lebensbedingungen. Dem Vogel entspricht die Flügelbildung; ist doch seine Natur gleichsam ganz Flügel; den grössten Teil des Körpers machen zwei ungeheure Muskeln aus, welche die Stärke aller übrigen erschöpfen und die ganze Ökonomie der Maschine sozusagen verschlingen. Und so sind alle Wesen den sie umgebenden Bedingungen angepasst.

Nicht bloss im Stoff und in der Materie herrscht diese Übereinstimmung mit der Gestalt und dem Bau, die Anpassung der letzteren wieder an die äusseren Umstände: den Ort, die Elemente, das Klima; sondern auch die Neigungen, Begierden, Empfindungen sind wechselseitig eine mit der andern und ebenso mit der Materie, dem Bau und den nötigen Geschäften übereinstimmend eingerichtet. Dieser Zusammenhang aller Dinge unter einander ist ihm unter der Annahme rein mechanischer Vorgänge nicht erklärlich. Eine vernünftige, die innere Verbindung herstellende Ursache vermag allein den Zusammenhang zu erklären. Ja, Shaftesbury möchte geradezu von einer die Teile mit einander vereinigenden Sympathie reden, von einer das ganze Universum gestaltenden Liebe.

So ist die Welt eine von dem göttlichen Künstler gelenkte, bewunderungswerte, einem höchsten Zweck dienende, gleichsam geistdurchhauchte Maschine, regelmässig ablaufend, unveränderlich. Auch Spinozas Welt ist eine vernunftbegabte Maschine, in der aber im Gegensatz zu Shaftesbury die Zweckursache keine Stelle findet. Wenn Shaftesbury das Universum eine Maschine nennt, so ist das ein Beweis, dass er die mechanische Auffassung nicht aufgeben will. Er wehrt ebenso wie alle Denker dieser Zeit das

Wunder energisch ab. Hierin gleicht seine Begründung ganz der Spinozas. Das Wunder wäre ein willkürliches Eingreifen Gottes. Willkür aber erzeugt Furcht und Unruhe. Beständige Zwietracht, Zerrüttung, Gewaltthätigkeit, Verletzung der Gesetze, Veränderung und Unbeständigkeit der Ordnung zeigen, dass es entweder gar keine Regierung oder verschiedene uneingeschränkte, keiner anderen untergeordnete Mächte in der Natur giebt. Das ist aber entweder das atomistische Chaos der Atheisten oder eine von Dämonen bevölkerte Welt. Die sich darin offenbarenden Mächte würden uns Angst einflößen. „Macht giebt nie einen Beweis für Güte.“ Grade in dem Bewusstsein der Gleichförmigkeit und Gesetzmässigkeit liegt das Beruhigende, weil es uns von einem gerechten göttlichen Walten überzeugt.

So sehr sein ganzes Bemühen darauf ausgeht, Gott als den Künstler und Erhalter des Weltalls zu schildern, so wenig weiss er mit dem Schöpfer anzufangen. Von einer ersten Ursache, einem ersten Wesen, einem ersten Bewegter, einem Erschaffer der Materie vermag er nichts zu sagen. Auch hierin liegt eine Konzession an die mechanische Auffassung von der Natur, und hier ist einer der wesentlichsten Unterschiede seiner Überzeugung von derjenigen der Latitudinärer, besonders Cudworths. So wenig, argumentiert er, aus der sinnlosen materiellen Substanz, mag man sie auch noch so viel in alle Ewigkeit fort und fort verbinden und trennen, verändern und umgestalten, immaterielles Denken erzeugt werden kann, so wenig kann auch das Umgekehrte stattfinden.

Die Welt ist ein Kunstwerk. Aber der Mensch kann zum Eindruck seiner wahren Schönheit nicht gelangen, denn dazu müsste er den gesamten Zusammenhang überschauen können. Auch Shaftesbury stellt ebenso wie Giordano Bruno und Spinoza die Forderung, dass sich der Mensch gleichsam aus dem Universum eliminiere. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual. Indem er die Dinge auf sich beziehen will, zerstört er die Harmonie des Alls. Für den alles durchschauenden Geist giebt es überall Harmonie, in der natürlichen wie in der sittlichen Welt. Das Gleichnis der Kopernikanischen Weltanschauung schwebt Shaftesbury im Briefe an Bayle vor: „Der eine, indem er in dem Buche der Natur liest und auf die Erscheinungen in unserem Sonnensystem kommt, nimmt die Bewegung der Erde, der andere die Bewegung der Sonne zum Schlüssel.“ Im ersteren Falle lösen sich die Verwirrungen in Harmonie auf. Das Leiden und das Übel zeigt sich in seiner Notwendigkeit, das Böse erweist sich als Schein. Von einem wirklichen Bösen kann man demnach gar nicht sprechen. Alles, was uns so scheint, stimmt vielmehr zu dem Wohl des grossen Ganzen.

Darin erreicht das System seine höchste Spitze; es ist der Ausdruck der lebhaftesten Freude über die Vollendung der Welt, in der kein wirkliches Leiden, kein eigentliches Böses vorhanden ist.

Einem Moment besonders verdankt diese Anschauung ihre grosse Wirkung auf Mit- und Nachwelt: dem erhabenen Unendlichkeitsgefühl, das darin zum Ausdruck kommt. Niemand ausser Bruno hat das Unermessliche, Grenzenlose des Alls in so begeisterten Dithyramben gepriesen wie Shaftesbury. Das giebt seiner Stimmung den heroischen Schwung, die überwindende Lebenskraft. In dem Bewusstsein, mit seinem Geiste sich in unendlichen Räumen ansiedeln zu können, denen sein Körper machtlos gegenübersteht, gewinnt er die Sicherheit und Standhaftigkeit allem Vergänglichen und Irdischen gegenüber. Die Stimmung des Erhabenen hat in ihm und Bruno begeisterte Verkündiger gefunden. Es wäre allein ein interessantes Thema nachzuweisen, wie sich von ihnen aus das heroische Lebensgefühl immer weitere Kreise eroberte. Kopernikus eröffnete den Blick in das grenzenlose All; Bruno und Shaftesbury geben dieser Einsicht dichterischen Ausdruck; und merkwürdig, an dieser Anschauung, diesem Bewusstsein des Unendlichen verstärkt der Mensch allmählich die Gewissheit eines grenzenlosen, geistigen Kraftgefühls und unüberwindlichen Heroismus. Die Unabhängigkeit und Selbständigkeit seines Geistes, die Unvernichtbarkeit und Ewigkeit des innersten Kerns seines Wesens kommt ihm immer deutlicher zum Bewusstsein. Diese Stimmung begeistert Thomsons Muse, giebt Popes Versen den mächtigen Schwung, den Herder rühmt „in Sonderheit, wo in ihm das Unermessene in Bezug auf den Menschen erscheint“. Wieder berührt uns diese Empfindung in Pyras, Klopstocks, Hallers Dichtungen, im jugendlichen Schiller, in Friedrich Schlegels Lobpreis des Universums, in Schleiermachers Reden über die Religion.

II.

Der herrschenden Anschauung eines teleologisch-mechanischen Zusammenhangs des Universums giebt nun Leibniz den vollendetsten, metaphysisch begründeten Ausdruck. Wie Spinoza der Repräsentant der konsequenten mechanischen Naturerklärung, so ist Leibniz der Vertreter jener Ansicht, welche die teleologische Betrachtungsweise mit der mechanischen zu vereinigen sucht. Die mechanische Auffassung geht von den Urbestandteilen der Materie aus und sucht nach mechanischen Gesetzen das Ganze in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen zu begreifen. Die teleologische Anschauung geht vom Ganzen, der darin herrschenden Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, der Veränderung aus und sucht sie aus formbildenden, gestaltgebenden Prinzipien, den substantialen Formen, der plastischen Kraft, dem Lebensprinzip zu erklären.

Leibniz vereinigt wie Cudworth, Newton, Shaftesbury beide Betrachtungsweisen mit einander. Er will Demokrit, Descartes, Spinoza, Hobbes auf der einen Seite mit Paracelsus, Helmont auf der andern versöhnen und seinen Vereinigungsversuch metaphysisch

begründen. Schon in frühester Jugend beschäftigt ihn die Frage nach dem Verhältnis beider Betrachtungsweisen zu einander. Er kann sich der überzeugenden Kraft der mechanischen Naturerklärung nicht entziehen. Aber doch sieht er auch bald, dass sie die Vielgestaltigkeit der Form, die Fülle der in Natur und Menschen-dasein ausgestreuten Bildungen nicht zu erklären vermag. Unter tiefdringenden Studien Platos, Thomas von Aquinos, der deutschen Mystiker und der englischen Neuplatoniker beginnt er die ihm eigentümliche Ausgestaltung seiner Weltansicht.

Wie alle Denker seit Galilei und Descartes geht auch Leibniz von der Ansicht aus, dass die sich unseren Sinnen bietende Wirklichkeit uns nicht den wahren Zusammenhang der Erscheinungen enthüllt. Jene sehen den letzten Grund der Sinnenwelt in kleinsten ausgedehnten Teilchen der Materie, Atomen oder Korpuskeln, welche sich nach mechanischen Gesetzen bewegen. Das wäre richtig, meint Leibniz ebenso wie Newton, wenn die Wirklichkeit eine gestaltlose, chaotische Masse wäre. Nun ist dem aber nicht so; vielmehr zeigt sie Form, individuelle Ausbildung und Vielgestaltigkeit. Diese Thatsache erklärt sich nur unter Annahme eines virtuellen, selbstthätigen Prinzips. Kleinste, der Materie zu Grunde liegende atomartige Urbestandteile sind anzunehmen; aber diese können nicht träge, kraftlos, sondern müssen virtuell, kraftbegabt sein. Es ist ferner richtig, wenn die mechanische Naturerklärung eine ununterbrochene, dauernde Bewegung dieser kleinsten materiellen Teilchen annimmt; aber diese Bewegung kann keine äussere, durch den Stoss fortgepflanzte, mechanische sein, sondern muss, um die in der individuellen Gestaltung der Wirklichkeit selbst stattfindenden Veränderungen zu erklären, innerlich, in den letzten Urbestandteilen der Materie enthalten sein; die Bewegung ist Entfaltung, Evolution. Aber auch so wäre noch immer nicht die Mannigfaltigkeit der Dinge erklärlich. Diese lässt sich nicht aus gleichen, völlig übereinstimmenden Atomen oder Korpuskeln begreifen; verstehen kann man sie nur, wenn man schon in jenen letzten Elementen der Materie das Prinzip der Individuation als herrschend annimmt. Diese müssen also individuell verschieden, keins mit dem andern übereinstimmend gedacht werden. Da die Form selbst nichts Körperliches ist, so können auch die letzten Prinzipien der Erscheinungswelt nicht materielle, sondern müssen spirituelle, seelenbegabte Wesenheiten sein. Die in der Wirklichkeit wahrnehmbare, aufsteigende Stufenfolge der Organisationen wird begrifflich durch eine entsprechende Rangordnung im Reiche ihrer Grundbestandteile; und die durch die Untersuchungen eines Swammerdam, Malpighi, Leenwenhoek konstatierte Thatsache, dass ein kontinuierlicher Zusammenhang der Organismen untereinander herrscht, macht die Annahme einer ununterbrochenen, lückenlos aufsteigenden Stufenreihe in der Ordnung dieser Elemente zur Gewissheit. So stellt sich den Sinnen

zwar die Welt in der Gestalt der Körper dar; wer aber ihr wahres Wesen zu durchschauen vermöchte, der sähe unendlich viele, unkörperliche, spirituelle, verschieden gestaltete Kraftcentren, die selbstthätig, zielstrebig und beständig veränderlich sind. Die Monaden stellen sich so als das aus dem Wesen der individuell gestalteten Erscheinungswelt abstrahierte metaphysische Prinzip dar.

Wenn nun aber die Monaden nur selbständige, sich unabhängig von einander entwickelnde Wesen wären, so würde die uns in der Natur entgegentretende gesetzmässige Ordnung der Dinge unerklärlich sein. Durch körperliche gegenseitige Einwirkung kann sie nicht begriffen werden, da die Monaden selbstthätige, spirituelle Wesen sind. Demnach lässt sich nur annehmen, dass verschiedene auf einander folgende Stadien der Entwicklung der einzelnen Monaden mit einander in eine korrespondierende Beziehung von Anfang an durch Gott gesetzt worden sind. Die Monaden sind in jedem Augenblicke ihrer Entfaltung von einander abhängig und bedingen sich gegenseitig; keine kann fehlen, ohne den bestehenden Zusammenhang aufzuheben, und jede trägt diese universelle Beziehung als ihre Wesenheit gleichsam in sich. In jeder spiegelt sich, je nach der ihr zukommenden individuellen Kraft, das ganze Universum, wie Leibniz sagt. In dieser Theorie gewinnt die Thatsache, dass das Universum einen unverbrüchlichen Kausalzusammenhang zeigt, einen metaphysischen Ausdruck. Es ist die prästabilierte Harmonie.

Bei Newton und Shaftesbury beruht das Wesen der Harmonie auf der vernünftigen Zweckordnung, welche die blind waltenden Naturgesetze zur Übereinstimmung bringt; bei Leibniz auf dem kausalen Zusammenhang, welcher die freithätigen Monaden zu übereinstimmendem Wirken zwingt. Dort ist Gott wirklich der beständige Leiter und Regierer der Welt. Hier ist er der Schöpfer des ein für alle Mal festgestellten Zusammenhangs, welchen die Monaden zu verwirklichen haben.

Diese Anschauungen bestimmen nun Leibnizens Auffassung vom Wesen Gottes und von seinem Zusammenhange mit der Welt in folgender Weise. Ist die prästabilierte Harmonie, der kausale Zusammenhang der Dinge, gleichsam der Ausdruck des letzten Willens Gottes, so kann von einer fortwirkenden Erhaltung der Welt durch Gott, so sehr sich auch Leibniz bemüht, eine solche aufrecht zu erhalten, nicht die Rede sein; damit kommt aber das Moment der Freiheit in Gott in Gefahr. Der Weltlauf ist der ein für alle Mal festgesetzte, sich notwendig verwirklichende Kausalzusammenhang. Gott setzt nicht nur die Welt in Bewegung, damit sie sich nach unabhängig waltenden Gesetzen selbst weiter formt; sondern wie ein Künstler steht Gott dem Universum gegenüber, in dem sich ein wohl durchdachter Plan verwirklicht. Damit wird das Moment der Freiheit in die dem Schöpfungsakt voraufgehende Zeit verlegt. Der Vorgang ist so

zu denken: Vor Gottes Geist stehen, wie vor dem Auge des Künstlers, vor Beginn seines Schaffens eine Fülle von Möglichkeiten der Weltgestaltung. Die unendliche Zahl der Monaden lässt einen unendlichen Reichtum von Kombinationen zu. Gott wählt diejenige Verbindung, welche sich als die verhältnismässig beste erweist. Die Freiheit Gottes liegt also in dem von ihm vollzogenen Wahlakt.

Die Welt ist demnach, wie Leibniz will, die relativ beste, wie sie sich auf Grund der vorhandenen Bedingungen, die in den selbstthätigen Monaden sind, gestalten liess. Dann ist aber das Übel und das Böse nicht mehr bloss ein Schein, wie noch bei Shaftesbury, sondern wirklich in seiner Realität anzuerkennen.

Aber die Auffassung des Übels im Zusammenhange der Welt verrät doch bei Leibniz noch ein Schwanken. Seinen vermittelnden Neigungen entsprechend möchte er den kosmischen mit dem individuellen, den universellen mit dem anthropocentrischen Standpunkt vereinigen. Die Welt ist voll Elend, aber es ist nötig, denn es ist die unvermeidliche Folge des Besten. Ja in der Art, wie Gott es zulässt, beweist er seine grosse Güte. Wenn Gott das Übel will, so kommt das nicht bloss daher, dass er grosse Güter daraus herleitet, sondern er findet sie auch mit den grössten aller möglichen Güter verknüpft, so dass es ein Fehler wäre, wenn er sie nicht zuliesse. Dann aber bezeichnet er doch auch hier das Übel nur als eine uns so erscheinende Unordnung. Im Ganzen ist Ordnung. Es ist mit dem Universum gerade so, wie mit perspektivischen Erscheinungen, wo gewisse schöne Zeichnungen verworren erscheinen, wenn man sie nicht in die wahre Gesichtswerte gerückt hat, oder sie durch ein Glas betrachtet. Erblickt man nur Fetzen und Bruchstücke und nicht das vollständige Werk, so ist es kein Wunder, wenn darin keine gute Ordnung zu Tage tritt. Der Mensch ist nur ein Teil im grossen Reiche der Geister. Gott hat höhere Pflichten als nur das Wohlsein der Kreatur. Das letzte Ziel seines Wirkens ist das Universum. Darauf hat der Mensch seinen Blick zu richten; also ganz wie bei Shaftesbury.

Leibnizens System ist das letzte in der Reihe der grossen Systembildungen, welche das Universum als einen räumlich vollendeten Zweckzusammenhang darstellen. Die Teile desselben gewinnen erst Bedeutung in ihrer Beziehung auf das Ganze. Zwar gesteht ihnen Leibniz auch schon einen gewissen selbständigen, individuellen Wert zu, aber der eigentliche Zweck ihres Daseins besteht doch darin, zur Verherrlichung des letzten und höchsten aller Zwecke, der Schönheit des Kosmos und damit Gottes selbst, zu dienen. Die kosmische Schätzung der Einzelexistenz verhindert auch ihn noch, den Eigenwert des Individuums richtig zu beurteilen. Auf den Menschen bezogen bedeutet dies, dass auch er nur aus der Thatsache, ein kosmisches Glied des Ganzen zu sein, die

Berechtigung seiner Existenz ableiten kann. In dieser Betrachtungsweise verliert dann auch, wie wir gesehen haben, das Übel seine reale Anerkennung, und der Mensch findet dem Leiden gegenüber keinen andern Trost, als dass er dessen Notwendigkeit innerhalb des Kosmos einsehen und nicht sich selbst als Zweck, sondern das Universum als solchen betrachten lernt. Bei den folgenden Denkern tritt diese kosmische Schätzung allmählich immer mehr zurück und beginnt einer vertieften geistigen Auffassung Platz zu machen. Schon bei Hemsterhuis wird diese Wandlung in der Beurteilung sichtbar.

III.

Franz Hemsterhuis (1720—1790), der Sohn des berühmten Philologen Tiberius Hemsterhuis, der der Platoforschung des 18. Jahrhunderts neue Anregung gegeben hat, ist nicht weniger als Shaftesbury in Deutschland von tiefem Einflusse gewesen. Im Kreise der Fürstin Galizin in Münster, wo Hamann, Lavater, Jacobi, auch Goethe zeitweilig verkehrten, genoss er das Ansehen eines der grössten Weisen aller Zeiten. Garve, Mendelssohn, Claudius nennen ihn mit Bewunderung. Herder bezeichnet ihn in dem ersten Aufzuge seines Enthusiasmus als einen der bedeutendsten Denker, die seit Platos Tagen gelebt haben. Jacobi zeigt in seinem Woldemar den tiefgehenden Einfluss, den er von Hemsterhuis empfangen hat. Goethe charakterisiert ihn als einen „jener Menschen, von denen man sich keinen rechten Begriff machen kann, ohne sie gesehen zu haben, die man nicht richtig beurteilen kann, wenn man sie nicht in Beziehung und Streit mit ihrer Umgebung sieht“.

Seine umfangreicheren Schriften, der „Sophylus“ und „Aristaeus“, sind in dialogischer Form abgefasst. Shaftesbury und schliesslich Plato sind darin seine Vorbilder. Die Abfassung seiner ebengenannten Hauptschriften fällt in das spätere Mannesalter. Drei Jahre vor der Kritik der reinen Vernunft erscheint sein Sophylus, zwei Jahre nach diesem der Aristaeus, seine eigentliche Theodicee.

Hemsterhuis' Anschauung zeigt all das Unsichere und Schwankende, das allen Systemen eigen zu sein pflegt, die auf dem Übergangspunkte zweier verschiedenen Denkrichtungen stehen. Das Zeitalter von Leibniz bis Kant ist reich an Geisteserzeugnissen, die diesen schillernden Charakter tragen.

In der Auffassung der Philosophie verrät sich Hemsterhuis als ein Anhänger aufklärerischer Tendenz. Mit seiner Zeit teilt er die Meinung, dass Philosophie praktische Lebensweisheit sei, und wie für Hamann, Mendelssohn und andere gilt auch für ihn Sokrates, der grosse praktische Lehrmeister, als der Philosoph aller Philosophen. Er hat die Menschen gelehrt, dass die Philosophie in jedem gesunden Kopfe, in jedem rechtschaffenen Herzen

zu finden sei, dass sie weder die Tochter des Witzes noch der Einbildungskraft, sondern die Quelle einer allgemeinen und unzerstörbaren Glückseligkeit sei. Philosophie ist ihm also der Ausdruck praktischer Lebensführung, und ihre Probe hat sie in der Anwendung auf das menschliche Verhalten zu bestehen. Keiner tritt so energisch mit dem Anspruch auf Trost an die Philosophie auf wie Hemsterhuis. Mit der Betrachtung des Leidens in der Welt hebt sein Aristaeus an, und in den Lösungsversuch dieses Problems läuft endlich die Schrift nach manchen Abweichungen aus.

In seiner Naturanschauung schliesst er sich an Cudworth und Newton an. Er teilt die reine atomistische Ansicht. Die Materie ist ursprünglich träge, die Bewegung ist keine der Materie zukommende Eigenschaft. Auch Hemsterhuis kann sich die dauernde Bewegung nicht aus dem einmaligen Stosse erklären, denn die Kraft, welche einem Atomteilchen mitgeteilt ist, wird durch die Trägheit eines andern aufgehoben. Die Trägheit ist, wie Hemsterhuis sagt, nichts als die dem Dinge zukommende Kraft, mit der es ist, was es ist. Die bewegende Kraft findet in der Trägheit der Materie eine Gegenwirkung. Wirkung und Gegenwirkung heben sich auf. Folglich würde das Universum in jedem Augenblicke seine eigene Wirkungskraft aufheben. Wie für Cudworth und Newton ist auch für ihn ohne eine fortdauernd bewegende Kraft die Veränderung in der Welt undenkbar. Ohne sie wäre der Kosmos eine chaotische Masse.

Die aktive Kraft, das Prinzip der Organisation überwindet beständig den der Materie anhaftenden passiven Widerstand und bringt dadurch immer höher sich entwickelnde Bildungen hervor. Hier nähert sich Hemsterhuis der Ansicht der spekulativen Naturphilosophie von Kiehmeyer, Steffens und Schelling. Den Trieb der Organisation charakterisiert er nun näher als Tendenz, Wille in der Natur. Ganz ähnlich später Fichte, Schelling, Schopenhauer. Sie ist der Hang der Natur zur Bildung der Substanzen. Dieses Prinzip der Bewegung ist gleichmässig wirkend und ewig. Ja, es wundert ihn, dass die Menschen, welche die Ewigkeit der Ruhe so deutlich sehen mussten, nicht geradeswegs daraus die Ewigkeit der Bewegung und folglich des thätigen Prinzips schlossen, welches die wirkende Ursache derselben ist. Man kann dies Prinzip Weltseele heissen; die höchste Fähigkeit, die man diesem Prinzip mit gutem Rechte beilegen kann, bestehe darin, dass es die Dinge verändert, allenfalls ihnen Gesetze giebt; niemals aber kann man es zu einer erschaffenden Macht erheben. Diese ist ein unendlich über unseren Verstand erhabenes Prinzip, und seine Existenz ist so unzweifelhaft als die Existenz des ganzen Universums, weil ohne das Dasein der ersten Macht das Dasein des ganzen Universums eine Ungereimtheit sein würde.

Während Cudworth, Newton, Shaftesbury in der Thatsache der Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen selbst

noch einen Erkenntnisgrund für einen vernünftigen, weisen Weltlenker sehen, erklärt Hemsterhuis diese Erscheinungen nur aus den der Natur eigentümlichen Kräften heraus: der Passivität der Materie und dem Organisationstrieb. Aus diesen leitet er alle in der Wirklichkeit stattfindenden Veränderungen ab. Gottes Dasein erscheint ihm also nicht deshalb notwendig, weil, wie es bei Cudworth, Newton, Shaftesbury der Fall ist, die sich in der Organisation offenbarende Zweckthätigkeit sonst nicht zu verstehen wäre; vielmehr sucht er sein Dasein lediglich aus der Thatsache der Existenz überhaupt zu beweisen. Die Materie ohne einen sie schaffenden Gott wäre ihm nicht minder unverständlich als das Prinzip der Organisation. Also im Dasein, nicht in der Eigentümlichkeit der Organisation liegt ihm das ausschlaggebende Moment für die Existenz Gottes. Im Grunde ist es also noch dieselbe Auffassung wie bei Descartes, die Auffassung Gottes als des ersten Bewegers, nur dass bei Hemsterhuis die Bewegung nicht mechanisch, sondern organisch, substanzbildend gedacht wird. Auch Hemsterhuis sagt: Gott hat das Weltall geschaffen und ihm zur Bildung von Substanzen einen ewigen Anstoss gegeben. Und da er an der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung festhält, so scheint auch ihm ein Lenken und Erhalten der Weltordnung ausgeschlossen. Vorsichtig genug drückt er sich in diesem Punkte aus: Denn, sagt er, ohne unmöglich zu sein, muss es doch jedem eingeschränkten Wesen unmöglich erscheinen, dass Gott in einem besonderen Falle ein Gesetz zerstört, welches aus dem von ihm selbst der ganzen Natur gegebenen, ersten Anstoss entspringt.

So wäre denn jede vernünftige Weltordnung ausgeschlossen? So kümmerte sich Gott nicht um die Schicksale der Menschen und wäre auch nur ein von aussen stossender Gott? Doch nicht. Auch nach Hemsterhuis wirkt Gott beständig in der Welt und waltet über dem Dasein seiner Geschöpfe. Wie bei Spinoza die Gottheit mit der Natur identifiziert wird, so bei Hemsterhuis mit dem organisierenden Prinzip, ohne dass sie doch darin ganz aufginge. Dasselbe ist nicht nur seine Schöpfung, sondern sein beständig wirkender Wille. Das ganze Universum vermag, das Wirkliche und das Mögliche zusammen genommen, nicht einen einzelnen Teil, einen Akt, oder einen Modus von dem unendlichen Gotte auszumachen. Doch ist er allenthalben: „Er ist hier, hier in diesem Strauche; in mir, in dir, Aristaeus, ist kein Teil, so unteilbar klein wir uns ihn auch immer denken mögen, den er nicht durchdringt. Er ist in dir ebenso vollkommen gegenwärtig als in dem ganzen Weltall, als in sich selbst.“

So wird die Thatsache des Übels noch rätselhafter. Auf zwei Wegen sucht ihr nun Hemsterhuis beizukommen. Auf dem ersten nähert er sich der Betrachtungsweise des späteren Kant und Schiller; der andere zeigt ihm ebenso wie diese in ihrer Früh-

zeit noch im Banne der Anschauung von Shaftesbury und Leibniz. Wir gehen zunächst dem letzteren nach.

Wir haben, sagt Hemsterhuis, kein Recht, das Uebel als einen Zustand der Unordnung im Universum zu bezeichnen. Ordnung ist ein relativer Begriff. Im Kopfe eines Wilden malt sich Ordnung ganz anders als in dem eines Newton. Ordnung ist also überhaupt keine Eigenschaft der Dinge, sondern hängt von der Fähigkeit des beschauenden Subjekts ab. Wir müssen daher zunächst einen Blick auf unsere Fähigkeiten und Organe werfen, mit denen wir die Wirklichkeit erfassen. Da bemerken wir nun eine arge Beschränkung. Nur mit wenigen Organen ausgestattet, vermögen wir die Dinge nur soweit zu erkennen, als wir sie damit auffassen. Ein jedes Wesen kann hunderttausend Seiten haben, die alle gleich sehr seiner Natur zukommen, und wovon doch keine einzige gegen unsere Organe gekehrt ist. Wenn wir demnach von ihrer Idee auf die Wesenheit irgend eines Gegenstandes schliessen, so gilt der Schluss nur von derjenigen Seite oder denjenigen Teilen der Wesenheit, die auf unsere Organe wirken können. „Der Kegel, den Sie da sehen“, sagt Sophylus zu Eutyphron, „hat unter verschiedenen Arten zu sein, welche ihm zukommen können und die ich nicht kenne, auch diejenige Art zu sein, vermöge welcher er, wenn er mit dem Lichte, mit meinen Augen und mit mir existiert, eine Wirkung hervorbringt, welche die Idee ist, die wir beide gegenwärtig von diesem Kegel haben.“ Könnte die Materie durch hunderttausend verschiedene Mittel, durch hunderttausend verschiedene Organe auf mich einwirken, so würde ich durch sie auf hunderttausend verschiedene Arten affiziert werden; sie würde für mich, wenn ich eine Erklärung von ihr geben sollte, hunderttausend verschiedene Attribute haben, und daraus folgt dann, dass die Erscheinungsweise der Gegenstände von meiner Organisation abhängt. Daraus ergibt sich nun aber für die Auffassung der Ordnung im Universum, dass uns nur deswegen vieles als unordentlich erscheint, weil wir nicht die vollständige Wesenheit der Dinge oder die ganze Summe ihrer Eigenschaften zu erkennen vermögen. Vollkommeneren, mit feineren Sinnen begabten Wesen würde das Weltall seine Harmonie und Einstimmigkeit enthüllen.

Doch Hemsterhuis hat schon nicht mehr den lebendigen Glauben an diese Deduktion, wie noch Shaftesbury. Er sucht noch nach anderen Gründen, um uns mit der Thatsache des Uebels auszusöhnen.

Nicht an jedes Leiden dürfen wir den Massstab der eigenen Empfindung anlegen. Im Beginn des „Aristaeus“ werden die mit einander unterhandelnden Freunde zu dieser Betrachtung dadurch angeregt, dass sie sich einen Wurm im Staube krümmen sehen, den der Fuss des Wanderers getroffen hat. Schmerzempfindung

hängt mit der Organisation des Individuums zusammen. Die sensible Reizbarkeit ist dem Reichtum oder der Armut der Wesenheit, dem Geistesvermögen des Individuums angepasst. Die Grösse des Schmerzes steht mit dieser Fähigkeit im Zusammenhang. Man beurteilt daher die Leiden eines Wesens niedriger Organisation unrichtig, wenn man meint, dass sie unseren unter gleichen Bedingungen ähnlich sind.

Wie verhält sich aber mit den am eigenen Leibe erfahrenen Übeln? Hier ist nun der Punkt, in dem Hemsterhuis Kant und Schiller ganz nahe kommt. Bei keinem der früheren Denker tritt besonders im Zusammenhange mit der Frage vom Übel die moralische Selbständigkeit, die autonome Freiheit des Menschen so nachdrücklich auf wie bei Hemsterhuis. Er hat die höchste Meinung von der geistigen Macht des Menschen und von der Unvertilgbarkeit seines Wesens. „Wenn ich sehe,“ sagt Aristaeus, „dass die Vulkane, dass Überschwemmungen, Pesten, Erdbeben ganze Millionen Wesen wie ich zusamt ihrer ganzen möglichen Nachkommenschaft vernichten; wenn ich in Gedanken mich in irgend ein entferntes Gestirn versetze und die Kleinheit unseres Planeten betrachte; wenn ich an die Zufälle denke, die in einem Augenblicke diesen ganzen Erdball zerstören könnten: so, ich gestehe es, so verliere ich mich, so sehe ich kein Verhältnis mehr zwischen mir und diesem Gott; und es fehlt nicht viel, dass ich nicht in eben das Chaos von Zweifeln zurücksinke, aus welchem du mich herausgezogen hast.“ „Das Nichts der Menschheit drückt dich nieder,“ erwidert darauf Diokles, „aber, Aristaeus, bist denn du, wenn du von Stern zu Stern fliegst, um diesen Erdball, den wir bewohnen, von weitem zu betrachten, bist du denn wirklich so sehr wenig? so sehr etwas Geringes? Bist du wirklich so sehr wenig, wenn du als Naturkundiger die Gesetze der Natur erforschest? wenn du als Gesetzgeber den Lastern der Gesellschaft Zaum und Gebiss anlegst? wenn du durch deine Ansichten die kommenden Jahrhunderte aufklärst?“

In dieser Kraft seines Geistes, die sich in der moralischen Freiheit, in der Hoheit seines Wollens äussert, findet der Mensch eine Gewalt, an die keine Macht der Erde heraufreicht. Sokrates lehrt uns zur Genüge, sagt Hemsterhuis, dass es dem kleinen Willen der Menschen nicht gegeben ist, wider die Stärke einer Seele, wie die seinige war, zu ringen. „Er lehrt uns zur Genüge, dass weder Anytus noch Melitus, seine Richter, jemals zu der Höhe gelangen konnten, von welcher herab er sie so betrachtete, wie du die kleinen Insekten ansiehst, die das dünne Oberhäutchen deiner Hand durchwühlen, um sich von deinem Blute zu nähren, und deren mühsame Arbeit dich belustigt.“

Hier ist nicht mehr von einer Erklärung des Übels die Rede. Hier wird es nicht mehr als wesentlich und notwendig

zu begreifen versucht, indem man es im unendlichen All auflöst. Hier verschwindet seine Furchtbarkeit vor der weltüberwindenden Macht des menschlichen Geistes. Die erhabene Seelenstimmung ist es, die dem Leide und dem Übel alle Gewalt raubt. Das ist aber ganz die Art, wie sich dann auch Schiller damit abfindet. Auch der Gedanke tritt schon bei Hemsterhuis, wenn auch nicht in gleicher Kraft wie bei Schiller auf, dass der Mensch den Willen des Geschicks zum seinigen machen müsse, um nicht als Sklave, sondern als frei sich selbst bestimmendes Wesen durchs Leben zu gehen. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron.“ Den höchsten Zustand, wo jeder Kampf ausgelöscht ist, wo zwischen Wollen und Vollbringen, individuellem Dasein und Schicksal die innigste Übereinstimmung herrscht, malt Hemsterhuis in dem Bilde: „Sieh den Adler, der in den Lüften schwebt und immer seinen Flug dem Hauche des Äolus gemäss einrichtet; er fliegt sonder Beschwerlichkeit; seine Flügel scheinen unbeweglich; er ist das vollkommenste Sinnbild des tugendhaften und glücklichen Menschen, der auf kein Hindernis stösst und dessen Flug, obgleich endlich und beschränkt durch seine Natur, unaufhörlich durch den unendlichen Strom des höchsten Willens auf die wahre Glückseligkeit geleitet wird.“

So trägt der Mensch den Keim des Guten und des Glückes in der eigenen Brust. Aus seinem freien Willen entspringt vieles von dem, was wir Unglück nennen. Die Gradationen im Bösen und Guten sind von ihm selbst geschaffen. Der Abstand zwischen dem Thron und dem Strohlager, zwischen der kultivierten und ausgeschmückten Weichlichkeit auf der einen, der Not und dem Schmerz auf der andern Seite, sind sein Werk. Und hat er auch nicht, wie sich Hemsterhuis vorsichtig ausdrückt, die Gewissheit, dass Gott sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmert, das weiss er gewiss, dass in ihm ein aller Natur überlegenes, von der Gottheit stammendes Prinzip lebt, das ihn befähigt, von den Mächten des Irdischen sich loszumachen und sich zu einer höheren Vollkommenheit zu entwickeln.

Hiermit eröffnet er den Ausblick in eine weite Zukunft. Es ist nicht möglich, dass diese Entwicklung unseres inneren Selbst mit dem Irdischen zu Ende ist. „Wie vielerlei Entwicklungen, wie vielerlei Tode die Seele bedarf, um zu der allergrössten Vollkommenheit zu gelangen, deren ihr Wesen fähig ist, bedeckt so lange ein für uns verborgenes Geheimnis, als die Folge der Zeit und der Teile für uns das einzige Mittel bleibt, deutliche Begriffe zu erlangen.“

Hemsterhuis hat die Betrachtungsweise des Übels vertieft. Den früheren ist alles Leiden, aller Schmerz in Bausch und Bogen Übel. Hemsterhuis unterscheidet das moralische Übel vom physischen und zeigt, dass jenes in der Freiheit des Menschen

begründet ist und dass es daher auch in seiner Macht steht, an seiner Beseitigung zu arbeiten. Er zeigt ferner, dass das, was wir Übel nennen, ganz relativ ist, dem einen als solches erscheint, was dem andern nicht; dass es je nach der Anlage und Art seines Geistes als Übel empfunden oder nicht empfunden werden kann. Aus der Thatsache des Übels darf nicht auf den Mangel eines vernünftigen Waltens im Universum geschlossen werden, man müsste denn aus der Freiheit des Menschen darauf schliessen wollen, während sie doch aber gerade im Gegenteil einen Beweis dafür liefert. Für die grossen physischen Übel, die den Menschen in den gewaltsamen Ausserungen der Natur bedrohen, weiss Hemsterhuis keinen anderen Trost freilich als die Unsterblichkeit der Seele, die in einem höheren Zustande ihre Aussöhnung mit ihrem traurigen Gesckicke erfährt.

IV.

Hemsterhuis hatte den Gedanken von der Autonomie des Geistes und der sittlichen Freiheit nicht in seiner ganzen Bedeutung für die Ideen von Gott und Unsterblichkeit erkannt. Hier hat erst Kant einen Schritt weiter gethan. Bei ihm kommt nun endlich zum klaren Ausdruck, was am Anfange des 16. Jahrhunderts begonnen, in den grossen Bewegungen des 17. und 18. Jahrhunderts vielfach verdeckt, nur in Unterströmungen fortlebt: die Ueberzeugung von einer im Menschen vorhandenen Macht des Geistes, die aller Natur überlegen. In Schiller erhält diese Gewissheit ihren erhabensten Ausdruck.

Für die Beurteilung Kants in diesem Zusammenhange kommt es besonders auf folgende drei Punkte an: Wie denkt Kant über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Welcher Gebrauch lässt sich unter Voraussetzung desselben für die Annahme der Gottheit davon machen? Wie löst er die Frage nach der Unvollkommenheit und dem Uebel in unserem Dasein?

Wie denkt er über die Verwendung des Zweckbegriffes in der Natur? Von seiner ersten grossen Schrift über die Naturgeschichte des Himmels (1755) bis zu seinen Aufsätzen über die Bestimmung des Begriffes der Menschenrace (1786) und über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788), endlich seiner Kritik der Urteilskraft (1790) hat Kant stets daran festgehalten, dass es in der Natur Erscheinungen gebe, die sich auf rein mechanischem Wege nicht erklären lassen. Doch hat er selbst von der kausalen Naturerklärung den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Er hat die gegenwärtige Gestalt der Himmelswelt auf mechanischem Wege in der schon genannten Schrift über die Naturgeschichte des Himmels abzuleiten unternommen und der wissenschaftlichen Annahme die erste Gestalt gegeben, welche unter dem Namen der Kant-Laplace-Helmholtz'schen

Hypothese berühmt geworden ist. Er hat später in den verschiedenen Arten und Gattungen nur Abartungen und Racen derselben ursprünglichen Gattung erkannt, die sich nur durch Anpassung an die vereinzeltten Lebensbedingungen und Umgebungen entwickelt haben. Und er hat es deutlich ausgesprochen, dass das konstitutive Prinzip aller Naturwissenschaften das Naturgesetz sei, in dem Reiche der Erscheinungen Notwendigkeit herrsche, die Wirklichkeit dem Gesetze der Kausalität unterworfen sei.

Aber ebenso bestimmt hat er zu allen Zeiten daran festgehalten, dass viele Naturerscheinungen und besonders das organische Leben unter dieser Voraussetzung allein unverstänlich seien. Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen, meint er in Bezug auf das Sonnensystem ohne Vermessenheit sagen zu können. Aber nicht von der geringsten Pflanze oder dem Insekt kann man Ähnliches sagen. „Der Bau der Pflanzen und Tiere zeigt eine solche Gestalt, wozu die allgemeinen und notwendigen Naturgesetze unzulänglich sind,“ heisst es in seinem „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“. Und wenn er oben die Verschiedenheiten der Gattungen durch die Anpassungen verschiedener Lebensbedingungen zu erklären versucht hat, so sieht er sich doch auch, um diese Veränderungen begreifen zu können, zu der Annahme genötigt, dass dergleichen gelegentliche Entwicklungen vorgebildet seien; „denn äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursache von demjenigen sein, was notwendig anerbt oder nachartet.“ So sagt er auch noch in der Kritik der Urteilskraft: „Es mag immer sein, dass z. B. in einem tierischen Körper manche Teile als Konkretionen nach bloss mechanischen Gesetzen begriffen werden können (als Häute, Knochen, Haare), so muss doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so formt und an den gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch begriffen werden.“ Innere, organische Zweckmässigkeit hält Kant fest. Er ist der Ansicht, dass das organische Wesen ein zweckmässiger Zusammenhang ist, in dem die Teile und das Ganze sich gegenseitig bedingen, in dem alle Teile so geordnet und zusammengesetzt sind, wie es die Natur des Ganzen erfordert. Sieht die frühere Zeit in dem gesamten Universum einen solchen organischen Zusammenhang, in dem systematische Gliederung, harmonischer Aufbau und sich gegenseitig korrespondierende Zweckmässigkeit herrschen: so reduciert Kant, der Naturanschauung seiner Zeit entsprechend, diese Eigenschaften auf das organische Individuum. Für die individuelle Bildung gilt noch immer, was früher für das Universum, dass es ein in sich vollkommenes, durch den harmonischen Aufbau gegenseitig sich entsprechender und bedingender Teile vollendetes Ganze sei.

Wie denkt Kant über die Beziehung Gottes zu dem teleologischen Zusammenhang? Seine letzte Antwort auf diese

Frage ist die, dass ein Schluss von dem Universum in irgend welcher Form auf die Existenz Gottes unmöglich ist. Aber nicht immer ist er dieser Meinung gewesen. Er hat in seiner Habilitationsschrift vom Jahre 1755, in der er sich mit Leibniz auseinandersetzt, die Ansicht vertreten, dass man sich die im All herrschende Übereinstimmung der Substanzen nicht, wie Leibniz will, durch die prästabilierte Harmonie hergestellt denken kann; sondern man werde durch die Thatsache ihrer gegenseitigen Abhängigkeit zu der Voraussetzung einer fortwirkenden, erhaltenden Vernunft gedrängt. Dies Moment gegenseitiger Abhängigkeit bilde den Beweis für eine höchste Ursache aller Dinge. Die Existenz der Substanzen für sich erkläre den gegenseitigen Zusammenhang nicht und nötige vielmehr zur Anerkennung einer äusseren Ursache, durch welche ihre Existenz und ihr gegenseitiger Zusammenhang zu einander bewirkt ist. Ebenso sagt er in seiner Naturgeschichte des Himmels, die Übereinstimmung und Ordnung der Natur habe darin ihren Grund, „dass die Wesen aller Dinge in einem gewissen Grundwesen ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit hervorbringen.“ In seinem Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763) hat er sich bemüht, die in mathematischen und physischen Verhältnissen herrschenden Zweckbeziehungen zum Teil nachzuweisen, und es gleichfalls für unmöglich erklärt, diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber zu verstehen. Ja, er hat hier auch weiter geschlossen und nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur als Wirkung Gottes begreifen können. Es ist noch derselbe Standpunkt, den Newton, Shaftesbury, Leibniz vertreten.

Anders in der kritischen Periode. Gewiss herrscht, wie wir schon gesehen haben, nach Kants Überzeugung in den organischen Produkten der Natur fraglos Zweckgestaltung. Aber müssen wir diese auch in den einzelnen Erscheinungen und in gewissen Verbindungen dieser Erscheinungen annehmen, so sind wir doch nicht im stande, uns bis zur Erkenntnis des gesamten universalen Zusammenhangs zu erheben. Von einer im Universum herrschenden Absicht können wir aber nur sprechen, wenn wir das ganze System zu überschauen vermögen. Keine Durchforschung der Natur, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns etwas von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen. Es ist also unmöglich, sich auf diesem Wege zu dem Begriffe einer höchsten Intelligenz zu erheben, auf die Erkenntnis der

Natur eine Theologie aufbauen zu wollen. „Nach bloss theoretischen Prinzipien des Vernunftgebrauchs kann niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurteilung der Natur zureichte, herausgebracht werden.“ Das in der Natur sich offenbarende zweckmässige Wirken kann völlig erklärt werden durch die Annahme eines Prinzips, das seine Erfolge lediglich durch die in seinem Wesen begründete Notwendigkeit nach Analogie des Kunstinstinkts der Tiere hervorbringt. Die Annahme einer Weisheit oder wohl gar einer höchsten und mit allen anderen zur Vollkommenheit ihres Produkts erforderlichen Eigenschaften verbundenen Weisheit ist ganz unnötig.

Eine Naturtheologie ist nicht möglich. Damit wendet sich Kant gegen alle Versuche des 18. Jahrhunderts, welche das Dasein Gottes aus dem Universum abzuleiten unternahmen. Er schlägt einen andern Weg ein. Gewissheit von Gott und Erkenntnis seines Wesens kann der Mensch nur aus seiner inneren, moralischen Anlage gewinnen. Kant hat mit der ganzen Energie seines Denkens und mit der sittlich erhabenen Begeisterung, welche sein Leben durchweht, die vernünftige Seite der Menschennatur und die darin wurzelnde sittliche Anlage hervorgehoben. Mit gewaltsamer Einseitigkeit, die dann besonders den Widerspruch Schleiermachers gefunden, hat er den Menschen zum blossen Vernunftwesen gemacht. Der Verherrlichung der Natur durch Shaftesbury, deren wir oben Erwähnung gethan, steht bei Kant die bekannte Apostrophe an die Pflicht gegenüber: „Pflicht, du erhabener, grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann und die zugleich die ganze Sinnewelt, mit ihr das empirischbestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur.“ Als solche moralisch freie Persönlichkeit ist der Mensch Zweck, ja der höchste Zweck und das einzige Naturwesen, welches Zweck an sich selbst hat; und in diesem Sinne ist demnach die ganze übrige Natur Mittel zu seiner Vollendung. Aber wohlverstanden nochmals, sofern er Vernunftwesen, keineswegs, sofern er Naturwesen ist. Das 18. Jahrhundert hatte behauptet: Der Mensch darf sich nicht als Zweck betrachten; das Universum und damit die Herrlichkeit Gottes ist vielmehr der höchste Zweck; Kant erklärt den Menschen für den höchsten Zweck. Wolff, Derham, Nieuwentyt hatten gesagt: Der Mensch ist der höchste Zweck der Schöpfung, hatten aber dabei an den Menschen als Sinnewesen gedacht und seine

leibliche Glückseligkeit im Auge gehabt. So schafft Kant ein Drittes und Letztes: Wohl ist der Mensch der eigentliche Zweck der Schöpfung, aber nicht in Anbetracht der Natur sondern des Geistes. Des Gefühls, als moralisch freie Persönlichkeit Selbstzweck zu sein, wird sich der Mensch in der Verpflichtung bewusst, dass er an der Realisierung des Sittengesetzes als des höchsten Gutes mitzuarbeiten hat. Dieses Verhältniss lässt sich durch kein Argument erweisen, sondern ist dem Menschen in persönlichen Erlebnis gegeben; und ebenso gewinnt er in lebendiger Erfahrung die Überzeugung, dass, weil er selbst und die Natur nicht Ursache davon sein kann, es einer moralischen Intelligenz bedarf, „um für den Zweck, dazu er existiert, ein Wesen zu haben, welches dennoch von ihm und der Welt die Ursache sei.“

Aber noch aus einem andern Grunde ist das Dasein Gottes ein Postulat. In der Natur lässt sich nach Kant, wie wir gesehen haben, über einen vernünftigen Zweckzusammenhang nichts ausmachen. Aber in anderer Hinsicht ist doch in der Welt die Annahme eines teleologischen Zusammenhangs praktisch erforderlich. Als Vernunftwesen erlebt der Mensch in sich die Notwendigkeit, an der Realisierung des Sittengesetzes mitzuarbeiten. Als Sinnenwesen fühlt er sich an die Natur gebunden und hat das Bedürfnis nach Glückseligkeit. An und für sich besteht zwischen dem Sittengesetz und der Naturordnung gar keine Beziehung. Dennoch, sagt Kant, tragen wir in uns das Gefühl der moralischen Notwendigkeit, dass zwischen beiden ein zweckmässiger Zusammenhang bestehe. Die Harmonie und Übereinstimmung, welche Shaftesbury und Leibniz in der äusseren Naturordnung sehen, verlegt Kant in das Verhältnis zwischen ihr und dem sittlichen Streben des Menschen. Da von dem Menschen aus, der ja weder Schöpfer der Natur noch Begründer des Sittengesetzes ist, unmöglich eine solche Vereinigung ausgehen kann, bleibt nichts übrig, als das Dasein Gottes anzunehmen. „Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes (der besten Welt) ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich der Existenz Gottes.“

Die Frage nach dem Übel wird anfangs von Kant noch ganz im Sinne von Leibniz beantwortet. Wir sind ein Teil der Schöpfung und wollen das Ganze sein. Aber die Gesetze kümmern sich nicht um uns, die höchste Weisheit hat die niederen Zwecke höheren untergeordnet. Das Ganze ist ein zusammenhängendes Zwecksystem, in dem alles relative Gliederung, nichts aber Selbstzweck ist. Alle Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen notwendig sind, müssen jederzeit darum gut sein, weil sie notwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich sein werde, sobald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist. „Unermessliche Ränne und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden

die Reichtümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber immer mehr einsehen lernen, dass das Ganze das Beste sei und alles um des Ganzen willen gut sei.“

Mit der Überzeugung von dem transcendenten Wesen des Geistes verlässt Kant diese Betrachtungsweise und weist selbst die Unmöglichkeit jeder Theodicee in seiner Schrift über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 1791 nach. In dieser neuen Betrachtungsweise verliert das Übel und das Leiden überhaupt für den Menschen seine Furchtbarkeit. Er entdeckt in sich ein Vermögen, das aller Natur und den von ihr drohenden Gefahren überlegen ist. Mag sie auch unsere Güter, Gesundheit und Leben, angreifen und also die natürliche Seite unseres Wesens beständig gefährden: so ist sie doch für uns keine Gewalt, unter die wir uns zu beugen hätten. Unsere Bestimmung liegt nicht in der Befriedigung unserer Sinne, in der Beglückung unseres natürlichen Seins. Unser wahres Selbst ist unsere geistige Existenz, die sich von aller Natur unabhängig weiss. Äusseres Unglück und Glück ist für den Menschen völlig gleichgültig. Sein echtes Glück besteht in dem Bewusstsein seiner höheren Bestimmung, genauer in seiner Mitarbeit an der Verwirklichung der moralischen Weltordnung. Diese Betrachtung liegt ganz in der Beweisfolge von Kants System.

Aber er bleibt sich darin nicht treu. Schon oben haben wir gesehen, dass er Sittengesetz und Natur in Beziehung zu setzen sucht und die Übereinstimmung zwischen beiden für eine moralische Notwendigkeit erklärt. Er bezeichnet es als einen Mangel, dass der Gerechte leidet, der Lasterhafte im Genusse des Glückes schwelgt, und erwartet einen Ausgleich im unendlichen Prozessus. Hier handelt es sich um die äussere Glückseligkeit. Nach Kants Auffassung des sittlichen Ideals ist aber auch unsere innere Befriedigung gefährdet. Wir erleben in uns die Pflicht, das Gesetz zu erfüllen, und zugleich empfinden wir doch die Unzulänglichkeit, dies Ideal zu erreichen. Diese moralische Unvollkommenheit, gemessen an dem Massstabe des transcendenten sittlichen Ideals, erzeugt einen Zustand der Unseligkeit, ein sittliches Leiden. Wir haben keine Hoffnung, je im irdischen Verhältnis uns dem Ziele zu nähern. Auch hier nötigt uns demnach, soll die Harmonie hergestellt werden, unser Denken zur Annahme einer Fortentwicklung unseres Geistes, in der wir uns dem Ideale immer mehr zu nähern vermögen, um es in der Ewigkeit zu erreichen. Die Unzulänglichkeit dieser Begründung hat schon der jugendliche Schleiermacher mit eminentem Scharfsinn erkannt.

Kant hat die Meinung, dass sich aus dem Universum der Schluss auf einen persönlichen, weisen, gütigen Gott widerspruchslos ergebe, gründlich widerlegt. Er hat ferner den Versuch, das Übel in der Auffassung des Weltganzen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen, als misslungen erklärt. Dagegen hat er selbst in

der Autarkie des Geistes und dem moralischen Bewusstsein die einzig möglichen Grundlagen für die Lösung dieser beiden Fragen zu erkennen gemeint. Aber möglich geworden ist ihm dieser Scheinbeweis nur, weil er selbst seinen Voraussetzungen nicht treu geblieben ist und ferner Geist und Natur, Ideal und Wirklichkeit in so schroffen Gegensatz zu einander gestellt hat, wie er sich in keiner Weise rechtfertigen lässt. Das sittliche Ideal Kants leidet an solcher Überspannung, dass es überhaupt vom Menschen nicht erreicht werden kann. Vom Menschen kann nur verlangt werden, was in der Kraft seiner Natur begründet liegt. Wie Max zu Thekla sagt: „Nicht das Grosse, nur das Menschliche geschehe.“ Was über die menschliche Leistung hinausgeht, verliert für ihn seine Bedeutung. Der Mensch, der gethan hat, was in seiner Macht steht, hat seine Pflicht erfüllt. Darüber hinaus giebt es kein Gebot für ihn. Daher entsteht auch kein unseliges Gefühl, wenn er ein jenseits aller Möglichkeit liegendes Ideal nicht zu erfüllen vermag, sondern nur, wenn er seinen Kräften entsprechend sich nicht genügend bestrebt hat. Diese unseligen Gefühle zu beseitigen, bedarf es aber nicht Gottes, sondern der Mensch wird den Grund dafür in sich selbst zu suchen haben.

Kants rigoristische und transcendente Auffassung des sittlichen Ideals hängt mit seiner Verkenning der individuellen Natur des Menschen zusammen. Darin teilt er noch völlig den Mangel der Aufklärungsphilosophen. Verschwindet bei den früheren Denkern die einzelne Person in dem universalen Zusammenhang des Kosmos, der allein Zweck ist, so wird sie bei Kant fast nur Mittel für die Realisierung und Verherrlichung der moralischen Weltordnung. Letzter Zweck und höchstes Gut ist die in der Ewigkeit sich vollziehende Vollendung des Sittengesetzes. Alle vorangehenden Stadien haben nur Bedeutung, sofern sie darauf hinielen; selbständiger Wert kommt ihnen nicht zu.

Kant verkündet mit dem ganzen Nachdruck seiner wissenschaftlichen und sittlichen Überzeugung die Thatsache eines entwickelungsgeschichtlichen Fortschritts. Ganz deutlich tritt bei ihm zum ersten Male das Moment der zeitlichen Evolution hervor. In seiner Naturgeschichte des Himmels wird es zum Pfeiler seiner Weiterklärungshypothese, und in seinen auf die Menschengeschichte bezüglichen Schriften bildet es den Kern seiner Betrachtung. Hier spricht er die Ansicht aus, dass sich die Menschheit aus dem instinktiven Naturzustande zur moralischen Kultur in allmählichem Fortschreiten emporarbeite. Aber in dieser teleologischen Entwicklung kommt den einzelnen Stadien selbst kein eigentümlicher Wert zu. So sehr diese Betrachtungsweise einer zweckmässigen Evolution zum Ausgangspunkte einer neuen Begründung der vorliegenden Frage geeignet wäre, so wenig war doch, wie Kants Beispiel zeigt, damit gewonnen, so lange man das sittliche Ideal ausserhalb derselben, gleichsam an ihr Ende verlegte, statt es in

der Zeit selbst zu suchen. Diesen Weg haben erst Schiller und Scheiermacher betreten.

V.

Schiller ist zu allen Zeiten von dem lebendigen Bedürfnis einer befriedigenden Lebens- und Weltanschauung beseelt. Neben dem Künstler behauptet der sittlich-religiöse Mensch sein Recht. Ja, echter Künstler ist ihm, wie er oft genug, am energischsten in der vernichtenden Rezension über Bürger ausgesprochen hat, nur der, welcher eine sittliche Überzeugung zum Ausdruck bringt. Das Wesen seines Geistes bildet eine erhabene heroische Stimmung. So hat ihn Wilhelm von Humboldt in der Vorerinnerung zu ihrem gemeinsamen Briefwechsel charakterisiert. „Das Streben, alles Endliche in ein grosses Bild zu fassen und es an das Unendliche anzuknüpfen, lag von selbst und ohne fremden Anstoss in Schiller. Es war mit seiner Individualität gegeben.“ Schiller selbst bezeichnet in einem Briefe an die Schwestern Lengefeld das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im grossen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, Tugend, Liebe und Tod als sein Lieblingsthema.

Auch in seiner Entwicklung wie in der Kants reichen sich zwei verschiedene Zeitalter die Hände. In seiner früheren Zeit steht er unter dem Einflusse der Ideen von Shaftesbury und Leibniz, die ihm freilich erst aus zweiter Hand, besonders durch die Vermittelung Garves bekannt werden.

Mit Locke, Shaftesbury, Ferguson sieht er im Universum einen teleologischen Zusammenhang, der ihm die Gewissheit von dem Dasein eines gütigen und weisen Gottes giebt. Wie Leibniz behauptet auch er, dass die Welt die beste ist. Lässt doch der grosse Haushalter der Welt keinen Splitter unbenutzt fallen, keine Lücke unbevölkert. Selbst aus Laster und Thorheit weiss die Gottheit Nutzen zu ziehen, und auch den Irrtum braucht sie zu ihren grossen Zwecken. Also wie bei jenen die Meinung, dass Übel und moralische Unvollkommenheit in dem Ganzen notwendig sind. Das Ganze ist ein Kunstwerk. „Wir Menschen stehen vor dem Universum, wie die Ameise vor einem grossen, majestätischen Palaste. Es ist ein ungeheures Gebäude; unser Insektenblick verweilt auf diesem Flügel und findet vielleicht diese Säule, diese Statue übel angebracht; das Auge eines besseren Wesens umfasst auch den gegenüberstehenden Flügel und nimmt dort Statuen und Säulen gewahr, die ihren Kamerädinnen hier symmetrisch entsprechen.“ Der Dichter hat auf diese Harmonie des Ganzen Rücksicht zu nehmen. „Ein Versehen in diesem Punkt ist eine Ungerechtigkeit gegen das ewige Wesen, das nach dem unendlichen Umriss der Welt, nicht nach einzelnen herausgehobenen Fragmenten beurteilt sein will.“ Der Mensch gelangt zur Glückseligkeit und Vollendung, wenn er es zu überschauen

und zu erkennen sich bemüht. „Alle Anstalten, die wir in der sittlichen und körperlichen Welt zur Vollkommenheit des Menschen wahrnehmen, scheinen sich zuletzt in dem elementaren Satz zu vereinigen: Vollkommenheit des Menschen liegt in der Übung seiner Kräfte durch Betrachtung des Weltplans.“

In jeder Äusserung der Natur, in jedem ihrer Gesetze ist das Wesen der Gottheit symbolisch ausgedrückt. Die Gesetze sind das Alphabet, vermittels dessen alle Geister unter sich und mit dem vollkommensten Geiste verhandeln. Jede neue Erkenntnis der Natur, die Gravitation, der entdeckte Umlauf des Bluts bringen mich in Beziehung zum lebendigen Gotte, weil sie der Widerschein seines Geistes sind. „Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem Apollo.“ Dieser Gedanke von der Harmonie und künstlerischen Vollendung des Universums, in dem sich alle Gesetze in holdem Gleichmass auflösen, findet auch dichterischen Ausdruck in dem poetischen Bekenntnis, das den Schlussstein seiner ersten Periode bildet. Auch in den „Künstlern“ preist er die Symmetrie des Weltgebäudes und will dem grossen Künstler nachahmen, der die Notwendigkeit mit Grazie umzogen hat.

Je höhere, schön're Ordnungen der Geist
In einem Zauberbund durchfliegt,
In einem schwelgenden Genuss umkreist:

— — — — —
Je schön're Glieder aus dem Weltenplan,
Die jetzt verstümmelt seine Schöpfung schänden,
Sieht er die hohen Formen dann vollenden,
Je schön're Rätsel treten aus der Nacht.

— — — — —
Je schwächer wird des Schicksals blinde Macht,
Je höher streben seine Triebe,
Je kleiner wird er selbst, je grösser seine Liebe.

Noch im Jahre 1792 in seiner Abhandlung „über das Tragische“ hat Schiller den Gedanken der Harmonie des Universums festgehalten und darin das eigentliche und einzige Mittel erkannt, sich über das Unglück und das Leiden hinwegzusetzen. Er bezeichnet es als die letzte und höchste Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmen kann, dass er sich „in die Ahnung oder lieber in ein deutliches Bewusstsein einer teleologischen Verknüpfung der Dinge, einer erhabenen Ordnung, eines gütigen Willens verliert.“ Die Vorstellung der vollkommensten Zweckmässigkeit im grossen Ganzen der Natur nennt er eine erquickende und betrachtet das Leiden des Gerechten und die scheinbare moralische Ungerechtigkeit als einen Stachel für unsere

Vernunft, „in allgemeinen Gesetzen eine Rechtfertigung dieses besonderen Falles aufzusuchen und den einzelnen Misslaut in der grossen Harmonie aufzulösen.“

Die Übereinstimmung im Universum, die zweckmässige Gestaltung der einzelnen Teile, ihr gegenseitiges Zusammenbestehen und Zusammenwirken wird in der Körperwelt durch die Anziehung, in der Geisterwelt durch die Liebe hervorgebracht. Auch bei Shaftesbury hält die Sympathie, auch bei Hemsterhuis die Liebe das Universum zusammen. Die Liebe ist das Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt. In dichterischer Verkörperung wird sie dann auf die leblose Materie übertragen.

Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen,
Sich in trauter Harmonie,
Sphären in einander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie.

Tilg die Göttin aus der Geister Orden,
Sie erstarren in der Körper Tod;
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott.

Die Liebe ist die in der Welt überall waltende Kraft.

Durch die ewige Natur
Duftet ihre Blumenspur,
Weht ihr goldner Flügel.
Winkte mir vom Mondenlicht
Aphroditens Auge nicht,
Nicht vom Sonnenhügel,
Lächelte vom Sternenmeer
Nicht die Göttin zu mir her,
Stern' und Sonn' und Mondenlicht
Regten mir die Seele nicht.

Die Liebe trägt uns zur Gottheit empor. „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besässe jeder einzelne die Welt.“ Anpufferungsfähigkeit, Hingebung an die Zwecke der Menschen, Liebe sind Empfindungen, welche unter dem Einfluss der erheben den Überzeugung von Bruno, Shaftesbury, Leibniz erzeugt worden sind, dass der Kosmos der höchste Zweck ist und dass des Menschen Bestimmung darin besteht, sich als Glied dieses ganzen, vollendeten Zweckzusammenhangs erkennen zu lernen. Die Liebe giebt dem Menschen die Kraft dazu. In einem Bilde, das uns an den ersten Ursprung dieses heroischen Unendlichkeitsgefühls erinnert, sagt Schiller von der Liebe im Gegensatz zum Egoismus: „Egoismus errichtet seinen Mittelpunkt in sich selber; Liebe pflanzt ihn ausserhalb ihrer in die Achse des ewigen Ganzen.“

Die Widerlegung dieser Welt- und Lebensansicht giebt in ebenso bündiger wie eigentümlicher Weise Körner im letzten Raphaelbriefe, der erst 1789 nach dreijähriger Pause erschien. Die Analogie des Universums als eines Kunstwerks birgt einen erheblichen Fehler. Der menschliche Künstler benutzt seinen Stoff nach freiem Belieben. Er herrscht despotisch über den toten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen braucht. Alle Teile dienen hier wirklich nur dem Ganzen und haben für sich selbst gar keine Bedeutung. Anders im göttlichen Werke des Alls. Da ist jeder seiner Bestandteile in seiner Eigenart geschont. „Dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, verherrlicht den Meister ebenso sehr als die Harmonie des unermesslichen Ganzen.“ Leben und Freiheit herrscht auch im Kleinsten und Unbedeutendsten. Dieser Gedanke ist in Leibnizens Monadenlehre im Keime vorhanden, wird aber durch den mechanischen Teil des Systems unterdrückt. Unter diesem individualistischen Gesichtspunkt können wir nicht anders als das Übel anerkennen. Wir beobachten nur zu häufig, wie der göttliche Künstler sein Ideal verfehlt zu haben scheint. Das Ganze bietet uns meist keine Harmonie, sondern ein Meer von Misstönen; und es ist ein ganz vergebliches Streben, dieses etwa auflösen zu wollen und sich mit der Erkenntnis des gesamten Zusammenhanges abzumühen. Nicht träges Anstaunen fremder Grösse ist unsere Aufgabe, vielmehr in unserer Sphäre selbst Schöpfer sein.

Schiller hat sich dann am Schlusse der achtziger Jahre, während seiner tiefen geschichtlichen Studien, die nun seine Zeit in Anspruch nehmen, zu der Überzeugung von der Berechtigung und dem Eigenwert des Individuums durchgerungen und hat durch die Übertragung dieser Ansicht auf die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Vernunft eine über Kant hinausgehende, erst von Schleiermacher in ihrem ganzen Umfange durchgeführte Betrachtungsweise angebahnt. Das teleologische Moment seiner Geschichtsbetrachtung, welches Schiller in seiner akademischen Antrittsrede darlegt, hat er von Kant und Herder übernommen. Aber während jener in den einzelnen Entwicklungsstadien nur Vorbereitungsstufen für das letzte, ausserhalb der Entwicklung liegende, transcendente höchste Gut sieht, spricht Schiller schon hier den Gedanken aus, dass jedes Zeitalter seine ihm eigentümliche Aufgabe hat.

Nun kam die lange Beschäftigung mit Kants Kritiken. Auch sie wurde ihm gerade wie dessen geschichtsphilosophische Aufsätze nur Anlass, seine Ansichten eigentümlich zu begründen. Die Theodiceen des 18. Jahrhunderts hatten das Individuum in dem kosmischen Zweckzusammenhang aufzulösen versucht; bei Kant verschwand es im moralischen Zweckzusammenhang. Wie Schiller in seiner teleologischen Geschichtsbetrachtung den Wert jedes

einzelnen Entwicklungsstadiums betonte, so jetzt in seiner moralischen Anschauung die Bedeutung und den selbständigen Charakter der Individualität des Menschen. Die Sinnlichkeit behauptet neben dem Sittengesetze ihr Recht. Nicht in dem beständigen, inneren, leidenschaftlichen Kampfe, in der fortdauernd zu überwindenden Unseligkeit, die aus dem Bewusstsein der Un erreichbarkeit des sittlichen Ideales entspringt, liegt unsere Bestimmung, das Höchste ist vielmehr die Übereinstimmung von Sinnen und Vernunft, Wirklichkeit und Gesetz, Trieb und Willen, die nicht erst in unendlicher Ferne durch die Gottheit herzustellen ist, sondern jetzt, gegenwärtig, hier auf Erden uns möglich sein muss. Nicht darin, dass wir im Widerspruch mit der uns eigentümlichen sinnlichen Natur das Gute zu thun versuchen, sondern darin, dass wir das Gute zu unserer Natur werden lassen, mit freier Neigung das Gesetz erfüllen, das Ideal der schönen Sittlichkeit erstreben, darin liegt die Bestimmung des Menschen. „Diejenige Gemütsverfassung des Menschen, wodurch er am fähigsten wird, seine Bestimmung als moralische Person zu erfüllen, muss einen solchen Ausdruck gestatten, der ihm auch als blosser Erscheinung am vorteilhaftesten ist. Mit andern Worten: Seine sittliche Fertigkeit muss sich durch Grazie offenbaren.“ Schiller verwirft Kants imperative Form des Sittengesetzes, weil sie dem Individuum eine, wenn auch rühmlichere, Art von Knechtschaft aufbürdet, und er tadelt dessen Ansicht vom radikalen Bösen in der Menschennatur, die er in der kurz zuvor erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ausgesprochen. „Es ist für moralische Wahrheiten gewiss nicht vorteilhaft, Empfindungen gegen sich zu haben, die der Mensch ohne Erröten sich gestehen darf. Die menschliche Natur ist ein verbundeneres Ganze in der Wirklichkeit, als es dem Philosophen, der nur durch Trennen was vermag, erlaubt ist, sie erscheinen zu lassen. Nimmermehr kann die Vernunft Affekte als ihrer unwert verwerfen, die das Herz mit Freudigkeit bekennt.“ Diese Gedanken hat Schiller besonders in „Anmut und Würde“ ausgesprochen; aber ganz ähnlich lautet es in seinem tiefsinnigen Gedichte „das Ideal und das Leben“:

Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blösse
 Steht vor des Gesetzes Grösse,
 Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
 Da erlasse vor der Wahrheit Strahle
 Eure Tugend, vor dem Ideale
 Fliehe mutlos die beschämte That.
 Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen;
 Über diesen grauenvollen Schlund,
 Trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen,
 Und kein Anker findet Grund.

Aber flüchtet aus der Sinne Schranken
 In die Freiheit der Gedanken,
 Und die Furchterscheinung ist entflohn,
 Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
 Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
 Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
 Des Gesetzes strenge Fessel bindet
 Nur den Sklavensinn, der es verschmäht;
 Mit des Menschen Widerstand verschwindet
 Auch des Gottes Majestät.

Die willkürliche Trennung Kants von sinnlichem Begehren und sittlicher Forderung erfuhr den Widerspruch Schillers und dann auch Schleiermachers. Seine aus dieser Voraussetzung konstruierten Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele fielen damit gleichfalls zusammen. Ebenso hat dann Schleiermacher wie Schiller als das Ideal sittlicher Vollkommenheit die schöne Sittlichkeit bezeichnet, in der die menschliche Sinnlichkeit mit den Forderungen der Moral übereinstimmt. Wenn man die Dinge so ansieht, so giebt es kein Gefühl der Unseligkeit, das aus der Unzulänglichkeit unseres sinnlichen Wesens entspringt und in der Hoffnung der Unsterblichkeit Trost suchen müsste.

Ebenso wenig aber bedarf Schiller der Unsterblichkeit, um sich über die Übel und Leiden hinweg zu trösten, die den Menschen bedrohen, oder um in einer Ewigkeit den Ausgleich sittlicher Gerechtigkeit zu erwarten, den das menschliche Auge hier so häufig vermisst, wie dies bei Hemsterhuis und auch bei Kant der Fall ist. Schon in dem Abschnitte seiner Theosophie, der von der Aufopferung handelt, verwirft er den Glauben an die Unsterblichkeit in dem Sinne, dass sie eine Glückseligkeit herstellen solle, die wir hier entbehren. Wie ist, sagt er, die Thatsache zu erklären, dass der Mensch seine Güter, ja das Leben hinzuopfern fähig ist? Nicht der Aussicht auf Unsterblichkeit bedarf es hierzu. Dies zerstört auf immer die Grazie dieser Erscheinung. „Es muss eine Tugend geben, die auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit auslangt, die auch auf Gefahr der Vernichtung das nämliche Opfer wirkt.“ Vielmehr liegt für Schiller die Möglichkeit in der Bereicherung der Glücksempfindung in dem Augenblicke der Aufopferung, die aus dem Bewusstsein der Zweckmässigkeit des Opfers entspringt. Schiller hat hier den Märtyrer im Sinne: „Denke dir eine Wahrheit, mein Raphael, die dem ganzen Menschengeschlechte auf entfernte Jahrhunderte wohlthut, setze hinzu, diese Wahrheit verdammt ihren Bekenner zum Tode, diese Wahrheit kann nur erwiesen, nur geglaubt werden, wenn er stirbt. Denke dir dann den Mann mit dem hellen umfassenden Sonnenblick des Genies, mit dem Flammenrad

der Begeisterung, mit der ganzen erhabenen Anlage zu der Liebe. Lass in seiner Seele das vollständige Ideal jener grossen Wirkung emporsteigen, lass in dunkler Ahnung vorübergehen an ihm alle Glücklichen, die es schaffen soll, lass die Gegenwart und die Zukunft zugleich in seinem Geist sich zusammendrängen, und nun beantworte dir, bedarf dieser Mensch der Anweisung auf ein anderes Leben? Das ist kein Eudämonismus in dem gewöhnlichen Sinne, weil das Glückseligkeitsgefühl nicht als Motiv, sondern als Begleiterscheinung der heroischen Handlung betrachtet wird.

In diesem Zusammenhange denkt Schiller besonders an das gesellige Übel, wie es aus Neid, Unverstand, Tücke der Menschen hervorgeht; aber auch über die ihm von der Natur drohenden Gefahren hat er sich ausgesprochen, besonders in der herrlichen Trostschrift „über das Erhabene“, in der uns der von beständigen schweren Krankheitsanfällen Heimgesuchte ein schönes Zeichen heldenmütiger Lebensüberwindung hinterlassen hat. Das moralische Wesen ist es, das allen Schrecknissen der Natur gegenüber, auch gegen den Tod eine unüberwindliche Macht ist. „An das absolut Grosse in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen.“ Nur der sinnliche Mensch bleibt ein Sklave der physischen Notwendigkeit und erschauert vor dem Anblick des ewig wechselnden Stromes der Erscheinungen, in dem sich das Bild der Vergänglichkeit und Vernichtung spiegelt. Greift er aber nach dem Beharrlichen in seinem Busen, so verschwindet die Furcht und das Grauen vor der überwältigenden Natur.

Hier verwirft nun Schiller seinen eigenen früheren Versuch, da er noch darauf ausging, die kühne Unordnung in der Natur in Harmonie aufzulösen. „Wer die grosse Haushaltung der Natur, sagt er jetzt, mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint, und bei weitem in den mehrsten Fällen Verdienst und Glück mit einander im Widerspruch stehen.“ Ihm bleibt weiter nichts übrig, als von einer künftigen Existenz, einer andern Natur zu erwarten, was ihm dieses Leben nicht zu bieten vermag.

Der Würde des Menschen aber angemessen ist es, wenn er darauf verzichtet, die in der Natur ihm aufstossende Zweckwidrigkeit zu erklären und in das Chaos der Erscheinungen einen Zusammenhang zu bringen. Grade diese Unbegreiflichkeit zum Ausgangspunkt der Beurteilung nehmen und in dieser zweckwidrigen Verwirrung, die uns die Natur auf Schritt und Tritt zeigt, das Symbol unserer geistigen Freiheit sehen: das erhebt uns zu der Stimmung, deren wir bedürfen, um die Unfälle und Leiden der Welt ertragen zu lernen. „Die Freiheit in allen ihren

moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüther ein unendlich interessanteres Schauspiel als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo die Schafe geduldig dem Hirten folgen und der selbtherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Schwerts herabsetzt.“ Gewiss ist es unser Verlangen, dass unser Glückseligkeitstrieb befriedigt werde; aber wir erfahren beständig, dass die Natur in gleicher Achtlosigkeit die Schöpfung der Weisheit und das Werk des Zufalls in den Staub tritt, „dass sie das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine, in einem Untergange mit sich fortreisst, dass sie hier eine Ameisenwelt erhält, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme fasst und zerschmettert, dass sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang bant.“ So bleibt dem Menschen nichts, als das Unglück mit Würde zu ertragen. „Fälle können eintreten, wo das Schicksal alle Aussenwerke ersteigt, auf die er seine Sicherheit gründete und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten, wo es kein anderes Mittel giebt, den Lebenstrieb zu beruhigen, als es zu wollen und kein anderes Mittel, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesses, ehe noch eine physische Macht es thut, sich moralisch zu entleiben.“

In diesem letzten prosaischen Bekenntnis seiner Lebensanschauung (1801) hat Schiller gegen früher seine Ansicht erheblich geändert. Er hat lediglich in der Selbstherrlichkeit und Autarkie des Geistes das Mittel gesehen, allen Anfällen und Angriffen auf unsere Person zu widerstehen. In dem Glauben an die Unsterblichkeit hat er schon früher keinen Trostgrund mehr in den Leiden finden können. Aber er hat da noch die Überzeugung vertreten, dass uns die Ahnung einer universellen Zweckmässigkeit Ruhe und Zufriedenheit im Unglück zu gewähren vermöge. Jetzt ist er davon gänzlich zurückgekommen. Ja, sogar in der zeitlichen Entwicklung der Menschheit wird jetzt sein betrachtender Blick mehr von der darin herrschenden Unvernunft und den allen sittlichen Anforderungen hohnsprechenden Geschehnissen festgehalten, als, wie es doch in seinen eigenen früheren geschichtlichen Versuchen der Fall war, von dem darin erkennbar waltenden logischen Zusammenhang. Nur weil die Weltgeschichte ihm den Menschen in seiner Freiheit und Selbständigkeit den Naturkräften gegenüber zeigt — ein Anblick, den sie freilich nur sehr selten gewährt — ist sie ihm ein erhabener Gegenstand; nicht aber deswegen, weil sie ein vernünftiges, allmählich fortschreitendes Geschehen offenbart. Wohl möglich, dass die Abneigung seines wahrhaft geschichtlichen Sinnes gegen die nunmehr beginnenden Versuche spekulativer Konstruktion, welche die Geschichte in die Fesseln aprioristischer Kategorien zu schlagen versuchte, ihn veranlassten, das Moment

der Freiheit darin so einseitig zu betonen, dass der vernünftige Charakter historischer Entwicklung gänzlich verloren zu gehen drohte. Aber vor allem liegt doch die Schuld daran, dass er den evolutionistischen Charakter der menschlichen Vernunft verkannt hat. In dieser Hinsicht haben Kant und Fichte zu schwer auf ihm gelastet, und er ist über ihre starre und entwicklungslose Auffassung des menschlichen Geistes nicht hinausgekommen. Immerhin verdient diese Ansicht des Idealismus der Freiheit, die in Schiller ihren konsequentesten und erhabensten Ausdruck gefunden, eine ganz andere Würdigung als die kosmischen Theodiceen des 18. Jahrhunderts. Diese Lebensanschauung erfüllt den Menschen mit dem Bewusstsein königlicher Würde und giebt ihm das Gefühl eines Wertes, den keine Macht der Naturgesetze anzutasten vermag. Sie ist der Ausdruck heroischer weltüberwindender Lebensstimmung, das herrliche Zeugnis eines ganz auf sich selbst gestellten Geistes, der ausser seinem Wesen keine Stütze und Hülfe für den Halt in der Welt braucht. Das ist schliesslich doch der Kern von Schillers heldenmütiger Natur, wie sie sich in späteren Jahren, von fremden Einflüssen losmachend, immer freier offenbart: die Überzeugung, aus der seine grossen Leidensgestalten herauswachsen und die in den Worten Wallensteins den schönen Ausdruck findet: „Ein starkes Herz will sich auf seine Stärke nur verlassen.“ Die Befriedigung dieser Lebensansicht liegt in dem Lustgeföhle, welches das Bewusstsein innerer, unzerstörbarer Kraft und Unüberwindlichkeit einflösst. Diese Fähigkeiten steigen aus der Tiefe der menschlichen Natur erst durch das Leiden hervor. In dieser Betrachtung gewinnt das Leiden eine Wertung, die ihm bisher nicht zu teil geworden. Unter dem grossen Seelenschmerz vollendet erst der Mensch seine wahre Grösse. Vielem ist in dieser Lebensanschauung genug gethan, worin die früheren nicht genügen wollten. Das Leiden ist unter dem Begriff des Zwecks erfasst, sofern es der wahren menschlichen Vollendung dient, der Mensch ist in seinem Eigenwert erkannt, sofern es seiner Vollendung dient.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die neuen Satzungen der C. G., die alle unsere Mitglieder inzwischen erhalten haben werden, haben die wissenschaftlichen Aufgaben unserer Monatshefte folgendermassen formuliert (s. § 1 der Satzungen). Es ist die Aufgabe der C. G.

- a) Die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker wissenschaftlich zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Range eines selbstständigen Wissensgebiets zu erheben, sowie insbesondere
- b) den Geist, die Grundsätze und die Geschichte des Comenius und der ihm innerlich verwandten Männer — dahin gehören u. A. Leibniz, Herder, Fichte, Kant und Schleiermacher — wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Zur Erläuterung dieser Satzungs-Bestimmungen wollen wir hier auf die Kundgebung des Gesamtvorstandes der C. G. vom März 1892 verweisen, welche unter dem Titel „Unser Arbeitsplan“ an der Spitze des ersten Jahrgangs unserer Monatshefte (1892) veröffentlicht worden ist.

Viele kleingeistige Menschen, die nur an das glauben, was sie sehen, fühlen und betasten können, glauben auch an die praktische Bedeutung geschichtlicher Überlieferungen nicht, weil diese Bedeutung ihnen niemals in unmittelbarer Wahrnehmung entgegentritt. Diese Menschen haben wahrscheinlich auch nie von der praktischen Bedeutung etwas gehört, welche einst die sog. **Romantik**, d. h. jene Geistesströmung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts besessen hat, die das philosophische Zeitalter des 18. Jahrhunderts, das Zeitalter der sog. **Aufklärung**, abgelöst und überwunden hat. Woher hat die Romantik ihre Kräfte genommen? Den führenden Geistern schwebte das Mittelalter in allen seinen Einrichtungen und Formen als Ideal vor, und die Wiederbelebung dieses Ideals hat der Romantik die Erfolge verschafft, die sie erzielt hat. War diese Wiederbelebung anders als auf dem Wege geschichtlicher Forschung möglich?

Mit grosser Genugthuung begrüssen wir den Fortgang der neuen Ausgabe der Werke **Platos**, die in Oxford erscheinen und zwar unter dem Titel: *Platonis Opera recognovit brevique adnotatione critica instruxit Joannes Burnet* (Prof. der griech. Philologie an der Universität St. Andrews in Schottland.) [*Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*]. Oxford Clarendon Press (London, H. Frowde) 1900 ff. Der erste Band erschien im Jahre 1900, der zweite ist im Jahre 1901 gefolgt. Vgl. über beide Bände die Besprechungen von H. Diels in der *Deutsch. Lit. Zeitung* 1900 Sp. 1502 ff. und 1901 Sp. 3032 f.

Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, dass für zahllose Griechen, welche in den ersten Jahrhunderten zum Christentum übertraten, **Sokrates** und **Plato** die Stelle einnahmen und behielten, die in der Weltkirche, wie sie sich unter dem Einfluss der zum Teil missdeuteten paulinischen Theologie ausbildete, **Moses** inne hatte. In dem Kampfe der Weltkirche gegen die sog. Gnostiker und Neuplatoniker bildet die Stellung zum Alten Testament einen Hauptpunkt des blutigen Streites. Kirchenlehrer wie Origenes standen in diesem Ringen im Wesentlichen auf der Seite der Gegner des **Moses** und der Geschichtsbücher des alten Bundes. Wie dem auch sei, so ist sicher, dass die aus der griechischen Welt um die Fahne Jesu Christi gesammelten Gläubigen ohne den Glauben an **Moses** Christen gewesen sind. Weshalb soll das, was in jenen Zeiten möglich war, im späteren Christentum unmöglich geworden sein? Es versteht sich, dass hier weder von den Psalmen noch von den Propheten die Rede ist. Ein interessantes Streiflicht wirft auf die mit der Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments zusammenhängenden Fragen vom Standpunkte der Erziehungslehre aus die soeben erschienene kleine Schrift **D. Joh. Georg Dreydorffs** (Jena) *Quousque tandem?* Ein erstes Wort wider den alttestamentlichen Geschichtsunterricht (Leipzig, **H. Haessels** Verlag 1902. Preis 60 Pf.).

Wir haben an dieser Stelle wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass die alt evangelischen Gemeinden das **Symbolum apostolicum**, obwohl sie es gelegentlich zugelassen haben, als verpflichtendes Bekenntnis nicht im amtlichen Gebrauch gehabt haben. In dieser Richtung ist folgender Fall recht bezeichnend, den **Paul Burckhardt** in seiner Arbeit über **David Joris** (*Baseler Biographien* S. 147) erzählt. Im Jahre 1559 fand zu Basel ein weithin berühmt gewordenes Gericht über den Erzketzer **David Joris** und seine Anhänger statt. Letztere (ersterer war schon tot) mussten vor einer grossen Synodal-Versammlung Widerruf leisten und sich als treue Söhne der Basler Staatskirche ausweisen. Wodurch glaubte man nun den Wiederanschluss an die Kirche sicher zu stellen? Man zwang die „Ketzer“, sich laut und vornehmlich zum **Apostolicum** zu bekennen. Wozu war das nötig, wenn sich jene auch als „Joristen“ dazu bekannt hatten? Das **Apostolicum** war das Kennzeichen der Kirche, sein Nichtgebrauch das Merkmal der „Häretiker“.

Die Richtung der älteren freien Akademien auf die nützlichen Wissenschaften (wie sie sagten) war schon im 17. Jahrh. auf das stärkste ausgeprägt (s. **M. H.** der **C. G.** 1895. S. 7 ff.). Wenn man diese Seite der Sozietäten kennen lernen will, muss man nur einen Blick in **Leibniz'** Schriften werfen. „Unter den Vertretern jener seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. verfolgten Strömung (sagt **F. Frensdorff**, die Vertretung der ökonomischen Wissenschaften in Göttingen, *Festschrift zur Feier des 100 jähr. Bestehens d. K. Gesellschaft d. Wiss. in G. Berlin* 1901 S. 500), die sich von den Universitäten abwendet und sie für ungeeignet hält, dem Fortschritt der Wissenschaften zu dienen, ist **Leibniz** der bekannteste. Die Universitäten erscheinen ihm als Anstalten mönchischer Gelehrsamkeit, in

leeren Gedanken und Grillen befangen Den Lehrern (aber), die in der Förderung der Wissenschaft mitarbeiten wollen, rät er eine Stätte in den gelehrten Gesellschaften, den Akademien, zu bereiten, wie sie in London und Paris begründet worden sind. Gerade sie hält er für geeignet, der neuen, der ökonomischen Wissenschaft zu dienen. „Ich bin längst zu der Überzeugung gekommen (sagt Leibniz), dass die ökonomische Wissenschaft der bei weitem wichtigste Teil der Jurisprudenz ist: sie ignorieren oder vernachlässigen bringt Deutschland ins Verderben.“ Bei seinem Aufenthalte in Paris meinte er in der Werkstätte manches französischen Handwerkers oder Künstlers mehr Nahrung für seinen Geist gefunden zu haben als in Dutzenden deutscher Bücher. So ist in der That die neue Wissenschaft der Nationalökonomie nicht an den Universitäten alten Stils, sondern im Schoosse der Akademien erwachsen; die Hochschule des Pietismus, Halle, war seit 1694 die erste, welche ein ökonomisches Lehramt erhielt und erfolgreich verwaltete.

Man hat heute vielfach keine genügende Kenntnis davon, in welcher tiefer und demütiger Abhängigkeit die Universitäten der meisten Länder sich bis in die neueren Jahrhunderte hinein von der Kirche, die ihrerseits vielfach die Staaten beherrschte, befunden haben, und dies nicht etwa bloss in katholischen, sondern auch in protestantischen Ländern. Es ist bekannt, dass die evangelischen Geistlichen, die anfänglich ihre eidliche Verpflichtung nur auf das „lautere und reine Evangelium von Christo Jesu“ hatten ablegen müssen, schon seit 1533 auf die Bekenntnisse, nämlich 1) auf das Symbolum Apostolicum, 2) das Nicänum, 3) das Athanasianum und 4) die Augsburgerische Konfession verpflichtet worden waren. Das war eine scharfe Bindung, aber die Kirche konnte ja ihre Diener zu Allem verpflichten, was sie für notwendig hielt. Man begnügte sich damit aber nicht. Sondern die Kirche setzte es durch, dass alle die, welche akademische Grade erlangen wollten, also alle Magister, Doktoren, Dozenten denselben Verpflichtungs-Eid ablegen mussten. (Walther Köhler, Reformation und Ketzerprozess. Freiburg i. B. 1901 S. 28.)

In den Nachrichten und Bemerkungen unserer Hefte (M. H. 1901 S. 318) wird im Anschluss an die Helmontskizze von Dr. phil. Franz Strunz (ebd. S. 274—295) die Frage angeregt, ob man darum wisse, dass die Vergiftung Helmonts Thatsache sei. Der Verfasser des Helmontaufsatzes teilt hierüber Folgendes mit: Dass man es versucht hatte, Helmont durch Gift aus der Welt zu schaffen, ist schon dadurch unzweideutig bewiesen, weil er diesen Fall selbst in dem Tractatus de morbis, Cap. 22 „Butler“ berührt. Er erzählt hier von den epochalen Wunderkuren des Irländers Butler, der auf Schloss Vilvorden gefangen sass. In welchem hohem Masse Helmont sich für diesen Mann und sein wunderbares Präparat interessierte, beweist dieses Kapitel. Ja er unterzog sich sogar des Irländers Behandlung, um sich von den schweren Nachwehen einer hinterlistig ausgeführten Vergiftung zu erholen. Helmont schreibt hierüber: „Indessen schickte ich nach Vilvorden zu dem

Butler / umb ein Mittel wegen eines bekommenen Giffts / so mir durch einen heimlichen Feind beygebracht worden. Denn ich war überaus matt und elend; es thaten mir alle Glieder wehe / der Puls gieng mir mit Zwey-Schlägen / und fieng endlich an auszusetzen; darüber mir Viel Ohnmachten zustuessen / und alle meine Kräfte begunten zu erlöschen. . . . Unter dessen gerieth mein Feind in den Stand / dass er sterben muste / und liess mir demnach / wegen des an mir begangenen Verschuldens / eine Abbitte thun: Und also erkandt ich / dass meine Vermuthung wahr gewesen; nemlich / dass ich muste Gifft bekommen haben. Dannenhero ich mit aller Sorgfalt dieses langsame Gifft täubete; und durch die Gnade GOTTes wieder zur Gesundheit kam“. (Aufgang der Artzn.-Kunst, 1683; S. 1096. Ortus med. 1648; S. 588.)

Wir haben vielfach an dieser Stelle auf die Geschichte der uralten Sozietäten hingewiesen, aber über einen sehr merkwürdigen Ausläufer dieser Bewegung hier noch nicht gesprochen, nämlich über die **Sozietät der Freunde** (Society of friends), die sonderbarer Weise in Deutschland fast nur unter dem Namen bekannt ist, den sie von der Streittheologie des 17. Jahrh. erhalten hat, unter dem Namen der **Quäker**. Diese „Sozietät der Freunde“ (so nannte sie sich selbst) hat in der Geschichte des Geisteslebens seit dem Beginn der neueren Zeit, d. h. also seit der Mitte des 17. Jahrh. eine hervorragende Rolle gespielt und sie verdient eine weit sorgfältigere Beachtung nicht blos der Forscher, sondern aller Gebildeten, als ihr bisher zuteil geworden ist. Wir empfehlen denjenigen, die sich darüber unterrichten wollen, das Werk des bekannten Kirchenhistorikers Hermann Weingarten, „Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur neueren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation. Leipzig, Breitkopf u. Härtel 1868. „Diese ersten Quäker (sagt Weingarten S. 230) bildeten eine grosse Brüdergemeinde. Das eben war es, was ihr Vordringen so zuversichtlich und ihre Zunahme so bedeutend machte, dass ein enges Band sie Alle umschloss, eine feste und wohlberechnete Organisation, die das Quäkertum von da an zu einer geschlossenen, ja fast zu einer geheimen Gesellschaft machte, ähnlich wie es die Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts gewesen waren.“ In der That zwei ausserordentlich treffende Hindeutungen, deren Tragweite Weingarten, wie seine gesamte Darstellung beweist, noch nicht erkannt hat. Weingarten wusste nicht, welch' enger geschichtlicher Zusammenhang der Quäker mit den „geheimen Sozietäten“ einerseits und mit den „Gottesfreunden“, d. h. den Aposteln der Waldenser andererseits, thatsächlich vorhanden ist.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

→ 1902. ←

Heft 3 u. 4.

Jean-Jacques Rousseau.

Eine Darstellung seiner Weltanschauung.

Von

Chr. D. Pflaum.

I.

Um von der geistigen Eigenart Rousseaus ein klares Bild zu erhalten¹⁾, muss man beachten, dass seine philosophischen und sociologischen Ideen — abgesehen von ihren logischen Beziehungen — nicht allein unbedingt von seinem moralischen Charakter abhängig sind, seine praktische Gesinnung widerspiegeln, sondern dass sie, und das ist hier das Wesentliche, von vornherein einen reformatorischen Zweck verfolgen. Es galt ihm, der von der Überzeugung durchdrungen war, dass die herrschenden politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse wegen der durch sie hervorgerufenen und stetig geförderten moralischen Fäulnis dem unvermeidlichen, baldigen Untergange geweiht sein mussten, den Boden vorzubereiten, auf dem sich gesunde, natürlichere Verhältnisse sollten entwickeln können. Die Opposition gegen alles in Staat, Religion und Sitte herrschende Unfreie und Verkehrte, der

¹⁾ Quellen: Rousseau: Si le rétablissement des sciences a contribué pour épurer les moeurs. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Du contrat social. Sur l'économie politique. Émile ou de l'éducation. Überweg-Heinze: Geschichte der Philosophie. Dühring: Kritische Geschichte der Philosophie. Zeller: Die Philosophie der Griechen. Schwegler: Geschichte der griechischen Philosophie. Hasbach: Die allgem. philos. Grundlagen der von Franç. Quesnay und A. Smith begründeten politischen Ökonomie. du Bois-Reymond: Kulturgeschichte und Naturwissenschaft.

stürmende Versuch, die Existenzberechtigung alles dessen, was den Forderungen der Vernunft nicht Genüge zu leisten vermochte, in dem Bewusstsein aller Volksklassen zu leugnen, Gleichgiltigkeit gegen die Idole, die eine innerlich aufs tiefste gesunkene und doch noch Ehrfurcht verlangende Kirche in den Herzen unzählig Vieler aufzurichten vermocht, zu wecken und zu befestigen, durch den direkten Hinweis auf Gott, Natur und namentlich auf die Tugend den Menschen das Gefühl ihrer Autonomie zurückzugeben, ist die Tendenz seiner Schriften. Ausgerüstet mit einer gründlichen Kenntnis des Wissens seiner Zeit und der Anschauungen aller in Betracht kommenden bedeutenden Schriftsteller aus der ältesten Zeit bis zu seiner Gegenwart, hat er seinen Ansichten eine tiefe, wissenschaftliche Begründung zu geben versucht und um die geistige Fortentwicklung der Menschheit sich ein selten voll gewürdigtes Verdienst erworben.

Der Geist der Zeit, in der Rousseau lebte, war noch erfüllt von dem Drange, den die Bewegung des Humanismus und der Reformation wachgerufen hatte. Wie man sich, unbefriedigt von der Scholastik, im Anfange dieser Kulturepoche der klassischen Litteratur des vorchristlichen Altertums zugewandt hatte, wie das religiöse Bewusstsein von der Kirchenlehre auf die biblischen Offenbarungsschriften zurückgegangen war, so war man jetzt daran, an die Wissenschaft des Altertums anknüpfend, sich mehr und mehr einer selbständigen Erforschung der natürlichen und geistigen Wirklichkeit und einer von geistigen Normen unabhängigen sittlichen Selbstbestimmung hinzugeben. Das Ursprüngliche erschien als das Reine, Echte, Wahre, der Fortschritt aber nicht als Fortgang zum Höheren, sondern als Abschwächung und Entartung.

Die Aufmerksamkeit der Gebildeten richtete sich im Gegensatz zu der bisherigen ausschliesslichen Kultivierung des Aristoteles auf die nacharistotelischen Richtungen des griechischen Philosophierens, die Lehren des Epikur, der Stoa und der Skeptiker. Diese geben den Schlüssel für das Gemeinsame und Verschiedene in den Theorien der führenden Geister dieser Zeit. Dem epikureischen Materialismus mit seinem Kultus des Individuums hatte Gassendi (1592 — 1655) durch den Versuch, ihn mit der christlichen Theologie zu vereinigen und in der Physik an die Ergebnisse der neueren Naturforschung anzupassen, eine weittragende Bedeutung gegeben. Einen noch viel grösseren Einfluss

erlangten die Lehren der Stoa. In einseitiger Weise hatten die Stoiker nur das für das praktische Leben Verwertbare berücksichtigt: das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist ihnen die Tugend, d. h. das Leben in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, mit dem die Natur beherrschenden Gesetze, zu dessen Erkenntnis der Mensch die Vernunft besitzt; nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb; unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht auch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft; alle Menschen müssen zusammenhalten und sich gegenseitig unterstützen, da sie alle zusammengehören durch den gemeinsamen Logos. In Frankreich erneut und deshalb von unmittelbarer Wirkung auf Rousseau war ferner auch der Skeptizismus der Alten, der zum Teil in eigentümlicher Weise fortgebildet wurde. Weniger der den Menschen ohne allzu weite Umwege des Geistes auf das Suchen der Wahrheit, die in Gottes Schosse wohne, beschränkende Geistliche Pierre Charron (1541—1603) als der geistreiche Michel de Montaigne (1532—1592) hatte es verstanden, nachdem er anfangs die Skeptik auch auf christliche Lehren angewandt, schliesslich durch eine — sei es ehrliche, sei es kluge — Anerkennung der gerade um der Schwäche der Vernunft willen den Menschen unentbehrlichen Offenbarung den Skeptizismus mit der Theologie in Einklang zu bringen. Montaignes Einflüsse ist es alsdann nicht zum wenigsten zuzuschreiben, dass die Untersuchung Rousseaus, ob Wissenschaft und Kunst den sittlichen Fortschritt gefördert, jenes charakteristische negative Ergebnis geliefert hat.

Dass die Anlehnung an diese auf blosser Spekulation und Deduktion beruhenden Systeme der Alten nicht zu ihrer Rekonstruktion führte, ist wesentlich aus der Existenz und dem idealen und kulturhistorischen Charakter und Wirken des Christentums als einer monotheistischen Weltanschauung herzuleiten. „Die Idee eines Gottes (führt du Bois-Reymond aus), der als höchstes unbedingtes Wesen erscheint, der keine anderen Götter neben sich duldet, der alle ethischen Strebungen des Menschen auf sich bezieht und mit unfehlbarer Allwissenheit jede Übertretung ahndet: diese Gottesidee, Jahrhunderte lang von Geschlecht zu Geschlecht gehegt, gewöhnte auch in der Wissenschaft den menschlichen Geist an die Vorstellung, dass überall der Grund der Dinge nur einer sei, und entzündete in ihm den Wunsch, diesen Grund zu erkennen.

Wie Griechen und Römer neben ihren angestammten Gottheiten gern beliebige andere Gottheiten anerkannten, so kam es ihnen auch auf die wissenschaftliche Wahrheit nicht so genau an. Aber der furchtbare Ernst einer Religion, welche für sich allein alles Wissen beanspruchte, welche ihren Widersachern mit ewiger Pein im Jenseits drohte, die sich für berechtigt hielt, schon diesseits die schrecklichsten Strafen über sie zu verhängen, erteilte im Laufe der Zeiten der Menschheit jenen schwermütigen, in die Tiefe gehenden Zug, der zu mühsamer Forscherarbeit so geschickt macht: er verhalf dem bisher unentwickelten Kausalitätstriebe zum Durchbruch und gab der neueren Naturwissenschaft den Ursprung.“

Galilei, Kepler, die, freilich ohne den inneren Grund der festgestellten Thatsachen, ohne die Prinzipien der Mechanik erkannt zu haben, durch ihre Lehren uns von dem Alp eines körperlichen Firmamentes befreiten. ferner der Zeitgenosse Rousseaus, Buffon, gaben diesem nicht nur das positive Wissen zur Begründung seines eigenen Systems, sondern teilten ihm auch jene Erhabenheit der Naturbetrachtung mit, die man im Gegensatze zu der anthropocentrischen die archimedische Perspektive genannt hat, während das Newtonsche Gravitationsgesetz, Descartes' mathematische Leistungen, Leibniz' Formulierung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft im Jahre 1686 ihm die Grundlage zu der wenig konsequent durchgeführten Begründung seiner Metaphysik boten. Die Eigenart derselben ist ausserdem bestimmt durch den Occasionalismus, den, verhüllt durch Mystik und Skepsis, des Descartes Schüler Malebranche ausgebildet hat, nur wenig durch Spinoza.

Locke (1632—1704) hingegen, dessen Philosophie einem Systeme des Liberalismus in metaphysischem, religiösem und politischem Denken ähnelt, hat zwar kaum in der Metaphysik, aber vermöge seiner tiefgreifenden Ausbildung des psychologischen Sensualismus für die Pädagogik Rousseau erheblich zum Vorbild gedient.

Der Geist des Empirismus, der von Locke ausstrahlte und in Hume (1711—76) einen scharfsinnigen, glänzenden Vertreter gefunden, hatte ausserdem auch die Ethik umgestaltet, in ihr die Abweisung alles Positiven und Historischen und die Anerkennung der menschlichen Natur als einzigen Massstabes durchgesetzt. In seiner Entartung zum seichten Rationalismus hatte der Empirismus indes nicht nur in der Philosophie, sondern auch im praktischen Leben vorzüglich der höheren Stände Frankreichs verderbliche

Früchte gezeitigt. In seinen Gedanken „über bürgerliche Regierung“ hatte Locke die Unveräußerlichkeit der Menschenrechte betont, den Staat als ein Institut behandelt, das nur Eigentum und Freiheit zu schützen hat, dessen einziger Zweck der Rechtszweck ist, und damit dem unbeschränkten ethischen Individualismus zum Siege verholfen. Zu demselben Ergebnis gelangte auch Shaftesbury, indem er in Verfolg seiner teleologischen Weltanschauung dem Individuum unbegrenzte Güte und Fähigkeit zu sittlicher Vervollkommnung^e immanent erklärte.

Die Lehre von Recht und Staat war bis zu dieser Zeit in mannigfacher Weise von bedeutenden Männern ausgeführt worden, selbst im Beginne der humanistischen Periode schon unabhängig von der aristotelischen und kirchlichen Autorität. In extremer Begeisterung für das Ideal nationaler Selbständigkeit und Macht, nach seiner Meinung einzig zu verwirklichen durch absolute Fürstengewalt, hatte Macchiavelli (1469—1527) — zur Zeit Rousseaus durch die gegen jenen gerichtete Jugendarbeit Friedrichs des Grossen (1740) der allgemeinen Beachtung näher gebracht — die bürgerliche Freiheit geopfert und alle Handlungen ausschliesslich nach ihrer Tauglichkeit als Mittel zu jenem nationalen Ziele gewertet mit Unterschätzung des moralischen Charakters, der ihnen im Hinblick auf ihre Voraussetzungen und die sonstigen Lebenszwecke gebührt. Der Begründer der Theorie des Völkerrechts, Hugo Grotius (1583—1645), hatte den Ursprung des Staates auf freie Einwilligung seiner Glieder, also auf Vertrag zurückgeführt und das bürgerliche Recht derart in Beziehung zum Naturrechte (zu dessen absolutem Prinzipie er inkonsequenter Weise nicht die Sozialität, sondern Gott macht) gesetzt, dass das bürgerliche Recht nur ge- oder verbieten kann, was das Naturrecht ge- oder verbietet, dass es ihm aber wohl zusteht, das naturrechtlich Erlaubte zu untersagen, namentlich aber den natürlichen Erwerbsarten des Eigentums entgegen zu treten. Während jedoch Grotius davon ausging, dass der Mensch, mit Vernunft und Sprache begabt, als ein *ζῷον πολιτικόν* zum Leben in der Gemeinschaft bestimmt ist, behauptete Hobbes (1588—1679), dass zwischen den Individuen ursprünglich ein Krieg Aller gegen Alle bestanden, dass sie die Gemeinschaft nur gesucht, weil sie in ihr Ehre und Vorteil zu finden gehofft, und dass sie sich nur, um Schutz zu haben, vertragsmässig der Obmacht eines absoluten Herrschers unter-

worfen; der Inhaber der Staatsgewalt wird für Hobbes zur Quelle alles Rechts und aller Sittlichkeit, ohne selbst an die Gesetze seines Staates gebunden zu sein. Der Fehler, an dem die Anschauung Hobbes' leide, nämlich dass der Krieg Aller gegen Alle das natürliche Verhalten als aller Rechtsbegriffe baar voraussetzt, der Umstand, dass Hobbes übersehe, dass das Gefühl für das Unrecht nicht das Geschöpf, sondern der Schöpfer der öffentlichen Ordnung ist, veranlasste Spinoza zur Bekämpfung seiner absolutistischen Theorie. Pufendorf ferner konnte zwar dem Naturrechte eine vortreffliche Methode und ihm äusserlich den Charakter der Wissenschaft geben, aber die philosophische Basierung seines Systems (in dem er von Grotius das Prinzip der Geselligkeit, von Hobbes das des individuellen Interesses übernommen) litt an Irrtümern, die ihm grossen Einfluss auf die Zukunft nicht ermöglichten. Wenn auch in der Richtung seiner Betrachtungen von denen der eben gekennzeichneten Männer verschieden, so war doch für die fernere Gestaltung des Naturrechtes Montesquieu (1689—1755) Epoche machend. In seinem Werke „*Esprit des lois*“ bekämpfte er, von thatsächlichen Verhältnissen abstrahierend, den Absolutismus in Staat und Kirche, zeigte er, dass nicht der Zufall einzelner Siege oder Niederlagen, sondern vielmehr die Macht der Gesinnung, die Liebe zur Freiheit, zum Vaterlande, zur Arbeit das Geschick der Staaten und Völker bestimme, empfahl er die konstitutionelle Monarchie Englands zur Nachahmung, während er im Prinzipie aufrecht erhielt, dass die Verfassungen der verschiedenen Länder nicht generell zu bestimmen seien, sondern dass sie in jedem einzelnen Falle der Anfluss des Geistes der betreffenden Nationen sein sollen.

Montesquieu in der Theorie von Recht und Staat, Locke in Psychologie und Pädagogik, Montaigne und Buffon in Naturphilosophie und Geschichte sind die nächsten Ausgangspunkte für das geistige Schaffen Rousseaus, das ich nun in seinen charakteristischen Eigentümlichkeiten vorführen will.

II.

Schopenhauer nennt das Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars, in dem Rousseau Metaphysik enthalten ist, das eines protestantischen Landpastors: in der That, die Neigung, das, was nicht erklärt werden kann, oder das, was doch noch mindestens einer weiteren Zerlegung fähig ist, so zu begreifen, wie es dem

halb mystischen Drange des Herzens am meisten zusagt, rechtfertigt dieses Urteil. Ist Rousseau auch weit entfernt, den kirchlichen Dogmen als solchen eine einflussreiche Stelle einzuräumen, ist er bestrebt, unter Berufung auf die Ergebnisse der Naturforschung und der bisherigen Philosophie mit Verwerfung der absoluten Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Verstandes eine natürliche Religion auszubilden, (in deren Bezirke, aus Gründen der Opportunität in der menschlichen Gesellschaft, aber auch manche Behauptung der Bibel unerörtert Aufnahme findet), so lässt er doch Gott, in einer der des Deismus ähnlichen Formulierung, Seele und Unsterblichkeit schliesslich als Postulate gelten. Deshalb erübrigt sich ein näheres Eingehen auf seine diesbezüglichen Erörterungen. Das fruchtbare Moment in seiner Religionsphilosophie, die Skeptik gegen den Verstand, hat in der Umbildung zum Kritizismus später durch Kant folgenreiche Förderung erfahren.

In dem Gedanken an den unendlichen Raum, in welchem Nebel chaotischer Materie, Sternhaufen und Sonnensysteme sich unzählig neben einander befinden, in dem unsere Sonne nur als ein in der Unendlichkeit verschwindender Punkt zur Geltung kommt, und in dem wiederum unsere Erde, unter den Planeten einer der kleinsten, mit Sternschnuppengeschwindigkeit fliegend erscheint, dabei von Nacht zu Tag, von Tag zu Nacht um ihre Axe sich drehend, erschien ihm unsere Astronomie als Superstition, menschliches Wissen als ein Hohn des Menschengeschlechtes auf sich selbst. Er vergegenwärtigte sich das Leben der Menschheit in grossen Zügen: wie in unermesslichen Zeiträumen, nachdem die Erde bewohnbar geworden, Generationen um Generationen von Lebendigen einander gewichen; wie endlich im Dämmerchein der Sage, für uns kümmerlich erhellt durch prähistorische Funde, unser Geschlecht zuerst seine Geistesmacht erprobt; wie überall da, wo die Wahnvorstellungen von Wissen auftauchten und Ausbildung erfuhren, wo man sich nicht mit der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse begnügte, sondern höhere Stufen des Lebens erreichen zu können vermeinte, diese höheren Stufen nicht die der Freiheit, Sittlichkeit, wahrer Macht, des Wohlstandes und des Wissens waren, wie uns unsere ganze sogen. Kulturgeschichte nur das trübe Durcheinanderwogen von Ehrgeiz, Habsucht und Sinnlichkeit, von Gewalt, Verrat und Rache, von Trug, Aberglauben und Heuchelei zeigt, selten erhellt durch ein Bild von Heldenmut und Herrschergrösse, — — und er

verneinte die Kultur. Denn der Weg durch Ströme von Thränen und Blut hätte ja die Könige nicht weiser, die Völker nicht gemässiger gemacht, hätte sie nicht gelehrt, dass man nur fortschreiten könne, wenn man einen sicheren Ausgangspunkt gewonnen, wenn man gelernt, selbst Mensch zu sein, das heisst, den Schwerpunkt des Daseins in sich zu verlegen, nicht in den Dingen und Menschen ausser sich zu suchen.

Weil nun die Entwicklung der Menschheit, soweit sie sich in Staaten gegliedert hatte, bisher in einer für sie verderblichen Weise vor sich gegangen war, kam er zu dem falschen Schlusse, dass sie nicht anders habe vor sich gehen können: ein Schluss, der durch seine vernünftigen Spekulation gefundenen, aber auch durch psychologische und naturwissenschaftliche Beobachtungen unterstützten, anthropologischen Ansichten begünstigt wurde, vielleicht aber auch umgekehrt diese beeinflusste. Bestreiten wir die Richtigkeit des Grundsatzes, dass Alles, was unmittelbares Produkt der Natur ist, gut, dass also der natürliche Mensch in seinen Bestrebungen lasterfrei ist, dann stürzen wir überhaupt das ganze geistige Gebäude Rousseaus, soweit es sich folgerichtig auf dieser Basis aufbaut.

Nach seiner Meinung lebten die Menschen ursprünglich in einer der der Tiere völlig gleichen Weise, ihre Bedürfnisse aus der Fülle der Schätze der Natur mit geringer Mühe befriedigend. Ohne einen anderen Trieb als den der Selbsterhaltung kamen sie mit ihresgleichen nur dann und so lange zusammen, als geschlechtlicher Verkehr oder Beistand es erheischten. Frei und glücklich lebten sie im Genusse eines von jedem Abhängigkeitsverhältnis weit entfernten Verkehrs, so lange sie sich begnügten mit der Beschaffung dessen, was mittelbar oder unmittelbar zur Befriedigung ihrer primitiven Lebensbedürfnisse ausreichte und somit im Einklang mit der einem jeden Einzelnen zu Gebote stehenden Kraft stand. Die Zurichtung und Benutzung von Stein-, Holz-, Knochen-Gerätschaften, die sich in fast brauchbarer Form schon vorfanden, leitete die Menschen indes leicht zur Herstellung von solchen Dingen, die nur durch das Zusammenwirken mehrerer Hände zu stande kommen können. Das Erstreben dieser, streng genommen, überflüssigen Dinge machte dem einen die Hilfe des anderen zum Bedürfnis, lehrte jenen allmählich das Vorteilhafte seiner überlegenen Intelligenz und Kraft erkennen und es ausnutzen, beseitigte

damit die Unabhängigkeit und Gleichheit, führte endlich dazu, das, was bisher nur Besitz gewesen, wegen der an ihm aufgewandten und in ihm gewissermassen enthaltenen persönlichen Arbeit zum ausschliesslichen Eigentum zu erklären. Die Arbeit, das Mittel, sich Übergewicht oder mindestens sich Geltung zu schaffen, wurde geregelte Einrichtung, der Schwache, Kranke, Gebrechliche wurde zurückgedrängt, Sklaverei kam auf und wuchs an Umfang und Schwere in dem Verhältnis, in welchem sich die menschliche Arbeit grösseres Gebiet zur Bethätigung erschloss. Metallurgie und Agrikultur sind die Gebiete, an deren Pflege man sich am meisten gelegen sein liess und deren Entwicklungsgrad für den jeweiligen Stand der sogenannten Kultur bezeichnend ist.

Physische Stärke, Schlaueit und Fleiss waren ursprünglich die Faktoren, die Macht und Reichtum begründeten. Indem aber wohl das Besitztum und nicht die persönlichen Vorzüge in der Regel von den Eltern an die Kinder übergingen, indem die im Schoosse der Besitzenden selbst bestehende Rivalität bewirkte, dass nicht Einigkeit und gegenseitiger Schutz, sondern die Sucht, einander möglichst zu vernichten und eine Centralisation des Eigentums herbeizuführen, der Grundzug des Nebeneinanderlebens wurde, obgleich die Besitzenden wohl fühlten, dass ein Bündnis zwischen ihnen als Gegengewicht gegen die grosse Masse der übrigen Menschen für sie notwendig sei, da sie weder faktisch noch rechtlich — weil schliesslich doch einzig Usurpation die bestehenden Beziehungen erklären konnte — einen Kampf aufzunehmen vermochten: da drohte das Überhandnehmen von Not und Elend im Verein mit dem bitteren Gefühl zweifellos erlittenen Unrechts bei den Besitz- und Machtlosen eine Katastrophe herbeizuführen. Ihr dennoch wirksam zuvorzukommen nicht allein, sondern sogar noch aus ihren Angreifern ihre Verteidiger zu machen und dauernde Einrichtungen mit ihrer Hilfe ins Leben zu rufen, die das gerade Gegenteil des natürlichen rechtlichen Empfindens sanktionierten, verstanden die Besitzenden aufs trefflichste. In geschickter Spekulation nämlich auf das Sonderinteresse der Einzelnen auch bei ihren Widersachern und die deshalb mangelnde Eintracht sowie auf die Denkfähigkeit ihrer Angreifer wiesen sie diese darauf hin, wie schrecklich eine Lage sei, die den einen gegen den anderen bewaffne und keinem die Möglichkeit zur ruhigen Befriedigung seiner Bedürfnisse gebe;

deshalb wäre es das einzig Richtige, dass Alle sich vereinen, damit die Schwachen vor Unterdrückung gesichert wären, einem jeden sein Besitzstand erhalten bliebe, für Alle verbindliche Satzungen von Recht und Ordnung eingeführt würden und auf Grund derselben einer obersten Macht die Befugnis übertragen wäre, über den Gang der Dinge als Schiedsrichter zu wachen und Aller Interesse nach aussen zu vertreten. In Anbetracht der augenblicklichen Verhältnisse wurde der Vorschlag angenommen. Das hatte die Wirkung, dass das unbeschränkte Eigentum stabil und legitim wurde und unter dem Mantel des Rechts in geschickter Ansetzung der menschlichen Schwächen dem Reichen die Herrschaft erhalten und gesichert blieb und die Gesinnung der Menschen sich derart umwandelte, dass sie nichts Ungebührliches darin finden, wenn ein Kind einem Greise befiehlt, ein Idiot einem Weisen Verhaltensmassregeln giebt, wenn ein Häuflein Bevorzugter in Überfluss schwelgt, während eine grosse Menge am Notwendigsten Mangel leidet. Die Rücksicht auf die Wünsche der Menge nach ideellen und sinnlichen Genüssen, deren Befriedigung ihr die Augen vor der Fülle des sie bedrückenden Übels verschliesst, das stete Bemühen, diese Wünsche zu ständigen Bedürfnissen zu machen, in diesem Sinne namentlich die Pflege von Kunst und Wissenschaft, war und ist heute noch das geeignetste Mittel zur Erhaltung der ungerechten sozialen Ordnung.

Der Geist einer solchen Societät äussert sich am deutlichsten in der Moral. „Postquam docti prodierunt, boni desunt“ sagt schon Seneca sehr wahr. Es fanden sich die besten Belehrungen über Moral; aber diejenigen, die sie gaben, verhielten sich in der That gleichgültig gegen gut und böse. Es erwachte die hohe Bewertung des Scheins: man lebt nur noch gewissermassen ansser sich, in der Meinung der Anderen; der äusserliche Erfolg der Handlungen wird ihr einziges Motiv; Ehre, Freundschaft, Tugend werden zu selbstsüchtigen Zwecken missbraucht; voll von Humanitätsgedanken und erhabenen Maximen hegt man in Wahrheit Frivolität; man ist stolz auf seine „Ehre“, ohne tugendhaft zu sein; Höflichkeit wird die Triebfeder, Wohlanständigkeit der Massstab für jegliches Thun; dem allgemeinen Brauche gehorcht man, nie dem eigenen Triebe. Und in demselben Grade, wie die Tugend sinkt, steigen die Talente: man fragt nicht mehr, ob ein Mensch rechtschaffen ist, sondern welche äusseren Erfolge er zu erreichen vermag.

Die Missachtung des als Lebensprinzip verstandenen Satzes „L'homme de bien est un athlète qui se plaît à combattre nu“ hat die uns durch die Geschichte überlieferten Tragödien sämtlich verschuldet. Hand in Hand mit dem Fortschritt der Wissenschaften, Künste und Gewerbe ging beispielsweise in Ägypten, Griechenland, Konstantinopel, China eine sich steigende Sittenverderbnis und die Selbstzerstörung oder feindliche Vernichtung des staatlichen Organismus. Die Römer waren tapfer, so lange sie sich begnügten mit naiver Bethätigung ihrer guten Anlagen und einfachen Lebensbedingungen; sie waren verloren, als sie aufingen zu studieren und ihre Lebensumstände vielfältig und verfeinert zu gestalten. Das Andenken der moralisch versunkenen Athener ist nur vertreten durch marmorne Bildwerke und Dichtungen, wahrlich eine verächtlich geringfügige Hinterlassenschaft im Vergleich mit derjenigen der Spartaner, die mit ihren heroischen Thaten, ihrer Liebe und Opferfreudigkeit für das Vaterland bei einfachsten Sitten für alle Zeiten und Völker vorbildlich sind. Als naturnotwendiger Rückschlag auf die Lebensverfeinerung und Sittenverderbnis erfolgt stets der Zusammenbruch der Societät, dessen baldiges Eintreten durch äusseren Glanz in der Regel am sichersten angezeigt wird. Die grossen Monarchieën Europas haben sämtlich diese Entwicklung durchgemacht, und das kommende Zeitalter bringt, so erwartet Rousseau, mit Bestimmtheit ihren Untergang, nicht jedoch in entsprechender Weise die Rückkehr der in ihrem ursprünglichen Wesen tief veränderten Menschen zur Natur. Indes sind die Musen auch nicht ohne jedes Verdienst: sie machen die Menschen geselliger, indem sie in ihnen den Wunsch wecken, einander zu gefallen; sie mildern objektiv und subjektiv den Druck der auf den Menschen lastenden Ketten, sie stützen Thron und Altar. Aber Wissenschaft und Kunst, zum ständigen Bedürfnis geworden, verstärken eben die Abhängigkeit des Individuums von der gebundenen Societät. Die Ägypter hatten so Unrecht gar nicht, als sie die Erfindung der Wissenschaften durch einen dem menschlichen Frieden feindlichen Gott symbolisierten. Ist nicht die Astronomie Grössenwahn des winzigen Menschen, die Beredsamkeit nicht eine Schulung von Ehrgeiz und Habsucht, Hass und Schmeichelei und Lüge, entstammt nicht die Mathematik dem Geiz, die Physik eitler Wissbegierde und die Morallehre selbst dem menschlichen Dünkel!? Wie können

Künste bestehen ohne Luxus, Jurisprudenz ohne Ungerechtigkeiten, Geschichte ohne Tyrannen, Kriege, Verräter? Wer gar würde sein Leben mit unfruchtbaren Untersuchungen hinbringen, wenn ein jeder nur an seine Pflichten und ein naturgemässes Leben dächte, wer hätte dazu Zeit, der nur für das Vaterland, die Unglücklichen und seine Freunde lebte!? Im letzten Grunde giebt es ja doch kein entscheidendes Charakteristikum für die Wahrheit; sollen wir geschaffen sein, um an dem Rande des Brunnens, in den sie sich zurückgezogen, unbefriedigt zu sterben!?

Der Hinweis auf das Verdorbene, Schlechte ist zwar gut, aber doch nur eine negierende Leistung; von weit grösserer Wichtigkeit ist mit Rücksicht darauf, wie die Menschen und Zustände nun einmal jetzt sind, zu sagen, wie es besser wird. — Die Überzeugung, dass es immer nur einzelne bevorzugte Individuen sein können, durch deren höchstmögliche Förderung ein wahrer Fortschritt erreicht wird, insofern diese dadurch, dass sie ihre Kräfte der Gemeinschaft widmen, auch deren Vorteil bewirken und schliesslich noch befriedigende Zustände herbeiführen, veranlasst Rousseau zum sorgfältigen Ausbau eines theoretischen Systems, in welchem die mögliche Realisierung seines Ideals von menschlichem Zusammenleben auf der Grundlage einer besonderen Pflege des Individuums unter Berücksichtigung der psychologischen Voraussetzungen der Pädagogik und des Wesens von Recht und Staat aufs eingehendste dargethan wird.

In Anlehnung an Locke, in teilweisem Gegensatz zu den Epikuräern, betont Rousseau die absolute Wahrheit des rein sinnlich Wahrgenommenen, der Empfindungen: der Irrtum entsteht durch das Gedankliche, das wir über Kausalität und Relation oder über das Wesen des Empfundnen mit ihm verbinden; also nur das, was wir selbständig durch unsere Vernunft hervorbringen, nicht das, was wir im Zustande der Passivität wahrnehmen, birgt den Keim des Falschen. Sämtliche Eindrücke bekunden sich uns letztlich durch das Gefühl, durch Lust oder Schmerz, und kommen in Beziehung zu unserer aktiven Persönlichkeit, je nachdem sie die einzige in uns vorhandene Leidenschaft, die Eigenliebe, bejahen oder verneinen. Die Eigenliebe ist gut und nützlich, insofern sie das Mittel unserer Selbsterhaltung ist und nicht notwendig eine Beziehung zu anderen Wesen hat. Alle anderen Leidenschaften sind mehr oder weniger Modifikationen dieser einen,

verlangen aber eine sorgfältige Scheidung in solche, die uns die Natur unmittelbar gegeben und die sich dadurch auszeichnen, dass sie in Intensität und Dauer begrenzt und Förderungsmittel unserer physischen und moralischen Freiheit sind, und solche, die uns auf andere Weise zugekommen sind und die uns unterjochen und unser Wohlbefinden untergraben; die Leidenschaften als solche unterdrücken zu wollen, hiesse den vollkommenen und aufs beste zweckentsprechenden Einrichtungen der Natur entgegen arbeiten und bliebe ein ebenso vergebliches als lächerliches Unternehmen. Die Selbstliebe in höherer Form äussert sich als Liebe der Nebenmenschen und bildet in Gestalt von Gerechtigkeit und Güte die Basis des Naturrechts, soweit es sich in der Sozietät angewendet findet; einzig das Mitgefühl mit seinesgleichen, bei vollendeter Ausbildung das Gewissen, das dem Herzen immanente Bedürfnis kann die Moral des Menschen zu mehr als Illusion machen, nicht die Vernunft, die nach unsicherer Abstraktion zu dem Satze gelangt, man solle so handeln, wie man wünscht, sich selbst behandelt zu sehen. Das offenbart sich namentlich, wenn in Betracht gezogen wird, dass einmal die Situation, aus welcher heraus gehandelt wird, sich nie wiederholt, das andere Mal die Handlungsweise des einen für die Überlegung und Entschliessung des anderen nicht zwingend zu sein braucht, ja in vielen Fällen geradezu die entgegengesetzte Handlungsweise hervorrufen oder begünstigen muss. Die bewusste Steigerung der natürlichen Moral zum dauernden Prinzip des Handelns führt zur Tugend, von deren verschiedensten Äusserungen die erhabensten, aber auch schwierigsten sich nicht auf andere Personen beziehen, insofern also negativ sind; denn sie haben ohne Ostentation und jene dem Herzen so angenehme Befriedigung, die gerade das Wohlthum an dem Nebenmenschen gewährt, gewissermassen Erhebung des Menschen über sich selbst zur Bedingung.

Gegen seine Absicht hat sich Rousseau also mit solchen Qualitäten einen Menschen konstruiert, der mit dem natürlichen, das heisst hier dem Menschen im Urzustande, nur das rein Physische gemein hat. Der natürliche Mensch seiner Pädagogik ist demgemäss im wesentlichen auch der tugendhafte. Von den drei Faktoren der Erziehung, Natur, Menschen und Dinge, ist der erste nicht nur der einflussreichste, sondern soll absichtlich bevorzugt werden. Dies ist dadurch zu erreichen, dass man, durch

sorgfältige Beobachtung der Natur wohl unterrichtet, den primitiven Inklinationen Vorschub leistet, indem man die durch menschliche Einrichtungen geschaffenen oder drohenden Hindernisse möglichst beseitigt. Da jeder Mensch eine ihm ganz allein eigentümliche geistige wie körperliche Konstitution hat, bedarf er auch einer dieser entsprechenden, völlig individuellen Erziehung, die, ohne auf die Nebenmenschen prinzipielle Rücksicht zu nehmen, im Individuum Ausgangspunkt und Endziel zu suchen hat. Deshalb wird das Glück desselben und der volle Genuss seines Lebens leitender Gesichtspunkt der Erziehung werden, zumal auch wegen der Möglichkeit des in jedem Augenblick erfolgenden Todes des Individuums jede Periode seines Lebens nicht als Vorbereitungsstadium für die Zukunft, sondern als in sich abgeschlossen und ihr gemässes Verhalten verlangend zu betrachten ist. Zur Akkommodation an die bestehenden Verhältnisse, zur Unterordnung unter die Autorität der Sozietät, und zwar in bestmöglicher Form, hat der so Erzogene noch mehr als ausreichende Fähigkeit, zumal er einerseits bei geringen Lebensbedürfnissen und ausgebildeter Arbeitskraft den Grad der Abhängigkeit von ihr auf das geringste Mass wird beschränken können, andererseits unbefangenen durch irgend ein Vorurteil oder durch die Macht der Gewohnheit dem bestehenden Rechte gegenüber diejenige Stellung einnehmen wird, die seine gesunde Anschauung vom Ursprung desselben und seiner inneren Berechtigung ihm anweist.

Der Geist der Gesetze aller Länder geht darauf aus, stets den Besitzenden gegen den Besitzlosen zu begünstigen, eine Tatsache, die ebenso selbstverständlich ist, wie sie nirgends eine Ausnahme hat. Was Grotius und Hobbes über das Naturrecht behaupten, insofern es beide auf eine Autorität (bei jenem Gott, bei diesem der Stärkere) zurückgeführt haben, stützt sich dort auf Poesie, hier auf Sophismen und lässt sich nicht rechtfertigen. Ebensovienig wie ein einzelner Mensch sich einem andern ohne einen Vorbehalt, ohne Bedingungen veräussern darf, wie sich die Sklaverei nicht rechtfertigen lässt, so kann auch ein ganzes Volk vernünftiger und rechtmässiger Weise sich unmöglich einem Herrn ohne Vorbehalt unterworfen haben, sondern solche Beziehungen sind lediglich darauf zurückzuführen, dass beide Parteien einen, wenn nicht faktischen, so doch rechtlichen Kontrakt abgeschlossen haben, hinsichtlich dessen Aufrechterhaltung die Kontrahenten

selbst Richter sind. Um zu erklären, dass ein Herrscher für ein Volk überhaupt eine Berechtigung hat, muss man zunächst die Entstehung eines Volkes, einer nach aussen geschlossenen Gemeinschaft freier Menschen, erklären. Die einzige Möglichkeit hierzu bietet aber die Annahme eines Kontraktes, demzufolge ein jeder seine Person und sein Hab und Gut der Verfügung der Gemeinschaft anheim giebt, während er als ein Glied dieser Gemeinschaft an den Vorteilen, die die Vereinigung bringt, teil hat. Das leitende Motiv ist, dass ein jeder, indem er sich mit Allen vereint, doch nur sich selbst gehorchen und ebenso frei bleiben will wie vor der Vereinigung, ausserdem aber durch die Kraft Aller Schutz und Sicherung seiner Güter und seiner Person erhält. Dieser Akt der Vereinigung schliesst die wechselseitige Verbindlichkeit der Allgemeinheit und der Privatpersonen ein mit der Massgabe, dass jede Person in zwei Beziehungen verpflichtet ist, nämlich einmal als Teilhaber der souveränen Allgemeinheit gegenüber den Privaten, das andere Mal als passives Glied des Staates oder als Unterthan gegenüber dem Souverän. Der Souverän ist der allgemeine Wille, der als solcher unteilbar, unveräusserlich, also nicht durch sogenannten Volksvertreter darstellbar, und nie irrend ist. Wegen der Schwierigkeit für den allgemeinen Willen, sich in Grossstaaten geltend zu machen, sind diese — selbst abgesehen davon, dass ihre Entstehung auf Usurpation zurückzuführen ist — zu verwerfen und an ihre Stelle kleine Gemeinschaften von Menschen, die sich räumlich und wegen der gleichen Lebensbedingungen nahe stehen, zu setzen und durch das Mittel der Föderation die Vorteile der grossen staatlichen Gebilde zu ermöglichen.

Der Souverän oder der allgemeine Wille kommt zum Ausdruck durch Gesetze, die ihrer Natur nach sich nur auf Objekte des Allen gemeinsamen Interesses, nicht auf private Einzelobjekte beziehen; mit dieser Massgabe dürfen sie auch nur über das Eigentum Bestimmungen enthalten. Der Souverän bedarf, um seine Gesetze in Einzelakten zur Verwirklichung zu bringen, und für die Wahrung der bürgerlichen Ordnung und politischen Sicherheit sorgen zu können, eines Organs, der Regierung. Diese kann jedoch verschieden gestaltet sein. Das Prinzip dieser verschiedenen Gestaltung ist die Zahl der sie bildenden Einzelwesen. Die Hauptformen der Regierung sind die demokratische, wenn der Souverän auch die exekutive Gewalt übernimmt, die aristo-

kratische, wenn eine beschränkte Mehrzahl von Personen, die monarchische, wenn nur eine Person regiert.

In Bezug auf die Zweckmässigkeit einer bestimmten Regierungsform im allgemeinen muss aufs schärfste betont werden, dass eine jede in einem Falle die beste, im anderen die schlechteste sein kann, dass eine jede Gemeinschaft durch die Bodenbeschaffenheit, das Klima des Landes, die Grösse und die geistige und körperliche Eigenart ihrer Glieder ebenso wie zu ihren singulären Bedürfnissen angepassten Gesetzen so zu ihr speciell eigentümlichen Verwaltungsformen bestimmt wird. In der Regel, lässt sich behaupten, wird die Zahl der Regierenden im umgekehrten Verhältnis zu der der Regierten stehen, die demokratische kleinen Staaten, die aristokratische mittleren, die monarchische grossen am angemessensten sein. Die Demokratie wäre absolut am besten, wenn wir Tugendhelden, wenn wir Götter wären; bei der Aristokratie und Monarchie, die zu Oligarchie, Plutokratie und Despotie zu entarten fast stets Neigung haben, offenbart sich, dass die Regierung zwar in demselben Masse, wie die Zahl der Regierenden abnimmt, an Stärke und Zielbewusstheit zunehme, dass sich aber dieses Zielbewusstsein wegen des leicht begreiflichen Sonderinteresses der Regierenden zum Schaden der Gesamtheit, des Souveräns, schliesslich bis zu dem Grade Geltung schaffen könne, dass aus dem ursprünglichen Organe der Bürger der Herr der Unterthanen werde. In diesem letzten Falle würde sich der contrat social derart verwandelt haben, dass er ungefähr lauten würde: ich, der ich ursprünglich nur ein Teil des Ganzen war, nun aber das Ganze bin, schliesse mit euch einen Vertrag ganz zu euren Lasten und ganz zu meinem Vorteil, dass ich soviel von den Verpflichtungen erfülle, wie es mir gefällt, und ihr so viel, wie es gleichfalls mir gefallen wird.

In Rücksicht auf den Ursprung des Staates, auf die leitenden Motive des sozialen Vertrages, hat die Regierung auf das soziale Leben derart einzuwirken, dass die zu Grunde liegende rechtliche Gleichheit Aller nicht faktisch dadurch illusorisch werden könne, dass der Eine auf irgend welche Weise sich in den Besitz so grosser Mittel bringe, um einen Anderen durch sie zu kaufen, sich unterthänig zu machen, und dass andererseits jemand derart von Mitteln entblösst sei, dass er an den notwendigen Lebensmitteln Mangel leide. Sie hat ferner durch Ermöglichung von

sonst unerreichbaren Vorteilen bei möglichst geringer Belastung, beispielsweise durch Steuern, die Menschen zur Liebe ihres Landes und ihrer Staatsgenossen zu erziehen und dadurch eine Festigung der nationalen Sonderstaaten herbeizuführen. Sie möge schliesslich in den Menschen das lebendige Gefühl hervorzurufen trachten, dass sie sich in ihrer Vergesellschaftung wohler und freier befinden als im Naturzustande, dass ihnen erst der Staat Freiheit und humanes Leben gestatte und gewährleiste.

In Wirklichkeit bewirken auch die trefflichste Regierungsmethode und die besten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse durch sich selbst nie die wahre Freiheit: diese ist und bleibt das ausschliessliche Eigenthum, ein Bestandteil des Wesens der sich selbst genügenden und in physischen Bedürfnissen auf das Mindestmass sich beschränkenden Persönlichkeit. Diese kann der wahren Freiheit auch in der ärgsten Sklaverei nicht verlustig gehen, während alle Anderen trotz der besten staatlichen Verhältnisse doch immer Sklaven sind und bleiben.

Für die Praxis im einzelnen aber hat das Staatsglied seinerseits — wie die Dinge nun einmal liegen und da möglichst gesunde, den natürlichen nahe kommende Verhältnisse anzubahnen sind — zu beachten: versuche die Tugend zu erkennen und sie zu bethätigen, um das Ideal einer höchsten Glückseligkeit zu verdienen; achte die Existenzbedingungen und die Gesetze des Staates, dessen Bürger du bist, und folge diesen sowie den Anordnungen ihrer Vollstrecker gewissenhaft; liebe deinen Nebenmenschen und diene ihm mit allen deinen Kräften; ehre die guten und weisen Fürsten, die die unzähligen Uebelstände, die uns belasten, in ihren Wirkungen nach Möglichkeit unschädlich zu machen wissen, belebe ihren Eifer, indem du ihnen ohne Schmeichelei die Anerkennung für ihre Ausübung des so grossen und verantwortungsvollen Amtes zollst; vergiss aber vor allem nicht, dass der höchste Zweck des Staates nur erreicht werden kann mit Hilfe tüchtiger und opferfreudiger Männer und dass man diese leider öfter wünscht, als man sie hat! —

Aus den letzten Jahren Sebastian Francks¹⁾.

Von

Privatdocent Dr. Hermann Oncken in Berlin.

Die ausgedehnte religiös-populäre Schriftstellerei Sebastian Francks ist nicht in ihrem ganzen Umfange bei seinen Lebzeiten in die Öffentlichkeit gelangt und darum bis in die neueste Zeit auch z. T. der Forschung verschlossen gewesen. Franck war dieser Schriftstellerei bis in die letzten Tage seines Lebens, über denen ein so merkwürdiges Dunkel liegt, treu geblieben. Er konnte bis zuletzt von dieser Lieblingsbeschäftigung nicht lassen, mochte er sich auch, in Konsequenz seines religiösen Prinzips, immerhin einreden, dass er selber nicht grosse Stücke darauf halte und darum auch nicht von anderen erwarte, dass sie es thäten. „Bücher zu schreiben“, so sagt er noch in einem seiner letzten Traktate²⁾, „ist nicht nach dem Neuen Testament, sondern zu predigen mit der lebendigen Stimme, wie Christus that. Aber jetzt ist des Buchschreibens kein Ende. Und ist fürwahr ein scharfsinniger Teufel unter dem Schein eines guten, damit hält man die Leute auf von der rechten heiligen Schrift und verlieren Zeit, Geld und Geist in diesen leeren Muschelschalen. . . . Niemand vertraue nun irgend einem Menschen über die Schrift, sondern trinke selbst aus dem springenden Brunnen und nicht aus andere faulen Gossen, das wäre das Sicherste und mein Rat. . . . Die Welt will doch betrogen sein, dazu helfen tapfer die Schriftgelehrten, und die Welt ist nun und allewege von den Gelehrten betrogen gewesen. Ich bitte um Gotteswillen, niemand kehre sich zu meinem noch zu andern Schreiben, sondern eile selbst zu dem Brunnen, daraus wir getrunken haben.“ Und doch fühlte er sich innerlich gedrungen, immer von neuem mit der freien Gemeinde seiner Leser Zwiesprach zu halten, er suchte sogar den Kreis seines Publikums noch auszudehnen oder gar sich einen neuen zu schaffen, er ver-

¹⁾ Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie und seine holländisch erhaltenen Traktate von D. Alfred Hegler, ord. Professor der evangelischen Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen, G. Schnürlein 1901. 122 Seiten.

²⁾ Hegler S. 92 f.

liess zuletzt das ureigenste Gebiet seiner schriftstellerischen Begabung, um sich diese neue oder weitere Wirkung zu ermöglichen. Der Übermüdete hat sie nicht mehr erlebt. Nur in der Handschrift oder in später Übersetzung ist auf uns gelangt, was Franck am Ende seines Lebens mit der heissen Inbrunst seines ganzen Strebens erfüllt hat.

In den Kreis dieser letzten, bisher wesentlich nur dem Namen nach bekannten Arbeiten Francks führt uns die neue Abhandlung von Alfred Hegler ein. Hegler hat bereits in seinem Buche „Geist und Schrift bei Sebastian Franck“ (1892) der Franckforschung einen entscheidenden Anstoss gegeben¹⁾; mitten in den Studien zu einer Geschichte des mystischen Spiritualismus begriffen, fördert er nunmehr einige Materialien ans Licht, die Francks religiöse Individualität zwar nicht von einer ganz neuen Seite zeigen, aber ein häufig übersehenes Element in seiner aus vielfältigen Quellen schöpfenden religiösen Bildung in schärferer Beleuchtung erscheinen lassen.

Das merkwürdigste Stück dieser letzten Arbeiten ist unstrittig die lateinische Bearbeitung des bekannten mittelalterlichen mystischen Traktates über den alten und den neuen Menschen, den wir seit Luthers Ausgabe 1516/8 unter dem Namen der Deutschen Theologie kennen; mit ihr beschäftigt sich der erste Teil von Heglers Schrift (S. 4—76). In einer vortrefflich geschriebenen Einleitung überblickt Hegler zunächst den eigentümlichen Wandel, den die Wertschätzung dieses Traktates innerhalb der reformatorischen Kirchen erlitten hat. Er wurde von Luther anfänglich, als ihm die deutsche Mystik eine neue Welt verinnerlichter und zugleich praktisch-religiöser Gedanken eröffnete, über alles geschätzt; bezeugte er doch, dass ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen sei, daraus er mehr erlernt hätte, „was Gott, Christus und alle Dinge seien“. Und auch dann, als der Reformator der alten Kirche zum Gründer einer neuen

¹⁾ Vergl. dazu auch seinen gehaltreichen biographischen Abriss in Hauck-Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie u. Kirche, 3 Aufl. VI, 142—150. Z. T. von der ersten Arbeit angeregt habe ich eine besondere Seite von Francks Schriftstellerei behandelt in dem Aufsätze: „S. F. als Historiker“ (Historische Zeitschrift N. F. 46, 385—435). Zu einer Bemerkung des Herrn Herausgebers der Monatshefte zu meinem Aufsätze, (Bd. 8. S. 189), möge mir hier eine Rechtfertigung gestattet sein: ich habe keineswegs Franck wegen seiner Geschichtsauffassung zu den Leuten gezählt, die keine Laternen anzünden, sondern nichts weiter gesagt, als dass seine Geschichtsauffassung mit ihrem negativen Verhalten gegen die staatlichen Ordnungen dieser Erde immer die Geschichtsauffassung der Stillen im Lande sein würde, ihre Anhänger zählen würde unter den Leuten, die nach den Worten des schweizerischen Dichters keine Laternen einwerfen, aber auch keine anzünden. Der Unterschied liegt auf der Hand.

werden musste und seinen Gedanken in dogmatischer und kirchlicher Hinsicht eine bestimmtere Gestalt gab, wurde das Büchlein noch immer gelesen und gelegentlich gerühmt. Vor allem aber ergriffen es die mystischen Richtungen; „es wurde zu einem gemeinsamen Feldzeichen für die im übrigen wieder so weit auseinandergehenden mystisch-spiritualistischen Geister, sowohl für diejenigen, die in der Kirche blieben, wie für diejenigen, die auch äusserlich mit der Kirche brachen und die Sammlung eigener Konventikel anstrebten“; aus diesen Kreisen stammt der Neudruck von 1528. Gerade unter dem Eindruck dieser Parteinahme wurden die deutschen Theologen der nachlutherischen Generation vorsichtiger; sie wagten freilich die ehrwürdige, auf Luther zurückführende Tradition nicht gänzlich zu verlengnen, wie es die französischen Theologen Farel, Beza und vor allem Calvin unbedenklich thaten; empfahl doch dieser schon 1559 die gänzliche Ablehnung: „Car encores quil ny ait point derreurs notables, ce sont badinages forcez par lastuce de Satan pour embrouiller toute la simplicité de l'Evangile. Mais si vous y regardez de plus pres, vous trouverez quil y a du venin cache si mortel, que de les avancer cest empoisonner l'Eglise.“ Erst als im 17. Jahrhundert die pietistische Opposition sich stärker gegen die gelehrte Theologie der geschlossenen Kirchen erhob, griff man auch zu dem Büchlein zurück, das auf die erste Entwicklung Luthers so stark eingewirkt hatte.

In feinsinniger und einsichtiger Weise zeigt Hegler, wie sich in dieser Wandlung des Urteils grössere geschichtliche Zusammenhänge spiegeln: die Zusammenhänge zwischen der katholischen Mystik des 14. Jahrhunderts, den spiritualistischen Mystikern der Reformationszeit und den praktischen und mystischen Richtungen des 17. und 18. Jahrhunderts. Besonders auf diese Ausführungen Heglers (S. 7—12) möchte ich hinweisen. Sie gehören zu dem Besten, was darüber gesagt worden ist, und halten sich von der lange Zeit im Schwange gewesenen Einseitigkeit der modernen konfessionellen Theologie ebenso weit entfernt wie von einer unkritischen Überschätzung der Originalität einzelner mystischer Richtungen. Wir haben hier wohl schon die Grundgedanken vor uns, auf die Hegler seine künftige Geschichtsdarstellung fundieren wird; dass sie nicht in der Luft schweben, sondern auf exakter historischer Einzelforschung beruhen, dafür liefert die vorliegende Monographie bereits den besten Beleg. Manche seiner Sätze glaube ich hier buchstäblich wiederholen zu sollen, um eine Vorstellung von der Art seiner Urteile zu geben.

Hegler lehnt den von Thudichum (in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft V, 1896 S. 44 ff.) angenommenen Ursprung der Deutschen Theologie in mittelalterlichen ausserkirchlichen Brüdergemeinden ab, meines Erachtens mit vollem Rechte, und sieht in ihr nur „die Grundgedanken der katholischen Mystik in

einer allerdings besonders geläuterten, auf das Praktische gerichteten, ansprechenden, freilich nicht ebenso originellen Form“ ausgesprochen; er sucht die zu weit gedehnte Vorstellung von ausserkirchlichen organisierten Brüdergemeinden zu ersetzen durch die Annahme von „Stimmungen in innerkirchlichen Kreisen“. So ist für ihn auch die Deutsche Theologie nur ein Produkt des mittelalterlichen Frömmigkeitsideales, aber wie die ganze Mystik überall von Gedanken erfüllt, „die sich für einen Spiritualismus verwenden liessen, der sich von der Kirche und ihrer Theologie in jeder Form lossagte und gegen jede Ausprägung der Religion in grossen objektiven Formen, in Institution und Lehre protestierte“. Diese Gedanken hat die radikale spiritualistische Mystik des 16. Jahrhunderts aufgenommen, ohne viel aus dem Eigenen hinzuzuthun; „was neu dazu kommt, ist einerseits durch die Verbindung mit humanistischen Gedanken, andererseits durch die positive Einwirkung der neuen religiösen Bewegung der Reformation, wie durch den Gegensatz gegen sie hervorgerufen, die über diese Mystik weit hinausgeht“. Besonders das letztere Verhältnis der Abhängigkeit ist nun dadurch kompliziert, dass für die Entstehung der Reformation selbst diese Mystik ein wichtiger Faktor gewesen ist. Über diese Frage spricht Hegler sich in sehr besonnener Weise aus. „Man ist heutzutage in weiten Kreisen der protestantischen Theologie geneigt, das zu unterschätzen, weil man einen zu engen Begriff der Reformation zu Grunde legt und alles zu rasch auf die evangelische Heilslehre bezieht, die gewiss das Centrum der ganzen Bewegung, aber nicht das Ganze gewesen ist. Auch in diesem Centrum wäre nicht eine solche Vertiefung und Läuterung möglich gewesen, wie sie hier thatsächlich eingetreten ist, wenn nicht die Reformation im ganzen zugleich eine Vergeistigung und Läuterung in der ganzen Auffassung der Religion bedeuten würde, und eben darin hat ihr die deutsche Mystik des späteren Mittelalters in ihren reinsten Erscheinungen, wie Tauler, mächtig vorgearbeitet.“ „Man kann an Luthers Schriften vor dem Ablassstreit die mächtige Einwirkung der spiritualistischen Gedankenreihen beobachten“; man kann sogar sagen, „der Apparat von Begriffen und Vorstellungen, mit welchem die spiritualistische Mystik im 16. Jahrhundert gearbeitet hat, liegt bei Luther schon vor dem Beginn des Ablassstreites bereit“. Es sind das zum Teil freilich Gedankenreihen, die in einer langen religionsgeschichtlichen Entwicklung, seit Augustin her, immer von neuem ihre fruchtbringenden Kräfte geltend gemacht haben: „die Befreiung der Theologie in der Reformation hat sich mit Hilfe der Gedanken vollzogen, in denen das alte Christentum versucht hat, sein überlegenes Recht gegenüber den früheren Stufen der religiösen Entwicklung, sein geistiges Wesen gegenüber heidnischem Naturalismus und jüdischer Gesetzhlichkeit auszusprechen. Aber dass Luther den entscheidenden Punkt immer schärfer treffen lernte, dazu hat

die deutsche Mystik wertvolle Unterstützung geleistet.“ „Sobald er sich freilich dann theoretisch und im einzelnen mit den Gedanken dieser Mystik auseinandersetzt, beobachten wir neben der sachlichen Übereinstimmung, die Luther selbst zunächst beinahe ausschliesslich hervorhebt, die leise einsetzende Differenz.“ Es beginnt das Streben, „die Grundgedanken dieser Mystik herauszuheben, sie zu klären, die Verbindung mit der lehrhaften Theologie herzustellen“. Der Fortschritt zu seiner eigenen Heilslehre, „mit dem Luther seine Gedanken über die Mystik hinaushebt und zum Reformator der Kirche und zum Erneuerer der Theologie heranwächst, wird ihm mit der Zeit in einen Gegensatz zu der ursprünglich so hoch geschätzten Mystik bringen“. Aber auf so breiter Linie dieser Gegensatz auch zum Ausdruck kommt, „im Kern seines religiösen Empfindens wird er immer etwas von dieser Mystik behalten, weil ihre zartesten und reinsten Töne mit den Worten des Neuen Testaments selbst zusammenklingen, und er wird es nie vergessen, dass in ihr während der Entscheidungsjahre für ihn eben eine Theologie zu Worte kam, die auf Erfahrung ruht, die Leben ist und ihm geholfen hat, den Weg zur lebendigen Religion zu finden“. Aus diesen Zusammenhängen wird die Stellung der „Deutschen Theologie“ in der Reformationsgeschichte deutlich; sie bleibt ein Denkmal für die Werdeperiode Luthers; wir begreifen jetzt aber auch, dass die mystischen und spiritualistischen Richtungen des Zeitalters „ihr Recht auf Anteil an der ganzen grossen geistigen Bewegung, ihr Anrecht an Luther, an die Reformation selbst aussprachen, wenn sie sich auf die Deutsche Theologie beriefen. Sie konnten Luther gegen Luther ins Feld führen, sie konnten ihren Anspruch, in diesen mystischen Lehren das Wesentliche des Christentums zu besitzen, das sie in der Theologie der neuen Theologen wieder preisgegeben glaubten, nicht besser begründen, als wenn sie die Deutsche Theologie für sich reden liessen“.

In diesem Gedankengange haben zwei Männer sogar den Versuch gemacht, das echt deutsche Büchlein ins Lateinische zu übersetzen und damit einem weiteren Kreise zugänglich zu machen: der feine und milde Humanist Castellio, der Vorkämpfer des Toleranzgedankens, mit einer Arbeit, die im Jahre 1557 in Basel im Druck erschien und jene heftige Anfeindung Calvins und seiner Freunde hervorrief, und Sebastian Franck, dessen Übersetzung, wahrscheinlich in den letzten Jahren seines Lebens gefertigt, nicht zum Druck gelangte, sondern nur in einer — nicht von ihm selber herrührenden — Handschrift des 16. Jahrhunderts in der Bibliothek der Vereinigten Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten ist: mit ihr macht uns die Untersuchung Heglers bekannt.

Die Arbeit Castellios ist gänzlich unabhängig von derjenigen Francks, seine glatte und gewandte Übersetzung hat mit der wortreichen und durchaus persönlich gehaltenen Paraphrase Francks

eigentlich nichts gemein. Dass aber Castellio zu seiner Arbeit durch den früheren Versuch Francks angeregt worden sei, möchte ich nicht so unbedingt für ausgeschlossen halten, wie Hegler es zu thun geneigt ist; Castellio schrieb in Basel, wo anderthalb Jahrzehnte zuvor auch Franck auf denselben Gedanken gekommen war, er hatte wenige Jahre vorher in seiner Toleranzschrift gegen Calvin „De haereticis an sint persecuendi“ auch manche Stellen aus Francks Werken ins Feld geführt und stand somit dessen geistiger Lebensarbeit nicht fern. Vor allem aber scheinen mir die (übrigens von Hegler nicht übersehenen) Anklänge der beiden Vorreden der Vermutung Raum zu geben, dass Castellio den Versuch Francks gekannt haben dürfte. Ich setze die betreffenden Parallelstellen hierher, in denen sich die beiden Übersetzer über den Stil ihrer Vorlage und ihrer Übersetzung, über die Grundsätze ihrer Nachbildung aussprechen.

Franck ca. 1542.

... theologum Germanum...
vertendo usus sum stilo .. ab
omni fuco et lenocinio ver-
borum alieno.

Proinde neque hoc offendat,
quod sepius coactus periphrasi
sum usus, . . . ut qui aliquot
verba Germanica satis latinis
verbis non potui assequi veluti
creaturlicheyt, geschaffenheyt,
icheyt, selbheyt, meinheyt,
weisslos, willos, lieblos, begird-
los, erkantlos et iis similia . . .
id sive commentarii vice sive
paraphrasis loca sive necessi-
tate factum interpreteris, mea
non refert.

Die beiden Übersetzer haben jeder das Bedürfnis gehabt, sich darüber auszusprechen, wie sie der Schwierigkeit der Latinisierung der mystischen deutschen Sprache Herr geworden sind; obgleich sie sich prinzipiell, vor allem aber praktisch verschieden zu der Frage verhalten, lässt die Art, in der sie das Problem erörtern, den Gedanken wohl aufkommen, dass Castellio sich im Hinblick auf seinen Vorgänger und dessen Grundsätze und Praxis der Übersetzung in der obigen Weise ausgedrückt habe. Der charakteristische Unterschied ist, dass die Versprechungen Francks (explanando authorem tam gravem et aliquot locis et verbis et sensu tam profundum et obscurum nonnihil de meo

Castellio 1556

libellus hic nullo dictionis
lenocinio, nullo fuco . . .
lectorem demulcet.

Verbis usus sum quibusdam
novis, videlicet his: Egoitas,
Ipsitas, Meitas, Deificatus¹⁾,
Disciplicentia, Personalitas¹⁾: ad
quem usum coegit me ne-
cessitas, quod author ita lo-
quitur.

¹⁾ Auch für diese Begriffe hatte Franck bereits dieselben lateinischen Formen gewählt.

addidi . . . hoc unum . . . promitto, me menti et sensui auctoris, etiam si verbis parum, addidisse nihil) nur cum grano salis zu nehmen sind, während die Erklärung Castellios (auctori nihil nec adieci nec detraxi) buchstäblich gefasst werden darf.

Hegler hat von der Übersetzung Francks verständigerweise nur Proben geliefert, er hat die lange Vorrede (S. 20—29), als Probe der Paraphrasierung das 20. Kapitel (S. 39—42) und schliesslich das Franck ganz angehörende Schlusskapitel 56 (S. 72 bis 74) in extenso mitgeteilt und sich im übrigen beschränkt, den Charakter der Übersetzerarbeit Francks nach der formalen und materialen Seite so gründlich zu erörtern, dass wir eine durchaus hinreichende Vorstellung erhalten. Für den Biographen Francks ist die Vorrede am interessantesten. Er spricht sich hier darüber aus, weshalb er der Feinheit des lateinischen Stiles nicht mächtig sei: „nam Germanus natus et in seculo barbaro a teneris inter amicos educatus fateor me invenem ante festa, hoc est ante ortas literas et redivivas postliminio linguas venisse“. Dass diesem Satze nur eine ganz bedingte Geltung zukommt, steht ausser Zweifel, da wir wissen, dass an der Universität Ingolstadt, an der Franck seine Studien begonnen hat, schon lange vor ihm humanistische Einflüsse wirksam gewesen sind. Aber die Worte entbehren nicht der subjektiven Wahrheit: wir erfahren ganz neuerdings aus dem Buche von G. Bauch, die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt (München u. Berlin 1901), dass die Einflüsse der Celtis und Loecher sich gar nicht auf die Geistesrichtung und den Unterrichtsbetrieb der Artistenfakultät, in der Franck 1515 bis 1517 inscribiert war, erstreckt haben; vielmehr setzte die Mehrheit der Fakultät dem Vordringen der Humanisten 1507 Widerstand entgegen und behielt die alten Lehrbücher bei: „Der Durchschnitt der Studenten, Baccalare und Magister musste in Ingolstadt wie anderwärts . . . sprachlich und litterarisch die Halbschichtsbildung erhalten, die neben der scholastischen Sophistik hauptsächlich und absichtlich die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum auf das Korn nahmen und wissenschaftlich für immer auf ein totes Geleis setzen“ (Bauch S. 91); erst im Jahre 1519, als Franck Ingolstadt schon verlassen hatte, war der Sieg des Humanismus entschieden. Er ist selber über die „Halbschichtsbildung“ niemals ganz hinweg gekommen und ist sich dessen, wie wir sehen, auch bewusst geblieben. Er hatte ein gewisses Recht, sich — wenigstens für seinen persönlichen Bildungsgang — auf die Ungunst der Zeiten zu berufen. Wir sehen also auch in diesem Falle die alte Erfahrung bestätigt, dass der deutsche Humanismus im ersten Menschenalter noch keineswegs die Universitätsgenerationen in ihrer ganzen Breite erfasst und durchdringt: das ist erst seit der Vermählung des Humanismus mit der neuen Theologie, durch die Thätigkeit Melanchthons vollbracht worden.

So bietet Francks Übersetzung ein ganz eigenartiges Bild. Wie einst Hutten sich mit redlichem Eifer bemüht hat, seine lateinischen Dialoge in deutsche Form zu giessen, obwohl er sich bewusst war, dass es „im Latein viel lieblicher und künstlicher denn im Deutschen laute“, und die Härten und die Ungelenkheit des Anfängers nie ganz überwand, ähnlich — wenn auch umgekehrt — hat dieser geborene deutsche Volksschriftsteller das humanistische Handwerkszeug ergriffen, um die geheimnisvolle Redeweise deutscher Mystik trotz allem Widerstreben in klassischer Sprache wiederzugeben; jeder von ihnen gab des höheren Zwecks halber seine eigenste schriftstellerische Art auf, doch fand sich naturgemäß der ritterliche Humanist in seiner Muttersprache rascher wieder zurecht als der volkstümliche deutsche Stilist in der fremden Gelehrtensprache. Vortrefflich hat H. diesen Versuch charakterisiert: „es ist immer das Bemühen eines nicht schulgerecht Gebildeten gewesen; die sprachliche Grundlage war nie fest und der freiere am Altertum geschulte Geschmack und Kunstsinne fehlte dem die deutsche Sprache mit Meisterschaft handhabenden Litteraten ebenso, wie die streng schulmässige Gelehrsamkeit“. Trotz seines lebhaften Bestrebens, dem Ideal humanistischer Formgebung nahekommen, schafft er nichts weniger als ein Kunstwerk; aber die Übersetzung wird trotzdem zu einem „Denkmal der Kraft und Energie eines Individuums, das eigenartig genug ist, um unsere Aufmerksamkeit auch da zu fesseln, wo es absonderliche Bahnen geht und disparate Elemente seiner Bildung zu einem unmöglichen Ganzen zusammenzuschweissen sucht“. So wird aus seiner Übersetzung trotz der zusehenden Vorsätze des Autors, in einfachem Stil zu schreiben, etwas durchaus Neues im Vergleich zu der Vorlage, etwas Neues, das nur bei aller Ungewohntheit der Form doch als echt Franckisch erscheint: „Eine Mystik, die humanistisch wenn nicht redet, so doch zu reden versucht; Taulers Ideen, bekränzt mit allen den klassischen Sentenzen, für die des Erasmus Adagia die unerschöpfliche Fundstätte boten; eine Predigt, übertönt von dicta probantia aus Cicero, Horaz und Seneca; jeder Ansatz zu mystischer Spekulation versetzt mit den Sätzen eines populären Moralismus.“ Wie diese schriftstellerische Technik nach der formalen Seite verfährt, hat H. (S. 47—52) an einer grossen Zahl sorgfältig gesammelter und gruppierter Belege (Erweiterung eines einfachen Ausdruckes durch Einführung von Bildern; Häufung lateinischer Phrasen und Bilder; auffallende Ausdrücke; Sentenzen und Citate; deutsche Worterklärungen; allgemeine insbes. logische Grundsätze) aufgezeigt. Eine solche Technik muss bei allem Streben nach Kürze in unendliche Breite verfallen; sie allein schon hat einen starken Anteil daran, dass der Text des Originals bei Franck zu einer Paraphrase von dreifachem Umfang wird. Die schriftstellerische Individualität war eben bei Franck schon zu stark ausgeprägt, um sich auf ihre alten Tage (man darf das „in senium

vergens“ des 43—44 jährigen natürlich nicht zu wörtlich nehmen) ein fremdes Gewand überzuwerfen; grosse Meister der eigenen Sprache werden selten dem Formenschatze und der Ausdrucksweise eines fremden Idioms sich zu fügen verstehen. Franck verrät auch wohl eine gewisse Unsicherheit in dem Gefühl, dass er einem Publikum mit ganz anderen Ansprüchen an die Form gegenübertritt; er empfindet das doppelt angesichts der wirklichen Schwierigkeiten, die gerade seine Vorlage einer Übertragung entgegenstellt. So ist sein Latein weder schön noch korrekt, von Germanismen durchsetzt, überhaupt deutsch gedacht, aber doch mit einer seltenen Energie und, soweit es möglich war, mit beweglichster Gewandtheit gehandhabt. Ein Beweis, welches starke Talent diesem Geiste zugebote stand. So kann auch das Latein den Franckischen Stil nicht ganz verleugnen; nur die anziehende Treuherzigkeit des deutschen Stilisten vermag es nicht wiederzugeben; und die lateinische Phraseologie, manchmal nur oberflächlich über die Vorlage gezogen, lässt die Breite und die Wiederholungen seiner Schreibweise nur noch in schärferem Lichte erscheinen.

Lehrreicher noch und gewinnbringender ist Heglers Untersuchung der materiellen Seite der Übersetzung. Denn Franck beschränkt sich hier so wenig wie in seinen früheren ähnlichen Arbeiten darauf, sich streng an die Worte des Textes zu halten; vielmehr ganz nach seinem Belieben, wie der Herr im eignen Hause, schaltet er auch hier mit seiner Vorlage, führt ihre Gedankengänge weiter, erklärt sie, ergänzt sie, spitzt sie zu und gerät oft unvermerkt in Ausführungen hinein, die ihm ganz allein angehören und sich von dem Geiste der Mystik des 14. Jahrhunderts ein gutes Stück entfernt haben. An dieser Stelle hat Heglers Untersuchung mit exakter Einzelarbeit eingesetzt und auf diesem mühsamen, aber auch für die historische Forschung allezeit unerlässlichen Wege wirklich gesicherte Ergebnisse erzielt; in ihr finden wir sozusagen eine Reihe quellenmässiger Belege für die oben wiedergegebene Gesamtauffassung Heglers. Wichtig ist vor allem die Feststellung, dass für die nahe Verwandtschaft der Ansichten Francks mit der mittelalterlichen Mystik einer Deutschen Theologie kein stärkerer Beweis als eben diese Paraphrase gefunden werden kann. „Was Franck von sich aus giebt, er erscheint doch nur wie eine Anzahl neuer Blätter an dem Stamm dieser Mystik, sie zeigen dieselbe Form und Färbung wie die alten, und nur das schärfere Auge wird der feinen Unterschiede gewahr. Darum kann man an der Paraphrase besonders genau den Prozess der Fortbildung der deutschen Mystik aus der mittelalterlichen Stufe ihrer Entwicklung zu der Gestalt beobachten, die sie bei den radikalen Parteien der Reformationszeit angenommen hat.“ „Die radikale Mystik der mit der alten und den jungen Kirchen zerfallenen Protestanten wächst gleichsam vor unseren Augen aus der harmlosen

Paränese des Schülers Taulers hervor.“ Man erkennt, welche Einflüsse von aussenher diesen Prozess beschleunigen, der Humanismus in der Richtung auf eine Verschärfung der rationalen Auffassung, vor allem die theologischen Kämpfe des Zeitalters, der eigene religiöse Gehalt der neuen Kirchen, der diese radikalen Mystiker anregt, aber auch zum Widerspruch herausfordert; als individuelles Moment kommt schliesslich die sich in die Gegensätze hineinbohrende Eigenart Francks mit ihrer Vorliebe für das Paradoxe hinzu. Wie das im einzelnen geschieht, hat Hegler in einer Reihe von theologischen Begriffen. (Gott, Christus; Sünde, Veröhnung, Heilsweg, der neue Mensch, Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung, die äusseren Ordnungen der Kirche, Polemik gegen gleichzeitige Richtungen) deutlich gemacht. Seine Kritik der Berechtigung der inneren Ordnungen der Kirche erhält hier eine Wendung, in der zwischen der relativen Notwendigkeit aller menschlichen Institutionen und der im Brief an Campanus ausgesprochenen Ablehnung aller Formen, die Sakramente eingeschlossen, als eines blossen Puppenspiels doch noch eine Brücke geschlagen wird; alle diese Ordnungen sind für den Vollkommenen allerdings Kinderspielzeug, ohne Bedeutung, sie sind entbehrlich im Vergleich zu dem Geist und dem Wesen der Dinge.“ Sie haben aber eine relative Berechtigung, wo sie zur Erziehung der unvollkommenen Christen zu dienen haben. In dieser ganzen Einzelforschung steckt eine grosse Menge entsagungsvoller Arbeit, aber nur in so unverdrossener Nachprüfung und vergleichender Kritik lassen sich nach den vielen voreiligen Urteilen über Franck bestimmte Massstäbe zu seiner Beurteilung gewinnen. Den Beweis, dass Francks positive Äusserungen über die Religion von der Mystik entscheidend bestimmt sind, sehe ich als von Hegler durchaus erbracht an.

Die Wahl der lateinischen Sprache nötigt noch, eine Frage des litterarischen Zusammenhanges näher zu erörtern. Wie kommt der Volksschriftsteller Franck, der es stets als seinen eigentlichen Beruf erkannt hatte, die Schätze der Wissenschaft und Religion seinen Landsleuten in seinem geliebten Deutsch zugänglich zu machen, nun am Ausgang seines Lebens dazu, ein so ursprüngliches Erzeugnis deutscher Religiosität mit vieler Mühe ins Lateinische zu übertragen? Der Mann, der die lateinische Sprache so wenig gebrauchte, dass die thörichte Nachrede, er habe sie überhaupt nicht verstanden, gelegentlich noch später Glauben fand, konnte unmöglich auf den Gedanken verfallen, den in vielen Drucken verbreiteten Traktat demselben Leserkreise einmal in einem andern fremdartigen Gewande vorzuführen. Das wäre dem praktischen Publizisten, der am liebsten sein eigener Buchdrucker und Buchhändler war und die Frage des Absatzes seiner Schriften wohl erwog, überhaupt nicht zuzutrauen. Wir dürfen von vornherein annehmen, dass Franck zur Übersetzung greift, weil dem Publikum, das er im Auge hat, der Traktat im Original nicht zugänglich gewesen

wäre. Aber wo ist dieses Publikum zu suchen? Hegler nimmt als Francks Absicht an, den schlichten deutschen Theologen „in die Gelehrtenrepublik der Welt einzuführen“. Ich möchte dagegen einwenden, dass es der innersten Neigung Francks fern lag, ein spezifisches gelehrtes Publikum als Leser seiner Schriften vorauszusetzen, und seiner praktischen Art, auf einen so allgemeinen und unbestimmten Kreis schriftstellerisch einzuwirken; ich meine, wir müssen uns die Frage vorlegen, ob wir in diesem Falle den Kreis seiner Leser nicht noch genauer bestimmen können. Allerdings scheinen allerhand Stellen in der Vorrede zu seiner Übersetzung darauf hinzuweisen, dass er zu Nichtdeutschen spricht oder jedenfalls als Deutscher zu Leuten, die nicht seiner Sprache sind. Er hat sich zur Übersetzung dieser „vere Germana sincera et ultramundana theologia“ entschlossen, damit auch Lateiner, Griechen und Juden etwas von den Deutschen zu entlehnen hätten; er beginnt die Darstellung seines geistigen Bildungsganges mit den Worten: „nam Germanus natus et in barbaro seculo“; geradezu rührend vermählt sich, wie nur sonst bei Luther, der deutschnationale Sinn und die besondere Richtung seiner Frömmigkeit, wenn er ausführt, wie in der Gegenwart so sei Gott immer ein Gott der Deutschen gewesen, der in diesem deutschen Theologen — neben Thomas a Kempis und Johann Tauler — seiner Kirche so viel mitgeteilt habe, wie nur einem aus der Zahl der Juden, Lateiner und Griechen. Bei der letzten Wendung könnte es schon fraglich sein, ob ein so ausgeprägter Nationalstolz zur Einführung des Büchleins bei einer ganz fremden Nationalität — man hätte ja von Basel aus an französisches Sprachgebiet denken können — besonders geeignet gewesen wäre; auch die mehrfache Einfügung deutscher Citate (vgl. die Zusammenstellung bei Hegler S. 51) würde eine solche Annahme nicht unterstützen.

Aber man braucht auch nicht an eine fremde Nationalität zu denken, sondern nur an Leser, die den oberdeutschen Dialekt Francks und der Deutschen Theologie nicht verstanden. Wir haben sonst meines Wissens nur zwei Beispiele, dass Franck die lateinische Sprache zu längeren Ausführungen benutzt hat, einmal in dem bekannten Brief an Johannes Campanus 1531, der vom Niederrhein stammte, und zweitens den von Basel aus geschriebenen Brief an die Christen in Niederdeutschland, den er auf Veranlassung des Johann von Beckestein in Oldersum (in Ostfriesland) verfasste¹⁾. Er griff also zu diesem Auskunftsmittel nur in Fällen, wo er mit seiner hochdeutschen Schreibart nicht verstanden wurde; die Trennung des niederdeutschen und hochdeutschen Dialektes macht ja, wie wir aus vielen Beispielen in der Reformationszeit wissen, auch dem religiösen Prediger und Schriftsteller eine Wirk-

¹⁾ Mitteilung von Hegler in seinem Aufsatz über Franck, Realencyklopädie 6, 147. (Abschrift des lat. Originals im Königsberger Archiv.)

samkeit jenseits der Sprachgrenze fast unmöglich; „wenn ich eure Sprache inne hätte, so würde ich so ziemlich predigen können“, schreibt der Niederländer Hardenberg, der in Köln und Bremen ganz wohl fertig wird, an Blarer in Konstanz.

Nun verrät gerade das Schreiben an die Christen in Niederdeutschland, dass Franck in der letzten Zeit seines Lebens, als er auch an der vorliegenden Übersetzung der Deutschen Theologie arbeitete, eine Fühlung mit Anhängern in den Niederlanden gewonnen hatte. Sollte er nicht für sie, die die Deutsche Theologie im Original nicht lesen konnten, die Übersetzung veranstaltet haben? Die Vermutung lässt sich um so weniger abweisen, als die einzige Handschrift heute in der Bibliothek der Vereinigten Doopsgezinten Gemeente zu Amsterdam erhalten und dortlin gelangt ist „ex libris Egberti Aemilii van Amerongs“.

Es wäre allerdings von grossem Interesse, diesen Vorbesitzer der Handschrift nachzuweisen. Doch haben meine Nachforschungen bisher nur zu einem negativen Ergebnis geführt. Nach einer sehr gefälligen und mich zu Danke verpflichtenden Mitteilung des Herrn Stadtarchivars S. Müller in Utrecht kommen in den beiden vornehmen Familien Borre van Amerongen und Taets van Amerongen (die Form „Amerongs“ ist unmöglich, vielleicht unrichtig gelesen), aus denen im 15. und 16. Jahrhundert Mitglieder in städtischen Würden in Utrecht genannt werden, die verhältnismässig seltenen Namen Egbert und Aemilius gar nicht vor; es bliebe danach die wahrscheinlichste Annahme, dass er überhaupt diesen Familien nicht zuzurechnen, sondern ein Bürger gewesen ist, der aus dem Dorfe Amerongen (einige Stunden östlich von Utrecht) stammte und den patronymischen Namen Egbertus Aemilii, Egbert Amelisz. (Sohn des Amelis) führte. Wo wir diesen zu suchen haben, wird uns nur ein günstiger Zufall oder ein holländischer Lokalforscher sagen können.

Er gehört möglicherweise noch selber zu der weit umher zerstreuten Gemeinde alleinstehender religiöser Gesinnungsgenossen und Freunde, an die Franck bei seinen Schriften dachte und mit denen er auch wohl persönliche Fühlung gewann, wie der Edelmann Friedrich von Thumm in Köngen in Schwaben (Pfister, Denkwürdigkeiten 1, 128), der Säckelmeister Eberhard von Rumlang in Basel, der alte Bernhard Besserer und andere gleichgesinnte im Rate zu Ulm, der Bürger Christoffer Utmann zu Annaberg (Gatte der aus Nürnberg gebürtigen Barbara Utmann, die das Spitzenklöppeln im Vogtlande einführte), dem er seine Sprichwörter-sammlung widmete), jener Johann von Beckestein in Oldersum und manche andere, deren Namen wir nicht einmal kennen und von denen Franck einmal sagt: „ob ich wol new freund on prob schwerlich pfleg anzunemen, so pfleg ich doch die einmal angenommen tief in meinem herzen zu begraben und ewig zü behalten, es sei dann, das an in entwind und sie mir die freundschaft aufsagen.“

Immerhin, wo wir diesen unbekanntem Liebhaber Franckscher Schriften auch zu suchen haben, wir werden in eine Landschaft geführt, in der wir auch anderen Spuren des Franckschen Nachlasses begegnen: einige Meilen westlich von Amerongen, in Gouda, beginnt man am Anfang des 17. Jahrhunderts die im Original niemals zum Druck gelangten letzten Traktate Francks, über die noch zu sprechen sein wird, ins Holländische zu übersetzen; es ist wohl kaum eine Frage, dass sie sich dort in irgend welchen Händen handschriftlich erhalten hatten, wie es bei der Übertragung der Deutschen Theologie nachweislich der Fall ist.

Welcher Art diese Verbindung Francks mit Gleichgesinnten in den Niederlanden gewesen sein mag, ob sie gar zum Schluss zu einer persönlichen Anknüpfung geführt hat, das steht freilich dahin. Auch die letztere Möglichkeit würde nicht ausgeschlossen sein. Wir wissen nicht, wann und wo Franck gestorben ist; nachdem wir ihn zuletzt in Basel finden, stirbt er unbekannt und verschollen, höchstwahrscheinlich aber nicht in Basel: nach einer (allerdings mit Klatsch verbrämten) Äusserung Melanchthons ist ihm die Stadt Ulm und Basel verboten worden¹⁾. Der Umstand, dass er also kurz vor seinem Ende seinen Fuss noch einmal weiter setzen musste, würde hinlänglich die merkwürdige Thatsache erklären, dass über seinen Tod keine briefliche Aussage vorliegt (wie hätte dies bei den vielen gelehrten Briefschreibern in Basel ausbleiben können!) und überhaupt die Nachricht erst so spät nach Deutschland gedungen ist, dass Luther und Freder, ohne es zu wissen, noch gegen den Toten ihre Schmähungen richten konnten.

Diese Thatsache, zusammengehalten mit dem Verbleib von Francks letzten Arbeiten, eröffnet eine Möglichkeit, der man noch weiter nachzuspüren hätte; zum mindesten seine Handschriften, wenn nicht ihr Verfasser selber, sind am Ende ihres Lebens rheinabwärts gewandert und haben die alte historische Verbindung der oberdeutschen und niederländischen Sektirer erneuert.

Die weitere, jetzt von Hegler zuerst ans Licht gezogene Gruppe Franckscher Schriften leitet durch ihre litterarische Überlieferung noch direkter zu den Niederlanden hinüber: es sind mehrere Traktate, die nur in seltenen holländischen Drucken aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts erhalten sind: der erste „Vom Reiche Christi“ betitelt und mit einigen Anhängen in den Jahren 1611 und 1617 in Gouda bei Jasper Tournay gedruckt, die beiden andern: „Von der Welt, des Teufels Reich“, mit einem Anhang über den Pöbel, und „Von der Gemeinschaft der Heiligen“ ebenda im Jahre 1618 herausgekommen; alles Übersetzungen aus dem Hochdeutschen, von verschiedenen Übersetzern, aber wohl aus demselben Kreise von Geistesgenossen Francks stammend. Der Übersetzer des ersten Traktats ist nachweislich der reformierte

¹⁾ Ztschr. f. Kirchengeschichte 4, 327.

Prädikant Herbold Thomberg in Gouda. Gouda war damals ein Sitz spiritualistischer Sektirerei, und es ist erklärlich, dass man in diesen Kreisen auf die Schriften Francks zurückgriff; man übersetzte sowohl mehrere seiner früher im Druck erschienenen Werke, wie die Paradoxa und das Kriegsbüchlein des Friedens, als auch die handschriftlich erhaltenen Traktate, so dass es hier in niederländischer Sprache mehrere Menschenalter nach Francks Tode zu einer Art von Renaissance seiner Werke gekommen ist. Einen zweiten Übersetzer Francks weist Hegler in der Person eines David Willems Camerlinck nach; wenn er ihn auf Grund einer Münchener Handschrift (c. germ. 4379)¹⁾ auch als Übersetzer von des Paracelsus Auslegung der im Karthäuserkloster in Nürnberg gefundenen Figuren wiederfindet, so dürfte daran zu erinnern sein, dass er den Weg zu dieser Arbeit des Paracelsus vielleicht durch die Vermittlung Francks, der die Schrift in seiner Geschichtsbibel citiert, gefunden haben dürfte.

Diese Traktate bilden einen Cyklus, der ganz im Sinne der beliebten Franckschen Antithesen: Geist und Schrift, Gottes Reich und Welt gedacht ist und von vornherein schon vom Autor als eine zusammenhängende Produktion beabsichtigt war. Wegen ihrer Seltenheit sind diese Schriften bisher wenig beachtet worden und in den zerstreuten litterarischen Notizen darüber finden sich, so zuletzt noch bei C. A. Hase, die mannigfachsten Irrtümer und Verwechslungen, denen nunmehr von Hegler ein Ende gemacht worden ist. Nach den Proben zu urteilen, die aus jedem der auszugsweise mitgeteilten Traktate gegeben werden, sind in ihnen kaum Gedanken enthalten, die nicht in einer gleichen oder einer ähnlichen Fassung zerstreut auch sonst bei Franck vorkämen. Das Eigentümliche ist nur die Art der Zusammenstellung, die Komposition, die Form des religiösen Traktates ohne die sonst beliebte Anlehnung an irgend welche Vorbilder. Auch in diesen Schriften wie in der Deutschen Theologie, an deren Muster die Francksche Schreibweise hier stark erinnert, werden die mystischen Elemente in seiner religiösen Bildung besonders sichtbar.

Sehr scharf ist besonders die polemische Wendung gegen die Prediger der neuen Kirchen in dem Traktat von der Welt, des Teufels Reich. „Die Papisten und die Evangelischen sagen uns zur Zeit alle, dass man muss neugeboren werden . . . aber wer thut es? Sankt Niemand.“ Mit einer gewissen Vorliebe wendet sich Franck auch hier gegen die Neigung der Prediger, alle und jede Entstellung und Entartung des christlichen Glaubens auf den Papst allein zu schieben: „Der Papst muss nun in allen Spielen sein und das Gelage bezahlen, als ob er den Braten allein auf-

¹⁾ Eine genaue Beschreibung dieser Handschrift findet sich übrigens bereits bei K. Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften. II. Teil, S. 639 ff.

gegessen hätte, der hat es nun allzumal gethan und ist allein der Teufel“ (S. 101). „Das thut dieselbe Welt, die vermeinten Evangelischen, die da denken: Christus hat die Zeche bezahlt, so trinkt sie auf seine Kreide“ (S. 83). Es ist ein Lieblingsgedanke Francks, dem man eine beschränkte Berechtigung nicht absprechen darf, dass die historisch ganz verständliche Polemik gegen die alte Kirche oft das Auge von den eignen Schwächen ablenkt, zu überheblicher Anmassung ob der eigenen scheinbaren Vortrefflichkeit und zum Verkennen der wirklichen Aufgaben eines frommen Christen führt. Er hat manchmal sehr bittere Worte darüber gefunden, die auch in den Jahrhunderten nach ihm von nachdenklichen Leuten wohl einmal verdienten gelesen zu werden. Weil er das Bewusstsein hat, dass das Reich Gottes unter Menschen jeglichen Glaubens zu finden ist, so weiss er umgekehrt auch, dass der Teufel sein Reich unter allerlei Glauben, unter dem Papst, Luther, Zwingli, den Wiedertäufern hat. „Es ist Unrecht, dass man alle Schrift auf den Papst auslegt, der verziert nun alle Predigtstühle und ist der Prädikanten heiliger Geist, der ihnen, wenn sie nichts mehr im Kropf haben und das Uhrchen noch nicht ausgelaufen ist, Mund und Weisheit giebt. Dann beginnt man ein Liedchen von dem Papst zu singen und wäscht sich mit des Papstes Unreinheit. Es wäre nun einmal genug mit dem Papst getändelt, wir brechen viel ab und bauen nichts an die Stelle. Was hilft es, zu wissen, dass der Papst ein Bube ist, wenn wir nicht besser sind!“ In diesen Ausführungen und auch an manchen andern Stellen klingt die bittere Erinnerung an seine Vertreibung von Ulm wieder. Und zugleich an persönliche Stimmungen und Erfahrungen, wie sie auch in dem Brief an Campanus ausgesprochen sind, erinnert es, wenn Franck die Behinderung der einzelnen Christen durch weltliche Rücksichten beklagt. „Wie kann der Christ predigen, der selbst in der Welt befangen ist. Wir begeben uns sogleich in den ehelichen Stand, als ob die Welt unsere ewige Heimat wäre. Aisdann ist unsere Predigt gefangen und unsere Zunge an den Lohn gebunden, wir mögen nimmermehr die Wahrheit frei aussprechen, die Sorge für Weib und Kind fesselt an die Welt.“

Zum Schlusse dieser Ausführungen noch eine Anregung. Hegler hat mit Recht auf einen Abdruck des ganzen Inhalts dieser Schriften verzichtet; es würde eine unnötige Aufwendung von Zeit, Mühe und Kosten sein. So würde auch eine Neuauflage von Francks Schriften, deren Drucke zum Teil recht selten sind, keine Berechtigung haben; das verbieten ihr zum Teil kompilatorischer Charakter, ihre manchmal endlosen Breiten und Wiederholungen schon von selbst. Ein solches Unternehmen würde in keinem Verhältnis zu der geistigen und religiösen Bedeutung

Francks neben den grössten Geistern stehen. Aber unser Zeitalter, das die grossen Gründer der neuen Kirchen durch umfassende und monumentale Gesamtausgaben ihrer Werke ehrt, neuerdings auch Zwingli den Männern erster Ordnung zugesellt, könnte diesem einsamen, aus allem Kirchentum sich in eine freie geistige Christengemeinschaft hinaushehnenden Manne wenigstens ein bescheideneres Denkmal setzen: nicht eine Gesamtausgabe, sondern eine Auswahl aus seinen Werken, die in einem oder zwei Bänden den geistigen Gehalt seines Strebens zusammenfasst: die Briefe sammelt, die Vorreden zu seinen Werken, charakteristische Stellen aus seinen religiösen und historischen Werken, alles das ausgesprochen Persönliche, das ihm, bei aller vielseitigen Abhängigkeit nach den verschiedensten Seiten hin, doch eine besondere Stellung giebt, die scharfe Kritik des Bestehenden in Staat und Kirche als auch den Kern dessen, was er nach der positiven Seite als seine Auffassung wahren Christentums vertreten hat. Ein solches Buch, das keines der Elemente seiner Bildung vernachlässigen dürfte, sondern ein jedes gleichmässig heranzuziehen hätte, würde, mit kritischem Takt und historischem Verständnis ausgewählt, vielleicht ebenso nützlich sein — wissenschaftlich und praktisch — und gewiss noch mehr Leser finden als manche jener grossen Gesamtausgaben, die allein in die Hände der Gelehrten kommen.

Johann Kunkel von Löwenstern.

Ein Alchymist aus dem Zeitalter des Grossen Kurfürsten.

Zu seinem 200jährigen Todestage

von

Dr. phil. **Franz Strunz**, Berlin-Grosslichterfelde.

Unter den hervorragenden Chemikern und Alchymisten des siebzehnten Jahrhunderts nimmt Johann Kunkel von Löwenstern einen hohen Rang ein. Es war ihm beschieden, in einer Epoche zu stehen, die ihre Lebensäfte aus dem französischen Rationalismus und englischen Empirismus nahm, die in die chemischen Vorstellungsformen des Phlogistonzeitalters auch den ganzen Reichtum der vorgehenden iatrochemischen Anschauungen bezw. paracelsischen Bildungen unbehindert einströmen liess, assimiliert und teilweise ganz umgedacht hat. Ein ganz eigenes Zusammenreffen: im Todesjahre des grossen deutschen Astronomen Johann Keppler († 1630) kam Kunkel zur Welt! Neunundachtzig Jahre nach des Paracelsus Tod und einhundertundfünfundvierzig Jahre vor Aufstellung Lavoisiers geschichtsbildendem Theorem von der Verbrennung!

Am 20. März waren es 200 Jahre, dass Kunkel zu Stockholm starb. Er hat der dialektischen Spekulation produktive Kräfte zu entnelmen verstanden, eine grosse Vergangenheit wurde in ihren ursprünglichen frischen Farben zur Gegenwart, und doch hat er dem Alten wiederum neue Seiten abgewonnen. Noch immer standen die uralten dialektisch so feinsinnigen Fragen im Vordergrund: was ist es um die qualitative Veränderung, d. i. Ineinanderverwandlung und Umwandlung der Körper, was um das Verhältnis von qualitativer Stoffverschiedenheit zur qualitativen Stoffveränderung? Ist unedles Metall in edles wandelbar? Existiert ein chemisches Präparat — sei es nun ein Liquidum oder fester Körper — wodurch andere Metalle in echtes und beständiges

Gold verwandelt werden können? Hat nun endlich ein solcher mercurius philosophorum oder Stein der Weisen¹⁾ auch das Vermögen als eine Panacee des Lebens zu wirken? Kunkel hat diese Fragen zu beantworten versucht, aber nicht wie die vielen Charlatane und wunderlichen Schwärmer, nein, mit nüchternem Wahrheitssinn und doch enthusiastischer Glut hat er das Problem der Transmutation vertreten. Und dann: wenn man von vielen werkleuteartigen Zügen seines persönlichen Lebens und barocken Einseitigkeiten des historischen Verständnisses absieht, so steht Kunkel in Bezug auf rein fachliche Vertiefung und innere Konzentration weit höher als andere berühmte Naturforscher und Philosophen des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Aber es ging ihm dafür das ab, was einen Paracelsus oder van Helmont zu einem „l'uomo universale“ gemacht hat: die flügelkräftige Denkerphantasie in der freien Behandlung einer theoretischen Unterbauung, ich meine die lebendigen Triebkräfte, die das begriffliche Ergebnis auf einen naturwissenschaftlichen Generalnenner zu bringen bestrebt sind. Seine lückenhafte Jugenderziehung hat einen nicht geringen Anteil daran.

Johann Kunkel wurde — wie schon angedeutet — im Jahre 1630 als Sohn eines herzoglichen Scheidekünstlers und Alchymisten zu Rendsburg in Holstein geboren. Es müssen enge Lebens- und Geistesbezirke gewesen sein, in denen er damals aufwuchs. Dem Bilde seines späteren Lebens verblieb noch manche Nachwirkung aus dieser Zeit. Früh schon hatte er als Lehrling der „Apothekerkunst“ Fühlung genommen mit alchymistischen und naturforschenden Spezialisten. Seit seinem vierundzwanzigsten Jahre habe er „stets der Chymie in den Metallen obgelegen“ — so erzählte er später selbst. Auch der alchymistischen und chemischen Prozesse in seines Vaters Laboratorium thut er Erwähnung: . . . „wass der Diamant aussstehen kann, hat mein Landes-Fürst Christmildesten Andenekens, der Durchl. Hertzog Friederich von Holstein,

¹⁾ Andere Namen waren z. B.: das „grosse Magisterium“, das „grosse Elixir“, die „rothe Tinktur“. Die Alchymie hiess auch die ägyptische, spagirische, heilige, göttliche oder hermetische Kunst; gleichfalls der Ausdruck „Philosophie der Natur“ oder kurz „Weisheit“ war recht häufig im Gebrauch.

in meinen annoch deneklichen Jahren bey meinem seel. Vatter in seinem Goldofen versucht, indem er ihn in der grösten Hitze bey nahe 30 Wochen stehen lassen¹⁾. — In dieser Zeit beschäftigten ihn auch eingehende praktische Übungen in Glashütten. Und dann waren es auch vorzugsweise theoretische Studien: der weitschichtigen Litteratur der grossen alchymistischen und iatrochemischen Vergangenheit trat er näher, der selben Hinterlassenschaft, der er später geschichtsbildende Kräfte entnommen hat. Mit einer sozusagen dogmatischen Härte und leidenschaftlichen Glaubenszuversicht hat er dann die alchymistische Idee verteidigt und zu beweisen versucht. Rücksichtslos und von oft kräftiger Derbheit dünken uns die Worte, die er den Gegnern und Spöttern zugedacht und dies um so mehr, wenn Leichtfertigkeit und Untiefe der Kritik offenkundig waren. Von den vielen polemischen Ergüssen, die in seinen Darstellungen durchbrechen, geben wir im Folgenden eine interessante, aus seiner Dresdener Zeit stammende Probe, die zeigt, wie erheblich gerade damals auch von kirchlicher Seite gegen die „spagirische Kunst“ gearbeitet wurde. Man hatte offenbar vergessen, dass die grossen Alchymisten des Abendlandes, Albertus magnus, Roger Baco, Arnaldus Villanovanus, der sogenannte Basilus Valentinus und sogar ein Thomas von Aquino als Mönche sie theoretisch und praktisch betrieben hatten. Doch augenseheinlich war die Spitze nicht gegen die „Kunst“ selbst gerichtet, sondern insbesondere gegen das Sichverbrüderwissen der naturforschenden Jünger dieser Spekulation: „Dergleichen Herren Theologi — sagt Kunkel — sollten billig nur dahin sehen, wie sie die Controversien in der Theologia recht unterscheiden, und ihre Gelehrtheit darinnen erwiesen, auch wie sie, ihrem anvertrauten Amte nach, ihre untergebene Schaafe recht weideten; solche, sage ich, möchten sich nur darum bekümmern, und nicht so ungleich urtheilen, sondern dergleichen Dinge, davon sie zum Theil gar wenig Verstand haben, ungetadelt lassen. Ihrer etliche, die den Verstand nicht missbranchen, ob sie gleich sich

¹⁾ Johann Kunkel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Glieds, d. Hermes III. V Curiose Chymische Tractätlein; Nebst einer Vorrede: De doctis et nobilibus Empiricis: D. Johannis Philippi Burggravii, Med. Francof. ad Moenum. — Franckfurth u. Leipzig, bey Wolfgang Christoph Multz, 1721, p. 72.

nicht dörfen merken lassen, als ob sie eine Veränderung in denen Metallen suchten, arbeiten unter dem Praetext gute Medicamenta zu machen. Aber aller Esel Stimmen und Geschrey ist grösser denn einer Nachtigal. Ich habe einen vornehmen Theologum gekannt (ich nenne ihn vornehm, weil er ein Doctor, ein Hof-Prediger, und darzu viel Geld hatte), derselbe fulminirte einmahlen sehr hefftig auf der Cantzel wider diese wahre göttliche Gabe und Kunst, als wann er allen seinen Zuhörern dadurch auf einmahl in den Himmel helffen können, da er doch nichts mehr damit ausrichtete, als dass er die Idioten auf seine Seiten brachte, und zu einer ferneren Verachtung Anlass gab. Endlich, weil er damalen nicht viel Zeit gehabt, auf die Predigt zu studiren . . . schloss er mit diesen Worten: Ich halte es mit dem weisen Aristotele, der da spricht: Species in speciem non transmutatur, und sind solche, die wider Gottes Ordnung das Quecksilber oder das Bley in Gold und Silber verwandeln wollen, rechte Teuffels-Gesinnete etc. Soweit des gelehrten Theologi Worte. Lasset mir das einen schönen Schluss von einem Theologo seyn? Es müste ein unverständiger Esel seyn, der da statuiren sollte, dass dadurch species in speciem transmutiret werden. Ich habe nicht studiret, aber euch Herren, ihr möget geistlich oder weltlich seyn, muss ich . . . erweisen, dass ihr hierinnen gantz falsch und unrecht urtheilet. Gesetzt, wie es auch wahr ist, man verwandelt das Quecksilber, das Bley, Silber und andere Metallen in fein Gold, oder auch in Silber; wäre desswegen Species verändert? Nein, Mercurius bleibet Mercurius in seinem Wesen, ob er gleich durch Mittel in Gold gemacht ist, denn es sind auch Mittel in der Erde gewesen, dadurch er zu Golde geworden, und wann ihm selbiges durch Kunst wieder benommen wird, so ist er wiederum ein Mercurius. etc. . .¹⁾

Im Jahre 1654 trat Kunkel bei den Herzogen Franz Carl und Julius Heinrich von Lauenburg als Kammerdiener, Chymist

¹⁾ Johann Kunkel von Löwensterns, Königl. Schwedischen Berg-Raths, und der Kayserl. Leopold. Societät Mit-Gliede, d. Hermes III. Collegium Physicochymicum experimentale oder Laboratorium chymicum . . . herausgeb. von Johann Caspar Engelleder, Med. Doct. und Pract. in Hamburg. Mit Königl. Pohnis. auch Chur-Sächs. Privilegio. II. Edition. — Hamburg u. Leipzig, in Verlegung Samuel Heyls, 1722, p. 564—566.

und Aufseher der Hof- und Leibapotheke ein. Durch Vermittelung des Dr. Langelott und Hofrat Vogt kam er dann als geheimer Kammerdiener und Aufseher des kurfürstlichen Laboratoriums an den Hof des Kurfürsten Johann Georg II. von Sachsen. Hier in Dresden empfing sein Geist für grosse chemische Gedanken starke Anregungen. Reger Verkehr mit einheimischen und fremden Fachgenossen liess in ihm auch den enthusiastischen „Alchymisten“ ausreifen und zugleich selbstschöpferische Anlagen und individuelle Regungen zur richtigen Entfaltung kommen. Verdächtigungen, als ob er den Golddarstellungsprozess verheimliche, veranlassten ihn, um eine Versetzung nach Schloss Annaburg, wo des Kurfürsten August Gemahlin Anna eine Schmelzhütte angelegt hatte, zu bitten. Sein ungetreuer Famulus Christoph Grummet²⁾ — der Urheber einer späteren gelässigen und leichtfertigen Polemik gegen Kunkel — scheint auch in weiteren Kreisen gegen ihn Stimmung gemacht zu haben. Es dürften da recht starke Kräfte mitgewirkt haben, um den geistvollen Naturforscher auch von hier zu vertreiben: einerseits fortgesetzte Intriguen von Dresden aus, andererseits eine schleichende bittere Not, in die er durch diese Intriguen geriet. In seinen

²⁾ Nicht Brummet. Von Grummets Schriften nennen wir: Nitrum oder Blut der Natur aus Eigener Erfahrung handgreiflich angewiesen, darzu mit gewissen Experimenten zum Verfolg seiner Notification-Schrift aufgesetzt u. herausgegeben. Dresden 1677. 4. Wittenberg 1678. 8. — Defensionsschrift über das Nitrum oder Blut der Natur und seine Person wider Kunkels Phosphoros mirabiles u. dessen andere Schriften. Leipzig 1679. 8. — Was damals Kunkel bewog, Dresden zu verlassen, entnehmen wir u. a. aus dem Laboratorium chymicum Th. III. Cap. XLI p. 614—15: „... diese jetzt beschriebene Action (d. h. seitens Grummet) fruchtete so viel, dass die Ministri, aus deren Händen ich das Geld zur Fortsetzung der Arbeit und meiner Lebens-Mittel haben sollte, mir aufsätzig worden, weil sie ihre Intention nicht erreichen konnten, und entzogen mir alles, ob ich gleich die besten Befehle für mich ausbrachte.“ Und p. 610 ebd.: „... Ich, der ich sahe, dass ich von Tage zu Tage immer mehr, so wohl öffentliche als heimliche Verfolgungen hatte, und der Hof mir entgegen war, bat unterthänigst, der Churfürst möchte mir gnädigst erlauben, dass nacher Annaburg, allwo die schönste Gelegenheit war, zu wohnen mich begeben möchte.“ Wenn wir nicht falsch sehen, dürften hier auch Gegner kirchlicherseits die Hand in die Spiele gehabt haben. Die Gelegenheit zur Revanche war ja eine günstige. Wir verweisen nur auf das obengebrachte Citat, das seine Stellung zu Dresdener Theologenkreisen ganz unzweideutig charakterisiert.

Schriften kommt er oft darauf zurück, wie arg ihm doch sein Geschick mitgespielt und wie viel zehrende und schwächende Trübsal ihm die Sorge um das tägliche Brod bereitet habe. Nachdem er vorübergehend an der Universität Wittenberg die Lehrkanzel für Experimentalchemie inne hatte, schied er im Jahre 1679 aus chursächsischem Dienst¹⁾. „Und weil durch den Churfürstlichen Brandenburgischen Rath und Leib-Medicum, Herrn Doctor Mentzeln — sagt Kunkel im *Laboratorium chymicum* — als meinen sehr geneigten Gönner, ob ihn gleich damahlen noch nie gesehen hatte, ich verständiget wurde, wie dass Ihre Churfürstliche Durchl. zu Brandenburg²⁾ ein gnädiges Verlangen trügen, mit mir zu sprechen, und meine zur selbigen Zeit ausgearbeitete Phosphoros³⁾ zu sehen; also reisete ich nach Berlin⁴⁾ Wie ich nun etliche Tage mich in Berlin auffhielte, muste ich alle Abend bey dem Chur-Fürsten seyn, und öfters zum höchsten

¹⁾ Ebd. p. 615—16: „ In Summa man machte mir es so schwer, dass ich endlich nach Wittenberg zog, um allda etwas zu meines Lebens-Unterhalt zu erwerben, nachdem ich das Meinige mit der Zeit consumiret und die Leute, welche eins und das andere geliefert, ehrlich bezahlte, auff dass ich kein Seufftzen über mich laden wollte. In Wittenberg war dahmaliger Zeit kein Professor, der ein Collegium Chymicum experimentale hätte halten können. Der selige Doctor Sennert würde endlich solches haben thun können, aber das Alter und Leibes-Schwachheit liess ihm solches nicht zu. Dieser war mein sehr lieber Freund, wie auch der Herr Professor Kirchmayer, als Eloquentiae Professor, und bey jetziger Zeit Senior, derowegen ward mir erlaubet, ein solch Collegium anzustellen, bekam auch eine ziemliche Zahl Studiosos Medicinae zu mir, worunter auch einer gewesen, der nunmehr Doctor u. Professor ist, mit Namen Christian Vater, diesen kann ich vor allen andren rühmen, dass er der curieuseste, fleissigste und dankbarste war, welchen auch meine damalige Information niemahlen gereuet, sondern als ein danckbahrer Mensch oft publice gerühmet. . . . Ich fand gleichwohl auch, dass es ein sauer Bissen Brodt ist, von Studiosis sich zu erhehren. Ein Theil davon vermeynten, es wäre mit diesem Collegio also wie mit den andern, die im Abschreiben und Wörtern bestehen, beschaffen; Nein, es gehöret Aufsicht und Hand-Anlegen hierzu Also ward ich auch dieser Arbeit je länger je überdrüssiger, sahe und befand in meinem Gewissen, dass dergleichen Leute Eltern Geld ich hinführo mit Recht nicht nehmen könne.“

²⁾ Es war Kurfürst Friedrich Wilhelm (1640—1688).

³⁾ Auf seine berühmte Entdeckung der Methode der Phosphordarstellung kommen wir weiter unten noch zurück.

⁴⁾ Das war im Jahre 1679, also kurz nach dem Frieden zu Nymwegen bezw. im Jahre der Verträge zu St. Germain en Laye.

Verdross anderer, die darauff warten musten, und mit ihm zu 2 u. 3 Stunden allein sprechen. Denn dieses Hoch-seligen Herrn Liebe zu curieusen Leuten, wie auch dessen Freundlichkeit und andere ungemeine Hoch-Fürstliche Tugenden, wodurch er eines ieden Herz gewinnen konnte, war so gross, dass meine Feder und meine Kräfte viel zu schwach, solches zu beschreiben, wird auch von mir nicht verlangt, nachdem die gelehrte Welt ohne dem solches der Unsterblichkeit bey den Nachkommen schon einverleibet hat¹⁾.

Er erhielt den Titel eines „geheimen Kammerdieners“, der etwa dem heutigen Hofrat entspricht, und wurde erster Leiter des alchymistischen Laboratoriums. Hier blieb er fast zehn Jahre. Und wieder waren es zwingende Umstände, die den damals in der Vollkraft seines Schaffens stehenden Naturforscher forttrieben. 1688 starb Friedrich Wilhelm und überdies wurde seine Glashütte auf dem Pfauenwerder und das Laboratorium zu Glücksburg im Amte Saida durch Brandlegung vernichtet. Er kaufte nun einen Rittersitz an, um hier in stiller und emsiger Arbeit seine chemischen Untersuchungen fortzusetzen. Doch auch hier sollte er sein Leben nicht beschliessen: Kunkel folgte einem ehrenvollen Rufe des Königs Carl XI. von Schweden (1660—1697) nach Stockholm, der „dann ohne Ruhm zu melden solch eine hohe Gnade auf ihn warf, dass Er ihn nicht nur allein vor Dero Bergrath erklärte, sondern auch aus eigener Bewegung in den Ritter-Stand erhob“ (Lab. chym. p. 624. 25). Man verlieh ihm das Prädikat „von Löwenstern“.

Im April des Jahres 1693 wurde Kunkel von der damaligen Academia Caesareo-Leopoldina bezw. der noch heute bestehenden Academia Leopoldina Carolina unter dem Beinamen Hermes III. zum Mitgliede ernannt. Als Präsident fungierte damals Dr. Lukas

¹⁾ Laborator. chymicum. p. 617—618. Wie Kunkel dieses Heitere und doch geistig so stark Persönliche des „grossen Kurfürsten“ auf sich wirken liess, bringt gleichfalls warme und durchsichtige Züge in das Bild seines sonst scheinbar kalt empfindenden inneren Lebens. Es ist oft geradezu auffallend, mit welcher weichen Teilnahme er ähnliche Episoden aus seiner Erinnerung herausgreift und in welch zarten Tönen er sie abstimmt. Die autobiographischen Notizen, die leider recht zerrissen sich in den verschiedenen Schriften Kunkels vorfinden, könnten genugsam hierfür Beweise bringen.

Schröck (cogn. Celsius I), Physikus zu Augsburg (geb. d. 20. Sept. 1646, † 3. Jänner 1730). Letzterer war der vierte Präsident der damals erst 41 Jahre bestehenden Naturforscherakademie¹⁾.

Am 20. März 1702 ist Kunkel im Alter von 72 Jahren gestorben.

Wenn wir zusammenfassen, was er geleistet und was seine Zeit und die Zukunft an ihm erlebt, so ergibt sich etwa Folgendes.

Sein ganzes Leben hindurch hat er sich unverfälscht und rein das bewahrt, was ihm insbesondere mitgegeben worden war: den lebensvollen und starken Sinn für die chemische Praxis. Exakte Arbeit und induktives Verständnis, alchemistische Dialektik und scharfes Schauen, das waren — wenn man von den bereits oben gestreiften Mängeln absieht — die Vorzüge und Eigenheiten seines Lebens und seines Werkes. Aber eines kommt noch dazu: das helle Licht, jene Freude an Vernunftigkeit und Rationalisierung der Gedankenwelt, die in den Anfängen der deutschen Aufklärung aufzuflammen begann, hat mit einigen Strahlen auch die inneren Zusammenhänge Kunkels getroffen. Auch er hat davon etwas verspürt. Er wollte vernunftgemäss, d. h. mit besonderer Accentuierung der Glaubenszuversicht an die Macht der Vernunft, die alchemistische Idee mit naturwissenschaftlichen Beweisen vor der öden und dumpfen Popularisierung, d. h. vor einer Identifizierung mit dem Betrug der vielen Charlatane, retten. Mit berechtigter Gereiztheit hat er diese Sorte von Menschen verfolgt und zu entlarven versucht.

¹⁾ Der Stadtphysikus Dr. Johann Lorenz Bausch († 1655) zu Schweinfurt unternahm es im Herbst 1651, Fachgenossen für die Gründung einer Naturforscher-Sozietät nach dem Muster der *Academia dei Lincei* in Rom zu interessieren. Am 1. Jänner 1652 — also vor 250 Jahren — wurde dieser Plan auch realisiert. Dr. Bausch, die beiden Schweinfurter Ärzte Dr. Johann Michael Fehr († 1688), Dr. Georg Balth. Metzger († 1687) und weiter Dr. Georg Balth. Wohlfarth († 1674) und der am 30. Dezember 1658 in die Akademie eingetretene Breslauer Physikus Dr. Philipp Jakob Sachs von Lewenheim († 1672) waren die ersten Gründer und Stützen. Als *Academia naturae curiosorum* wurde sie errichtet. 1677 erfolgte die Bestätigung ihrer Gesetze und die Titelverleihung: *Sacri Romani imperii academia naturae curiosorum*. 1687 bekam sie das Privileg, sich *Academia Caesareo-Leopoldina*, 1712 (von Karl VI.) *Academia Leopoldina Carolina* nennen zu dürfen. Ab 1670 erschienen jährlich die *Miscellanea curiosa sive Ephemerides medico-physicae Germ. Academiae Naturae curiosorum*,

Doch wir können nicht schliessen, ohne auch — soweit hier zugänglich — des „Reformatorischen“ seiner praktischen Naturwissenschaft bezw. Chemie zu gedenken.

Grosse Verdienste erwarb er sich auf dem Gebiete der anorganischen und organischen Chemie. Obenan steht die Entdeckung der Methode zur Darstellung des Phosphors¹⁾ aus Harn; mit einer seltenen Genialität war es ihm gelungen, das in kurzer Zeit ganz selbständig und unbeeinflusst zu er-

¹⁾ Wir wollen mit einigen Worten die Geschichte seiner Phosphor-entdeckung skizzieren. Nicht unbekannt dürfte es sein, dass damals überhaupt Phosphor (d. i. Lichtträger) in Finstern leuchtende Steine u. a. genannt wurden. 1640 beschrieb z. B. Fortunius Licetus den bononischen Leuchtstein, dem er den Namen Litheosphorus beilegte. Balduin bezeichnete den wasserfreien salpetersauren Kalk als phosphorum hermeticum. — Der Alchemist Brand in Hamburg — eine etwas abenteuerliche Figur — hat sich mit der Phosphordarstellung mit Erfolg beschäftigt. Ein Grund, der Kunkel veranlasste, ihn von Wittenberg aus zu besuchen. So viel man aus den, stets den Stempel einer schlichten Wahrhaftigkeit tragenden Schriften Kunkels entnimmt, ist von einer privaten „Überlassung“ des Geheimnisses nie und nimmer die Rede. Letzterer hat eben ganz selbständig die Methode wiedergefunden. Kunkel stand als Mensch viel zu hoch, als sich in grobe Plagiate einzulassen. Wer einen Blick in seine Studie „Von dem Phosphoro mirabili und dessen leuchtenden Wunder-Pillen“ (1678) gethan, wird uns zustimmen müssen. Wenn Leibniz in den *Miscellanea Berolinensia* bezw. in der *Historia inventionis Phosphoris* (1710) so erzählt, als ob Kunkel zugleich mit Johannes Daniel Krafft von Brand das Geheimnis der Methode erfahren hätte, so ist dies offenbar ein Irrtum. Tatsache ist es aber, dass Leibniz von den alchymistischen Bestrebungen der damaligen Zeit eingehende Kenntnis hatte. — 1654 wurde zu Nürnberg die alchymistische Societät gegründet, welche fast bis zum Beginne des XVIII. Jahrhunderts währte. Der Prediger bei St. Lorenz, Daniel Wülfer, war ihr erster Präsident. Unter den Mitgliedern finden wir bekannte Namen: Pfarrer Justus Jacob Leibniz, der Oheim des Philosophen, Dr. Johannes Georg Volkamer, Arzt Johann Scholz (Scultetus), Hieronymus Gutthäter u. a. Die Akademie unterhielt eine Bibliothek und ein grösseres Laboratorium. Als 1696 Gottfried Wilhelm Leibniz nach Nürnberg kam, wurde er durch die Vermittelung seines Oheims vorübergehend Sekretär und „Geheimschreiber“ der Societät. „Sein Amt war — sagt Christoph Gottlieb von Murr in den *Litterarischen Nachrichten z. d. Gesch. des sogen. Goldmachens* 1805, p. 82 — alle daselbst gemachten Prozesse zu registriren, und die berühmtesten Chemisten zu ihrem Gebrauche, und nach ihrer Anleitung, zu excerptiren.“ Später noch, als bereits Leibniz sich zur Alchymie völlig anders gestellt hatte, sagt derselbe, dass das, was er daran für unwahrscheinlich halte, nicht unmöglich zu sein braucht. Die Wirkung des Schiesspulvers wäre

schliessen, was der Alchymist Brand zu Hamburg ihm verheimlicht hat. Den Schwefelgehalt im Spiesglanz und Zinnober u. a. hat er nachgewiesen, gleichwie die Fällung von Gold oder Silberlösungen durch organische Liquida und Metallsulfate erkannt. Die im Jahre 1681 erfolgte Darstellung von Äthylnitrit ($C_2 H_5 \cdot O \cdot [NO]$), damals versüsster Weingeist oder Salpeteräther genannt, hat für die Praxis und Theorie des organischen Chemikers bleibende Bedeutung. Berühmte Glassorten hat er eingehend untersucht und deren Zusammensetzung festgestellt (z. B. das Aventuringlas, das bis dahin ein Geheimnis der Venetianer war). Seine *Ars vitraria experimentalis* (erschienen 1689) ist voll von anregenden Vorschriften und Methodendarstellungen. Eine spätere Zeit noch, hat sich daran gebildet.

uns ein unglaubliches Phänomen, wenn uns nicht die tägliche Erfahrung eines Besseren belehren würde. (. . . Caeterum quod parum verisimile censeo, non ideo impossibile pronuntiare ausim. Certe esse aliquid in natura, quale pyrius pulvis, nisi experimento convicti, aegre crederemus. — *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum, ex scriptis Soc. Reg. scientiarum . . .* Berolini, Sumpt. Johan. Christ. Papenii, A. MDCCX; p. 18.)

Kleinere Mitteilungen.

Die Idee der Humanität und die Kirche.

Nach K. B. Hundeshagen.

Im Jahre 1852 hielt der damalige Prorektor der Universität Heidelberg, K. B. Hundeshagen, am Jahresfeste der Hochschulfeier seine nachmals wiederholt aufgelegte und berühmt gewordene Rede: „Über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitäts-Idee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat“, die er selbst als eine seiner gelungensten Arbeiten betrachtete und die der Herausgeber von Hundeshagens „Ausgewählteren kleineren Schriften und Abhandlungen“, Theodor Christlieb (Gotha 1874 I, 159 ff.) als „die Perle unter den kleineren Schriften Hundeshagens“ bezeichnet, und die auch Riehm in seiner Schrift „Zur Erinnerung an D. C. G. Hundeshagen“ S. 58—61 besonderen Lobes würdigt. In der That handelt es sich hier um eine ganz ausgezeichnete Arbeit, auf die wir hiermit die Aufmerksamkeit von neuem lenken möchten.

Hundeshagen betont mit Nachdruck, dass zwar auch die griechische Philosophie, insbesondere der Platonismus, eine Art von Humanität gekannt hat, dass aber erst das Christentum „die Erzeugerin“ der wahren Humanitätsidee ist (S. 175). „Mit dem vollsten, klarsten Bewusstsein (sagt H. a. O. S. 183), mit ausdrücklichen Worten stellt das urkundliche Christentum seinen grandiosen Humanitätsgedanken der vorhergehenden Menschheitszersplitterung entgegen. Den Judengenossen ruft der Apostel Paulus zu: Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christo“ (Gal. 3, 28).

Ist nun aber das Christentum die Erzeugerin der Humanitätsidee, so hat nach Hundeshagen (S. 184) die christliche Kirche die Aufgabe, „für alle Zeiten die Trägerin der Humanitätsidee selbst zu sein“. Da nach Hundeshagen (S. 185) durch die Humanität „die gesamte Menschheit zu einem Reiche Gottes sich verklären sollte“, so sollte zwar nicht die Kirche allein die Trägerin sein, aber der Kirche fiel doch die Initiative zu und die Aufgabe, „das

Humanitätsprinzip seinem ganzen Umfange nach, in seiner ganzen Strenge festzuhalten, über seine unverfälschte Reinheit zu wachen“.

Aus diesen Gründen hält Hundeshagen es mit Recht für eine wichtige Aufgabe der Theologen, „die Humanitätsbestrebungen der christlichen Kirche durch die Jahrhunderte zu verfolgen“ (S. 191). Das Ergebnis seiner Untersuchungen fasst Hundeshagen in den Satz zusammen: „die Kirche hat überall, wo sie echtes Christentum gepflanzt hat, auch echte Humanität gepflanzt.“ Aber wo und wann hat die Kirche echtes Christentum gepflanzt? Hundeshagen giebt darauf folgende Antwort: „Neben den Jahrhunderten, sagt Hundeshagen (S. 191), wo sich ein reicher Strom dieser Humanität aus der Kirche in die Menschheit ergoss, — das sind nach Hundeshagen die ersten Jahrhunderte gewesen — giebt es viele Jahrhunderte, in welchen jener Strom zu schmalen Bächlein versiegt und in unsichtbaren Rinnen verläuft; ja leider lässt sich später gar nicht einmal beweisen, dass das, was einzelne Personenkreise und Gemeinschaften mit heldenmüthiger Aufopferung (für die Humanitäts-Idee) thaten, von der Kirche als Ganzes . . . gelöst worden sei“. Was in den mittleren Jahrhunderten in dieser Richtung geschah, kommt mehr auf Rechnung „einzelner Orden und Bruderschaften“ und „die Kirche liess es mehr geschehen als dass gerade von ihr die eigentliche Triebkraft dazu ausgegangen wäre“ „Von der protestantischen Kirche (seit 1517) und namentlich von der Person Luthers selbst lässt sich ein frischer, schöner Anfang rühmen allein auch hier stockte frühzeitig die lebendige Strömung der ersten Jugendzeit; nur in Personen und Gemeinschaften entsprach das Ende dem Anfang Die Umwandlung der praktischen Volkskirche in die doktrinäre Lehrkirche, in die orthodoxe Wissenschafts- und Staatskirche und, nachdem diese gefallen, in die heterodoxe Vernunft- und Polizei-Kirche, das Alles zusammengenommen hat vornehmlich Deutschland um die volle, reife Frucht der Humanität bringen helfen, die vom Baume der protestantischen Kirche hätte gepflückt werden können. Länger als ein Jahrhundert haben nur Männer wie Vinzenz von Paula in der katholischen, nur Männer wie Phil. Jac. Spener und A. H. Francke, wie Veit Ludwig von Seckendorf und Johann Jacob Moser in der protestantischen Kirche, hat nur der heldenmüthig in die Heidenwelt missionirende echte Pietismus von der Humanitätsaufgabe der Kirche eine Ahnung bewahrt“.

Ganz natürlich, fährt Hundeshagen fort (S. 192), entsteht die Frage: „Wohin hat sie sich geflüchtet, seitdem die Kirche ihr keine Wohustätte mehr bot?“

Im Anfang des 18. Jahrhunderts war nach Hundeshagen die Humanitätsidee „wie ein heimatloses Kind geworden, das weder in den Kirchen noch in den Staaten Europas eine Stätte hatte, da es sein Haupt niederlegen konnte.“

Sehr einfach ist nach Hundeshagen die Antwort auf diese Frage: „die Humanitätsidee flüchtete sich in die Kreise des sozialen Lebens“ (S. 193) und zwar erhielt sie hier „Asyl und Pflege“ durch die deutsche National-Literatur: die Namen Lessing, Herder, Schiller, Goethe sind „mit dem Gedanken der Menschheit, reiner Menschheit, schöner Menschheit unzertrennlich verknüpft“.

Damit ist die obige Frage dann allerdings sehr einfach, aber doch keineswegs ausreichend, gelöst.

Symbolische Bilder in der Brüderkirche zu Lissa (Posen).

Das alte Gotteshaus der böhmischen Brüder zu Lissa — es ist die jetzige Kirche der reformierten Gemeinde — enthält eine Anzahl symbolischer Figuren und Zeichen, die in den Kirchen protestantischer Konfessionen ohne jedes Vorbild dastehen. Es ist völlig ausgeschlossen, dass die Brüder in Lissa solche symbolische Darstellungen in ihrem Gotteshause angebracht haben könnten, wenn sie nicht in ihrer Gemeinschaft hergebracht waren. Solche Bilder sind wesentliche Teile des Kultes, und ein Kult, der keine Kirchen-Bilder kennt, kann sie in keinem Gotteshause zulassen, am wenigsten symbolische Figuren und Zeichen. Der gegenwärtige Prediger der reformierten Gemeinde in Lissa, Herr Pastor Bickerich, der uns auf unseren Wunsch eine Beschreibung der merkwürdigen Bilder zugesagt hat, hat in dem kürzlich erschienenen Kirchen-Kalender seiner Gemeinde (in Kommission bei Ebbecke, Lissa (Posen), Preis 0,20 M.) einige Notizen veröffentlicht, auf die wir schon jetzt hinweisen wollen. Die Bilder gehen nach Bickerich (a. O. S. 16) auf den Bau von 1652 zurück, sind aber offenbar aus dem Gotteshause übernommen, welches seit 1555 im Besitz der Gemeinde war. Es treten besonders folgende Bilder hervor:

1. Im Osten: Eine mathematische Figur (Dreieck), umgeben von Strahlen bezw. Flammen. In dem Dreieck das Auge Gottes und der Name Jehova in hebräischer Schrift.
2. Im Westen: Eine Palme (Baum) mit der Inschrift: *Justus ut Palma virebit*.
3. Im Süden: Ein Garten (Blumen-Beet), über dem zwei Arme und Hände sichtbar sind: die eine, von links kommend, welche pflanzt, die andere, von rechts kommend, welche begießt. Die Inschrift lautet: *A Deo incrementum* (1 Cor. III).

4. Im Norden: Die Arche Noah, die auf bewegten Wellen sichtbar ist, mit der Taube und der Inschrift: *Luctor et emergo. Gen. VII.*
5. An der Decke des Gotteshauses: Ein grosses Mittelbild, darstellend einen zwischen Sturm und Wolken aufragenden Felsen, auf dem Felsen ein Gebäude. Die Inschrift lautet: *In aeternum non commovebitur.*

Verwandt mit diesen Gemälden scheint ein Bild in der Nähe der Kanzel, das einen Vorhang zeigt, aus welchem ein Arm ein aufgeschlagenes Buch herausreicht.

Ausser diesen Wand- und Decken-Bildern ist ein Bild auf dem Abendmahlskelch der Gemeinde bemerkenswert, der aus dem J. 1564 stammt, nämlich das Bild des Lammes.

Dieses in gewisser Verwendung allgemein-christliche Symbol wird bei den Brüdern in einer sonst nicht nachweisbaren Art gebraucht: die Mitglieder der Gemeinde kennzeichneten ihre Wohnungen damit, sodass es nicht bloss auf den guten Hirten, sondern auch auf die Angehörigen der Heerde hinweist.

Bickerich weist mit Recht auf die ähnliche Verwendung des Zeichens des Lammes in den Katakomben hin; aber nicht bloss dieses Zeichen, sondern alle anderen oben erwähnten Symbole besitzen Vorbilder in den Katakomben. In welchen anderen Gotteshäusern kommen gleiche Symbole in der gleichen Zusammenstellung vor?

Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis.

Das Konzil von Trient hat in seiner Sitzung vom 4. Februar 1546 das von den Konzilien zu Nicäa und Konstantinopel festgestellte Glaubensbekenntnis für das der Römischen Kirche erklärt, und Papst Pius IV. hat dasselbe in die *Professio fidei* aufgenommen, welche von allen Klerikern und Lehrern abzulegen ist. Darin lag eine ganz bestimmte Ablehnung des *Symbolum Apostolorum* und die Rückkehr zu dem von allen allgemeinen Konzilien bis ins 9. Jahrhundert festgehaltenen Standpunkt, der noch gegenwärtig der der Griechischen Kirche ist. Die Beweggründe habe ich an anderer Stelle auseinandergesetzt und darauf hingewiesen, dass die von Laurentius Valla und von Erasmus gegen das sogenannte apostolische Bekenntnis erhobenen Zweifel von grossem Einfluss auf den Konzilsbeschluss gewesen sind.

Die älteren, vor 1529 entstandenen evangelischen Kirchenordnungen enthalten von den drei Bekenntnissen überhaupt nichts, da sie

alle Lehren und Einrichtungen auf die Bibel gründeten; erst seit den Katechismen Luthers ändert sich das und zwar wird nun das sogen. apostolische Bekenntnis in den Vordergrund gestellt, neben dem die zwei andern noch als ebenfalls nützlich eine unklar gelassene Bedeutung behalten. Beachtenswert ist es nun aber, dass bei der Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen nach dem Tode Herzog Georgs 1539 zunächst ein anderer Standpunkt eingenommen worden ist. Die von Herzog Moritz für die theologische Fakultät zu Leipzig im Jahre 1543 gegebenen Statuten Kap. 1 besagen nämlich (in deutscher Übersetzung):

„Es ist unser Wille, dass ebenso wie in den Kirchen unseres ganzen Landes und in den Kinderschulen, so auch auf der Hochschule, bei welcher immer vorzugsweise die Leitung und Beurteilung der Lehre stehen muss, die reine Lehre des Evangeliums und die wahre und beständige Übereinstimmung der katholischen Kirche Gottes fromm und treu dargelegt, verkündigt und erhalten werde.“

„Aufs strengste verbieten wir, alte Häresien auszustreuen und zu verteidigen, welche auf den Synoden von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon verdammt worden sind. Denn den von diesen Synoden gegebenen Dekreten und der Erklärung der Lehre über Gott Vater, Sohn und heiliger Geist und über die zwei Naturen in Christus, den aus der Jungfrau geborenen, stimmen wir zu, und halten, dass sie in den apostolischen Schriften sicher überliefert sind¹⁾.“

Von dem Bekenntnis der Apostel ist also nicht die Rede, ebensowenig von der Augsburger Konfession.

Die Zeit, wann das apostolische Bekenntnis von den Römischen Päpsten an die Öffentlichkeit gebracht und dem Nicänischen gegenübergestellt worden ist, lässt sich ziemlich genau angeben. Als Kaiser Martianus seine Absicht kund gethan hatte, eine Synode an einem Orte des Morgenlandes abzuhalten, schrieb ihm Papst Leo I im Jahre 451: „Ich beschwöre Euere Mildigkeit, nicht zulassen zu wollen, dass in der gegenwärtigen Synode der Glaube, welchen unsere seligen Väter als ihnen von den Aposteln überliefert bekundet haben, als zweifelhaft behandelt werde, und nicht erlauben zu wollen, dass dasjenige, was einst durch das Ansehen der Vorfahren verdammt worden ist, in erneuten Versuchen hervorgeholt werde: Befehlet vielmehr, dass die Satzungen der alten Nicänischen Synode, mit Fernhaltung der Auslegung der Häretiker, in Kraft bleiben²⁾.“

¹⁾ Zarncke, F., Statutenbücher d. Univ. Leipz. 1861 S. 568, 570.

²⁾ Hinschius, P. Decretales Pseudo-Isidorianae. 1863 p. 608. — Jaffé, Regesta Pontificum Roman. 1, Nr. 470. 1885. — „Obsecro elementiam vestram, ut in praesenti synodo fidem, quam beati patres nostri ab apostolis sibi traditam praedicarunt, non patiamini quasi dubiam retractari, et quae

Die von Leo I als „*beati patres nostri*“ bezeichneten Väter können nichts anderes sein als die Römischen Päpste (denn Papa heisst auch Vater), es können nicht die Konzils-Väter von Nicäa sein, denn diese haben niemals gesagt, dass sie das von ihnen beschlossene Bekenntnis so von den Aposteln erhalten hätten. Leo fürchtet, die jetzt versammelte Synode werde das von den Aposteln durch die Päpste überlieferte Bekenntnis zum Gegenstand von Verhandlungen machen und seine Ächtheit in Zweifel ziehen und bittet darum den Kaiser, seine weltliche Gewalt ins Mittel zu schlagen und das nicht zu dulden. Kluger Weise gedenkt Leo zugleich der Nicänischen Konzilsbeschlüsse, bei welchen er aber nicht von Glauben (*fides*), sondern von Satzungen zur Verdammung der Häretiker spricht, die von den alten Konzilsvätern aus eigener Gewalt erlassen worden sind. In diesem Sinne haben auch die folgenden Päpste immer die Nicänischen Beschlüsse neben ihrem sogenannten apostolischen Bekenntnis gelten lassen.

Hiernach ist die Mitte des 5. Jahrhunderts der Zeitpunkt der Veröffentlichung des sogen. Bekenntnisses der Apostel. Was dann auf der Synode geschehen ist, weiss man nicht, wohl aber weiss man, dass es den Päpsten niemals gelungen ist, die Griechischen Christen zur Annahme ihres apostolischen Bekenntnisses zu bewegen.

olim maiorum sunt auctoritate damnata redivivis non permittatis conatibus excitari: illudque potius iubetis, ut antiquae Nicaenae synodi constituta, remota haereticorum interpretatione, permaneant.“

F. Thudichum.

Besprechungen und Anzeigen.

Roth, Friedrich, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517 bis 1530. Gekrönte Preisschrift. Zweite vollständig umgearbeitete Auflage. München, Theodor Ackermann. M. 6.

Die Geschichte der Reformation in Augsburg zu schreiben, war deshalb eine ganz besonders dankbare und aussichtsvolle Aufgabe, da sich die Wittenberger Reformation hier auf fest umgrenztem Schauplatz so züenlich mit allen Richtungen und Bestrebungen hat auseinandersetzen müssen, die ihr überhaupt entgegenstanden und entgegenarbeiteten: mit dem Mammonismus und stumpfsinnigen Indifferentismus, mit Papismus und Erasmianismus, mit den Wiedertäufern, endlich mit dem Zwinglianismus. So bietet das geistige und gesellschaftliche Leben und Streben in der schwäbischen Metropole während des genannten Zeitraumes ein überaus wechselvolles und dramatisch bewegtes Bild. Es war eine glückliche Fügung, dass ein Gelehrter vor diese Aufgabe gestellt wurde, der ihr völlig gewachsen war. 1881 erschien Roths schönes Buch in erster Auflage, unlängst ist ihr die „zweite vollständig umgearbeitete“ gefolgt. Der Verfasser hat in der Zwischenzeit, zumal seitdem er in Augsburg wohnt, sein Studium zur Augsburger Geschichte und speziell Reformationsgeschichte mit intensivem Fleisse fortgesetzt. Zeugnisse dafür sind zahlreiche bedeutungsvolle Aufsätze, sowie die Herausgabe des III.—V. Bandes der Augsburger Chroniken in den von dem kürzlich verschiedenen K. v. Hegel redigierten Werken: Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert. Während Roth zur 1. Auflage verhältnismässig wenig Archivalien heranziehen konnte, hat er jetzt alle in Betracht kommenden Bestände der Augsburger Archive und Bibliotheken durchgearbeitet und seine Darstellung auf vielfach neuerschlossenem Quellenmaterial aufgebaut. Daneben hat er auch die Litteratur bis in die Gegenwart hinein gewissenhaft verfolgt und verwertet. Was jedoch das Buch ganz besonders auszeichuet, das ist die Kunst der Darstellung. Ein Lokalthistoriker unterliegt so leicht der Versuchung, — je eifriger er ist, desto leichter, — sich in Einzelheiten zu verlieren, den Blick für das Wichtige und Unwichtige, für das in die Zukunft hinein Fortwirkende und das Sterile zu verlieren und von dem Leser in aller Naivität zu verlangen, dass er sich wie er für einzelne Notizen, für die Geschichte einzelner Familien und Institute und allerhand

Lokalanekdoten und -Idyllen interessiere. Roth hat sich in dieser Beziehung eine Beschränkung auferlegt, die vorbildlich ist; nie geht ihm der Blick auf das grosse Ganze verloren. Die Sprache ist klar und einfältig und vermeidet alles falsche Pathos; selbst bei so aufregenden Episoden, wie z. B. bei dem infolge der Entfernung Schillings losbrechenden Aufstande vom 6. August 1524 bleibt Roth der ruhige, zuverlässige, gerechte Berichterstatter. Man kann das Buch mit gutem Gewissen jedem Gebildeten als genussreiche Lektüre empfehlen.

Ausserlich unterscheidet sich die vorliegende 2. Auflage von der 1. durch den vermehrten Umfang (381 gegen 257 Seiten), ferner durch die Einrichtung, dass die sehr reichlichen und eine Unsumme mühevollster Einzelforschungen kurz zusammenfassenden Anmerkungen, denen oft ungedruckte sehr interessante Aktenstücke folgen, an den Schluss der einzelnen Kapitel gestellt sind, endlich durch ein gutes Register, das man in der 1. Aufl. schmerzlich vermisse. Endlich ist der Inhalt vom Jahre 1527 bis 1530 weitergeführt. Ein 2. Band, der die Zeit von 1530—1537 umfassen soll, ist in Aussicht genommen¹⁾.

Die Leser dieser Zeitschrift werden dem 7. Kapitel, betitelt: Die Wiedertäufer, Interesse entgegenbringen. Gerade für dieses hat Roth neues wichtiges Aktenmaterial beigebracht und seine Darstellung gegen früher bedeutend bereichert und vertieft²⁾. Indes, wenn auch einzelne Äusserungen mitunter ein blitzartiges Licht auf jene gährende, wogende Ideenmasse und die von ihr erfüllten geistvollen Führer und ihren unkontrollierbaren Anhang werfen, — es sind doch immer nur einzelne Blicke, die wir hinter die Kouliissen thun. Das wird immer klarer, dass es die verschiedensten Gedanken und Bestrebungen waren, die von den Herrschenden unter dem bequemen Kollektivnamen „Wiedertäuferei“ oder „Schwärmerei“ zusammengefasst und verurteilt wurden. Schon Sebastian Franck meint, dass die Wiedertäufer „unsäglich viel Sekten und Meinungen unter sich hatten und schier keiner mit dem andern in allen Stücken eins war“. S. 34 f. spricht Roth davon, dass sich im ausgehenden Mittelalter in der Stadt „auch mancherlei Spuren stillen, in sich zurückgezogenen Christentums zeigen, von dem wir eben deshalb, weil es sich vor der Welt verbarg, nur wenig wissen“. Von altersher sei Augsburg ein Sitz der Waldenserbewegung gewesen; 1393 hören wir von einer

¹⁾ Vgl. einstweilen Wolfart, Karl, Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533—39. Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theod. Weicher) 1901. (Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche, hrsg. von Bonwetsch u. Seeberg, Bd. VII, Heft 2.)

²⁾ Vgl. neuestens die wichtige Studie desselben Verfassers: Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben. II: Zur Lebensgeschichte Eitelhans Langenmantels von Augsburg. Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben u. Neuburg. XXVII 1—45.

grossen Anzahl verurteilter „Ketzer“; 1451 sollen sich so viele Hussiten in der Stadt befunden haben, dass man ihnen den Schuppen von St. Ulrich zur Abhaltung ihres Gottesdienstes überliess. Auf die Frage nach dem (doch recht wahrscheinlichen) Zusammenhang der Augsburger „Wiedertäufer“ mit diesen „Ketzer“ geht Roth nicht ein, vielleicht weil die Quellen keinen klaren Anhalt bieten.

Zwickau i. S.

Otto Clemen.

Dr. Ludwig Woltmann, Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. (Bibliothek für modernes Geistesleben. Jahrg. 1, Heft 2.) Leipzig-Coburg, Thüringische Verlagsanstalt 1901. Preis 1 M. (im Abonnement M. 0,60).

Der Verfasser, ein bekannter naturwissenschaftlicher Vorkämpfer des Sozialismus, unternimmt es in diesem Schriftchen, nachdem er zuerst kurz die Entwicklung der Auffassung von der Religion seit Luther skizziert hat, an der marxistischen Theorie von der Religion Kritik zu üben; er weist darauf hin, dass Marx' Erklärung der Religion als einer phantastischen Widerspiegelung der sozialen Volkslage höchstens die Hälfte der Wahrheit enthalten könne, denn es bleibt unerklärlich, was in aller Welt den Menschen veranlasst zu solcher Widerspiegelung, d. h. zur Religion. Da aber, wie die historischen und psychologischen Thatsachen lehren, ein objektiver Zwang zur Religion in der Gefühlsnatur des Menschen liegt, und die Religion ein Kulturgut werden kann, so ist mit ihrer einfachen Erklärung zur Privatsache, wie sie die marxistische Sozialdemokratie beliebt, nicht gethan. Vielmehr muss man ein positives Verhältnis zu ihr gewinnen, ja, sie erobern. Es wird interessant sein, zu vernehmen, was die orthodoxe Sozialdemokratie auf diese Kritik entgegen wird. Inzwischen ist Woltmanns Schriftchen höchst geeignet, als Grundlage einer Diskussion zu dienen, und ist weiteren Kreisen zur Klärung der Begriffe über das Verhältnis von Religion und Staatsleben recht zu empfehlen.

Dr. G. Wyneken.

In den Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins (Heft XXXVIII, Berlin 1902) veröffentlicht Ernst Friedländer „Berliner geschriebene Zeitungen aus den Jahren 1713 bis 1717 und 1735. Ein Beitrag zur Preussischen Geschichte unter König Friedrich Wilhelm I.“ Diese Zeitungen enthalten vielerlei Nachrichten, die man sonst überall vergeblich suchen würde, auch manche Züge aus dem Leben Friedrich Wilhelm I., die sehr beachtenswert sind. Von allgemeinerem Interesse ist z. B. folgende Nachricht vom 1. Febr. 1735 (S. 684): „Vorige Woche hat der König nebst einigen Generals auch die zwei Consistorial-Räthe, alss den Ersten Hoffprediger Jablonsky und den Propst Reinbeck zur Tafel gehabt (die hält man hier vor die gelahrtesten Prediger von den beyden Religionen). Der König hatte ihnen einige Punkte aufgegeben, worüber sie disputiren müssen,

so sie beyde als sehr moderate Leute zu des Königs Satisfaktion verrichtet. S. Majestät hatten endlich den Discours abgebrochen mit den Worten: „Ich bin nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnt, aber dennoch ein guter Christ“. — Diese Äusserung stimmt merkwürdig überein mit der Stellung, welche die Hohenzollern seit Johann Sigismund zu den beiden protestantischen Konfessionen eingenommen haben. Vgl. Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Berlin, Verlag Wartburg 1901, Liefg. 10). — Dieser Stellungnahme, die sich über den konfessionellen Streitigkeiten wusste, entspricht die Thatsache, dass der Gedanke der Union allezeit im Königlichen Hause gepflegt worden ist. Über die Pläne, welche Friedrich Wilhelm I. in dieser Richtung im Jahre 1717 hegte, geben die „Berliner Zeitungen“ (S. 636) interessante Nachrichten.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Idee des **Reiches Gottes** war, wie wir hier oft und nachdrücklich betont haben, einer der Grundgedanken der altewangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte. Dieser Gedanke steht mit der Idee des **Bruderbundes**, d. h. mit der Überzeugung, dass die Lehre Christi keine auf Zwangsmitteln beruhende Rechtsgemeinschaft, sondern nur einen freiwilligen Bund von Brüdern kennt, im engsten Zusammenhang. Das Reich Gottes bedeutet in diesem Sinne eine Form des Zusammenlebens der Menschen auf Erden, bei der die Gewalt, die Zwietracht und die gegenseitige Übervorteilung durch Brüderlichkeit, durch Eintracht und durch Wahrheit ersetzt werden sollen. Für das Kommen dieses Reichs zu kämpfen, hielten die ältesten Gemeinden und alle ihre rechten Nachfolger für ihre vornehmste Christenpflicht, ja für eins der wesentlichsten Stücke des ganzen Christentums.

Wir haben an dieser Stelle (M. H. der C. G. 1901 S. 11f.) auf die besondere Bedeutung hingewiesen, welche unter den „platonischen Christen“, d. h. innerhalb der griechischen Welt, soweit sie christlich geworden war, das **Evangelium Johannis** besessen hat, vielleicht deshalb, weil gerade dieses Evangelium an den platonischen Gedanken der Centralidee, des Logos, anknüpfte und weil dasselbe die Lehre Christi als eine der alttestamentlichen Religion nicht gleichwertige, sondern ihr übergeordnete Erscheinung behandelt. Da ist es nun sehr merkwürdig, dass sich in den altchristlichen **Katakomben** die Evangelien gelegentlich in einer Reihenfolge aufgezählt finden, die in der kirchlichen Literatur keinerlei Gegenstück hat, nämlich:

Johannes
Marcus
Matthäus
Lucas.

Mithin stand zu Anfang der vier Evangelien Joh. 1,1: Im Anfang war das Wort. (Victor Schultze, Die Katakomben S. 134.)

Die verschiedenen Geistesrichtungen und die Organisationen, in denen sie äussere Gestalt gewonnen haben, werden in ihrer Eigenart unter Anderem auch durch die Weise charakterisiert, die sie im Kampfe mit ihren Gegnern beobachten, d. h. durch die bei ihnen übliche Art der Polemik. In allen Richtungen ist der Gebrauch anrühiger **Parteiennamen** und ihre Verwendung als Kampfmittel, d. h. die Anwendung von Namen, die die Gegner nicht

selbst von sich gebrauchen, nachweisbar, aber in ungewöhnlichem Umfang ist dieses Kampfmittel in den Kämpfen wider die sog. Häretiker zur Anwendung gebracht worden; nicht bloss mit Sekten- und Ketzer-Namen ward hier gefochten, sondern auch mit solchen Vorwürfen, welche die jeweiligen Staatsgewalten am ehesten auf die Seite der Kirche zwingen konnten, besonders mit der Unterstellung revolutionärer oder aufrührerischer Tendenzen. Wie manche friedfertige Partei — man denke an den älteren Pietismus — hat sich den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit gefallen lassen müssen.

Nicht alle Dogmen, welche die Weltkirche seit dem 4. Jahrh. in Anlehnung besonders an die Lehren des Alten Testaments ausgebildet hat, haben für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft eine unmittelbar praktische Bedeutung gewonnen. Zu denjenigen Lehrmeinungen aber, die sehr tief in alle Verhältnisse eingegriffen haben, gehört neben den Lehren von der Kirche, von der Zwangsgewalt in Glaubenssachen u. s. w. auch das Dogma von dem Reich des Teufels und der Dämonen oder dem „Reich der Finsternis“, welches neben dem Reiche Gottes in der Welt vorhanden sei. Der Glaube an den Teufel und sein Reich ist die Unterlage des Hexenglaubens und des Hexenprozesses geworden. Sehr wertvolle Aufklärungen darüber enthält das Buch von Jos. Hansen (Köln), Zaubervahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung. München 1900. Über dies Werk und das Buch von Graf Hoensbroech: das Papsttum u. s. w. bringt die Wiener „Zeit“ (Dezember 1901) eine eingehende Besprechung Friedrich Paulsens, in welcher letzterer mit Recht auf die praktische Wichtigkeit jenes Satzes vom „Reich der Finsternis“ hinweist, der, wie Paulsen hervorhebt, nicht bloss in der Volksmeinung, sondern auch bei den Autoritäten der Kirche noch heute gilt, wie er ehemals gegolten hat. „Dieser Satansbund, sagt Paulsen, an den das ausgehende Mittelalter von den kirchlichen Autoritäten zu glauben angeleitet wurde, ist gegenwärtig — so werden die Gläubigen des Katholizismus von den führenden Männern zu glauben angeleitet — dargestellt im Freimaurerbund“.

Die Naturgeschichte kennt die Erscheinung, dass manche Tiergattungen, die in ihrer Existenz und in ihrer Fortpflanzung durch gefährliche und überlegene Feinde bedroht sind, sich durch Deckfarben schützen, Deckfarben, durch die sie sich ihrer Umgebung angleichen und sich dadurch bis zu einem gewissen Grade unsichtbar machen. Die Historiker kennen bis jetzt, wie es scheint, auf ihrem Gebiete die gleiche Erscheinung noch nicht, und doch kann Niemand den Verlauf der Geistes- und Religionsgeschichte verstehen, der nicht beachtet, dass die jeweilig schwächeren und von mächtigen Gegnern bedrohten Organisationen in ihrer Notlage sehr vielfach zu dem gleichen Mittel der Decknamen und der Deckfarben gegriffen haben, oft schon deshalb, weil hierin der einzige Weg gegeben war, um dem entsetzlichen Verfolgungswahne Einhalt zu thun, der die misleiteten Volksmassen beherrschte. Es ist ganz natürlich, dass die mächtigeren Parteien, die sich oft durch diese Mittel um die Früchte aller

Glaubens- und Religions-Verfolgungen gebracht sahen, Verachtung und Hass auf die Gegner und ihr Kampfmittel häuften, aber merkwürdig ist, dass dieselben Parteien keinen Augenblick zu zögern pflegten, die gleichen Mittel anzuwenden, wenn sie sich Vorteile für die eignen Zwecke davon versprochen. Mehr als eine grosse und mächtige Hierarchie hat die weltlichen und politischen Zwecke, die ihr vorschwebten, lediglich unter dem **Deckmantel der Religion** erreicht, und keine grosse Kultgemeinschaft pflegt in feindlicher Umgebung, wenn sie Propaganda treibt, vor Verhüllungen aller Art zurückzuschrecken.

Alle diejenigen, welche heute nicht mehr in die lügenhaften Anklagen einstimmen, die wider **Paracelsus** von seinen Feinden in Unlauf gesetzt worden sind (über die Nichtigkeit dieser Anklagen vergl. den Vortrag von **Kahlbaum**, *Theophrastus Paracelsus* 1894), den verweisen wir auf die vortreffliche Charakteristik des grossen Mannes, welche **Chamberlain**, *Grundlagen* das 19. Jahrh. II, 888 ff., gegeben hat. Ganz natürlich freilich wird man es nach dieser Schilderung finden, dass die überlieferte Schulgelehrsamkeit und ihre damaligen Vertreter diesen Mann mit ihrem Hass beehrten: **Paracelsus** hat ihnen in einer Deutlichkeit die Wahrheit gesagt, wie kaum ein anderer vor ihm. Die Zurückdrängung, die er erfahren hat, hat aber auch noch einen anderen Grund: sie ermöglichte es, seine Errungenschaften auszunutzen und sich ungestraft mit fremden Federn zu schmücken. Das ist dann in ausgiebigstem Masse geschehen.

Über **Joachim Jungius** (1587—1657), den Freund und Gesinnungsgenossen des **Comenius**, sagt einer seiner Schüler, **Martin Fogel**: „Nichts fehlte Dir, o Joachim, als ein Alexander, um deinen so grossartigen Unternehmungen und Entwürfen ohne Beispiel nach deinem und aller Freunde der Wahrheit Wunsche weitere Bahnen vorzuzeichnen und so weit die Grenzen des Erdballs sich erstrecken, zu deinem Ruhme darzulegen.“ Das Lob würde nicht viel sagen, wenn es nicht von Männern wie **Leibniz**, **Herder**, **Alex. v. Humboldt** und **Goethe** bestätigt würde. **Humboldt** nannte ihn den „grossen, so lange verkannten Jungius“. **Goethe** sagt: „Der Mann war Mathematiker und Logiker von Haus aus, hatte sich aber mit freiem Sinn der lebendigen Natur ergeben und seiner Zeit vorschreitende Arbeiten geliefert“. Wie kommt es, dass dieser bedeutende Mann noch heute fast ganz unbekannt ist?

Es wird überliefert, dass sich einzelne Sozietäten oder Akademien des 15. Jahrhunderts (z. B. die römische Akademie) zu ihren Arbeiten in ihrem „Museum“ um Mitternacht („*media nocte*“) zu versammeln pflegten (s. **M. H. der C. G.** 1898 S. 74). Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Name „**Mitternachts-Gesellschaft**“, der von Aussenstehenden im 17. Jahrh. zur Bezeichnung der Sozietäten der Naturphilosophen gebraucht ward, auf den eigentümlichen Brauch, der in den italienischen Sozietäten nachweisbar ist, zurückgeht. Was mag das nun wohl für eine „Mitternachts-Gesellschaft“ gewesen sein, in welche **Friedrich Wilhelm**, Kurprinz von Brandenburg

(der nachmalige Grosse Kurfürst) um das J. 1635 während seines niederländischen Aufenthalts im Haag eingeführt wurde? Vielleicht ist einer unserer Leser im stande, über die Entstehung und Geschichte dieser Haager „Mitternachts-Gesellschaft“ näheren Aufschluss zu geben.

Die Geschichte der **Sternwarten** im Abendlande ist ebenso wie die Geschichte der chemischen **Laboratorien** mit der Geschichte der Humanisten und **Naturphilosophen** und ihrer Sozietäten auf das engste verknüpft. In Nürnberg, einem ihrer vornehmsten Stützpunkte, gab im 15. Jahrh. der Humanist Regiomontan die Anregung zur Erbauung einer Sternwarte und ein Privatmann (nicht etwa der Magistrat) bewilligte die Mittel. Dann wurden die Landgrafen von Hessen seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. die Schützer der Naturphilosophen und errichteten für diese zu Kassel eine Sternwarte. Die weitere Geschichte im 16. Jahrh. knüpft an Tycho de Brahe an. Im 17. Jahrh. errichtete der Naturphilosoph Hevelius in Danzig eine solche (1641). Es wäre wichtig, die ersten Sternwarten und die ersten „Laboratorien“ aus diesem Gesichtspunkte einmal genauer zu untersuchen, auch den Antheil der kirchlichen Autoritäten und der Universitäten an diesen ersten Gründungen festzustellen.

Wir haben schon früher (M. H. der C. G. 1900 S. 124 ff.) auf die Schwierigkeiten hingewiesen, welche sich den älteren freien Akademien darboten, geeignete und geschützte **Räume für ihre Versammlungen** zu finden, besonders seit der Zeit, wo diese „Philosophen-Schulen“ (ähnlich wie ihre Geistesverwandten in den frühesten christlichen Jahrhunderten) im Verdacht des „Gnostizismus“ und der „Häresie“ standen, was schon seit dem 15. Jahrh. nachweislich der Fall war. Unter dem Druck der Verhältnisse kam man auf allerlei Auskunftsmittel (vergl. hierzu auch M. H. 1899 S. 188), man versammelte sich in den Zunfthäusern befreundeter Gilden, in den Privatwohnungen von Genossen, in den chemischen Laboratorien, in den städtischen oder staatlichen Münzhäusern, sofern die Münzer selbst Genossen oder Brüder waren u. s. w. Ausser diesen und ähnlichen Häusern sind aber auch frühzeitig Versuche gemacht worden, **Sternwarten**, die man an hohen und stillen Plätzen errichtete, zugleich als Versammlungsräume zu benutzen.

Die „Fuldaer Geschichtsblätter“ eröffnen ihren ersten Jahrgang (1902) mit einem interessanten Vortrag von Dr. **Jos. Kartels**, der am 27. November 1901 im Fuldaer Geschichtsverein gehalten worden ist, über die Wiedertäuferbewegung im ehemaligen Hochstift Fulda. Der Vortrag enthält zunächst eine im Grossen und Ganzen sachlich gehaltene Einleitung über die Anfänge der „Wiedertäufer“, in der wir allerdings die Betonung der heute doch hinreichend bekannten Thatsache vermissen, dass der Name „Wiedertäufer“ von jeher nur ein „Scheltname“ gewesen ist, etwa wie die Namen „Papisten“ und „Sakramentierer“, d. h. ein Name, den die also genannte Kultgemeinschaft stets zurückgewiesen hat, da sie sich selbst einfach „Christen“ und „Brüder“ nannten. Wer heute einen wissenschaftlichen

Aufsatz etwa über die „Papisten“ in Ostpreussen schreiben wollte, würde von vornherein den Verdacht der Tendenz auf sich laden; wer aber über die „Wiedertäufer“ schreibt, glaubt gehässige Sekten-Namen je nach Gefallen brauchen zu dürfen und doch den Anspruch der Wissenschaftlichkeit erheben zu können. Dr. Kartels, der die Schriften Ludwig Kellers nicht kennt (jedenfalls citirt er sie nicht), hat Akten des Staatsarchivs zu Marburg benutzt, welche beweisen, dass bis zum Ende des 16. Jahrhunderts die Verfolgungen der sogenannten Anabaptisten im Stift Fulda fortgedauert haben. Die beigebrachten Auszüge sind insofern wertvoll, als man bisher von dem Vorhandensein dieser Bewegung im Fuldischen fast nichts wusste; auch auf die Haltung des Landgrafen Philipp werden durch diese Akten interessante Streiflichter geworfen. Jedenfalls hat sich der Verfasser ein wissenschaftliches Verdienst erworben.

Luther hat die Anwendung des **Brudernamens**, sofern dieser Name die Zugehörigkeit zu der gleichen Kultgemeinschaft bezeichnete, abgelehnt. Er sagt von seinen evangelischen Gegnern, die er bekanntlich unter der Bezeichnung „Schwärmer“ zusammenfasste, wörtlich: Sie „führen dies schöne, liebliche Wort, Bruder, in solchem Missbrauch, dass wirs nicht wohl mehr brauchen dürfen“. Das schrieb er im Jahre 1528. (Erlanger Ausgabe Bd. 50, S. 437.) Aber auch schon früher und jedenfalls seit dem Jahre 1524 hat Luther, dessen Autorität darin zweifellos für alle Lutheraner massgebend gewesen ist, den Brudernamen niemals (soviel ich sehe) in dem Sinne der „Schwärmer“ gebraucht. Und so darf man diesen Gebrauch als ein wichtiges Unterscheidungs-Merkmal der seit 1524 im Kampfe befindlichen Richtungen des Protestantismus bezeichnen. Wenn damals ein evangelischer Laie einen Mitchristen seinen Bruder nennt, so gehört er im Sinne Luthers zu den „Schwärmern“: diese Wahrnehmung, die in unzähligen Einzelfällen durch die historischen Thatfachen bestätigt wird, giebt eine Handhabe für die Beurteilung der religiösen Stellungnahme solcher Männer, über deren Parteistellung einstweilen ein gewisses Dunkel liegt, z. B. über Adolph Clarenbach († 1529), den berühmten Märtyrer der Rheinlande, über Cornelius Grapheus, den Freund des Erasmus und ehemaligen Stadtschreiber Antwerpens und über Andere mehr. In diesem Brudernamen kommt die Thatfache zum Ausdruck, dass die „Schwärmer“ in der Idee des Bruderbundes im Gegensatz zur Idee der Rechtsgemeinschaft, wie sie die lutherische Staatskirche seit 1525 vertrat, einen der wesentlichsten Gedanken des Christenthums erblickten.

Wir haben, als wir vor einiger Zeit (s. M. H. 1901 S. 274 ff.) den interessanten Aufsatz von Dr. Fr. Strunz über den Alchymisten Jean Baptist Helmont brachten, an dieser Stelle ergänzend auf den Vergiftungs-Versuch hinweisen müssen, der an Helmont gemacht worden ist. Merkwürdig, dass wir gezwungen sind, eine ähnliche Ergänzung zu der obigen Biographie des Alchymisten Johann Kunkel zu geben. Kunkel hatte, wie Strunz mit Recht hervorhebt, bei dem Grossen Kurfürsten seit seiner Anstellung im brandenburgischen Dienste (1678) bis zum Tode Friedrich Wilhelms (1688)

in grosser Gunst gestanden und das Vertrauen seines Herrn besessen. Als der Kurfürst gestorben war, brach die Wut der zahlreichen Feinde Kunkels los; es wurde ihm sein Amt entzogen, jegliches Gehalt gesperrt und ein Prozess auf Rückgabe der Gelder angestrengt, die er auf Befehl Friedrich Wilhelms und aus dessen eigener und freier Entschliessung aus öffentlichen Mitteln erhalten hatte. — Kunkel hatte sich im Jahre 1685 auf der Pfaueninsel in der Havel bei Potsdam angesiedelt und hier seine Glashütte errichtet, wo sein Laboratorium ganz ungestört lag und die Geheimnisse der Kunst nicht so leicht verraten werden konnten; es war ein alter Brauch der „Alchymisten“, ihre Laboratorien auf Flusswerdern oder ähnlichen geschützten Orten anzulegen, wie wir dies früher (M. H. der C. G. Bd. IX, 1900 S. 126 f.) bereits nachgewiesen haben. Da geschah es nun um dieselbe Zeit, wo der Hass seiner zahlreichen Feinde ausbrach, dass seine Glashütte auf dem Pfauenwerder in Feuer aufging¹⁾.

In den Kreisen der „Deutschen Sozietäten“ und ihrer Mitglieder begegnet uns eine bemerkenswerte Vorliebe für **Johann Arnds** († 1621) Schriften und insbesondere für seine „Vier Bücher vom wahren Christentum“. Dies zeigt sich z. B. bei **Barthold Georg Broekes**, dem Begründer der „Teutschübenden Gesellschaft“ und später der gleichartigen „Patriotischen Gesellschaft“ in Hamburg. Ch. Weichmann, ein Mitglied dieses Kreisens, der zu Broekes „Irdischem Vergnügen in Gott“ eine Vorrede schrieb, glaubt das Werk u. A. dadurch den Gesinnungsgenossen empfehlen zu können, dass er mehrere Stellen aus Arnd anführt, die mit den Gedanken von Broekes übereinstimmen. Weichmann musste wissen, dass Arnd als einer der Väter des Pietismus allen Strenggläubigen in hohem Grade verdächtig war.

Die **Académie Française**, die am 2. Januar 1635 vom Kardinal Richelieu zu einer staatlichen Anstalt gemacht wurde und die dann durch eine eigenartige Vereinigung ausserordentlicher Talente und durch den Glanz, der von Königlichen Hofe ihr verliehen ward, das geistige Leben Frankreichs, insbesondere die Französische Litteratur Jahrhunderte hindurch sehr stark beeinflusst hat, ist ihrer Entstehungsgeschichte nach nichts anderes als die Reorganisation einer jener freien Akademien, deren Geschichte wir hier vielfach erörtert haben; diese freie Akademie versammelte sich seit 1629 im Hause ihres Mitgliedes Valentin Conrart (wo sie sich früher versammelt hat, wissen wir nicht); unter ihren Angehörigen waren, als Richelieu auf sie aufmerksam wurde, bereits angesehene Männer. Wir würden über die Entstehungsgeschichte gern gelegentlich einem Aufsätze an dieser Stelle Raum geben. (Vgl. Mesnard, Histoire de l'Académie Française, Paris 1859).

¹⁾ Näheres bei Wilhelm Gundlach, Johann Kunkel, der Alchymist und Glaskünstler des Grossen Kurfürsten. Sonntags-Beilage No. 50 u. 51 der Nat.-Ztg. v. 10. u. 17. Dez. 1899. — Ueber ähnliche Vorkommnisse in den Häusern bekannter Humanisten s. M. H. der C. G. 1899 S. 96. — Auch das Haus des Alchymisten Joachim Jungius in Hamburg ging in Flammen auf.

Es ist heute eine anerkannte Thatsache, dass es im 17. Jahrhundert die freien italienischen Akademien, vor allem die römische und die florentinische gewesen sind, welche die **italienische Sprache** vor der völligen Entartung geschützt haben, mit der sie durch das politische Joch Spaniens bedroht war, und dass sie es waren, welche die **nationale Litteratur** vor der völligen Erdrückung durch die Bigotterie Roms gerettet haben. Merkwürdig nur, dass man den deutschen Akademien des 17. Jahrhunderts, die doch durchaus nach dem Vorbild der italienischen organisiert waren und in deren Geiste wirkten, immer noch lediglich mit Geringschätzung begegnet. Und doch steht es fest, dass sie in ähnlicher Weise und trotz mancher Irrwege der einzige wirksame Damm gegen die Verwälschung der deutschen Sprache und gegen die Verkümmernng unserer Litteratur gewesen sind wie die italienischen in ihrem Lande.

Wir haben früher (s. den Aufsatz von Keller über den Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe in den M. H. der C. G. 1901 S. 202 f.) auf die Bedeutung des Newtonianismus auf das deutsche Geistesleben in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hingewiesen. Dieser Einfluss war in der That ein sehr erheblicher und man weiss, dass z. B. Kant dadurch wesentlich gefördert worden ist (s. Prantls Artikel über K. in der Allg. deut. Biographie XV, 82). Um so auffallender ist es, dass, soweit wir sehen, über die Geschichte dieses Einflusses noch an keiner Stelle eingehendere Untersuchungen angestellt worden sind. Diese Nachforschungen müssten sich zugleich auf die Wirksamkeit der Schüler und Freunde Newtons, z. B. auf Theophile Desaguliers erstrecken.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

1902.

Heft 5—7.

Gott in der Geschichte.

Vortrag

von Pastor **Ernst Diestel** in Grunewald-Berlin,
gehalten in der theol. Gesellschaft zu Berlin am 21. Januar 1902.

Das Rückertwort aus der Weisheit des Brahmanen:

Der grosse Astronom sprach: Alle Himmelsflur

Hab' ich durchforscht und nicht entdeckt von Gott die Spur.

Hat er nicht recht gesagt? Bei Mond und Sonnenflecken,

Im Sternenhimmel dort ist Gott nicht zu entdecken.

Wer Gott will finden dort, der muss ihn mit sich bringen.

Nur wenn er ist in dir, siehst du ihn in den Dingen.

hat auch für unser Thema eine entscheidende Bedeutung. Nur der sich Gottes in seinem Innern bewusst geworden ist, vermag ihn in der Geschichte zu erkennen. Freilich könnte man sagen: Wird nur dem Gottgläubigen Gott in der Geschichte offenbar, wer steht ihm dafür, dass er sich nicht selbst Etwas vormacht, sich selbst betrügt? Begeht er doch ein unwissenschaftliches (analytisches) Urteil, indem er in den Dingen das zu erkennen meint, was er vorher in sie hineingedacht hat. Dieser Einwurf trifft doch die Sache selbst nicht. Allerdings ist der Gottgläubige von vorn herein überzeugt, Gott in der Geschichte finden zu können, das hindert ihn aber nicht, im Einzelnen zu prüfen, ob — gemäss seiner eigenen Erfahrung — sich Gott in der Geschichte offenbare. Nach seiner Erfahrung, denn er hat Gott erfahren, erlebt; dieses Erlebnis kennzeichnet sich ihm z. B. als innerer Friede. Findet sich dieser Seelenzustand irgendwo in der Geschichte gleich oder ähnlich beschrieben, wie er ihn kennt, so ist er auf eine ähnliche oder gleiche Erfahrung zu schliessen berechtigt, wie er sie gemacht hat, und hat damit zugleich die aus seiner Erfahrung stammende Gewissheit erlangt, dass Gott sich dort in der Geschichte offenbart hat.

Obwohl uns also von vorn herein feststeht, dass nur dem Gottgläubigen Gott in der Geschichte erkennbar wird, dass also nicht aus der Geschichte der Glaube an Gott entstehen, sondern nur allenfalls bestätigt werden kann, so soll damit nicht gesagt sein, dass unser Thema für den Ungläubigen und Zweifelnden wirkungslos bleiben muss. Vielmehr hat der Gottgläubige die frohe Zuversicht, nicht mit Gründen des Verstandes, wohl aber durch die Darstellung seines Glaubens auf Herz und Gemüt des Zweifelnden wirken und ihm zum Glauben Lust machen zu können.

Unser Thema als religiöse Behauptung lautet: Ich glaube an Gott in der Geschichte; die Ausführung hat sich mit den drei Begriffen: Glaube, Gott, Geschichte zu befassen, und die Beweisführung hätte Bilder aus der Geschichte aufzustellen. Zum Schluss soll die Frage erörtert werden, ob ein Fortschritt in der Geschichte erkennbar sei.

I.

Wir finden unser Thema als historische Thatsache sehr oft in der Bibel ausgesprochen; vor Allem Gal. 4, 4: Da die Zeit erfüllet ward, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einem Weibe und unter das Gesetz gethan; dieselbe Thatsache in metaphysischer Beleuchtung Joh. 1, 14: Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.

a) Darin, dass wir unser Thema als Behauptung aufstellen, liegt schon der Ursprung ausgesprochen, den der Glaube hat. Denn er beruht nicht auf irgend einer Beweisführung weder aus der Natur noch der Geschichte der Völker oder der Einzelnen, überhaupt nicht auf Gründen des Verstandes, sondern des Herzens und des Gemütes; der Glaube ist eine Selbstbehauptung des freien Willens. Sehen wir zu, wie diese Selbstbehauptung zu Stande kommt. Mit unwiderstehlicher Gewalt drängt sich dem Menschen der furchtbare Gedanke der Unendlichkeit auf; der Raum ist ja da, aber eine Begrenzung kann er nicht haben; was wäre denn hinter seinen Grenzen? Doch wieder Raum und immer wieder Raum, bis ins Unendliche; die Zeit ist da, eine kleine Spanne der Zeit nenne ich mein eigen; auch sie kennt keine Grenzen, nach vorwärts und rückwärts grenzenlos. Was bin ich in diesem grenzenlosen Raum, in dieser grenzenlosen Zeit? ein verschwindender Punkt, ein Nichts im unermesslichen All. Wem dieses Verhältnis

zum Bewusstsein kommt, der hat Religion zu fühlen angefangen, denn er kommt zum Bewusstsein seiner eigenen Kleinheit, Nichtigkeit, Vergänglichkeit und damit zur Demut. Homer spricht es aus: Wie die Blätter im Walde so sind die Geschlechter der Menschen; noch schöner und herzbewegender der Psalmist: Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras, er blühet wie eine Blume auf dem Felde; wenn der Wind darüber geht, so ist sie nimmer da und ihre Stätte kennet sie nicht mehr. Das ist die Sprache der Demut. Aber hierzu kommt noch ein Anderes, scheinbar ein Gegensatz zur Demut und doch ihre notwendige Ergänzung. Dem dieses Gefühl unermesslicher Abhängigkeit vom Unendlichen ist, trotz Schleiermacher, eben nur ein Anfang zur Religion, der aber auch in das Gegenteil, in stumpfsinnigen Fatalismus und dumpfe Verzweiflung oder in Frechheit und tierische Roheit umschlagen kann. Hiervor bewahrt allein die ungeheure That der Selbstbehauptung des freien Willens in der Glaubenszuversicht, dass diese unendliche Wirklichkeit, die mich umgiebt, als deren Glied ich mich finde, einen vernünftigen, guten und von mir erkennbaren Sinn habe; nicht ein Haufe blinder und zweckloser, mechanisch bewegter Zufälle, sondern bestimmt durch eine Idee des Guten, durch den Allwirklichen und Allguten. Der erkennbare Sinn und die Bedeutung der Wirklichkeit ist, dass sie darauf angelegt ist, Raum zu schaffen für die höchsten Güter der Menschheit, für ein Gottesreich, wie Jesus es nennt, in dem Liebe zu Gott und zum Nächsten gepflegt werden kann. Dieser Glaube, der im letzten Grunde herzliches Zutrauen ist zu dem im Gottesreiche wirkenden Gott, kann, wie gesagt, mit keinerlei Gründen bewiesen werden, weder aus der Geschichte, noch aus dem Leben des Einzelnen, noch aus der Naturbetrachtung, er muss eben geglaubt werden, er ist die geheimnisvolle, freie That des Willens, der durch sie sich selbst behauptet in dem ungeheuren Getriebe der Natur. „Ich will kein todter, mechanisch bewegter Maschinentheil, kein Spielball blinder Kräfte sein in der ungeheuren Riesenmaschine des Weltalls; darum glaube ich nicht, dass es sich also mit ihm verhalte, darum deute ich das All als Offenbarung eines Allweisen und Allguten, auch wenn meine Augen ihn nicht sehen und meine Gedanken ihn nicht erfassen können“¹⁾.

¹⁾ S. Paulsen, Einl. in die Philosophie, 7. Aufl. 1900, auch für die übrigen nicht bezeichneten Citate.

Wer diese Glaubensthat nicht thun will, der kann durch Gründe nicht dazu gezwungen werden. Er muss dann sehen, wie er mit sich und mit der Welt fertig werden kann. Es steht hier Behauptung gegen Behauptung: der Gottesleugner: es giebt nur eine mechanische, natürliche Weltordnung; der Gottgläubige: diese natürliche Weltordnung ist im Grunde eine sittliche Weltordnung; keiner von Beiden kann seine Sache beweisen, aber der Gottgläubige hat den grossen Vorteil, dass er an sich selbst als sittlich-freie Persönlichkeit glauben kann, der Gottesleugner, der nur eine mechanisch bewegte, natürliche Weltordnung annimmt, kann das nicht ohne fehlerhaften Gedankensprung.

Wer aber diese Glaubensthat gethan hat, dass er das Weltall als sittliche Ordnung und Offenbarung eines Allguten deuten will, der lässt sich nicht irren durch hundert Enttäuschungen und schmerzvolle Rätsel; wie blinde Naturgewalten hoffnungsvolle Leben zerstören, freudige Arbeiten fleissiger Generationen gleichgültig vernichten, Völker im Kampfe um ihre nationale Unabhängigkeit zertreten werden. Durch all dieses Elend geht der Glaube erhobenen Hauptes; das Gotteswort klingt in seinem Herzen: Meine Gedanken sind nicht Eure Gedanken und Eure Wege sind nicht meine Wege.

b) Der Glaube sucht Gott nicht, sonst wäre er kein Glaube, sondern er hat Gott. Die Frage: wer oder was ist Gott, ist keine Glaubensfrage, sondern eine Frage der nachdenkenden Vernunft; der Glaube begnügt sich völlig mit dem Bildworte: Gott ist mein Vater; hieran hat er volle Genüge und weiss alle Herzensbedürfnisse befriedigt. Die Vernunft will aber so gut es geht, Gottes Wesen begreifen, indem sie hierbei den doppelten Grundsatz beachtet:

1. Das Gesuchte darf nicht unter ihr, also unvernünftig, scheinen;
2. es muss in der Richtung der gesteigerten Vernunftfähigkeiten liegen.

Alles, was ihr unvernünftig zu sein scheint, muss sie als Gottes unwürdig ablehnen. Unvernünftig scheint ihr z. B., dass Gott um eines Fehltritts im Paradiese willen das erste Menschenpaar und alle seine Nachkommen dem Verderben Preis gegeben haben soll, unvernünftig, dass Gott nur das Volk Israel geliebt habe und nicht alle Glieder der von ihm geschaffenen Völkerfamilie, unvernünftig, dass er im Zorn durch die Sündflut sein eigenes Werk grossenteils wieder zerstört habe. Diesen alttestamentlichen Zügen

gegenüber halten wir fest an den so schlichten und tiefen Erklärungen des neuen Testaments: 1. Gott ist Geist und 2. Gott ist Liebe. (Ev. Joh. 4, 24 u. 1. Joh. 4, 8.)

Wenn aber die Vernunft anhebt, aus sich selbst Gott begreifen zu wollen, so kann sie ein Lächeln über sich selbst nicht unterdrücken. Weiss sie doch sehr wohl, dass sie im Begriffe steht, ihr Gebiet zu verlassen und das des Glaubens zu betreten. Sie thut es nicht leichtsinnig und frech, sondern ehrerbietig, aber unter dem Zwange ihres eigenen Wesens entschlossen, so weit vorzudringen als sie vermag. Aus sich selbst heraus will sie das grosse Neue erkennen und erklären, d. h. sie schreitet fort vom Bekannten zum Unbekannten, und indem sie so auf festem Grunde ihre Gedanken aufbaut, hält sie, wie gesagt, den Grundsatz fest: Was sie sucht, muss in der Richtung der Steigerung ihrer eigenen Fähigkeiten liegen; muss grösser und höher sein als sie, die Suchende, selbst. Wäre der Gott, den sie findet, geringer und niedriger als sie selbst, etwa dumpfes Unbewusstsein, die Vernunft würde ihn verächtlich einen Götzen nennen müssen und stolz bekennen: ich aber suche Gott.

Ihrer Grenzen sich wohl bewusst, fordert sie von dem Gott, den sie sucht, dass er grenzenlos sei in jeder Hinsicht, unbeschränkt durch Raum und Zeit, der Allumfasser, der Allhalter, den kein Name nennt, kein Gedanke erreicht, der All-Eine; aber hier bleibt die Forscherin in Ehrfurcht erschauernd stehen; sie hat die Grenze des Denkbaren, ja des Sagbaren, schon überschritten und lässt nun ihren stärkeren Bruder, den kindlichen Glauben, den ihr dunklen Weg allein weiter wandern. Gott wohnt eben in einem Lichte, von dem die Vernunft sich geblendet abwenden muss. Das Höchste, was sie kennt, ist sie selbst als menschliches Innenleben, das sie unter dem Begriff der Persönlichkeit zusammenfasst. Es entsteht also die Frage: Darf der All-Eine als Persönlichkeit gedacht werden, d. h. hat das Innenleben des All-Einen das, was das Persönliche des Menschen ausmacht, nämlich selbstbewusstes und vernünftiges Denken und Wollen? Unser Denken ist an drei Bedingungen geknüpft: an die Bildung von Begriffen, durch die wir uns etwas anschaulich machen, an den Gegensatz von Ich und Nichtich, und endlich — und das ist die Hauptbedingung, an das Beständig-sich-gleichbleiben des Ich in allem äusseren und inneren Wechsel. Die erste und zweite Bedingung können auf den All-

Einen nicht bezogen werden, er braucht keine Begriffsbildung, weil ihm Alles immer, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unmittelbar anschaulich ist, ihm, der keine durch Raum und Zeit gesetzte Grenze kennt; auch der Gegensatz von Ich und Nichtich, der aus dem Bewusstsein der Beschränkung entspringt, kommt dem Allumfassender nicht zu. Aber unser selbstbewusstes und vernünftiges Denken oder unser Ichbewusstsein entsteht nicht nur aus der Erfahrung der uns umgebenden und einengenden Endlichkeit, sondern auch und hauptsächlich aus der von vornherein uns innewohnenden Erkenntnis, dass unser Ich in allem äusseren und inneren Wechsel das Gleiche bleibt. Alles in mir und an mir ist dem Wechsel unterworfen; so wenig der Mann dem Kinde gleicht oder noch körperliche Bestandteile des Kindes an sich hat, so wenig der Geist des gereiften Mannes dem des Kindes gleicht, so wenig zweifelt der Mann, dass sein Ich, trotz dieses ungeheuren Wechsels, das Gleiche geblieben ist, und sagt mit völliger Sicherheit: Als ich einst ein Kind war¹⁾. Diese Sicherheit, mit der sich der Mensch als eine im Wechsel beharrende, sich selbst gleichbleibende Einheit, als sich selbst gleich bleibendes, persönliches Ich fasst, entspringt nicht dem Bewusstsein unserer Endlichkeit, unseres Eingengtseins in Raum und Zeit, kommt nicht aus unserer Erfahrung, sondern ist uns von vorn herein gegeben als nicht wegzudenkender Gedanke, der uns zwingt, den All-Einen, weil er ja nichts Geringeres, als wir sind, sein kann, gleichfalls als eine sich ewig gleichbleibende Bewusstseinsseinheit, also als Persönlichkeit, zu fassen.

Ferner dürfen wir dem All-Einen ein vernünftiges und selbstbewusstes Wollen in so fern nicht zuschreiben, soweit es, wie bei uns, aus der Lage eines beschränkten und bedürftigen Wesens entspringt. Was sollte der Allmächtige wollen, da Alles von Ewigkeit zu Ewigkeit in seiner Macht ist? Aber dennoch ist uns hier der Höhepunkt gegeben, von dem aus wir — wenn auch aus unendlicher Ferne — zum Schauen des All-Einen gelangen, ihn uns anschaulich machen können, nämlich da, wo unser sonst unseren Begierden und selbstsüchtigen Motiven entspringendes Wollen unerschlägt in reines Wohlwollen, in lautere Liebe. Ich wäre versucht, hier zu bitten mit den Worten der heiligen Legende: Zieh' deine Schuhe aus, der Boden, da du stehst, ist heiliger Boden. Denn

¹⁾ Hase, Psychol. Begründung der rel. Weltanschauung. 1901.

hier ist uns wirklich gegönnt, einen himmlischen Lichtstrahl zu schauen und des Ewigen Geist zu spüren. Der Mensch, der einmal, wenn auch nur in einem flüchtigen Augenblicke, gewürdigt ward, solchen Sonnenblick zu empfangen, kann nie ganz elend werden. Die Liebe in ihren verschiedenen Formen als bräutliche, eheliche, Eltern- und Kinderliebe, Freundes- und Vaterlandsliebe — und in welcherlei Gestalten sie sonst noch auftreten mag, trägt immer, obwohl oft verhüllt oder verdunkelt, den Stern göttlicher Hoheit auf ihrer Stirn, der am reinsten strahlt, wenn es ihr gefällt, in der Magdsgestalt der Barmherzigkeit unter uns arme Staubgeborne zu treten mit dem Friedensgruss auf ihren Lippen. Wer sie geschaut hat, hat, wenn auch wie aus weiter Ferne, Gott geschaut, wer sich in ihren Dienst stellt, thut Gottesdienst, wer an sie glaubt, glaubt an Gott und wo sie durch die Geschichte wandelt, da ist Gott in der Geschichte. Wer sie erlebt, erfahren hat, sei es, dass er in ihrem Namen Barmherzigkeit üben durfte, sei es dass er ihren Himmelsbalsam auf seinen brennenden Wunden gefühlt hat, der weiss hinfort, wie es um Gottes Wesen bestellt ist, der allumfassende Geist wird ihm zur allerbarnenden Liebe; er hat eine Höhe erklimmt, wohin ihm wiederum die Vernunft nicht hat folgen können, wohin nur der Glaube mit Kindessinn dringen und jauchzend bekennen kann: Ich glaube an die ewige Liebe. — Das also ist unser Resultat: Gott ist die allumfassende, von Ewigkeit sich gleich bleibende, ihrer selbst bewusste und deshalb als Persönlichkeit zu denkende Liebe.

c) Wir kommen zu dem Begriff der Geschichte.

Das bekannte Wort Friedrichs von Schlegel: der Geschichtsforscher ist ein rückwärts gewandter Prophet, behält seine Wahrheit für jeden Betrachter der Geschichte und bezeichnet sehr gut die Macht, die das äussere Geschehen, die historischen Thaten, mit dem Anschauen des Historikers zu einem lebendigen Bilde vereinigt. „Geschichte ist, wie alle Geisteswissenschaften, keine exakte Wissenschaft; sie kann sich immer nur annähern an die Wahrheit. Überall stösst die Geschichtswissenschaft auf das Rätsel der Persönlichkeit. Personen, Männer sind es, welche die Geschichte machen, Männer wie Luther, Friedrich der Grosse und Bismarck. Diese grosse, heldenhafte Wahrheit wird immer wahr bleiben, und wie es zugeht, dass diese Männer erscheinen, zur rechten Zeit der rechte Mann, das wird uns Sterblichen immer ein Rätsel sein.

Die Persönlichkeit ist das eigentliche Mysterium der Weltgeschichte, sagt Bunsen mit Recht. Die Zeit bildet das Genie, aber sie schafft es nicht. Wohl arbeiten gewisse Ideen in der Geschichte, aber sie einzuprägen in den spröden Stoff ist nur dem Genius beschieden, der sich in der Persönlichkeit eines bestimmten Menschen zu einer bestimmten Zeit offenbart¹⁾.“ Hiernach lässt sich im Wesentlichen die Aufgabe der Geschichte als Wissenschaft bestimmen, dass sie nach Feststellung der äusseren Thatsachen sich um das Rätsel der geschichtlichen Persönlichkeiten zu bemühen hat, ihr Innenleben, ihre Motive aus den Quellen zu erforschen, mit Sehersinn zu erraten, mit dichterischer Kraft darzustellen, nach dem Maasse ihrer sittlich-religiösen Erkenntnis zu beurteilen; Geschichte selbst ist aber das Leben der Einzelnen, sofern es erkennbare Spuren in der Erinnerung der Menschen hinterlassen hat, oder das Geschehene, soweit es dem Betrachter bewusst geworden ist. Dass durch diese persönliche Anschauung und Aneignung der Thatsachen die Geschichtsbilder persönlich verschiedener Auffassung unterliegen, ist bekannt. Wie verschieden stellt sich das Lebensbild Luthers dar in evangelischer und katholischer Auffassung! Sowohl Kant wie Lessing haben in hohem Glauben an die Bestimmung des Menschen, an die fortschreitende Vervollkommnung des Geschlechts, an den endlichen und entscheidenden Sieg des Guten die Erziehung des Menschengeschlechts als die „Idee“ der Geschichte angesehen. Auch das ist eine Glaubensthat, der die Vernunft schweigend gegenübersteht; das von Kant bezeichnete „Ziel“ der Geschichte: „eine vollkommene Entwicklung aller von der Natur in den Menschen gelegten Anlagen“, hat sie weder anzuerkennen noch zu leugnen. Das edle Ideal des Philosophen: „Den ewigen Frieden“, vermag sie in der grössten Zeitenferne nicht zu entdecken. Von der hohen Warte der Gegenwart überschaut sie mit dichterischer Gestaltungskraft die in der Dämmerung und im hellen Tageslichte der Geschichte daliegenden Jahrtausende der Vergangenheit; wie von einem Gebirgspanorama heben sich glänzende Höhepunkte aus der Masse ab; wenige Namen; in der Tiefe der dunklen Thäler die wimmelnde Schaar der Namenlosen, von deren Hasten und Freuden, Leiden und Sterben keine Kunde in das Ohr der Lauscherin dringt; nur wie fernes Meeresrauschen klingt es dumpf empor; so scharf sie äugt, sie vermag keinen Fortschritt,

¹⁾ Treitschke, Politik I.

keinen Rückschritt zu erkennen; in ewigem Kreislauf vollzieht sich das Sein der Menschen; Völker kommen zur Blüte und welken; wenige Namen tragen in sich den Metallklang geschichtlicher Unsterblichkeit. Ermüdet vom Schauen ins Weite, schaut die Vernunft die Einzelnen an, die aus der Ferne herschreiten, hohe Gestalten, die den Silberglanz geistigen Lebens auf ihrer Stirn und den Goldglanz lauterer Liebe in ihrem Herzen tragen, und sie blickt sich auch um in der Gegenwart, sie sucht unter den Mühseligen und Beladenen, den Geld- und Geistreichen, den Jägern nach Glück und den durch ihre Leidenschaften Gejagten — sie findet viel Gemeines, aber auch viel Hoheit, viel ehrliches Suchen und liebevolles Entsagen; oft unter unscheinbaren und rauhen Formen viel zarte, sittliche Schönheit, und sie spricht: Wenn Gott Geist und Liebe ist, so ist er da tausendfach im Herzen der Lebenden; so mag denn der Glaube für mich das Wort nehmen und bekennen: Gottes Geist und Gottes Liebe hat die Menschen in der geschichtlichen Vergangenheit nie verlassen, weder auf den weithin erkennbaren Höhen noch in den dunklen Tiefen, wo die Namenlosen zahllos dahin gegangen sind: Ich glaube an Gott, der Geist und Liebe ist, in der Geschichte der Menschheit.

II.

Ist das unser Glaube, dass der all-eine Gott als Geist und Liebe in den Menschen geschichtlich sich offenbare, so dürfen wir das Licht dieser Glaubenserkenntnis auf Bilder der Geschichte fallen lassen, den Beweis für unser Resultat zu führen. Zuvor jedoch ist noch eine wichtige Frage zu erörtern: Ist Gottes Walten nur in dem Innenleben der Menschen erkennbar, nicht auch in der Zusammenfügung der äusseren Thatsachen, in dem, was wir Vorsehung im weiteren Sinne nennen? z. B. Luthers Tod kurz vor dem Ausbruch des schmalkaldischen Krieges, der die fanatischen Spanier bis zur Eroberung Wittenbergs führte; Kaiserin Elisabeths Tod grade in der höchsten Not Friedrichs des Einzigen? Diese Frage stellen heisst zugleich für uns, sie bejahend beantworten. Aber hier ist demüthige Vorsicht geboten. Denn gerade in der Stellung, in der wir kurzsichtigen Menschen den Ewigen am liebsten erkennen möchten, nämlich als gerechten Richter über die Geschiehe der Völker und der Einzelnen — wobei wir gar nicht der Gefahr entgehen können, unseren Begriff der Gerechtigkeit an die Stelle

der göttlichen zu setzen, grade in dieser richterlichen Stellung ist uns der Ewige schwer oder gar nicht erkennbar. Hier gilt es zu glauben und nicht zu zweifeln an dem, was man nicht sieht. Der geschichtliche Gott ist nicht ein Gott der gewonnenen oder verlorenen Schlachten in der mittelalterlichen Bedeutung als Vollstrecker eines uns klaren und zweifellosen Urteils; er hat weder bei Jena über die Deutschen noch bei Sedan über die Franzosen „gerichtet“. Er ist uns eben als Richter durch äussere Thaten, Schlachten, Erdbeben, Wasserfluten, Stürme, Feuersbrünste u. s. w. nicht offenbar. Gott nimmt nicht Partei für ein Volk gegen ein anderes; er wirft nicht ein Volk gerichtet dem anderen hin zum Schemel seiner Füsse; er ist mit jedem Volk, insofern, als er in allen Völkern seine Gedanken ausprägt; in ihrem Entstehen, Blühen, Verwelken, anderen Platz machen, Verschwinden erkennen wir das unendlich mannigfaltige Spiel des göttlichen Geistes. Der Sinn dieses Spiels bleibt uns bei einzelnen Geschehnissen fast immer dunkel, aber der Glaube lässt es sich nicht nehmen, in dem bunten Wirrwarr geschichtlicher Ereignisse an dem Heraufführen und Näherkommen des Gottesreiches festzuhalten. Aber wie zahllose ungerechte Härten zeigt uns jeder Blick in Vergangenheit und Gegenwart: Messeniens Untergang, Karthagos Zerstörung, Greuelthaten in Massen, die Sturmflut des 17. Jahrhunderts, die 5000 Menschen in einer Schreckensnacht verschlang, Lissabons Erdbeben, so viele in Bergwerken verschüttete Mannesleben, überhaupt das grauenvolle, unbarmherzige Durchschnittsverfahren des Todes — genug und übergenuß. Macht nicht jedes erlebte, geschaute Unglück Gottes Walten in der Geschichte der Völker und der Einzelnen zu Schanden? Wer einmal die Hülfenruf eines Ertrinkenden vernommen, dem gellen sie zeitlebens in den Ohren. Nehmen wir ein entsetzliches Bild aus der Gegenwart: das langsame Erlöschen des Burenvolkes; das Sterben der gefangenen Frauen und Kinder in den englischen Lagern — wer wagt es noch, von dem Walten eines Gottes, der Geist und Liebe ist, in der Geschichte zu reden?

So tief uns alles dies erschüttert, muss es doch ausgesprochen werden, dass nur der Unglaube so fragen kann. Der Unglaube verschuldet, dass die sichtbare, leibliche, materielle Welt, die den Naturgewalten und dem Tode unterworfenen Welt, als die eigentliche, wahre Welt gilt; über sie freilich, wenn man keine andere Welt kennt, kann nur ein Schreckensgott oder gar

kein Gott, dumpfer Zufall, herrschen, was im Grunde ein und dasselbe ist. Eine andere Stellung aber weist der sichtbaren Welt der Glaube an, der sich vom Evangelium und von Jesu Kreuz seine Lebenskraft geholt hat. Ihm ist diese sichtbare Welt nur da zum Dienste der unsichtbaren, zum Schauplatz sittlich-religiösen Lebens, in welchem sich der Ewige als Geist und Liebe kundthut; die sichtbare Welt die dienende Magd, die unsichtbare Welt die gottgeborene Herrscherin, die oft in unscheinbaren Gewändern, unkenntlich geworden, aber doch dann und wann in ihrer ganzen göttlichen Herrlichkeit unter die Menschen tritt. Dieser Glaube weiss, dass die innere, unsichtbare Welt des Geistes durch Leiden und Schrecken der Naturgewalten und des Todes gefördert wird, wie Jesu erhabene Seele durch Todesnot zur Verklärung ging; er weiss, dass der Tod überhaupt nicht töten, vernichten, sondern nur körperliche Formen zerschlagen und in ihre Teile auflösen kann, aus denen die ewig geschäftige Geisteswelt neue Formen zu ihrem Dienste bildet. Nicht im wütenden Sturm, nicht im Erdbeben und Feuer wandelt der Ewige über unserer Erde, sondern in der heiligen Stille geistigen Lebens und selbstloser Liebe.

Von dieser gewonnenen Einsicht aus lässt sich nun doch — und nun erst recht — ein tiefes Verständnis gewinnen für eines Volkes gottvertrauenden Schlachtenmut und seine siegestolzen, patriotischen Lieder. Wir verstehen das heilige Entsetzen, mit dem unser Volk die jammervollen Trümmer der grossen Armee 1812 aus Russland zurückkehren sah, das sich in des Liedes Worten aussprach: Mit Mann und Ross und Wagen hat sie der Herr geschlagen; denn nichts anderes als die gläubige Zuversicht besagen diese Worte, dass der Ewige, wie dem geschlagenen Frankreich, so auch dem zu neuem, nationalem Leben erwachenden Preussen und Deutschland eine Stätte in seinem geistigen Haushalt gesichert wissen will, dass beide Völker nach dem Maasse ihres Könnens, nach ihrer nationalen Eigenart, mitarbeiten sollen am geistigen Leben und im Dienst selbstloser Liebe, im Dienste des Gottesreiches auf Erden. Die Zuversicht: auf uns rechnet der Ewige, der uns bestimmte geistige Aufgaben gestellt hat und unsere nationale Eigenart nicht untergehen lassen will, ist der berechtigte Kern des Patriotismus. Ein Volk, das diese Zuversicht hat, wird stets Siegeszuversicht behalten; ein Volk, das diese Zuversicht nicht hat, ist verloren. In diesem Sinn können

und sollen wir Patrioten sein und dürfen Geibels flammende Begeisterung teilen: Nun lasst die Glocken von Turm zu Turm durchs Land frohlocken im Jubelsturm, des Flammenstosses Geleucht facht an, der Herr hat Grosses an uns gethan, Ehre sei Gott in der Höhe!

Deutlicher als sonst lässt sich das Walten der göttlichen Vernunft wahrnehmen bei einer eigentümlichen Erscheinung, die zu betrachten für den Historiker besonders reizvoll ist. Wenn ein höher kultivirtes Volk von Barbaren oder Halbbarbaren unterworfen wird, nehmen in der Regel die Sieger in kurzer Zeit Sprache und Sitte der Besiegten an; das edle Volkstum hat meistens das minder edle in sich aufgenommen. Hegel nennt das: Die List der Idee¹⁾.

Ich kann mir ganz aneignen, was Bismarck auf dem Marktplatze in Jena am 31. Juli 1892 gesagt hat:

„Der Name Jena hatte für mich als Sohn einer preussischen Militärfamilie einen schmerzlichen und niederdrückenden Klang. Es war das natürlich, und ich habe erst in reiferen Jahren einschen gelernt, welchen Ring in der Kette der göttlichen Vorsehung für die Entwicklung unseres deutschen Vaterlandes die Schlacht von Jena gebildet hat. Mein Herz kann sich nicht darüber freuen, mein Verstand sagt mir aber, wenn Jena nicht gewesen wäre, wäre vielleicht Sedan auch nicht gewesen. Die friedericianische preussische Monarchie war eine grossartige, in sich einige Schöpfung, aber sie hatte ihre Zeit ausgelebt. Und ich glaube nicht, wenn sie bei Jena siegreich gewesen wäre, dass wir in einen gedeihlichen Weg nationaler deutscher Entwicklung geleitet sein würden. Ich weiss es nicht. Aber die Zertrümmerung des morsch gewordenen Baues — morsch, wie die Kapitulationen unserer ältesten und achtbarsten Generäle aus jener Zeit bewiesen haben — schuf einen freien Platz zum Neubau, und das zerschlagene Eisen der altpreussischen Monarchie wurde unter dem schweren und schmerzlichen Hammer zu dem Stahl geschmiedet, der 1813 die Fremdherrschaft mit scharfer Elastizität zurückschleuderte. Ohne Zusammenbruch der Vergangenheit wäre das Erwachen des deutsch-nationalen Gefühls im preussischen Lande, welches aus der Zeit der tiefsten Schmach und Fremdherrschaft seine ersten Ursprünge zieht, kaum möglich gewesen.“

¹⁾ s. Treitschke a. a. O. S. 126.

Der grosse Politiker mit seinem praktischen, weitblickenden Verstande giebt uns hier die rechte Anleitung, Spuren einer die Völkergeschicke lenkenden gerechten Gottheit zu finden, nämlich: erstens nicht der Gegenwart zu nahe, sondern mehr durch die Vergangenheit abgeklärte Ereignisse in den Bereich der Beurteilung zu ziehen und zweitens vorsichtig und demütig in dieser Beurteilung zu sein. Es empfiehlt sich deshalb z. B. nicht, den jetzt alle Gemüter bewegenden Burenkrieg in seinen künftigen Wirkungen unter den Gesichtspunkt einer ausgleichenden göttlichen Gerechtigkeit zu stellen, auch schon deshalb nicht, weil wir stets in Versuchung fallen müssen, das, was wir unter Gerechtigkeit verstehen, an die Stelle der uns unerkennbar bleibenden göttlichen Gerechtigkeit zu setzen. Wenden wir lieber unsere Blicke in die Ferne, den Gott des Geistes und der Liebe zu schauen. Und wir dürfen ihn schauen frohlockend an wie vielen Orten! Aus der unermesslichen Fülle der sich uns aufdrängenden Bilder auch nur die herrlichsten hervorzuheben ist unmöglich. Aus dem Heldennut der 300 Spartiaten, der heiteren Ruhe in Sokrates Sterbegemach weht uns Gottes Odem entgegen; aber schon diese nennen, heisst ein Unrecht begehen gegen die Unzähligen, deren Namen in der Geschichte glänzen und — deren Geist und Liebe kein geschichtlicher Name aufbewahrt. Wir aber wenden unseren Blick über die Jahrtausende endlich zu jener von ewiger Glorie umglänzten Höhe, wo Jesus Christus steht; in ihm hat sich göttliches Leben am reinsten und mächtigsten entfaltet; „der Anblick des gekreuzigten Menschensohnes bildet einzig und allein die Macht des Christentums. Jesus ist es, der den alttestamentlichen Schreckensgott, den Gott der äusserlichen Geschehnisse, endgültig entthront und ihn als Geist und Liebe, wirksam in unseren Herzen, verkündet hat in dem Worte, durch das er uns des Gottesreiches Geheimnis enthüllt: Es kommt nicht mit äusserlichen Geberden — denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch. Durch dieses Wort bestätigt Jesus unsere Erkenntnis, dass der Ewige in der Geschichte durch das geheimnisvolle Wirken in uns mächtig ist; Jesu welthistorische Erscheinung bedeutet die Erscheinung einer neuen Menschenart, weil er uns eine neue Willensart gegeben; die Möglichkeit einer wahrhaft sittlichen Kultur hat die Menschheit erst durch ihn gewonnen. „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf „Irrwege geratenen Kultur; Jesus dagegen bedeutet den Morgen

„eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer und unter dem Zeichen seines Kreuzes richtete sich auf den Trümmern der alten Welt eine neue Kultur langsam auf, an der wir noch lange zu arbeiten haben, soll sie einmal in einer fernen Zukunft den Namen „christlich“ verdienen.“ Diesem Urteil des berühmten Kulturhistorikers Chamberlain füge ich noch an das Wort unseres grössten Historikers, Ranke und des Philosophen Paulsen: Ersterer: „Unschuldiger und gewaltiger, erhabener, heiliger hat es auf Erden nichts gegeben, als Jesu Wandel, sein Leben und Sterben; in jedem Hauch seiner Sprache wehet der lantere Gottes-Odem; das Menschengeschlecht hat keine Erinnerung, welche dieser nur von fern zu vergleichen wäre“; und Paulsen: „Darf ich das Wort sprechen und meinen, wie ich es verstehen und fassen kann, dann mag ich, unbeirrt durch den Spott der Verächter und den Hass der Hüter des Buchstabenjochs, auch heute noch mich zum Glauben an Gott, der sich in Jesu offenbart hat, bekennen. In Jesu Leben und Sterben ist mir der Sinn des Lebens, ist mir der Sinn der Dinge überhaupt aufgegangen, das aber nenne ich Gott und Gottes Erscheinung, was mir das Leben möglich macht und seine Bedeutung zeigt: so kann der aufrichtigste, wahrhaftigste und freieste Mann heute so gut als zu irgend einer Zeit sprechen.“

So stimmt demütige Weltweisheit unserer Tage zusammen mit schlichter Frömmigkeit, die bekennt: Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selber.

Wir kommen zum Schluss. Die Weltanschauung, die bekennen kann: Ich glaube an Gott in der Geschichte, ist selbstverständlich dem Pessimismus entgegengesetzt, nach dem diese Welt die denkbar schlechteste sei, die noch eben bestehen könne und im Grunde wert sei, so schnell wie möglich unterzugehen. Aber damit ist die Frage nicht entschieden, ob denn nun wirklich ein Fortschritt in der Geschichte erkennbar sei. Haben wir recht gesehen, dass Gottes Walten vornehmlich in einzelnen geschichtlichen Persönlichkeiten uns erkennbar und Gegenstand unserer Beurteilung wird, so ist ein Fortschritt im sittlich-religiösen Sinn, oder im Sinn der inneren Kultur, schwerlich festzustellen. Denn der Mensch, in dem Gott erkennbar waltet, ist von Gottes Gnaden und kann als solcher,

in seiner gesamten Persönlichkeit, nicht mehr fortschreiten im Sinne des Übertreffens, höchstens des Ausbildens und Weiterbildens. Über den barmherzigen Samariter, die Witwe mit ihrem Scherflein, den bussfertigen und begnadigten Zöllner ist so wenig wie über die Phidias und Michelangelo, Plato und Kant, Shakespeare und Goethe ein Fortschritt denkbar im Sinne des Bessermachens, in sofern liegen unsere Ideale in der Vergangenheit; auch von einem Fortschritt der geschichtlichen Zeitalter kann nicht in dem Sinne die Rede sein, dass ein Zeitalter nur für das folgende da sei und nicht seinen inneren Wert in sich selber trüge. Nein, jedes Jahrhundert ist, wie jeder rechte Mensch, von Gottes Gnaden und kann als solches nicht von einem folgenden übertroffen werden. Gottes Geist und Liebe hat sich eben zu allen Zeiten offenbart als geistvolles Denken, künstlerisches Schaffen und liebevolles Empfinden. Ein in die Augen springender Fortschritt findet dagegen in der äusseren oder materiellen Kultur statt, d. h. in der immer grösser werdenden Beherrschung der Naturkräfte durch menschliche Erfindungen und Entdeckungen. Aber mit der äusseren hält die innere Kultur nicht gleichen Schritt; das sittlich-religiöse *Leben*, die innere Kultur des Einzelnen, geht eben seine eigenen Wege; der einzelne Mensch wird durch die Fortschritte der äusseren *Kultur* nicht sittlicher; die Bestie regt sich im Kulturmenschen *so gut* wie im Barbaren. In Zeiten der Barbaren ist die Sünde *roh*, in feineren Zeiten raffinirt, in beiden Fällen gemein. Die *theoretische* Sittlichkeit verfeinert sich allerdings mit der sich *steigernden* Kultur; d. h. wir verurteilen heute Vieles, was die *Alten* für erlaubt hielten, allein diese theoretische Erkenntnis ist *noch* kein praktischer Fortschritt zur Veredelung des Einzelnen. *Denn* nicht die Intelligenz beherrscht den Menschen, sondern der *Wille*, dem die Intelligenz dienstbar ist. Man darf darum auch *nicht* die Intelligenz zum Massstab des moralischen Fortschritts *des* Menschen nehmen. Ebenso wenig ist ein innerer Fortschritt *der* Völker oder ganzer Völkergruppen erkennbar. Die *ausserchristliche* Kultur hat im Lichte der Geschichte zweifellos, wie auch die christliche, Rückschritte gemacht; z. B. die uns bekannte *älteste* Kulturperiode in Asien war die blühendste, mit dem Einbrechen der Mongolen fand sie ein Ende. Das einst so lebendige christliche Nord-Afrika liegt heute noch grösstenteils erstarrt unter dem Banne des Mohammedanismus. Über die christliche Kultur,

in sofern, als sie in Jesu Leben in einzigartiger Vollkommenheit und bei seinen Jüngern und Jüngerinnen in seiner Nachfolge in die Erscheinung tritt, ist ja überhaupt kein intensiver Fortschritt denkbar; ob ein expansiver Fortschritt stattfindet, d. h. ob durch dieses einzigartige Leben immer grössere Kreise des Menschen ergriffen werden, das wagt die historisch geschulte Vernunft im Hinblick auf den Tiefstand der Kultur in romanischen Ländern, das moralische Massenelend in unseren Grossstädten, das raubtierartige Verhalten der Nationen zu einander, weder zu bejahen noch zu verneinen und mit dem Gedanken, dass wir im Grunde doch erst im Anfang der christlichen Kulturepoche stehen, überlässt sie die Antwort dem Glauben, der im Vertrauen auf des Herrn Verheissung von der einen Heerde und dem einen Hirten hoffend zu beten gelernt hat: Dein Reich komme!

Die Gottesfreunde, die „Deutsche Theologie“ und die Rosenkreuzer.

Nebst Johann Dencks Schrift „Etliehe Hauptreden“.

Von

Ludwig Keller.

Unter der grossen Zahl von Personen, die im 14. und 15. Jahrhundert als „Gottesfreunde“ bezeichnet wurden, gab es nach dem Zeugnisse von Zeitgenossen solche, welche als „heimliche Gottesfreunde“ von den übrigen unterschieden wurden. Diese heimlichen „Freunde“ (auch dieser Name kommt vor) bildeten ein festes „Collegium“, eine geschlossene Brüderschaft unter festen Formen, deren Glieder sich von Zeit zu Zeit zu „Capiteln“ in Gräften oder „Gruben“, die angeblich in Felsen gehauen waren, in aller Stille zusammenfanden¹⁾.

Ob der unbekante Deutschordensherr zu Frankfurt a. M., der um das Jahr 1400 die nachmals unter dem Namen der „Deutschen Theologie“ berühmt gewordene Schrift verfasst hat — er nennt sich selbst einen Gottesfreund²⁾ — Mitglied dieses „heimlichen“ Collegiums der Freunde oder nur im allgemeinsten Sinne ein „Freund Gottes“ gewesen ist, wird sich niemals urkundlich feststellen lassen; es fällt dies auch verhältnismässig ebensowenig ins Gewicht wie die Frage nach dem Namen des Verfassers. Wohl aber ist die Thatsache wichtig, dass seine Arbeit in der Religions- und Geistesgeschichte des deutschen Volkes Epoche gemacht hat und zwar in dem Sinne, wie er nachweislich den Collegien der „heimlichen Gottesfreunde“ von jeher vorgeschwebt hat, im Sinne der religiösen Freiheit und Glaubensinnigkeit, wie sie dem deutschen Fühlen und Denken entspricht.

¹⁾ Näheres bei Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz., S. Hirzel 1885. S. 188 ff.

²⁾ A. Jundt, Das Büchlein des Frankfurter Deutschherrn und Gottesfreundes: Eyn deutsche Theologia neu untersucht. Strassburg 1881. — Verschiedene Abhandlungen neuerer Theologen sind besprochen in dem Aufsatz Fr. Thudichums, Die deutsche Theologie etc. in den M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 44 ff., den wir der Beachtung besonders empfehlen.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, 1902.

Zum ersten Male tritt uns die gewaltige Wirkung der „Deutschen Theologie“ unseres Gottesfreundes im Beginne der grossen religiösen Bewegung entgegen, die wir unter dem Namen der Reformation zusammenzufassen pflegen, und zwar war es vor Allem Luther selbst, auf dessen geistige Entwicklung die Schrift in den Jahren 1515 bis 1520 den grössten Einfluss geübt hat; Luther ist es gewesen, der den bis dahin nur handschriftlich verbreiteten Traktat zuerst im Jahre 1516 und dann im Jahre 1518 unter dem Titel „Theologia deutsch“ im Druck erscheinen liess und ihm durch eine empfehlende Vorrede zahllose Freunde zuführte. „Ich danke Gott, schreibt Luther, dass ich in deutscher Zunge meinen Gott also höre und finde.“ „Gott gebe, dass dieser Büchlein mehr an Tag kommen, so werden wir finden, dass die deutschen Theologen die besten Theologen sind.“ Er sehe daraus, dass auch vorhin und anderswo Leute gewesen, die recht gelehrt hätten, nur habe man sie nicht gekannt. „Es ist mir nächst der Bibel, sagt Luther in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Büchleins von 1516, und S. Augustino nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt hab und will, was Gott, Christus Mensch und alle Dinge seien.“ In einem Briefe, mit welchem Luther die erste Ausgabe an seinen Freund Spalatin schickte, heisst es: „Wenn es Dich erfreut, die reine, tüchtige und der alten ähnliche Theologie zu lesen, wie sie in deutscher Sprache ausgegangen ist, so kannst Du dir die Predigten Taulers aus dem Predigerorden anschaffen; aber aus diesem Allen schicke ich Dir hier gleichsam einen Auszug. Ich habe wahrlich weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine Theologie gefunden, die heilsamer wäre und mit dem Evangelium mehr übereinstimmte.“¹⁾

Und ähnlich wie für Luther selbst wurde die Schrift des Frankfurter Gottesfreundes für ungezählte Tausende seiner Nation gleichsam das Glaubensbekenntnis und die Fahne, unter der sie in den Kampf um die religiöse Erneuerung unseres Volkstums eintraten. Die Begeisterung, die sie weckte, war eine ausserordentliche und die Nachfrage nach Exemplaren war eine so grosse, dass allein in den Jahren 1518 bis 1520 neun Auflagen notwendig wurden: bei der Beschränktheit des Bücherlesens jener Anfangsjahre eine sehr bedeutende Zahl.

Indessen bald trat darin eine Stockung ein. Nichts charakterisiert den bekannten Umschwung in Luthers Auffassungen zwischen 1521 und 1525 und seine Abwendung von der Glaubenswelt der „Gottesfreunde“ deutlicher als die Thatsache, dass sich Luthers Begeisterung für die deutsche Theologie allmählich in

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885. S. 344 f.

eine ausgesprochene Ablehnung verwandelte. Er kam mehr und mehr zu der Überzeugung, dass die Schrift eine Quelle der „Schwärmerei“ sei, und bekämpfte sie, hinderte auch ihre weitere Verbreitung nachdrücklich¹⁾.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Einfluss dieser seit 1525 bis zu seinem Tode eingenommenen Haltung ausgereicht haben würde, um die „Deutsche Theologie“ und andere ähnliche Schriften aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen, wenn nicht die Männer und Richtungen, aus deren Schosse sie erwachsen war, sie auch nach 1525 festgehalten und stets von neuem verbreitet hätten²⁾.

Wer waren nun diese Männer und Richtungen? Friedrich Thudichum hat in diesen Heften (M.H. der C.G. Bd. V [1896] S. 49) aus dem Inhalt der Schrift, die von allen den Glaubenssätzen und Anschauungen, die im Mittelpunkte der römischen Kirchenlehre standen, nämlich von der Erbsünde, der Dreieinigkeit, der Genugthuung (Opferung), der Messe, der Mutter Gottes, den Heiligen der Kirche, von Wundern, von dem Teufel und den Dämonen im kirchlichen Sinne u. s. w. kein Wort enthält, mit Recht den Schluss gezogen, dass sie den Kreisen jener ausserkirchlichen Christen entstammte, die unter mannigfachen Verschleierungen teils in der Form des Bruderbundes unter weltlichen Formen teils als Kultgemeinschaften vorhanden waren, und die wir hier unter dem Namen der altevangelischen Gemeinden zusammenfassen. Es ist bekannt, dass die Wanderprediger (Apostel) dieser Gemeinden ein Collegium unter festen Regeln und Formen bildeten und sich „Gottesfreunde“ nannten³⁾.

Die Beweisführung Thudichums erhält eine weitere Bestätigung durch mehrere wichtige Thatsachen. Die Ritterorden, insbesondere der Deutsche Orden und die Johanniter haben ebenso wie ehemals die Tempelherrn in vielen ihrer geistig regsamsten Mitglieder zu den religiösen Volksbewegungen vor der Reformation eine eigenartige Stellung eingenommen und nicht ohne Grund im Verdacht „häretischer“ Neigungen gestanden⁴⁾; die von diesen Orden geförderten und gestützten Ritter-Gesellschaften (Societates Nobilium), die in der Form von Innungen und Gilden mit einer reichen Symbolik organisiert waren⁵⁾, boten

¹⁾ Keller a. a. O. S. 471 f.

²⁾ Vgl. hierzu den Aufsatz F. Thudichums, Die „Deutsche Theologie“ etc. in den M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 44 ff.

³⁾ Keller, Die Reformation etc. (Register s. v. Gottesfreunde).

⁴⁾ Vgl. M.H. der C.G. Bd. V (1896) S. 66, Bd. IV (1895) S. 142, Bd. VII (1898) S. 66 f. Vgl. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. 1885.

⁵⁾ Landau, Die Rittergesellschaften in Hessen. Kassel 1840, S. 9.

für die Verhüllungen, die man für die Fortpflanzung dieser Ideen brauchte, vorzügliche Handhaben.

Ferner bezeugen die Gegner der „Deutschen Theologie“ selbst, dass die Anhänger der „Enthusiasten“ (wie sie sagen) oder der „Schwärmer“ und „Freigeister“ ihre Waffen dieser Schrift zu entnehmen pflegten, und der berühmte lutherische Dogmatiker Nicolaus Hunnius († 1643) hat die Überzeugung ausgesprochen, dass die „Deutsche Theologie“ die Grundlage jener „Ketzereien“ sei, welche die „Rosenkreuzer“ vortrügen, dieselben „Rosenkreuzer“, die von den Gesinnungsgenossen des Hunnius direkt als „Wiedertäufer“ bezeichnet und mit den „Schwenkfeldern“ und anderen „Enthusiasten“ auf eine Linie gestellt wurden¹⁾.

Eben diese „Rosenkreuzer“ und „Wiedertäufer“ sind es gewesen, die die Schrift unter sich fortgepflanzt haben, als Luther und die Lutheraner sich zu ihren Gegnern erklärten.

Im Jahre 1528 erschien im Verlage von Peter Schöffler zu Worms eine kleine Schrift (in Duodez) unter folgendem Titel²⁾:

Theologia teutsch.

Newlich mit grossem Fleiss

corrigirt und gebessert.

Etliche Hauptreden eynem jeden

schüler Christi wol zu studiren.

MDXXVIII.

Die Schrift wird eingeleitet mit einer Vorrede des Verlegers und Druckers, welche folgendermassen lautet:

Peter Schöfer wüntscht dem leser

ware erkantniß Gottes

durch Christum.

Diss überauss kostlich büchlin ist mir von eym knecht Gotts geschickt, das ichs allen Christglaubigen zu Dienst neu trucken sol, welchen ich zu dienen geneygt, vorab in solichem. Dann ich in gegenhaltung voriger getruckten exemplaren wol ersehen kunde, das es mit sunderm fleiss und arbeyt allenthalben widerumb durchlesen und wol corrigirt war, ja dermassen, das nit zu verwundern, obsehon solichs büchlin vornals dunkel, grob und unverstendig von vilen erachtet, weil es doch wol verstendig und gantz nit verworren in im selbst ist; dann der geyst Gottes (der dise zeugnuss eröffnet) nit so dunkel und unverstendlich redet noch zeuget. Derhalben Gott billich zu loben,

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885, S. 472.

²⁾ Der Druck, der mir vorgelegen hat, beruht in der K. öffentlichen Bibliothek zu Dresden (Theol. cath. A. 737); er enthält 8 u. 1 Bl. (A¹—M). Ein Exemplar findet sich auch in der Königl. Bibliothek zu Berlin.

das er in diesen letzten Zeiten die durstigen Seelen mit seiner Kraft in solchen und dergleichen Gaben so reichlich erquickt und labet, welcher uns wolle diese und alle Zeugnisse der Wahrheit mit dem Schlüssel Davids eröffnen durch Jesum Christum. Amen.

Daraus geht hervor, dass der ungenannte Herausgeber wie der Verleger der „Theologia deutsch“ mit ihrer neuen Ausgabe etwas Besseres liefern wollten, als nach ihrer Meinung die Veranstalter der früheren Drucke (die sämtlich auf Luthers Ausgaben beruhen) geleistet hatten¹⁾.

Die persönlichen Beziehungen, welche Schöffler zu den Führern der sog. Wiedertäufer besass, sind bekannt²⁾.

Die von allen Forschern geteilte Überzeugung, dass der „Knecht Gottes“, der das Büchlein an Schöffler schickte, in den Kreisen der Täufer gesucht werden muss³⁾, wird bestätigt durch den auf der Rückseite des letzten Blattes stehenden Wahlspruch: „O Gott erlös die Gefangenen“. Man weiss, dass dies der Wahlspruch Ludwig Hätzers gewesen ist. Damit wäre die Mitwirkung dieses Mannes dargethan, aber es folgt daraus nicht, dass er auch der Verfasser des Anhangs der „Theologia deutsch“ ist, der auf dem Titel als „Etliche Hauptreden“ etc. bezeichnet ist; sicher ist nur, dass Herausgeber und Drucker der „Theologia deutsch“ die Bekanntmachung und Verbreitung der „Hauptreden“ wünschten und dass sie dieser Verbreitung Vorschub zu leisten hofften, indem sie ihnen die Form eines Anhangs zu der berühmten und vielgelesenen „Deutschen Theologie“ gaben.

Die Bedeutung der Schöfflerschen Ausgabe von 1528 beruht nun auf mehreren sehr merkwürdigen Umständen: 1. darauf, dass sie alle früheren Drucke verdrängt hat, und 2. darauf, dass die Gesinnungsgenossen der Herausgeber in allen Jahrhunderten für Neudrucke, Übersetzungen und Erläuterungen gesorgt haben, und 3. darauf, dass der erwähnte Anhang bei allen diesen Neudrucken etc. mit veröffentlicht worden ist und dadurch eine ausserordentlich weite Verbreitung gefunden hat.

Hierdurch gewinnen die „Hauptreden“, auch abgesehen von der Frage der Verfasserschaft, ein so erhebliches Interesse, dass

¹⁾ Die Überlieferung des alten Traktats war nicht gleichmässig: es gab Handschriften, die in ihrer Fassung erheblich von einander abwichen. Der Text der obigen Schöfflerschen Ausgabe ist von den übrigen bekannten Texten (auch von dem bekannten Pfeifferschen, 3. Aufl. 1875) verschieden.

²⁾ F. W. E. Roth, Die Mainzer Buchdruckerfamilie Schöffler (Beihfte zum Centralblatt für Bibliothekswesen 3. Bd. 9. Heft). — Derselbe, Die Buchdruckereien zu Worms am Rhein 1892.

³⁾ Vgl. Alfr. Hegler, Seb. Francks Lat. Paraphrase der Deutschen Theol. etc. Tübingen 1901, S. 5 Anm. 2.

wir, ehe wir auf die weiteren Punkte eingehen, den Wortlaut der kleinen Schrift hier wiedergeben wollen:

Etliche Hauptreden,

in denen sich ein jeder fleissiger Schüler Christi prüfen
und erkundigen mag, was von
rechter und gegründter veraini-
gung des ainigen und
obersten guts
zu studieren
wäre.

Got ist ainig und ainigkait entsteet und kumpt allain auss im und doch nit von im, sunst neme sy ab und wurde münder.

Wa zway sein, die sich bey ainander erhalten oder begeben müssen, da ist es möglich, das Zwyspalt under inen entspriesse.

Die zway müsten nur unains werden im Willen, das were das höchst Mittel und Ankunfft alles Zwytrachts auch in Gott, wa zway möchten in im sein.

Ursach:

Nichts mucht Unainigkait zwyschen Allem dem, so unains werden mag, dann Ungleiche der Willen.

Dises Ain (Gott) will ains und ist allem Zway entgegen.

Hieher er auch alles, so erschaffen, auf das Ainig erschaffen hat, sunst hätt in der Ordnung gemanglet.

Über das, so hat sein Schaffen oder Geschöpf kainen Bestand mögen haben des Widerwillens halb wie es dann jetzund ist und darumb zergeen muss.

Solche Ainigkait möchte nit weder ermesen, gedacht, betracht noch erkennt werden, dann allain von und durch das Ain, auch etwan in seinem Widerspil.

Das Widerspil thut sich von im selbs herfür on Schuld des Geggentails.

Hierumb am höchsten erkennt möcht werden das Ain und das Best, müst ain Gegenwurf sein, daran man es (sovil möglich) erlernete. Solchs war und ist aller Creatur Wesen.

Und ist

fürnämlich und am besten in und mit der vernünftigen Creatur, die Adam war.

Das Ain solt on Creatur nichts und mocht im die Creatur doch nit verhelfen.

Hie lasst sich Allmächtigkait und Barmhertzigkait sehen und unendliche Güte des Alleröbersten, Herr ist sein Nam.

Zu noch meerer Erkenntniß schuf er frey, was er schuf. Ursach: das, so ewig frei war ist und bleibt, mag von Art nichts aignes schaffen noch ertragen.

Nur mag sich das Frey auch in nichts füglicher herfür thun und sehen lassen denn in seinem Gegenthail.

Welcher jenes, so frei ist und sein solt, einschleusst und igned, der thut wider den, der es frei gemacht und geschaffen hat, das ist Sünd.

Sünd muss im allerkläresten erkennt werden, soll man sy anderst vollkommenlich hassen.

Der Hass entsteet im Gegenthail, das haisst man und ist war der Sohn Gottes oder Gottes Bildniß, welche der Freihait on Underlass begeret.

Diss bleibt, ist und muss bleiben, so lang Gott, in dem es ist, sein und bleiben mag. Dann es ist von Ainem und lasst sich nit ewiglich darvon triegen.

Auf dass es bald und recht widerstellet wird, stellet sich das Ain selb vollkommenlich dar, alles das von im selb gezwayet wider zu recht (zu) bringen.

Das mocht nit anderst geschehen, dann in etwas, das sich dem gezweyten vergliche, aber sonder und on allen Schaden der Ainigkait.

Solches solt und muss sich selbst (so vil es Ains) und allein das Ainig auf das höchst verklären, damit die Freyhait widerumb in ir Wesen käm, welches sy doch nye verloren hatte.

Daher es (Jesus Christus von Nazareth) den allerfreiesten Willen gelert, geübt, gehabt und gebraucht hat.

Dises war nit sein (nach laut seiner Zeugnuß), sonder des Ainen, von dem er es hat empfangen, das es durch in kündbar wurde.

Vermochte doch von im von rechtswegen nit genommen werden und der Volkommenheit halb, die er umb der Freyheit willen haben must, solt er sy anderst am besten (wie es dann gehört) verkleren.

Das allervollkommnest in ir war die gantz umangelhafte Verainigung des Willens, der sich dass mit annam, davon er ains war, ist und bleibet, sonst ging dem Ainen ab.

Nun so ist (wie obsteet) das frei noch vorhanden, das muss nit verloren werden, sunst brechte es der Gotthait Schaden, von der er ist und zugehört. Dann sy verlur etwas, das zunicht were

worden und etwas war. So möchte es volgend auch also dem Ganzen ergeen.

Soll nun solehs geschehen, so muss es nach dem Vorbild, welches das volkomenst Amts halb sein muss, geschehen, und eben nach der Weise und dem Willen des einen, das nye nit im selbs unayns ward.

Das ist und haisst man Widerkören von allen gezwayten in das Ainig, das muss durch alles Leben gestudiert werden. Wer will, der mag es; wer es nit glaubt, der versuch es.

Mag und muss allain durch Verlierung alles dess, so dem ainem zuwider ist, geschehen, sonst nit. Das ist Gelassenhait in Gelassenhait, gantze Ergebung, ain vollkommen Opfer, das willig ist.

Summa

Das ist Christus, warer Sun Gottes, der erstgeboren under den Brüdern, des alles aigen ist, das der Vater vermag, der das recht wahrhaft Mittel ist, dardurch man allain mag, soll und muss zu dem ainigen, das ist, zu dem Vatter kommen, dartzu in der Vatter gesetzt hat. —

Wer sich in diesen Reden nit berechnen kau, dem mangelt des Gaistes Zengknuss, des Zucht er ausschlahet und nit haben will. Wer sy versteet, der urtaile, der Gaist Gotes aber urtailet alle Ding.

Hat Jemandt fäl und Mangel daran, ist sein Schuld, dass er sich des Abfals nit bekümmert wie er gebessert werd, weil er doch muss gebessert werden. Sagt Jemand: Es ist Klughait, der wisse, dass die grösseste Torhait (also zu reden) des hailigen Gaistes klüger ist weder die höchst Weisheit aller Welt.

Jesa. 59 Sachar. 9.

Juchtzte und frolocke O Zion, dann dein Herr kumpt und will König werden und die Gefangenen erlösen.

Der obige Text der „Hauptreden“ ist nicht der Schöfferschen Ausgabe von 1528¹⁾ entnommen, sondern einem Drucke, der die Schlussworte des Schöfferschen Drucks

O Gott, erlös die Gefangenen.

Lob sei Gott in der Höhe

nicht hat und daher einen Hinweis auf die Mitwirkung Hätzers nicht enthält.

¹⁾ Inhaltlich stimmen beide Texte überein, aber nicht in dem Dialekt, den Wortformen und der Rechtschreibung.

Dieser Druck der „Hauptreden“ (4 Bl., letzte Seite leer, klein 8^o) findet sich in einem Sammelbände täuferischer Schriften, in welchen der Traktat Dencks „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk“ u. s. w. (1526) und die „Brüderliche Vereinigung etzlicher Kinder Gottes“ Aufnahme gefunden haben; er geht der genannten Denckschen Schrift vorher, ist mit denselben Typen wie die erste Ausgabe von Dencks Schrift „Wer die warhait warlich lieb hat u. s. w.“ (1525) gedruckt, hat die gleiche Rechtschreibung wie die übrigen Denckschen Schriften und berührt sich in seinen eigenartigen Ausdrücken wie in seinen Gedankengängen mit Denckschen Worten und Ideen.

Nun wissen wir aus einer Schrift des Urbanus Rhegius vom Jahre 1526, dass Denck bei der Disputation, welche er zu Augsburg mit Rhegius hatte, eine Abhandlung vorlegte¹⁾, in der er nachzuweisen versuchte, „wie Gott einig wäre und in derselben Einigkeit alle zwieträchtigen Dinge möchten vereint werden“. Vergleicht man die Eingangsworte und den Inhalt der „Hauptreden“ mit dieser Inhalts-Angabe, so springt in die Augen, dass jene Abhandlung und diese „Hauptreden“ (d. h. Aussprüche) identisch sind. Den, der daran zweifeln sollte, verweisen wir auf die Thatsache, dass Sebastian Castellio (1515—1563), der die Schriften Dencks kannte und hochschätzte²⁾, seiner lateinischen Übersetzung der „Hauptreden“ (s. unten) denselben Titel giebt, welchen Rhegius kannte, und dass alle Kenner Dencks seit Jahrhunderten die Identität als erwiesen betrachtet haben, ohne je Widerspruch zu finden³⁾.

Ludwig Häzter, der offenbar im Jahre 1528 die neue Ausgabe der „Deutschen Theologie“ besorgte, übergab Peter Schöffler gleichzeitig die kleine Schrift des im November 1527 verstorbenen Freundes und versah das Ganze mit seinem oben erwähnten Wahl-spruch. In dieser Form ging dann das Büchlein hinaus in die Welt, um beiden ungenannten Verfassern in unzähligen empfänglichen Herzen eine Stätte zu bereiten und, getragen von der Liebe und Verehrung der gleichgestimmten Seelen, seinen Lauf durch die gebildete Welt und durch die Jahrhunderte anzutreten.

Es ist in der That überraschend, zu sehen, wie oft die Schöfflersche Ausgabe im Laufe der Zeit gedruckt werden musste,

¹⁾ Näheres bei Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer (H. Denck). Leipzig, S. Hirzel 1882, S. 245.

²⁾ Über ihn s. den Aufsatz von Bernh. Spiess, Sebastian Castellio etc. in den M. H. der C. G. Bd. V (1896) S. 185 ff.

³⁾ Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte. Ausg. von 1729 I, 735 sagt: „Überdies werden ihm (Denck) auch die Schlussreden zugeschrieben, welche gemeinlich zu Ende der teutschen Theologie mit angehenkt sind.“ Die Richtigkeit der Thatsache glaubt Heberle in den Theol. Studien u. Kritiken 1851, S. 194, bestätigen zu können.

um die stetige Nachfrage nach dem BÜchlein zu befriedigen. Die Geringschätzung, mit welcher Viele von dem „kleinen Häuflein“ der „Schwärmer“ und „Enthusiasten“ zu sprechen pflegen, erhält durch diese Thatsache doch eine eigenartige Belenchtung; das Häuflein war weder so klein, noch geistig so bedeutungslos, als man die Welt glauben machen möchte; es ist vielmehr nicht zu bezweifeln, dass der Gang der Geistesgeschichte von hier aus sehr nachdrücklich beeinflusst worden ist.

Deshalb lohnt es wohl, noch einen Blick auf die weiteren Schicksale des BÜchleins und insbesondere der Wormser Ausgabe von 1528, seine Verleger, Herausgeber, Übersetzer und Freunde zu werfen, soweit dies heute möglich ist.

Der beste neuere Kenner der „Deutschen Theologie“ und ihrer Drucke, Franz Pfeiffer, der etwa 70 Ausgaben aufzählt¹⁾, erklärt, dass die meisten nach 1528 erschienenen Drucke die „Hauptreden“ wiederholen; bei der Seltenheit vieler Drucke ist die Nachprüfung natürlich mit grossen Schwierigkeiten verbunden.

Zunächst waren es, als die Bewegung des sog. Anabaptismus unter der schweren Verfolgung zusammengebrochen war, Caspar von Schwenkfeld und Sebastian Franck, welche sich der Verbreitung des BÜchleins annahmen. Im Jahre 1541 erschien (ohne Ort und Drucker-Angabe) unter Schwenkfelds Namen ein Neudruck, der dann im Jahre 1564 in dessen gesammelten Schriften wiederholt ward.

Nebenher ging wie bei allen ähnlichen Traktaten eine starke Verbreitung auf handschriftlichem Wege²⁾; mehr als wir es heute ahnen, ward gerade hier unter diesen verfolgten Christen³⁾ der alte Weg auch nach der Erfindung des Buchdrucks fortgesetzt.

Vielleicht um dieselbe Zeit, vielleicht etwas früher, wandte Sebastian Franck seine Teilnahme der „Deutschen Theologie“ zu und bereitete eine Übersetzung und Erläuterung für den Druck vor, die aber Handschrift geblieben und nur in einem einzigen Exemplar (in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam) auf uns gekommen ist⁴⁾.

Besonders aber hat sich der oben erwähnte Seb. Castellio in Basel und der Verlag von Johann Oporinus in der Mitte des 16. Jahrhunderts um die Bekanntmachung der Wormser Ausgabe

¹⁾ Theologia Deutsch etc. 3. Aufl. Gütersloh 1875. Vorrede.

²⁾ Eine solche Abschrift aus c. 1530 oder 1540 im Cod. germ. 854 der K. Hof- und Staats-Bibliothek in München.

³⁾ Man weiss, dass die verfolgten Häretiker in alten Zeiten zur Strafe ein rosenfarbenes Kreuz tragen mussten.

⁴⁾ A. Hegler, Seb. Francks lat. Paraphrase der Deutschen Theologie. Tübingen 1901 und dazu H. Oncken, Aus den letzten Jahren Seb. Francks in den M.H. der C.G. Bd. XI 1902 S. 86 ff.

verdient gemacht¹⁾. Sie erschien im Jahre 1557 zu Basel in lateinischer und im Jahre 1558 zu Antwerpen in französischer Übersetzung²⁾. Der Verleger dieser französischen Ausgabe war kein geringerer als der berühmte Drucker Christoph Plantin († 1589), dessen Hinneigung zu den Ideen der „Freunde“ — er kannte, wie sein Buchdruckerzeichen beweist, deren symbolische Sprache — ihn bekanntlich in schwere Kämpfe verwickelte.

Im Jahre 1552 erschien eine Ausgabe im Ottmarschen Verlage zu Augsburg, demselben Verlage, der sich zu Beginn der Reformation (1518) durch einen Neudruck der vorlutherischen deutschen (aus Waldenser-Kreisen stammenden) Bibelübersetzung und durch die lutherische Ausgabe der „Deutschen Theologie“³⁾ bekannt gemacht hatte. Wie mag es gekommen sein, dass Ottmar jetzt der von Worms gegebenen Parole folgte und die Dencksche Schrift mit zur Veröffentlichung brachte?

Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, wo in beiden Kirchen die rechtgläubige Theologie die volle Herrschaft über das staatliche und kirchlich-religiöse Leben erlangt hatte, ward der Widerstand gegen die Verbreitung des Büchleins ein immer stärkerer. Schon Plantin sah sich heftigen Angriffen wegen seiner Ausgabe ausgesetzt und der Neudruck, welchen ein Lyoner Drucker im Jahre 1580 veröffentlichte, ward ebenso wie der Plantinsche im Jahre 1621 auf den Index der römischen Kirche gesetzt⁴⁾.

¹⁾ Theolo | gia Germa | nica. | Libellus aureus: | hoc est, brevis et pregnans: Quo | modo sit exnendus Vetus | homo, induendusque novus. ; Ex Germanico translatus, Joan- | ne Theophilo interprete. | Basileae, per Joannem Oporinum. 125 S. 8°. — Am Ende: Basileae, ex officina Joannis Oporini, Anno Salutis humanae M.D.LVII. Mense Januario. Eine gleichzeitige Hand hat darunter geschrieben: „Interprete Sebast. Castal“. Die Einleitung des Übersetzers von S. 3—13. Sie enthält eine kurze Inhaltsangabe des Buches. Dann folgt der Text S. 14—121, welcher nach der Wormser Edition von 1528 besorgt zu sein scheint. S. 121—125 finden sich die „Gravia quaedam dicta, quibus seipsum explorare diligens Christi discipulus queat et cognoscere, quid super vera et intima unitione unci supremique boni studendum sit“. — Ein Exemplar besitzt die Kgl. Paulinische Bibliothek zu Münster (Westf.).

²⁾ La Theologie Germanique etc. a Anvers de l'Imprimerie de Christophe Plantin. 103 S. kl. 8°. Ein Exemplar in Wien. S. Pfeiffer Nr. LXVII.

³⁾ Theolo- | gia Teutsch. | Diss ist ain Edels | und kostlichs büchlein | von rechtem verstandt, | was Adam und Chri- | stus sey, und wie Adam | in uns sterben, und | Christus ersteen | soll etc. Titeleinfassung. Titelfrückseite leer. 72 Bl. in 8° (ohne den Anhang der Hauptreden), letzte Seite leer, auf der vorletzten Seite: „Getruckt zu Augspurg, durch | Valentin Ottmar, im | MDLII | Jar. | “ Als selbständiger Anhang hierzu finden sich mit besonderem Titel und besonderer Folierung die „Etliche Hauptreden“.

⁴⁾ Reusch, Der Index etc. S. 350.

Da waren es nun seit dem Ende des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts die Männer, die man „Rosenkreuzer“ nannte — eine Gemeinschaft, die sich selbst so nannte, hat es nie gegeben —, in deren Kreisen die „Deutsche Theologie“ und Johann Dencks „Hauptreden“ gleichsam ihre Auferstehung erlebten, dieselben „Rosenkreuzer“, von denen einer, der es wissen konnte, nämlich Robert Fludd, sagt, sie nannten sich selbst nicht Rosenkreuzer, wohl aber Gottesfreunde und Brüder¹⁾.

Ein Gesinnungsgenosse dieser „Gottesfreunde“ war Johann Arndt (geb. 1555), der Verfasser der Vier Bücher vom wahren Christentum, der einst zu Basel Medizin und Theologie studiert und hier offenbar mancherlei gelernt hatte. Johann Arndt fand den Mut, im Jahre 1597 zu Halberstadt eine Ausgabe erscheinen zu lassen²⁾; er legte aber bezeichnenderweise Wert darauf, dass Johann Dencks Hauptreden mit gedruckt wurden, obwohl er aus seiner Baseler Studienzeit sehr wohl wissen konnte, dass Denck einst der Führer der „Wiedertäufer“ gewesen war³⁾.

Diese Arndtsche Ausgabe ist dann in zahlreichen Neudrucken der folgenden Jahrzehnte eben in den Kreisen der „Weigelianer und Rosenkreuzer“ (wie die Gegner sagten) erneuert worden.

Zu diesen Kreisen gehörten auch die berühmten Drucker Johann und Heinrich Stern in Lüneburg, die Freunde des Comenius⁴⁾, die dieser einst besuchte: sie veranstalteten in den Jahren 1628, 1630, 1642 und 1652 neue Ausgaben, denen sie zugleich des Staupitz Bächlein von der Liebe Gottes beigaben⁵⁾. Nicht weniger als sechs neue Ausgaben erschienen als Anhang zu Taulers Predigten, welche Phil. Jac. Spener besorgt hatte. Und so sorgten die Freunde und Gesinnungsgenossen bis tief in das 18. und 19. Jahrhundert hinein mit nie ermüdendem Eifer dafür, dass die Schrift des alten „Gottesfreundes“ und des „Wieder-

¹⁾ Robert Fludd, *Sunnum Bonum, quod est verum verae Magiae, Cabalae, Alehymiae Fratrum Roseae Crucis verorum subjectum* p. 4.

²⁾ Arndt hat auch in seine Vier Bücher vom wahren Christentum (Lib. II, Cap. 34) einen alten täuferischen Traktat mit aufgenommen, nämlich die alte Schrift „Ein schön Gebetbüchlein, welches die Einfältigen unterrichtet“. Näheres bei Keller, Joh. v. Staupitz, Lpz. 1888 S. 394.

³⁾ Die Deutsche Theologie u. s. w. Halberstadt durch G. Kötten 1597. 110 Bl. u. 2 ungezählte in 8°. Die Ausgabe ist wie die Vorrede Bl. 4—8 ergibt, von Joh. Arndt besorgt. Am Schluss die „Etlliche Hauptreden“. S. Pfeiffer N. XXVI.

⁴⁾ M. H. der C. G. Bd. II (1893) S. 57 ff.

⁵⁾ Arndt, Joh. *Zwey uralte edle Bächlein* | das erste | die deutsch Theologia etc. | das ander die Nachfolgung Christi | durch Thom. a Kempis. Auch Herrn Dr. Joh. von Staupitz' | Bächlein von der holdseligen Liebe Gottes u. s. w. Lüneburg 1630, in 24°. S. 173—180 finden sich die „Etllichen Hauptreden“. S. Pfeiffer Nr. XXXII—XXXIV.

täufers“ Johann Denck, letztere freilich ebenso ohne Namensnennung wie die erstere, zur Quelle der Erbauung im Sinne der „Rosenkreuzer“ wurden. Viel Gutes ist dadurch gestiftet worden.

Obwohl sicherlich manche der späteren Herausgeber den Verfasser der „Hauptreden“ ebenso gekannt haben, wie ihn Gottfried Arnold kannte, so könnte man doch in diesen Zusammenhängen vielleicht zufällige Umstände erkennen, wenn nicht die Thatsache vorläge, dass auch andere Schriften Dencks und seiner Schüler später gerade von den sog. Rosenkreuzern und ihren Nachfolgern erneuert worden sind¹⁾.

Eine der bekanntesten „Rosenkreuzer-Schriften“ ist der im Jahre 1618 erschienene Traktat: „Geistlicher Discurs und Betrachtung, was für eine Gottseligkeit und Art der Liebe erfordert wird“²⁾.

Prüft man nun den Inhalt dieser Schrift näher, so zeigt sich die überraschende Thatsache, dass er aus zwei Abhandlungen besteht, deren erste eine fast wörtliche Wiederholung der Schrift Christian Endtfelders (eines Schülers Dencks) aus dem Jahre 1530 „Von wahrer Gottseligkeit“ ist, und dass die zweite eine Überarbeitung des Traktats Johann Dencks „Von der wahren Liebe“ (1527) darstellt, eine Überarbeitung, die sich an einzelnen Stellen nur in den Ausdrücken von der Urschrift unterscheidet. Aber damit nicht genug. Ähnlich wie die „Hauptreden“ bis tief in das 18. Jahrhundert hinein neu gedruckt worden sind, so geschah es auch mit den Endtfelder-Denckschen Traktaten; und einer dieser Neudrucke ist durch seinen Veranstalter besonders merkwürdig. Im Jahre 1781 nämlich entschloss sich Friedrich Nicolai in Berlin, einige der alten „Rosenkreuzer-Schriften“ von neuem herauszugeben; er wählte dazu die Fama Fraternitatis, die sog. Allgemeine und Generalreformation und — den genannten Geistlichen Diskurs³⁾. Wie kam Friedrich Nicolai dazu, für die Verbreitung dieses „Diskurses“ zu sorgen, wenn er darin nicht den Ausdruck von Anschauungen und Gesinnungen fand, die er und seine Freunde teilten?

¹⁾ Näheres bei L. Keller, Die Reformation etc. Lpz. 1885. S. 469 ff.

²⁾ Die Ausgabe von 1618 wird genau beschrieben von G. Kloss, Bibliographie der Freimaurerei. Frankfurt 1844 (unter Nr. 2538). — Ein Auszug daraus findet sich bei (J. Fr. Meyer), Die beiden Hauptschriften des Rosenkreuzer. Frankfurt 1827. 8°.

³⁾ Kloss, Bibliographie der Freimaurerei. Nr. 2429. Ein Exemplar in der K. Paulinischen Bibliothek zu Münster (Westf.).

Herzog Ernst der Fromme und seine kirchlichen Friedensbestrebungen.

Vom

Geheimen Oberschulrat Dr. von Bamberg in Gotha.

Am 25. Dezember 1901 waren 300 Jahre vergangen, seit Herzog Ernst der Fromme auf dem Schlosse zu Altenburg geboren wurde. Die geschichtliche Bedeutung dieses Tages ist im grossen deutschen Vaterlande so gut wie nicht gewürdigt worden. Der erhebende Festakt, der am Tage darauf auf dem Schlosse Friedenstein in Gotha stattfand, hat zunächst dahin gewirkt, dass in weiteren Kreisen die Erinnerung an den frommen Herzog hinter den Zukunftsbildern zurücktrat, die der Gedankenaustausch des Regierungsverwesers in den Herzogtümern S.-Koburg und Gotha, Erbprinzen Ernst zu Hohenlohe-Langenburg, und dem Kaiser über eine Einigung der deutschen evangelischen Landeskirchen hervorrief. Indessen hat gerade die Anknüpfung dieser Gedanken an Bestrebungen Herzog Ernsts des Frommen die Blicke auf eine Seite des Wollens und Wirkens dieses Fürsten hingelenkt, die leicht übersehen wird und doch nicht übersehen werden darf, am wenigsten im Kreise der Comenius-Gesellschaft.

Erdmannsdörffer hat im ersten Band seiner Deutschen Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zum Regierungsantritt Friedrichs des Grossen 1648—1740¹⁾ im vierten Kapitel (Innere Reformbestrebungen in den deutschen Staaten) auf Grund der leider immer noch nicht durch eine auf der Höhe der Geschichtswissenschaft stehende Arbeit ersetzten Bücher von Gelbke²⁾ und Beck³⁾ und der gediegenen Mono-

¹⁾ Oncken, Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen III, 7, 1.

²⁾ Gelbke, Herzog Ernst der Erste genannt der Fromme zu Gotha als Mensch und Regent. Eine historische Darstellung, aus Akten und bewährten Druckschriften gezogen und mit einem Urkundenbuche herausgegeben. 3 Bände. Gotha 1810, Justus Perthes.

³⁾ Beck, Ernst der Fromme, Herzog zu Sachsen-Gotha und Altenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des 17. Jahrhunderts. 2 Bde. Weimar 1865, Böhlau.

graphie „Die pädagogischen Bestrebungen Ernst des Frommen von Gotha“ von Woldemar Boehne¹⁾, dem Herzog eine liebevolle Darstellung gewidmet und gezeigt, wie sein Leben von seinem Regierungsantritt in Gotha (1640) bis zu seinem Tode (1675) ausschliesslich der landesväterlichen Aufgabe zugewendet war, an seinem kleinen Lande zu erproben, was ernstes Streben auch unter den ungünstigsten Verhältnissen vermochte, wie der von der tiefsten und aufrichtigsten Frömmigkeit beseelte Mann das gänzlich verfallene Kirchen- und Schulwesen seines Landes wiederherstellte, wie aus seinen und seines Gymnasialrektors Magister Andreas Reyher Bemühungen der berühmte „Schulmethodus“ hervorging, der weithin über die Grenzen seines Landes gewirkt hat, wie er zuerst die allgemeine Schulpflicht und zuerst die Realien auch in die deutsche Volksschule eingeführt hat und daneben, freilich ohne rechten Erfolg, bemüht gewesen ist, die Wohlfahrt seines Landes auch durch Gewinnung neuer Handelsverbindungen zu heben. Es ist ein gewinnendes und zu weiterer Versenkung in die Sinnesart des Mannes einladendes Bild, das hier entworfen ist, aber es fehlt dem Bilde ein wichtiger Zug, an den Erdmannsdörffer auch in dem folgenden Kapitel, wo er einen Blick auf das kirchliche Leben jenes Zeitalters wirft und von konfessionellen Friedenswünschen und Versöhnungsversuchen spricht, nicht erinnert. Und doch nimmt auch in diesem Zusammenhang neben den Kurfürsten reformierten Bekenntnisses, Friedrich Wilhelm von Brandenburg und Karl Ludwig von der Pfalz, der im Luthertum fest gegründete Gothaer Herzog ein gewisses Interesse in Anspruch.

Am 21. Juli 1633 hatte Bernhard von Weimar seinem Bruder Ernst die Verwaltung des Herzogtums Franken mit den Bistümern Würzburg und Bamberg übergeben, das er von der schwedischen Krone als Geschenk und Lehen erhalten hatte. Bei der Eroberung durch Gustav Adolf waren beide Konfessionen, die katholische und die evangelische, als gleichberechtigt anerkannt. Vor die ihm neue Aufgabe gestellt, bei eigner fester Überzeugung von dem allein wahren lutherischen Glauben auch katholischen Unterthanen gerecht zu werden und beide Konfessionen zu friedlichem Zusammenwohnen zu erziehen, wandte sich Herzog Ernst an den grossen Helmstädter Theologen, Philosophen und Historiker, der bei schärfster Ablehnung des Jesuitenordens und eines unfehlbaren Papsttums der Überzeugung war, dass, was in der christlichen Kirche in den ersten fünf Jahrhunderten gelehrt worden und noch heute Gemeingut aller christlichen Kirchen sei, alles zum Heil Erforderliche enthalte, dass darum auch nicht bloss Verständigung von Lutherischen und Reformierten, sondern auch Frieden mit den Katholiken möglich sei.

¹⁾ Gotha 1888, Thienemann.

Ernst Ludwig Theodor Henke vermutet in seinem trefflichen Werke über „Georg Calixtus und seine Zeit“¹⁾ (I S. 470), dass der „Discurs von der wahren christlichen Religion und Kirche und deren Zustand“, worin Calixt eine gedrängte und populäre Zusammenfassung dessen gab, worauf es ihm besonders ankam, vielleicht besonders für Herzog Ernst geschrieben sei. Calixt beklagte darin die in der Kirche Christi eingetretene Spaltung, schrieb aber die Schuld nicht der Reformation zu. „Es giebt,“ so schrieb er, „Ursach zur Spaltung nicht, wer bescheidenlich und demütig, was notwendiger Reformation bedürftig und billig einzustellen oder abzuschaffen ist, erinnert, sondern wer solche Erinnerung mutwillig verwirft, und alle, die einer christlichen Reformation begierig, und eingerissenem Aberglauben, Irrtümern und Missbräuchen gewissenswegen nicht länger beipflichten können, verstösst, verbannt, mit Schwert und Feuer verfolgt, und aus seiner Kirche nicht allein, sondern auch aus der ganzen Welt, wenn ers vermöchte, auszutreiben und auszurotten sich unternimmt, wie der römische Papst gethan hat und noch thut.“ Aber er unterschied zwischen den Verteidigern des Papsttums und der Menge der „schlichten einfältigen Christen, die des Papsts Intention nicht verstehen“ und „dem vom Papst eingeführten Aberglauben“ anhängen, „weil sie nicht besser unterrichtet sind“. Aber „sie behalten dennoch daneben den christlichen Glauben oder das Symbolum Apostolicum, darin die Fundamente des Christentums verfasst, das Vaterunser, die zehn Gebote, hören jährlich aus dem Evangelium die Historien von der Geburt, Wunderwerken, Leiden und Sterben, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn Christi; aus welchem allem vermöge göttlichen Beistandes so viel kann gefasst werden, dass, wenn im übrigen ein christliches und unsträfliches Leben geführt wird, sie zur Seligkeit gelangen mögen; sie sind auch demnach für wahre Christen zu halten, ob sie schon in einem oder andern Punkt irren, und nicht verstehen, was wohl zu wünschen, dass sie es besser verstünden“. Weiterhin heisst es: „Der Artikel, so einem jeglichen zu seinen verständigen Jahren gekommenen Menschen, wo er selig werden soll, zu glauben nötig sind, können gar nicht viel, auch nicht gar intricat und subtil sein, nämlich dass sie ohne hohen Verstand nicht sollten mögen gefasst werden; denn im widrigen Fall es armen schlichten Leuten, als Tagelöhnern, Bauern, auch Weibern unmöglich fallen würde zur Seligkeit zu gelangen. Daneben was den lieben Alten unbekannt gewesen, und ohne dessen Wissenschaft sie ihr Christentum geführt und selig geworden, dessen können wir auch wohl entraten“²⁾.

¹⁾ Halle 1853, 1856, 1860, Waisenhaus.

²⁾ Henke a. a. O. 472 ff.

Solche Gedanken konnten allerdings bei Herzog Ernst Eingang zu finden hoffen, als er ohne das Recht sie zu reformieren die Verwaltung der fränkischen Bistümer übernahm; jedenfalls berief der Herzog ihren Urheber noch im Juli 1633 zu sich und bat den Herzog Friedrich Ulrich, ihn aus seiner Helmstädter Professur zu entlassen. Dieser erklärte, Calixt sei ihm und seiner Julius-Universität unentbehrlich, willigte aber ein, dass er Herzog Ernst einige Zeit bei der ersten Reorganisation des Kirchen- und Schulwesens in Franken beriete. Von Ende August bis Mitte Oktober¹⁾ hat dann der hervorragendste Ireniker jener Zeit dem stets von edelstem Friedensgeist erfüllten Fürsten in Würzburg zur Seite gestanden.

Leider wissen wir nicht, wie sich der Einfluss des Theologen auf den Regenten im einzelnen gestaltet hat. Auf keinem Gebiete mögen sich beider Gedanken näher berührt haben als auf dem der Schule. Beide mögen die Anbahnung einer Verständigung und Vereinigung der Konfessionen von einer Art Simultanschule erhofft haben, die dem Herzog auch sein ebenso häuslicher als hülfsberechtigtes landesfürstliches Wohlwollen nahe legte.

Scharold berichtet in seiner „Geschichte der königlich schwedischen und herzoglich sachsen-weimarischen Zwischenregierung im eroberten Fürstbistum Würzburg im Jahre 1631—1634“²⁾ (S. 315 ff.) über eine Eröffnung, die der Herzog dem Rat der Stadt Würzburg auf dessen Ansuchen um Belassung bei ihrer Religion und deren kirchlichen Exercitien am 14. September 1633 in seinem Beisein machen liess. Sie wurde mit der Versicherung eingeleitet, er habe niemals dafür gehalten, dass die weltliche Obrigkeit über die Gewissen der Unterthanen zu herrschen und deren Religion durch äussere Zwangsmittel zu ändern befugt sei, dessen Widerspiel seine Glaubensgenossen in voriger Zeit mit grosser Ungelegenheit hätten erfahren müssen, dass er deshalb auch nicht gesinnt sei, den Rat und die gemeine Stadt in ihrer Religion und in ihrem Glaubensbekenntnis, dessen öffentlicher Übung, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien irren und bedrängen zu lassen, und legte dann in 15 Punkten des Herzogs Willensrichtung dar. Der dritte lautete: „Se. F. Gn. lassen dem Rate und der Bürgerschaft melden, wie Sie bedacht seien, nicht allein für arme Waisen und überhaupt für solche Kinder, deren Eltern vermögens- und nahrungslos sind, sondern auch für den Unterhalt alter unvermögliher Leute gewisse Stif-

¹⁾ Unter dem 1. Oktober meldet er, dass er an dem Tage in Halberstadt angekommen sei. Vgl. die Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek M. ch. f. 170 Nr. 26.

²⁾ Mit Urkunden und einer Abbildung. Würzburg 1844, Voigt und Merker. Leider ist dies Buch von Henke nicht benutzt worden.

tungen zu machen, das Seminarium und die Universität nebst den Schulen dahier einzurichten und dazu einen oder den andern der ehemaligen noch anwesenden Professoren zu ernennen. Zu diesem Ende haben Se. F. Gn. ohne Parteilichkeit einen kurzen allgemeinen Entwurf verfassen lassen, wonach die Jugend in der Gottesfurcht auf eine Weise zu unterrichten wäre, wie solche nicht allein in Gottes Wort gegründet, sondern selbst auch in katholischen Schriften zu finden ist und gelehrt wird. Eine gleiche erspriessliche Verfügung soll auch für die Studien der Humanität, Philosophie, Jurisprudenz und Medizin geschehen. Sofern nun der Rat und die Bürgerschaft geneigt sind, ihre Kinder von diesen Benefizien Gebrauch machen zu lassen, so wollen Se. F. Gn. dieselben hierbei andern, fremden Kindern, welche entgegengesetzten Falls dazu befördert werden müssten, in Gnaden gerne vorziehen. Sie, der Rat und die Bürgerschaft, können ihre Kinder nach anfänglich genossenem gleichförmigen Unterricht in den Kapiteln der Moral gleichwohl später von katholischen Theologen lehren lassen. Se. F. Gn. hoffen, dass solche angebotene fürstliche Milde und Gnade willig und mit unterthänigem Danke werden angenommen werden.“ Die Hoffnung des Herzogs erfüllte sich nicht. In seiner Gegenklärung vom 16. September erkannte der Rat zwar die Verheissung gewisser Benefizien-Stiftungen, die Bevorzugung der Würzburger Jugend dabei, dann die Wiederbelebung des Seminariums, der Universität und der Schulen mit Lehrern der beiden Konfessionen dankbar an, sprach aber die Erwartung aus, dass den Stipendiaten die Freiheit, nach Belieben in diese oder jene Kirchen, Predigten und Kinderlehren zu gehen, nicht werde abgeschnitten werden, und dass die Präsentation zu diesen Benefizien an die Würzburger Bürgerskinder geschehe. Flehentlich wurde ferner gebeten, die bisher bestandene Einrichtung der Elementarschulen und anderer Übungen der katholischen Jugend, desgleichen deren Besuch der Kinderlehre und einstigen Übertritt zu den höheren Studien fortbestehen zu lassen¹⁾. Dem gegenüber erklärte wieder der Herzog am 17. September, es sei viel rätlicher, dass nur eine Schule errichtet werde. Er wolle Lehrer von beiden Religionen zulassen. Man solle sich daher um tüchtige katholische Professoren bewerben. Denn es werde keinem einzigen Schüler ein Stipendium verlihen werden, der nicht in diese Schule ginge. Es würde einen ewigen Streit unter den Studenten geben, wenn zweierlei Schulen beständen²⁾. Darauf forderte der Rat die Bürgerschaft zu einer Erklärung an. Sie ging in Bezug auf die Schulen dahin, dass die Bürgerschaft dem Herzog für seine Absicht, das Seminar, die Universität und die Bürgerschulen wieder einzurichten

¹⁾ Scharold, S. 324 f.

²⁾ Scharold, S. 327.

und zuvörderst für die Würzburger Bürgerskinder gewisse Stipendien zu stiften, danke und jedem überlasse, davon Gebrauch zu machen, aber den Wunsch und die Bitte nicht unterdrücken könne, dass auch die Pfarrei- und Klosterschulen fortbestehen dürften¹⁾. Bei der ebenso thatkräftigen als unsichtigen Entwicklung, die, wie Böhne a. a. O. S. 6—21 ausführt, die pädagogischen Bestrebungen des Herzogs²⁾ in Franken nahmen, trat der Simultanisierungs-gedanke zurück.

Schon am 14. Oktober 1634 nahm infolge der Schlacht bei Nördlingen mit dem Falle Würzburgs die schwedisch-weimarische Herrschaft über Franken ein Ende. Nach dieser Episode ist dann Herzog Ernst nicht wieder in die Lage gekommen, gegenüber katholischen Unterthanen Regentenpflichten ausüben zu müssen. Auch sonst ist er nicht veranlasst gewesen, sich in Einigungsversuche zwischen Katholiken und Evangelischen einzulassen³⁾. Ebenso wenig hatte er es in seinen bekenntniseinigen Erbländern mit dem Gegensatz zwischen der lutherischen und reformierten Lehre zu thun. Wohl aber wurde er von den synkretistischen Streitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche berührt. Hier finden wir ihn zwar nicht einfach auf der Seite Calixts, aber auch nicht auf der Seite derer, die ihn verurteilten. Sein Kanzler Georg Frantzke war mit Calixt befreundet. Von den Mitgliedern der theologischen Fakultät in Jena hatte der grosse Johann Gerhard von Calixt, als er ihn auf der Rückreise von Würzburg besuchte, einen tiefen Eindruck und eine freundliche Stellung zu ihm gewonnen. Gerhards nächster Nachfolger, Salomo Glasius, der bereits 1640 als Superintendent nach Gotha herufen

¹⁾ ebenda, S. 329.

²⁾ Calixt hat sich daran von Helmstädt aus durch Empfehlung geeigneter Kräfte für den Kirchen- und Schuldienst beteiligt im Zusammenhang mit einer Denkschrift, die in der erwähnten Handschrift der Würzburger Universitätsbibliothek enthalten ist. Sie ist vom 2. Dezember 1633 datiert.

³⁾ Beck a. a. O. I 636 bemerkt im Anschluss an Notizen über das Thorner Religionsgespräch von 1645, dass sich im Cod. Chart. A. no 120 der Herzogl. Bibliothek zu Gotha dahin gehörige Akten befinden. Sie sind ohne Wert und zeigen höchstens, dass es in Gotha nicht an Interesse für den Vorgang gefehlt hat. Ein eingekleifter Zettel enthält eine kurze lateinische Auslassung über das Religionsgespräch, die mit den Worten schliesst:

Quae sunt acta tribus Thoruni mensibus urbe
haec potnere tribus cuncta diebus agi.

Ita quidam non ineptus versifex: Alius melior

Quid synodus? nodus. Patrum chorus integer? Aeger.
Conventus? ventus. Gloria? stramen. Amen.

Egit tamen vatem, redemptibus enim per Poloniam in stramine erat
recubandum.

wurde, war zwar ganz Schüler der alten Wittenberger, erkannte aber, dass die Mehrzahl der neuen Streitfragen bloss Schulfragen seien und dass darum Dissens darin frei zu geben sei. Noch mehr zur „Moderation“ geneigt war Johann Ernst Gerhard, der Sohn Johann Gerhards, und am meisten Johann Musäus, den Dorner in der Geschichte der protestantischen Theologie (S. 529) den grössten Theologen des Jahrhunderts neben Calixt und Johann Gerhard nennt¹⁾. Solche Gesinnung der ihm nahestehenden Gelehrten stimmte zu der Hochachtung, die der Herzog selbst für Calixt hegte, und zu seiner Abneigung gegen Streit über Unwesentliches, die zu bethätigen er wiederholt Anlass fand. Es liegt nahe zu vermuten, dass für seine Haltung auch das Verhältnis der Ernestiner zu den Albertinern, insbesondere die Erinnerung an die kursächsische Reichsachtvollziehung an seinem Grossvater Johann Friedrich dem Mittlern, mitbestimmend gewesen ist, wie ja sicherlich an der Feindseligkeit Kursachsens gegen die Reformierten und die ihnen freundliche Richtung der Helmstädter, den gehässig so genannten Synkretismus, die politische Eifersucht gegen Kurbrandenburg, den aufstrebenden Hort der Reformierten und aller unionistischen Tendenzen, stark beteiligt gewesen ist; aber was Herzog Ernst diesen unseligen Streitigkeiten gegenüber gethan hat, ist vollkommen aus sachlichen Beweggründen und aus lautern Antrieben seiner eigenen Natur zu erklären, der freilich Teilnahme an der kursächsischen Eifersucht gegen Brandenburg noch ferner gelegen haben mag als eigene Eifersucht gegen Kursachsen.

Als nun in der Zeit, da Deutschland des heissersehnten Friedens endlich teilhaftig werden sollte, Calixt und sein Kollege Hornejus in berechtigter Abwehr der lutherischen Angriffe auf die Helmstädter Schule doch auch zum Angriff übergegangen waren, gewannen Herzog Ernst und sein Bruder Herzog Wilhelm von Weimar dadurch, dass sie dem strenger gerichteten Professor Major in Jena gegen Hornejus zu schreiben verboten, das Recht, nun auch unter Hinweis darauf, dass es sich im Grunde um unnötiges Gezänk handle, das nur „in Phrasiologia“ bestehe, die Braunschweiger Herzöge und den Kurfürsten von Sachsen zu ersuchen, dass sie doch auch ihrerseits jene den Helmstädter, dieser den Wittenberger und Leipziger Theologen Stillschweigen anferlegen möchten²⁾. Aber der Streit sollte sich erst recht entwickeln, vor allem durch die Schuld des Mannes, der, mit Herder an demselben Ort 100 Jahre vor Friedrich dem Grossen geboren, beiden so unähnlich gewesen ist wie möglich. Henke urteilt über Abraham Calovius, dass er der thätigste und wirksamste Vertreter

¹⁾ Henke a. a. O. I, 2 S. 40 ff.

²⁾ A. a. O. S. 147.

des antiunionistischen und antipreuussischen Luthertums gewesen sei jener und, wie er hinzufügt, hoffentlich auch jeder andern Zeit¹⁾. Der grosse Kurfürst hatte es gern gesehen, dass der lutherische Heisspörn 1643 seine Königsberger Professur mit der Stellung eines Rektors und Predigers in dem unter polnischer Herrschaft stehenden Danzig vertauschte. Von da aus hatte er 1645 an dem Thorner Religionsgespräch teilgenommen und im Bunde mit dem kursächsischen Abgeordneten Hülsemann den vom Grossen Kurfürsten zur Teilnahme berufenen Calixt um jede Mitwirkung an dem Friedenswerk zu bringen verstanden. 1650 wurde er nach Wittenberg berufen. In seiner Antrittsrede schon klagte er über das Regiment des Grossen Kurfürsten und erklärte der Juliusuniversität und Calixt den Krieg. Diesem war von seinen Herzögen unter der Voraussetzung Schweigen auferlegt, dass auch die kursächsischen Theologen zum Schweigen gebracht würden. Nun hielten sie ihm nicht mehr zurück. Die kursächsischen Theologen aber liessen sich Ende 1651 von ihrem Kurfürsten beauftragen, für einen Theologenkonvent ein Gutachten anzufertigen. In ihrem „Entwurf“ hielten sie dann den Helmstädtischen Theologen und ihren Schülern 98 Abweichungen von den symbolischen Büchern, namentlich von der Augsburgischen Konfession, vor. Der Streit drängte zu einer allgemeinen Entscheidung über die höchst bedeutende Prinzipienfrage: müssen die Theologen einer und derselben Konfession durchgängig in ihrer ganzen Theologie übereinstimmen, oder darf und muss es noch theologische Meinungsverschiedenheit unter ihnen geben? Darf und muss um des Friedens willen die Theologie immer mehr normiert und liturgisiert werden, oder ist dies Streben vielmehr der Untergang nicht nur des Friedens, sondern auch der Theologie selbst? Hier haben die Herzöge von Sachsen, Wilhelm und Ernst, eine Wendung herbeigeführt, indem sie, obwohl sie wie auch die Helmstädter früher selbst einen Konvent gewünscht hatten, doch im Einverständnis mit ihrem Generalsuperintendenten und der theologischen Fakultät zu Jena das Zustandekommen eines Konvents mit so durchsichtiger Tendenz zu vereiteln wussten. „Es ist aus dem Conventu wegen der Jenensium, die Calixto favorisiert, nichts worden“, klagte Calovius, welcher dafür Musaeus noch nach seinem Tode verflucht hat; der „Entwurf“ blieb einstweilen ungebraucht bei den Akten. Und sicher war es nicht ausser Zusammenhang hiermit, dass gerade damals durch die „bösen Leute und Zeloten“ selbst über Herzog Ernst die „Calumnia erscholl, als sollten I. F. G. calvinisch sein“. Er hatte solchen Predigern, welche nicht singen konnten, erlaubt Kollekte und Vaterunser zu sprechen; so hiess es nun, er wollte das Vaterunser abschaffen; als ihm dies „über der Tafel referiert wurde, lachte er

¹⁾ A. a. O. S. 23.

und sagte: die Geistlichen hätte man genug verketzert, so müssten nun auch die Fürsten erhalten¹⁾.

Zu Anfang des Jahres erhielten die beiden Fakultäten zu Wittenberg und Leipzig Auftrag, „etwas ausführlicher die Dissonanz der Helmstädter von unsern Kirchebüchern mit Anführung ausdrücklicher Worte Calixti und seines Anhanges in lateinischer und deutscher Sprache aufzusetzen“. So entstand der berühmte „Consensus repetitus fidei vere Lutheranae, wiederholter Consensus des wahren lutherischen Glaubens in denen Lehrpunkten, welche wider die reine und unveränderte Augsburgische Konfession und andere im christlichen Konkordienbuch begriffene Glaubensbekenntnisse noch heut zu Tage in öffentlichen Schriften angefochten D. Ge. Calixtus und die ihm hierin anhangen“. Er unterschied sich von dem „Entwurf“ nicht nur durch Zurückführung der 98 Abweichungen auf 88, sondern vor allem dadurch, dass jeder der 88 Punkte ganz gleichmässig drei Unterabteilungen erhielt. Voran: *profitemur et docemus*, und hier folgt dann die rechtgläubige Theses; alsdann: *reicimus*, und hier die kurze Zusammenstellung des Irrtums; endlich: *ita docent* —, und darunter dann die längeren Beweisstellen aus den Schriften, meist von Calixtus, aber bisweilen auch von Hornejus, Fr. Ulr. Calixtus, dem Sohne Calixts, und den Königsberger Theologen Dreier und Laternmann, von denen letzterer ein unmittelbarer Schüler, jener, seit er mit ihm als Abgeordneter des Grossen Kurfürsten in Thorn zusammengetroffen, ein grosser Verehrer Calixts war. Was in dem Entwurf als Fundamentalirrtum vorangestellt war, wurde auch hier wieder zuerst als solcher bezeichnet: irgend eine Unvollkommenheit an der lutherischen Kirche zuzugeben und möglich zu finden, und vorher war dann in der ersten Theses dem entgegen positiv von dieser Kirche gelehrt, sie sei „die wahre Kirche“. Wirklich hatten Calov und Hülsemann, bemerkt Henke, schon damit den tiefsten Grund ihres Dissenses von Calixtus bezeichnet; er wollte mit der Unterscheidung der erreichten Stufe von dem niemals ganz erreichten Ziele der Vollkommenheit stets seiner Kirche die echt evangelische Demut, die reformatorische Selbstkritik und die unausgesetzte Arbeit an sich selbst erhalten sehen, während seine Gegner mit der Verwerfung jener Unterscheidung in katholischer Sicherheit sich selbst für vollendet erklären und jede fernere Arbeit und Reform an sich selbst einstellen und verwerfen mussten²⁾. Dieser Consensus, der die Konkordienformel erneuern und zu allgemeiner Anerkennung in der lutherischen Kirche bringen sollte, wurde von dem Kurfürsten Johann Georg I an die drei sächsischen Herzöge geschickt. Sie erteilten darauf keinerlei Antwort. Für

¹⁾ Henke a. a. O. 229 ff.

²⁾ Henke a. a. O. S. 291.

dieses Schweigen machte dann Calovius wohl nicht mit Unrecht den Professor Musaeus verantwortlich¹⁾. Man wird auch für Ernst den Frommen das Verdienst in Anspruch nehmen dürfen, dass er an seinem Teile die lutherische Kirche davor bewahrt hat, zur Sekte zu werden.

Calixt starb im nächsten Jahr, am 19. März 1656. Nach seinem Tode setzte sich der synekretistische Streit, nur in hässlicherer Form, fort, gewiss keinem zu grösserem Schmerz als dem Gothaer Herzog. Nun aber wandte sich dieser zu eigenen Versuchen, das Übel zu überwinden.

Sein überall auf klare und feste Ordnung ausgehender Sinn, dem sein Land so unendlich viel zu danken gehabt hat, liess ihn vor allem eine Instanz zur Beilegung nicht bloss jener, sondern aller etwa auftauchender dogmatischer Streitigkeiten wünschen. Das sollte nicht ein totes Bekenntnis sein, sondern eine lebendige Körperschaft und wiederum nicht eine politische Körperschaft wie das Corpus Evangelicorum, die Vereinigung der Gesandten der evangelischen Reichsstände unter dem Direktorium Kursachsens, sondern eine ständige Vereinigung von Theologen, von der man erwarten konnte, dass sie die Bekenntniseinheit der lutherischen Kirche nicht durch Machtsprüche, sondern mit den Mitteln der Wissenschaft wahren werde. Und nun machte er die Entdeckung, dass in dieser Richtung schon ein anderer gedacht hatte. Es war der Superintendent Nicolaus Hunnius in Lübeck, der im Jahre 1632 eine „Consultatio oder wohlmeinendes Bedenken, ob und wie die ev. lutherische Kirchen die jetzt schwebenden Religionsstreitigkeiten beilegen oder endigen mögen“ veröffentlicht hatte. Darin war zur Erhaltung und Ausbreitung der christlichen Religion ein Kollegium empfohlen, das aus 10 bis 12 frommen, grundgelehrten, moderaten und arbeitsamen Theologen, und eben so viel Adjunkten oder Gehülfen bestehen und dessen Geschäfte dahin gehen sollten, die Religionsstreitigkeiten in Ordnung zu bringen, den Grund oder Ungrund davon aus der heiligen Schrift deutlich zu zeigen und die Ausflüchte der Gegner unserer Kirche zu widerlegen, auch durch Ausarbeitung nützlicher Schriften die Widersacher der christlichen Religion zum Stillschweigen zu bringen oder ihnen das Gleichgewicht zu halten und überdies über alle evangelischen Kirchen und Schulen eine Generalinspektion zu führen. Die Herstellung eines solchen Kollegiums, worin er Männer wie Musäus, Spener und Calovius zu vereinigen hoffte, entschloss sich Herzog Ernst in die Wege zu leiten. Er that es in dem Optimismus, ohne den er auch auf dem eigentlichen Felde seiner landesherrlichen Wirksamkeit nicht so Grosses hätte leisten können, und hielt an dem Entschluss mit der ihn bezeichnenden Zähigkeit fest,

¹⁾ Henke a. a. O. S. 300 f.

obwohl ihn die Gutachten, die er einzog, nur wenig ermutigen konnten. Besonders mussten dagegen ins Gewicht fallen das abmahnende Gutachten seines früheren Geheimrats Veit Ludwig von Seckendorff und das sehr gründliche Bedenken der Giesse-ner theologischen Fakultät vom 26. Juli 1670¹⁾. Als dieses an den Herzog gelangte, war die von ihm aufs sorgsamste ausgestattete und instruierte Gesandtschaft, sein zweiter Sohn Prinz Albrecht mit dem Kammerjunker, nachherigen Konsistorialpräsidenten von Gabelkoven, dem Kirchenrat Verpoorten und dem Sekretär Hieronymus Brückner, schon lange unterwegs. Wohl in der Absicht, die zu begründende Einrichtung scharf von der Aufgabe des Corpus Evangelicorum, der äusserlich weltlichen Verteidigung der evangelischen Kirche, zu scheiden, hatte der Herzog die Gesandtschaft nicht nach Dresden gehen lassen, sondern nach Wolfenbüttel, Gottorp, Kopenhagen, Stockholm und Gästrow. Die Reise, die vom 4. Mai 1670 bis zum 14. Februar 1671 währte, hatte nicht den gewünschten Erfolg. In dem Bericht darüber sticht besonders der gesunde, sich offen aussprechende Realismus hervor, mit der die schwedischen Kommissarien unter anderen darauf hinwiesen, dass der Kurfürst von Brandenburg einer Sonderverbindung der Lutherischen entgegenzuwirken sich beeilen werde. Auch weitere schriftliche Verhandlungen mit den Höfen, die sich unentschieden geäußert hatten, waren unfruchtbar. Ein Brief vom 27. Mai 1672, worin der Herzog den König von Schweden bat, die Sache auf dem Reichstag den Ständen vorzutragen und zu fördern, blieb unbeantwortet.

Über diesen weiter greifenden Versuch vergass Herzog Ernst nicht, für Beilegung des sykretistischen Streites thätig zu sein. In der Geschichte seiner hierauf gerichteten Bestrebungen, die Gelbke²⁾ und Beck³⁾ ausführlich geben, ist von besonderem Interesse, dass sich der Herzog dabei auch an den Mann gewandt hat, der noch in anderer Weise als Calixt berufen war, der starren Orthodoxie entgegenzutreten. Speners praktisches Christentum spricht sich in dem vom Herzog erbetenen Gutachten vom 3. Mai 1670⁴⁾ deutlich aus. Zur Beilegung des Streites sei freilich die Hauptsache die Gründung und Verbreitung eines lebendigen Christentums; ausserdem aber müsste eine evangelische Generalsynode, oder, wenn das aus politischen Gründen nicht möglich wäre, ein Verein gelehrter und billig denkender Theologen zusammengebracht werden, welche Friedensvor-

¹⁾ Von Gelbke a. a. O. III S. 110—116 mitgeteilt.

²⁾ II. S. 32—56.

³⁾ I. S. 642—657.

⁴⁾ Herzogl. Bibliothek zu Gotha. Cod. ch. B, 511 p. 106. Vgl. Hossbach, Philipp Jakob Spener und seine Zeit. I S. 195 ff.

schläge zu machen hätten, bei denen es hauptsächlich darauf ankomme, die historischen Fragen ganz bei Seite zu setzen und die Helmstädter dahin zu bringen, dass sie sich den symbolischen Büchern gemäss erklärten und sich über die Unmöglichkeit einer Vereinigung mit der römischen Kirche befriedigend äusserten. Endlich müsse man wohl scheiden zwischen den wesentlichen und unwesentlichen Lehren, über welche der Streit geführt werde, und mit Übergehung der letzten nur in den ersten Eintracht suchen. Leider drang dieser neue Geist bei den Verhandlungen, zu denen sich Herzog Ernst mit seinem Schwiegersohn dem Landgrafen Ludwig von Hessen-Darmstadt verband, nicht durch, namentlich durch Schuld von Calovius, der sich dabei sogar eines Betrugtes schuldig machte. Herzog Ernst starb, ehe der synkretistische Streit beigelegt war. Er hatte viel zu hohe Achtung vor der Wissenschaft, als dass er selbst bei umfassenderer äusserer Macht theologische Streitigkeiten nach seinem eignen Denken und Empfinden hätte entscheiden wollen.

So wenig Erfolg aber seine irenischen Bestrebungen nach aussen hin gehabt haben, in seiner eigenen Persönlichkeit und in seinem landesfürstlichen Wirken hat er jene streitsüchtige Orthodoxie im Geiste Calixts und Speners überwunden.

Er war ein strenggläubiger Lutheraner. In seinem Testament vom 31. August 1654¹⁾ hat er sich feierlich zur christlichen alleinseligmachenden Religion bekannt, „wie dieselbe in der heiligen göttlichen Schrift altes und neues Testamentes verfasst, und in denen drey alten Glaubensbekenntnissen, dem Apostolischen, Nicensischen und Athanasischen, ferner der unveränderten An. 1530 zu Augspurg dem hochlöblichen Kaiser Carln dem Fünften übergebenen Confession samt deroselben Apologie, den Schmalkaldischen Articulu, kleinen und grossen Catechismo Lutheri und dem christlichen Concordienbuch widerholet und erläutert“. Er hat 1668, als er die Prinzen Albrecht, Bernhard und Heinrich, damit sie sich in der französischen Sprache vervollkommneten, nach Genf reisen liess, ängstliche Vorsorge getroffen, dass sie ja nicht mit den dortigen Calvinisten in Berührung kämen, die mit ihren lutherischen Mitbürgern Gemeinschaft pflogen und sie nicht nur zu ihren Predigten, sondern auch zur Feier des heiligen Abendmahles zuliessen, das die ganze Gemeinde vierteljährlich an langen Tafeln unter Vorsitz des Pfarrers nahm²⁾. Aber so wichtig dem Pädagogen unter den Fürsten das feste Gefüge der lutherischen Dogmatik war, es war ihm persönlich doch nur die Grundlage für ein in demütiger Dankbarkeit für die unverdiente und nie zu verdienende Gnade Gottes in Thaten der Liebe sich auswirkendes Leben, und

¹⁾ Gelbke III S. 61—109.

²⁾ Böhne a. a. O. S. 341 ff.

so fest er in steter Übung des Gebetes und in fleissiger Versenkung in die heilige Schrift die unsichtbare Hand hielt, die ihm die in Christus offenbar gewordene ewige Vaterliebe reichte, war doch sein Blick klar auf die ihn umgebende sichtbare Welt gerichtet und suchte, um auf sie einwirken zu können, überall von der Oberfläche in den tieferen Zusammenhang der Dinge einzudringen. Wie Calixt die Theologie nach allen Seiten in die engste Beziehung zu der ganzen Welt der Bildung zu bringen suchte¹⁾, so „versammelte“ die „Ernestinische Bibel“, des Herzogs grosses Bibel-erläuterungswerk, „alle damalige Weltkunde um die h. Schrift“²⁾. Aber er teilte mit Calixt nicht nur den wissenschaftlichen Trieb, sondern auch die Erkenntnis, dass die Theologie, wo sie sich in Schulstreit verliert, aufhört, für das Leben Bedeutung zu haben, und die entschiedene Richtung auf das Ethische, mit Spener aber die Überleitung der Ethik aus der Wissenschaft in die Praxis, das wirkliche Herabsteigen zu den Bedürfnissen des Volkes, die stärkere Betonung von Bibel und Katechismus, das volle, warme Herz zur Entfaltung der Liebeskraft des Christentums im Leben der Gegenwart. Sein auf allseitige Förderung der äussern und innern Wohlfahrt seiner Unterthanen gerichtetes Regentenleben, das für das ganze Gebiet des öffentlichen Lebens in seinem Lande für Jahrhunderte grundlegend gewesen ist, bedeutet zuletzt eine grosse, in Thaten redende Predigt eines frommen Laien gegen unfruchtbare und nur trennend wirkende theologische Theorie.

So hat Ernst der Fromme verdient, dass ihm zur Feier seines 300jährigen Geburtstags so gehuldigt wurde, wie es am Tage darauf auf dem Friedenstein geschehen ist, wo im Beisein des Grossherzogs von Weimar, des Erbprinzen von Meiningen und des Prinzen Ernst von Altenburg der jugendliche Herzog Karl Eduard von Sachsen Coburg-Gotha von seinem Vormund dem Regierungsverweser in Coburg-Gotha Erbprinzen Ernst zu Hohenlohe-Langenburg und seinem väterlichen Freund dem Kaiser Wilhelm II. vor einer grossen Festversammlung unter den Segen seines frommen Ahnherrn gestellt und zugleich in Erinnerung an dessen Bestrebungen über kirchliche Friedens- und Einigungsgedanken hochbedeutsame Worte gewechselt wurden. Im Zusammenhang einer Ansprache, worin er, wie der Kaiser sagte, „in markigen Strichen das Bild des grossen Fürsten“ zeichnete, bekannte sich der Erbprinz zu der männlichen, Wissenschaft und Bildung nicht ängstlich scheuenden, sondern vertrauensvoll pflegenden, jede gute menschliche Kraft zu heilsamem Wirken anspannenden, aber die beste Kraft von oben erbittenden Frömmigkeit, für die Herzog Ernst der Fromme ein Vorbild gewesen, und knüpfte an dessen kirch-

¹⁾ Dorner a. a. O. S. 600.

²⁾ Hase, Kirchengeschichte III, 2, 1 S. 8.

liche Versöhnungsbestrebungen¹⁾ den Ausdruck der Zuversicht, dass, wie die politische Zerrissenheit Deutschlands einer Einheit gewichen sei, die „der Stammeseigentümlichkeit aller einzelnen Teile volle Bewegungsfreiheit“ lasse, so auch der in vielen Teilen des Vaterlandes ersehnte kirchliche Zusammenschluss des deutschen Protestantismus zur Wahrung seiner gemeinsamen hohen Güter für die Freiheit der einzelnen Glieder keine Gefahr, sondern eine Sicherung und Kräftigung bedeuten werde. Ihm sei, sagte der hohe Herr, der sich rühmen durfte, wie der Kaiser und die versammelten Vertreter des Ernestinischen Hauses in gerader Linie von Herzog Ernst abzustammen, „als ertönte über die Jahrhunderte hinweg die zur Einigung mahnende Stimme Ernst des Frommen an seine deutschen Glaubensgenossen“. In seiner Erwiderung sagte der Kaiser, die von dem Regierungsverweser gegebene Anregung entspreche Gedanken, die auch ihn schon lange bewegten. Wenn er nicht damit hervorgetreten sei, so liege der Grund nur darin, dass er fern davon sei, auch nur in Wünschen und Hoffnungen der Selbständigkeit anderer zu nahe zu treten. Dass aber ein hohes Ziel seines Lebens eine Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands in den von dem Regierungsverweser gedachten Grenzen wäre, brauche er nicht zu betonen. „Ich meine“, fuhr der Kaiser fort, „dass wir auch ein Bild dafür finden können. Wie der uns gesandte Gottessohn und Heiland das Wort gebraucht hat und der Einzige auf Erden gewesen ist, der es gebrauchen konnte: „Ich bin der Weinstock und Ihr seid die Reben“, so können wir, jeder Einzelne von uns sich als selbständige Rebe an dem Weinstock entwickeln und, so Gott will, dereinst gemeinsam Frucht bringen. In diesem Geiste unserer Väter wollen wir walten.“ Das waren fürstliche Kundgebungen nicht für eine evangelisch-deutsche Nationalkirche mit ausgesprochenem einheitlichen Bekenntnis, sondern für einen deutsch-evangelischen Kirchenbund, dessen selbständige Glieder, erfüllt von dem Geiste, der dem lebendigen Christus entquillt, durch die Gemeinsamkeit gewisser gemeinsam zu lösender Aufgaben und der von diesen erforderten Organe verbunden wären. Sie fanden einen schönen Nachklang bei einer Audienz, die der Vorstand des S. Gothaischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes am 8. Januar auf dem Schlosse Friedenstein hatte. Er hatte sich um die Erweckung

¹⁾ Resch, Das lutherische Einigungswerk (Gotha 1902, Schlössmann) nimmt Ernst den Frommen mit Unrecht gegen einen nationalen Kirchenbund für eine internationale lutherisch-konfessionelle Einigung in Anspruch. Er vergisst, dass zur Zeit Ernsts des Frommen Schweden und Dänemark deutsche Reichsstände waren und die gemeinsame Vertretung der Lutherischen und Reformierten, die einer der Aufgaben eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes sein würde, Sache des Corpus Evangelicorum war.

und Pflege wie des Andenkens an Herzog Ernst den Frommen so auch des Kirchenbundgedankens verdient gemacht¹⁾ und durch seine innerkirchliche Haltung das Recht erworben, im Namen der evangelischen Bevölkerung des Herzogtums das Wort zu ergreifen. So dankte er in deren Namen dem Erbprinzen in einer längeren Ansprache. Der Regent trat in seiner Erwiderung der in der öffentlichen Erörterung des Festaktes auf dem Friedenstein hervorgetretenen irrigen Auffassung entgegen, als handle es sich um eine Verschmelzung der Landeskirchen zu einer Einheit in Glaube und Lehre und um eine neue und nicht vielmehr um eine recht alte und nur neuerdings auch von den meisten Vertretungen der Landeskirche anerkannte Bewegung, und fuhr dann fort: „die Schwierigkeiten der Durchführung, auf die hinzuweisen gewiss berechtigt ist, sind in vollem Masse beachtet und gewürdigt worden, so dass die Hoffnung auf bestimmte Thatsachen gegründet ist, dass im Einklang der freien Entschliessung deutscher evangelischer Fürsten mit den Wünschen des protestantischen Volkes das ersehnte Ziel erreichbar sein wird. Im Geiste voller Anerkennung der Gleichberechtigung gegenüber Andersgläubigen und der Duldsamkeit gegen die einzelnen Richtungen innerhalb unserer eigenen Kirchengemeinschaft werden Sie, das hoffe ich von Herzen, mit mir diesem Ziele zustreben.“

¹⁾ Vgl. v. Bamberg, Der Evangelische Bund und der Zusammenschluss der deutschen evangelischen Landeskirchen. Gotha 1902, Fr. A. Perthes.

Fröbel als Begründer einer biologischen Pädagogik.

Zur 50. Wiederkehr von Friedrich Fröbel's Todestage (21. Juni).

Von

Eugen Pappenheim (+ 25. Dec. 1901).

Je länger man Fröbel nachdenkt, desto grösser wird der Zweifel, ob die Leistungen, denen er heute seinen gefeierten Namen verdankt, das Beste waren, das er der Mit- und Nachwelt gegeben hat.

Allerdings wird die Geschichte der Pädagogik es immer dankbar erzählen müssen, dass er erfolgreicher als Comenius, Pestolozzi, Jean Paul u. a. das weibliche Geschlecht zur Mitarbeit an der Kultur durch die Erziehungsthätigkeit ermahnt, in seinem Kindergarten die Form für eine gemeinsame, auf wohlüberlegte Grundlage gestellte Erziehungsweise früher Kindesjahre gefunden, im Bewegungsspiel ein treffliches Erziehungsmittel geschaffen, für den Wert des Zeichnens als Erziehungsmittels nachdrücklich und wirksam eingetreten, zuerst in Stadt und Land Väter und Mütter zur Gründung von Vereinen für die Jugenderziehung aufgerufen und die Gründung solcher Vereine durch seinen Ruf hier und dort auch bewirkt, endlich auch, dass der Kindergarten zur Verbesserung der Kleinkindererziehungsweise in Bewahranstalten und Kleinkinderschulen, wie beiläufig auch zur Schaffung von Anstalten besonders für Kinder bedürftiger Volkskreise viel beigetragen hat.

Aber ob nun diese Verdienste Fröbels Bedeutung erschöpften, ist eine in neuester Zeit hier und dort sich erhebende Frage, wozu die eingehendere Beschäftigung mit ihm drängt. Auch Comenius wird ja heute, da wir ihn genauer kennen, anders und höher gewürdigt als noch vor einigen Jahrzehnten und vollends zu seiner Zeit; ein Wandel des Urteils über Fröbel wäre aus ähnlichem Grunde erklärlich.

Denn jene Verdienste Fröbels gehören durchweg dem letzten Viertel oder Fünftel seines Lebens an. Die Spielgaben, die Beschäftigungsmittel, der Kindergarten wirkten durch ihre Angemessenheit und wirkliche oder anscheinende Verständlichkeit mehr als vorher sein geschriebenes Wort; Fröbel verstand es in dieser Zeit auch schon besser, sich zu Gehör zu bringen, und die von ihm gerufene Frauenwelt war, sein Wort weiter zu tragen, vorzugsweise geeignet. Freilich hat selbst die Arbeit dieses Lebens-

abschnittes nicht gleichmässige Beachtung und Wertschätzung gefunden. Für die Spielgaben u. s. w. fehlte es damals wie noch heute häufig am rechten Verständnis, und die „Mutter- und Koselieder“ wurden und werden von vielen ignoriert, als unverständlich bei Seite gelegt oder gar abgelehnt. Nun hängen aber gerade diese beiden Arbeiten mit seiner früheren Gedankenarbeit, wie wir sehen werden, fest zusammen; und bedenkt man ferner, dass das Greisenalter den Denk- und Willensinhalt eines Mannes nie schärft, sondern im besten Falle nur in seinen Konsequenzen leitet, wenn nicht mit Unwesentlichem verknüpft oder gar fallen lässt, so erklärt sich das Verlangen, zum Verständnis Fröbels auf die frühere Lebenszeit und seinen Werdegang zurückzugehen. Es fragt sich also, ob dort Ziele des Denkens und Willens sichtbar werden, welche man als bewegende Grundgedanken, als vorschwebende Lebensaufgaben aussprechen darf. Sie können vorhanden sein, auch wenn sie bei den Wandlungen des inneren Interesses, dem Wechsel der äusseren Lebensverhältnisse und Anlässe zur Thätigkeit oder auch bei dem Ermatten der geistigen Kräfte zeitweilig zurückgetreten sein sollten; und sie werden so gewiss vorhanden sein, so gewiss Fröbel eine von den Knabensjahren an in ernstester Lebensauffassung, unter stetem Ringen nach der Bewahrung der inneren Einheit, in sich arbeitende Persönlichkeit war.

Fröbel hatte zwei Ausgangspunkte: den naturwissenschaftlichen und den religiös-metaphysischen.¹⁾ Beide bewegten ihn ebenso Gemüt wie Denken. Die Natur liebte er von Kindheit auf, aber ihr galt auch der Lernerifer seiner Knabensjahre und später der beste Teil seiner Universitätsstudien; in gleicher Weise erhob ein mächtiger Zug zur Reflexion seinen anserzogenen frommen Sinn zu bewusstem ernstem Ringen nach einer Gott, Natur und Menschenleben einigenden Weltanschauung. Beide Richtungen nun durchdrangen sofort, als er zur Klarheit über

¹⁾ In obigen Ausführungen ist nur von dem naturwissenschaftlichen Ausgangspunkte und der durch diese bedingten Problemstellung für die Pädagogik die Rede. Die klare naturwissenschaftliche Fassung der Aufgabe der Pädagogik ist bei Fröbel aber überall durchwoben von einem lebendigen religiös-metaphysischen Triebe nach Erkenntnis und Verständnis des Weltganzen. Der ernst beobachtende Mineraloge, wie wir ihn anderweitig kennen lernen, schent sich sogar nicht, die philosophische Reflexion vom „Grunde“, „Glauben“, „Schauen“, „Ahnen“, aus zu ergänzen und zu bestätigen; er weiss Gott sich so nahe, dass er „Ihm“ ein Buch widmet (die Menschen-erziehung). Freilich entfremdet ihn dieser mystische Zug manchem sonst vertrauenden Mame verständig-klares Denkens, wie der Optimismus in der Auffassung der Menschen- und Kindesnatur und die offene Ablehnung der Lehre von der Erbsünde ihm unter den dogmatisch gerichteten Naturen Gegner schuf und noch heute schafft.

sich gelangt war, gleichmässig seine pädagogische Lösung, die er etwa 1807 in dem stolzen Wort verkündete:

„Ich will Menschen bilden, die mit ihren Füßen in Gottes Erde, in die Natur eingewurzelt stehen, deren Haupt bis in den Himmel ragt und in demselben schauend liest, deren Herz beides, Erde und Himmel, das gestaltenreiche Leben der Erde und Natur und die Klarheit und den Frieden des Himmels, Gottes Erde und Gottes Himmel eint.“

Und ebenso erscheinen beide Richtungen in dem Studienplan, den er um dieselbe Zeit für seine Ausbildung zum Erzieher entwarf. (Lange, I 524 f.) Neben den „philosophischen Disziplinen“ nehmen hier die „Naturwissenschaften“ einen breiten Platz ein; Anthropologie und Physiologie gehören zu den „dem Erzieher als solemem notwendigen Wissenschaften“, und was sie zu leisten haben, wird beiläufig dahin ausgesprochen: „Schon empirische Menschenkenntnis ist eine sehr vorzügliche Leiterin des Erziehers, vielmehr wissenschaftliche Kenntnis und Studium der Anthropologie im ganzen Umfange; da aber die Bildung hauptsächlich auch genau der Naturentwicklung angemessen sein muss, um nicht verderblich zu werden, d. h. die Individualität eines Menschen zu zerstören, so muss man also dabei dem Entwicklungsgange des Organismus sorgfältig folgen, daher folgt, dass auch die Pädagogik bei der Physiologie in die Schule gehen müsse.“

Dieser, den Jünglingsjahren angehörige Satz nun gehört zu den bedeutendsten Äusserungen Fröbels. Dem er enthält ein die gesamte Erziehung umfassendes und in jedem einzelnen Stadium und Vorgange bestimmendes Prinzip. Nur die Naturentwicklung des Zöglings zeigt der Erziehung den rechten Gang: Die Erziehung schädigt den Zögling, so oft sie Stufen der Entwicklung übersieht, missachtet, unterdrückt; sie erreicht mit Sicherheit ihre Ziele, wenn sie der Naturentwicklung getreu folgt.

Comenius, Rousseau u. a. waren der Erkenntnis nahe; aber erst der Naturkenner und -Forscher Fröbel sprach sie deutlich aus. Und nicht etwa vorübergehend. Vielmehr blieb dieser Satz des 25-jährigen ein Grundgedanke des Mannes und Greises. So erscheint er in noch schärferer Fassung in der „Menschenerziehung“ (1826, Lange II 26): „Die Kräfte, Anlagen und Richtungen, die Glieder- und Sinnenthätigkeiten des Menschen sollen in der notwendigen Reihenfolge entwickelt werden, in der sie selbst an und in dem Kinde hervortreten“, und vollends, als Fröbel die Grundlage für die Schulerziehung zu finden, zehn Jahre später zur Beschäftigung mit der Kleinkindererziehung sich gedrängt sah, die ihn zur Kindergartenpädagogik führte, und, wiederum einige Jahre später, als er in den „Mutter- und Koseliedern“ die Pädagogik des Säuglingsalters als letzten Unterbau schuf, da war jener Satz der leitende Gedanke.

Kein Schritt in der Kindergartenpädagogik, den er nicht aus der natürlichen Entwicklung des Kindesalters zu begründen suchte; kein Spiel und Beschäftigungsmittel, das nicht vom Kinde im Verlaufe der körperlichen und seelischen Entwicklung „gefordert“ würde; die Wahl und Reihenfolge seiner Beschäftigungsmittel stammt nicht aus der Willkür, sondern entspricht der am Kinde von Fröbel zuerst aufgesuchten und beobachteten „natürlichen“ Reihenfolge seiner Beschäftigungsmittel. (Lange III 562): „Anfangs genügen ihm noch, ausser den eigenen Händchen und Fingerchen, die Hände und Finger der es Pflegenden und die wenigen, meist nur theilweise wenig beweglichen Gegenstände, die es mit seinen kleinen Händchen im Bereiche derselben ergreifen kann. Doch fordert es gar sehr bald nach einiger Entwicklung seiner Armechen und Hände zur Behandlung für dieselben einen Gegenstand, welchen es ganz frei und ungehemmt bewegen und gebrauchen kann.“ Und weiter (Seidel II 312): „Diese Gegenstände sind nun wieder zuvörderst körperlich, massig, handgreiflich, fest; Kugeln, Holzklötzchen, Steine, Ball sind die ersten Spielzeuge der Kinder. — Doch schon mit dem zweiten, aber bestimmt mit dem dritten Jahre treten an die Stelle dieser nach zwei verschiedenen Seiten hin andere: einmal ist es zwar noch massiger, aber leicht drückbarer Stoff, weicher Lehm und feuchter Sand, selbst das Wasser in seiner Beweglichkeit und die Luft mit ihrer treibenden und drehenden Kraft; dann sind es weniger massige und körperliche Gegenstände: Plättchen, Stäbchen und Fäden. Endlich der trockene Sand, die Sägspäne u. s. w. Gegenstände, welche durch Abreiben Spuren hinterlassen; Schiefertafel und Griffel, Papier und Bleistift, endlich farbige Flüssigkeiten, d. h. die Farben selbst. Darum auch des Kindes Lust am Zeichnen und Malen. Aber auch nicht minder das Singen, der Gesang.“

Und in gleichem oder noch höherem Masse beherrscht dieser naturwissenschaftliche Gesichtspunkt die Mutter- und Koselieder in der Auswahl und Ordnung des Stoffes. Während andere nur die Entwicklung der Kindesseele im Säuglingsjahre ins Auge zu fassen pflegen, geht Fröbel von der sinnenfälligen und über die Seelenentwicklung lehrreicheren Beobachtung der Körper- und Gliederthätigkeiten des Kindes aus. Nur ein auf Naturbeobachtung gerichteter und darin geschulter Sinn konnte den Gedanken zu diesem Buche fassen und mit Gelingen ausführen.

So verdanken wir Fröbel eine neue Formulierung der gesammten Aufgaben der Pädagogik. In demselben Jahrhundert, wo die von der Philosophie ausgehenden Psychologen (Bencke und Herbart) die psychologische Pädagogik schufen, verkündet der erste von den Naturwissenschaften ausgehende pädagogische Denker die anthropologische oder biologische Pädagogik. Hier und dort wurde ein unübersehbares

Arbeitsgebiet eröffnet. Aber das Schicksal beider war gar verschieden: Dort alle Bedingungen, um die Arbeiter herbeizurufen, nicht zum wenigsten die akademische Stellung der Führer mit ihrem Ansehen und ihrem Einfluss — hier ein Mann ohne jeden Einfluss durch Amt, Rang und gelehrte Verbindung, im Denken und Schreiben unermüdetlich, doch ungeschult, unbeholfen in der Verbreitung seiner Schriften, durch Lebensgang, Tätigkeitsdrang und Schaffenslust auf praktisches Lehren und Erziehen mehr als auf pädagogische Theorien hingewiesen, von Freunden in wunderbarer Gefügigkeit unterstützt und doch bei der Eigenartigkeit seines Seelenlebens wohl nur von wenigen recht verstanden und gewürdigt, durch keinen Misserfolg vom Verlangen, nach aussen zu wirken, abgeschreckt und darum mit immer neuen pädagogischen Aufgaben beschäftigt — alles hemmte, nichts begünstigte darin, im Wechsel der Erlebnisse die bedeutendsten Gedanken festzuhalten und mit Stetigkeit auszubauen. Freilich war seine Liebe zur Natur zu innig, sein Vertrauen zu ihrer weisen Führung in der Erziehung zu fest, als dass sie nicht in seiner Tätigkeit oder seinen Plänen überall sich geltend machen sollten: nachdrücklicher noch als die Erziehung der Keilhauer Zöglinge in der Natur und durch sie sprach die Hochschätzung und Verwertung des von ihm zuerst in seiner pädagogischen Bedeutung erkannten natürlichen Tätigkeitstriebes des Zöglings, sodass er ihm in Keilhau, neben den wichtigen Erziehungsaufgaben der Anstalt, ein und das andere Stück bisher unbekannter Pflege (Baukasten, Farben) zuwandte und in Helba eine schier masslose Fülle von Handthätigkeiten zur Anwendung zu bringen gedachte; auch die Grundanschauung, dass der Entwicklungsgang der Natur den Gang der Erziehung lehren soll, drängt sich wieder vor. (Lange III 460): „Wie in einem Garten unter Gottes Schutz und unter der Sorgfalt erfahrener einsichtiger Gärtner im Einklange mit der Natur die Gewächse gepflegt werden, so sollen im Kindergarten die edelsten Gewächse, Menschen, Kinder als Keime und Glieder der Menschheit, in Übereinstimmung mit sich, mit Gott und Natur erzogen werden.“ Aber er weiss nicht mehr oder vergisst damals und in seiner Schweizer Zeit, welche bedeutenderen, werthvolleren Gedanken er in sich trage, der den Ausbau verlange, bis er durch die Kindergartenarbeit und die Mutter- und Koselieder wieder mit Notwendigkeit dazu zurückgeführt wird. Doch bleibt er auch jetzt nicht dabei. Seine späteren Erziehungspläne, wie besonders Frau v. Marenholtz sie darstellt, entspringen nicht mehr dem strengen Verlangen, die Erziehung auf die sorgsame leibliche und seelische Beobachtung des Zöglings und seines natürlichen Entwicklungsganges aufzubauen, sondern gehen auf die stete Verwertung des körperlichen Tätigkeitstriebes aus, ohne zu fragen, ob diese Verwertung zu aller Zeit zulässig und pädagogisch nützlich sei. Fröbel, sag' ich, steht bei seinen Ent-

würfen für die Jugenderziehung (Schulgärten, Jugendgärten) nicht mehr auf der Höhe des Denkens und Wollens, die er in der Kindergartenpädagogik und in den Mutter- und Koseliedern wieder gefunden hatte; und wenn hentige angebliche Fortsetzer oder gar Vollender Fröbels die Pflege des körperlichen Thätigkeitstriebes oder auch die geistige Selbstthätigkeit als Lösungswort Fröbelscher Erziehungsweise ausrufen, so nehmen sie eine Einzelseite für das Ganze, so haben sie die Quelle nicht erkannt, welche Fröbel zu diesen Erkenntnissen führte.

Wenn diese Auffassung von Fröbels auf die Auffindung einer biologischen oder anthropologischen Pädagogik gerichtete Absicht gerechtfertigt ist, so erhellt zunächst, wie irrig es heute ist, von einem „System“ Fröbels, einer fertigen „Fröbelschen Pädagogik“, zu reden. Nur zwei aus dem Grundgedanken stammende und aus ihm verständliche Stücke sind von ihm in Angriff genommen und im grossen und ganzen trefflich angeführt worden. An eine Pädagogik der Schuljahre in diesem Sinne ist er nicht herangegangen; vielleicht weniger aus Achtung vor der bestehenden Schule als, weil es nach der Kleinkinderpädagogik ihm, dem Greise, an Kraft und Mut zu jener bedeutenden Gedankenarbeit gebrach, wenn man nicht sagen will, er habe die Tragweite seines neuen Prinzips überhaupt nicht erkannt. Genug, was er uns pädagogisch gegeben, ist das Anfangsstück eines grossen Bauwerks; aber der Grundgedanke ist anderwärts und hierin klar ausgesprochen. Und damit hat er nicht Jahrzehnten, sondern Jahrhunderten eine Aufgabe gestellt; aber weil es eben eine naturwissenschaftliche ist, im besonderen, weil die Achtung und Beobachtung des durch das Naturgesetz werdenden die Unterlage ist, worauf die Pädagogik sich aufbauen solle, so ist unsere Zeit mit ihrer von Tag zu Tag sich steigernden Sorgfalt für eine der leiblichen und seelischen Entwicklung des Zöglings angemessene Schulerziehung schon unbewusst auf dem von Fröbel gewiesenen Wege. Schafft eine Erziehung des Knaben- und Jugendalters, das ist seine Mahnung, welche von den Werdegesehen dieser Lebensstufen leiblich und physisch so deutlich „gefordert“ wird, wie meine Säuglings- und Kleinkindererziehung von diesen Kindesjahren. Fragt nicht nach den Ansprüchen des Herkommens, des Lebens und Gesetzes; was die Natur euch thun heisst, das thut!

Kleinere Mitteilungen.

Eine neue Gesamt-Ausgabe von Leibniz' Werken.

Die internationale Vereinigung wissenschaftlicher Körperschaften (Association internationale des Académies), die vor zwei Jahren in Paris begründet worden ist (sie umfasst jetzt im Ganzen 19 Akademien), hat auf Antrag der Académie des sciences morales et politiques zu Paris als erste Arbeit eine Ausgabe sämtlicher Werke von Leibniz in Angriff genommen. Die genannte Antragstellerin, sowie die Académie des Sciences und die Berliner Akademie der Wissenschaften haben einen dreigliedrigen Ausschuss gewählt, der die Vorbereitungen in die Hand genommen hat. Dieser Ausschuss hat die Aufgabe übernommen, zunächst alle Bibliotheken und Archive um Angabe der in ihrem Besitze befindlichen Leibnizhandschriften zu ersuchen, sodann ein beschreibendes Verzeichnis der genannten schriftlichen Überlieferung des Philosophen aufzustellen und zum Schlusse einen Plan zu entwerfen, nach welchem die Gesamt-Ausgabe eingerichtet werden soll. Das Unternehmen steht erst in den Anfängen; wie viele Akademien sich an der Ausführung beteiligen, wird erst auf der nächsten Vertretersitzung, die Ostern 1904 zu London stattfinden soll, bestimmt werden. Welchen Umfang aber die Ausgabe annehmen wird, darüber machte Brochard auf der Pariser Sitzung einige bezeichnende Mitteilungen. In Hannover allein liegt noch eine kaum überschaubare Menge von unbenutzten Leibnizschen Sachen, teils Handschriften, teils Briefe, teils an den Rand alter Ausgaben geschriebene Bemerkungen. Öfter kam es vor, dass Leibniz ein Werk unarbeitete, und dies macht es der Wissenschaft zur Pflicht, jeder einzelnen Gestaltung sorgfältig nachzugehen. Von Briefen giebt es gegen 15000, von denen bis jetzt nur ein geringer Teil bekannt geworden ist; werden sie alle gesammelt, so wird dadurch die Gelehrtengeschichte des siebzehnten Jahrhunderts neue wertvolle Lichtstrahlen erhalten. Im ganzen, so glaubt Brochard, würde die Gesamtausgabe etwa hundertdreissig bis hundertvierzig Bände umfassen, zu ihrer Herstellung aber ist ein Zeitaufwand von wenigstens fünfzehn Jahren nötig. Wie sehr aber diese ungeheure Aufgabe gerade der neuen

Vereinigung angemessen ist, ergibt sich daraus, dass das Werk nur durch die vereinte Arbeit von Philosophen, Theologen, Geschichtsforschern, Mathematikern und Juristen zu einer befriedigenden Ausführung gelangen kann.

Zu Anfang dieses Jahres ist in der Sache dann ein weiterer fördernder Schritt geschehen. Es soll durch eine Inventarisierung des vorhandenen herauszugebenden Materials zuerst eine Übersicht darüber gewonnen werden, was Alles in die grosse Ausgabe von Leibniz aufzunehmen sein wird. Die kgl. Preussische Akademie der Wissenschaften, deren Stifter und erster Präsident bekanntlich Leibniz im Jahre 1700 gewesen ist, hat als seine eigentliche wissenschaftliche Testamentsvollstreckerin soeben, wie wir erfahren, zwei Gelehrte mit der Inventarisierung aller Opera Leibniziana betraut, einen philosophisch geschulten und einen Kulturhistoriker. Ersterer, Dr. Kabitz, ist ein Schüler von Geh. Rat Wilhelm Dilthey, der Andere, Dr. Paul Ritter, ist ein Schüler des Historikers Prof. Max Lenz. Nach der durch diese beiden Forscher aufzustellenden Übersicht aller erreichbaren Werke des grossen Philosophen wird der Grundriss und die Bände-Einteilung der Gesamtausgabe erst zu entwerfen sein.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Überzeugung, dass das Christentum in allen seinen wesentlichen Zügen die Religion und nicht eine unter vielen ist, wird stets eine Sache des Glaubens sein und bleiben; ein Beweis für die Annahme, dass jede Überbietung des Christentums in seiner reinen Form ausgeschlossen ist, wird sich nie führen lassen. Aber dieser Glaube an die Höchstgeltung des Christentums ist vereinbar mit der Überzeugung, dass dasselbe eine historisch erwachsene Erscheinung ist, die als solche gewissen historischen Bedingungen unterworfen war und ist. Man kann dies in die Formel fassen, dass das Christentum eine normative Geltung hat. Näheres hierüber bei Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr 1902.

Der berühmte Ägyptologe Flinders Petrie hat in seinem Werke *Religion and conscience in ancient Egypt*. 1898 den Beweis erbracht (s. M. H. der C. G. 1901 S. 189 f.), dass in den Kult der römischen Kirche manche Elemente des **Isiskultus** eingedrungen sind, dessen Anhänger im ganzen römischen Reiche vor und nach den Anfängen der christlichen Zeitrechnung sehr weit verbreitet waren. — Seitdem dies feststeht, muss doch auch die Frage näher geprüft werden, ob nicht die in den Katakomben bemerkbaren auffallenden Anklänge an gewisse Zeichen und Symbole des Isiskultes auf historische Zusammenhänge hindeuten; sicher ist freilich, dass alle diese Symbole der Katakomben Umbildungen und Umdeutungen im Sinne des Christentums erfahren haben; aber für die Geschichte des Ursprungs dieser kultischen Zeichensprache ist es doch wichtig, auf diese Zusammenhänge zu achten.

In der Symbolik der Kultgenossenschaften, deren Geschichte wir hier verfolgen, spielt das Bild der **Arche Noah** (wie das Zeichen genannt zu werden pflegt) eine erhebliche Rolle. Da ist es nun beachtenswert, dass dasselbe merkwürdige Zeichen auch unter den symbolischen Darstellungen wiederkehrt, mit welchen die grossen Buchdrucker bzw. die in deren Werkstätten arbeitenden Steinmetzen und Künstler des 15. und 16. Jahrhunderts die Schriften bekannter Humanisten auf den Titeln zu verzieren pflegten. Wenn das nur an einer Stelle nachweisbar wäre, so könnte man darin eine Laune erblicken; da die „Arche Noah“ aber öfter vorkommt, so ist das unmöglich ein Zufall, sondern offenbar der Ausfluss einer Geheimsprache, die ja auch ohnedies in diesen Kreisen nachweisbar ist. Joh. Froben in Basel,

von dessen Officin die *Dunkelmänner-Briefe* (deren Verfasser es wissen konnten) sagen:

Sed in domo Frobenii

Sunt multi pravi haeretici,

Johannes Froben (sage ich), der „König der Drucker“ (geb. 1460), verlegte im Jahre 1513 die *Adagia* des Erasmus. Diese Ausgabe enthält auf dem Titelblatt eine Randleiste, die von Ursinus Graf entworfen war (Passavant, III, 432 Nr. 144). In der Titel-Einfassung erscheint nun die „Arche Noah“, d. h. die Darstellung eines Kastens, in dem eine menschliche Figur angeordnet ist; über der Figur steht die sehr merkwürdige Bezeichnung

„Humanitas“,

die dem Kenner der Sache doch zu denken giebt. In dem Kasten sitzt die Humanitas. — In Tübingen wirkte seit 1523 Ulrich Morhart als Drucker und Verleger. Dieser Morhart verwendet ebenfalls die „Arche Noah“ als Randleiste: in einem Kasten sitzt oder steht eine Figur, die einen Kranz auf dem Kopfe trägt und ein Buch vor sich hat; gleichzeitig ist ein Knabe sichtbar, der den Kasten anscheinend an einem Seil zieht. Um den Kasten herum sind vier Figuren angeordnet. (Vgl. Steiff, *Der erste Buchdruck in Tübingen* 1881, S. 31).

Niemand zweifelt, dass dort, wo im Laufe der Jahrhunderte die theologischen Kunstausrücke (die Terminologie), welche die Scholastik geprägt hat, im Sinne dieser Scholastik gebraucht werden, ein unmittelbarer geistiger Zusammenhang mit der Scholastik anzunehmen ist. Nun beachte man Folgendes. Der Ausdruck „Baumeister der Welt“ ist im Gegensatz zur Weltbetrachtung der auf Aristoteles beruhenden Scholastik geprägt: er gehört dem Gedankenkreise des Platonismus an. Nun haben wir früher (M.H. Bd. VIII 1898 S. 79 ff.) bewiesen, dass der Ausdruck „Baumeister der Welt“ im Sprachgebrauch der italienischen Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts nachweisbar ist, und dass (a. O. S. 192) auch Comenius im 17. Jahrhundert ihn gebraucht. Da ist es wohl doch beachtenswert, dass auch der „Alchymist“ Robert Fludd (1574—1637) in seiner Schrift „*Sophiae cum Moria certamen*“ p. 12) sagt: „Deus . . . maximus ille Macrocosmi opifex“. Liegen darin keine Hinweise auf geistige Zusammenhänge?

Wie mächtig innerhalb bestehender Organisationen grosse Kämpfe nachwirken, haben wir oft hervorzuheben Gelegenheit gehabt. Einen merkwürdigen Beleg dafür bietet das jüngst erschienene Werk von M. Spahn, *Der Grosse Kurfürst* (Mainz, Franz Kirchheim 1901). Jeder Kenner wird sich in die Zeiten der **Streittheologie des 17. Jahrhunderts** zurückversetzt fühlen, wenn er bei Spahn Urteile wie die folgenden findet: „Die Réfugiés haben die alte Zucht unseres Bürgertums gelockert, es vielfach entsittlicht und die werdende Berliner Gesellschaft charakterlos gemacht“. Die Reformierten sind nach Spahn „Revolutionäre“ und zwar nicht bloss die reformierten Unterthanen, sondern auch die reformierten Fürsten. Man vergleiche Spahn a. O. S. 126: Der

Umstand, „dass in dem Herzog von York (es ist Jacob II. gemeint, der Stuart) ein Katholik die Herrschaft Englands übernahm, erregte die beiden einflussreichsten reformierten Fürsten so sehr, dass sie, der Brandenburger und der Oranier, die Absicht seiner revolutionären Beseitigung und seiner Ersetzung durch den Oranier fassten“. Nach Spahn S. 91 war der Grosse Kurfürst in die Hände G. F. von Waldecks und der „Umsturzpartei“ geraten und S. 109 wird deshalb Waldeck „der Calvinist und umstürzlerische Reichsgraf“ genannt. Der leitende Staatsmann des Grossen Kurfürsten war (nach S. 91) „der geistig ausgezeichnete Träger der bis 1618 thätig gewesenen kurpfälzisch reformierten Umsturzpartei“. Auf S. 60 erzählt Spahn, der Kurfürst Johann Sigismund „habe sich Gustav Adolf und den Pfälzern verwandt gemacht und selbst die reformierte Lehre angenommen. Damit sei er aus dem Kreise der konservativen lutherischen Fürsten des deutschen Nordens ausgetreten“. Die Lutheraner sind die „konservativen“, die Reformierten sind die „Umstürzer“! Damit stimmt es überein, dass das Wort Reformierte oder das „Reformiertentum“ (wie Spahn sagt) bzw. Calvinisten fast an keiner Stelle ohne ein herabsetzendes Beiwort (z. B. S. 90 „Kalviner-Misstrauen“, S. 110 „die Herzenskälte des Reformiertentums“, S. 113 der „harte Calvinismus“, S. 106 „reformiert-aufgeklärt“ u. s. w.) gebraucht wird, während die lutherische Kirche entsprechende ehrende Zugaben erhält, z. B. S. 41, wo von dem „stolzen, glaubensfesten Kirchentum Sachsens“ die Rede ist, das bekanntlich den Sieg am Weissen Berge entschied, wo „die Elemente des Aufbruchs“ niedergeworfen wurden, die sich in Österreich unter dem Banner des Protestantismus zusammengeschart hatten (S. 38)¹⁾.

Wir haben es als einen wesentlichen Charakterzug comenianischer Geistesrichtung bezeichnet, dass ihre Vertreter bestrebt waren, ihr Wissen, ihre Erfahrung und ihre Gelehrsamkeit für „die Erziehung des Menschengeschlechts“ nutzbar zu machen; ja sie gingen im Gegensatz zu der bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts herrschenden Scholastik soweit, dass ihnen jede Gelehrsamkeit wertlos schien, die nicht in irgend einer mittelbaren oder unmittelbaren Art der Vervollkommnung der Menschheit dienen konnte: das war die Gesinnung, die Comenius mit dem Namen der **Humanität** bezeichnete. Derselbe Charakterzug nun beherrscht den neuen Literaturzweig, der seit etwa 1700 in England und Deutschland zu so grossem Einfluss gelangte, die „Moralischen Wochenschriften“. Ihre Herausgeber waren der Meinung, dass es nicht genüge, ein guter Christ zu heissen; vielmehr sei es notwendig, zugleich ein guter Bürger und ein nützlich Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu sein. Sie konnten sich darin ebenso auf Thomasius wie auf Wolf berufen, von welchen letzterer „das Streben nach Vollkommenheit in Gemeinschaft mit Andern“ als höchstes Ziel der Moral bezeichnet hatte.

¹⁾ Die gesperrten Worte sind von uns gesperrt worden.

In den siebziger, achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts bestand unter den **Studierenden** verschiedener Hochschulen der sog. „Orden der Freundschaft“ (L'ordre de l'Amitié), gewöhnlich „Amicisten-Orden“ genannt, der in Logen (Mutterlogen, Tochterlogen u. s. w.) gegliedert war, und dessen Beziehungen zu den gleichzeitigen „deutschen Societäten“ klar erweisbar sind (Wilh. Fabricius, Die Studentennorden des 18. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zu den gleichzeitigen Landsmannschaften. Jena 1891 S. 29 ff.). Schon die Namen „Gesellschafter“, „Gesellschaft der Freunde“ und „Gesellschaft der Philosophen“ deutet auf die Zusammenhänge hin. In Beziehung zu den „Amicisten“ standen die „Indissolubilisten“. Fabricius druckt die „Logengesetze“ ab und beschreibt einige Bräuche bei der Aufnahme, bei der u. A. der Logenmeister spricht: „Alle Degenspitzen, die du hier auf dich gerichtet siehst, sind sowohl zu deiner Verteidigung als auch zu deiner Bestrafung (auf dich gerichtet), wenn du den Schwur brichst“. Dann hängt der Logenmeister dem Neuaufgenommenen das Kreuz um und erklärt ihm die Erkennungszeichen. „Die Loge wird durch «dreimal drei» und einen Schlussgesang beendet.“ (Fabricius S. 59.) Auch die Namen „Senior“, „Subsenior“ etc. stimmen mit dem in den „Sozietäten“ üblichen Gebrauche überein. Die Geschichte der Amicisten wie der verwandten „Orden“ ist leider noch sehr dunkel, hauptsächlich wohl deshalb, weil man Verschwiegenheit übte und namentlich die Bräuche geheim hielt. Wir wollen hier nur im allgemeinen die Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet lenken und dabei einen kleinen, aber merkwürdigen Zug aus der Bewegung erwähnen. In Giessen hatten die „Amicisten“ heftige Angriffe und Beschimpfungen aller Art zu erdulden, und es sind uns aus Untersuchungs-Akten einzelne der Schimpfnamen aufbewahrt, mit denen sie beehrt wurden; darunter finden sich die Namen „Röckel“ und „Quäker“ oder „verfluchte Quäker“, wie der Ausdruck lautet. Wie sind diese Namen zu erklären?

Im Frühjahr 1768 veröffentlichte Gottfried Herder einen Nachruf an Thomas Abbt (Über Thomas Abbts Schriften. Der Torso von einem Denkmal, an seinem Grabe errichtet. Erstes Stück 1768); darin sagt er: „Der erhabene Fürst, der unsern Abbt kannte, besass und zu schätzen wusste, — es ist **Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe** gemeint — hat gezeigt, auf welche vorzügliche Art ein regierender Herr das Verdienst ehren könne: Er, der mit der Tapferkeit eines Römischen Helden und mit der Sorgfalt eines deutschen Landesvaters die Gesinnung eines griechischen Weisen zu verbinden wusste: hat bei Abbts Tode jene goldene symbolische Zeit erneuert, da auch für das stille und betrachtende Verdienst Denkmale und Bildsäulen und festliche Gebräuche bereit standen. Das Monument, das er errichtet, spricht mehr als alle Denkmale von Papier erbauet.“ — Scharnhorst, der bekanntlich den Grafen aus einer fünfjährigen persönlichen Berührung kannte, schreibt: „Man wird selten soviel unbedingliche Güte des Herzens mit so vielen grossen Eigenschaften des Geistes wie bei ihm vereint sehen. Sich und die Welt mehr aufzuklären war sein beständiges Bestreben. Seine Leutseligkeit, Menschenliebe und Gutthätigkeit machten

ihn zum allgemeinen Vater und Versorger seines Landes. Er hat nie einen Notleidenden ohne Hilfe gelassen, nie arme Wittwen und Waisen ohne Versorgung. Er liess zuletzt allen Aufwand seines kleinen Hofes eingehen und war allein dadurch glücklich, dass er andere glücklich machte Ich kann mich nicht ohne eine Art von Enthusiasmus der Anordnungen dieses Herrn erinnern, und mir ist nie etwas lächerlicher vorgekommen, als wenn Leute, die in Allem weit unter ihm sind, die Dreistigkeit hatten, ihn entscheidend zu beurteilen, zu loben oder zu tadeln.“ — Gneisenau schrie später einem Freunde: „Sie haben den Grafen zur Lippe sehr gerühmt, aber noch lange nicht nach Verdienst, er war viel grösser noch als Sie ihn darstellen. Ich habe mich früher eine Zeit lang in Bückeberg aufgehalten und dort im Archiv seine Handschriften durchgelesen. Unsere ganze Volksbewaffnung vom Jahre 1813, Landwehr und Landsturm, das ganze neuere Kriegswesen, hat der Mann ausführlich bearbeitet, von den grössten Umrissen bis auf das kleinste Einzelne, alles hat er schon gewusst, gelehrt, ausgeführt Denken Sie nun, was das für ein Mann gewesen, aus dessen Geist soweit in der Zeit voraus die grössten Kriegsgedanken sich entwickelt, an deren späterer Verwirklichung zuletzt die ganze Macht Napoleons eigentlich zusammengebrochen ist.“

Wir haben an dieser Stelle einen Aufsatz über „Christentum und Platonismus“ veröffentlicht (M.H. der C.G. 1901 S. 7 ff.) und sind dabei auf die Rektoratsrede Adolf Harnacks, Sokrates und die alte Kirche (Giessen, J. Ricker 1901, Preis 50 Pf.) näher eingegangen. Es ist uns erfreulich zu sehen, dass die Deutsche Litteratur-Zeitung Nr. 18 vom 3. Mai 1902 aus der Feder Lic. H. Weinels in Bonn eine längere Besprechung der Harnackschen Rede bringt, die sich in ihren Ausführungen sehr nah mit unserer Beurteilung berührt. Danach scheint es, dass sich auch über Wort und Begriff des **christlichen Humanismus** — Weinel verwendet diese Bezeichnung wiederholt — eine erfreuliche Verständigung aubahnt. Dass wir seitens der C.G. seit zehn Jahren eben die Geschichte dieses christlichen Humanismus zum Gegenstande unseres Arbeitsgebietes gemacht haben, ist ja bekannt. Wir sind ganz damit einverstanden, wenn Weinel die vorzügliche Rede Harnacks als einen Markstein in der Entwicklung dieses „christlichen Humanismus“ in der Gegenwart bezeichnet.

Im Theologischen Litteraturblatt (Jahrgang 1901, Nr. 35), hrsg. von D. Wilhelm Hölseher, ev. Pfarrer in Leipzig (Verlag von Dörfeling und Franke, Leipzig) bespricht Konsistorialrat D. Dr. Otto Zöckler, Professor der Theologie an der Universität Greifswald, die dritte Auflage des **Allgemeinen Handbuchs der Freimaurerei**, Leipzig, Max Hesses Verlag 1900. Die Besprechung ist in mancher Beziehung beachtenswert, zeichnet sich auch durch eine gute Sachkunde und ein ruhiges Urteil aus. Natürlich interessieren Zöckler am meisten diejenigen Artikel des Handbuchs, die sich mit der Religion und den religiösen Fragen beschäftigen; dabei macht er die Bemerkung, dass einer der beiden Hauptartikel in seiner Auffassung der

Religion „an mehr als einem Punkte an Harnacks Wesen des Christentums“ erinnert. Da der Artikel des „Allg. Handbuchs“ die in weiten maurerischen Kreisen herrschenden Anschauungen wiederspiegelt, so liegt in dieser Beobachtung Zöcklers eine merkwürdige Hindeutung. Sie stimmt vollkommen überein mit sehr gewichtigen Stimmen, die auch sonst aus den gleichen Kreisen laut geworden sind; darunter ist wohl die beachtenswerteste die, die in der Schrift „Freimaurerische Betrachtungen über Harnacks Wesen des Christentums“ (Berlin S. W., Verlag und Druck von P. Stankiewicz' Buchdruckerei) 1901 zum Ausdruck gekommen ist; sie ist vom Verfasser der Abhandlung „Christentum, Humanität und Freimaurerei“ (Preuss. Jahrb. Bd. 99 [1901] S. 21 ff.) veröffentlicht worden.

Am 25. September 1901 ist unter dem Vorsitz des Herrn Sanitätsrats Dr. med. Sudhoff, in Hochdahl bei Düsseldorf, zu Hamburg die „Deutsche Gesellschaft für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften“ begründet worden. Die Geschichte dieser beiden Wissenschaften ist so eng mit der Geschichte des christlichen Humanismus verknüpft, dass wir uns von den Publikationen dieser Gesellschaft auch für unsere Aufgaben manche Förderung versprechen.

Einer der bekanntesten fürstlichen „Alchymisten“ und „Astrologen“ — wie ihn die Gegner nannten — war **Simon VI., Graf zur Lippe** (1554 bis 1613), ein Mann, der als eine der hervorragendsten geistigen Erscheinungen seines Zeitalters bezeichnet werden darf. Seit 1586 war Graf Simon VI. verheiratet mit der Tochter des Grafen Otto von Schaumburg, die ihm in einer langen und glücklichen Ehe fünf Söhne und fünf Töchter gebar. Drei dieser Söhne, nämlich die Grafen Simon (der nachmalige Simon VII., 1587—1627), Otto (1589—1657) und Philipp (1601—1681), wurden im Jahre 1626 Mitglieder der „Sozietät des Palmbaums“, die, wie wir an dieser Stelle nachgewiesen haben (M.H. 1895 Bd. V S. 1 ff.), unter der Symbolik von Steinmetzen arbeitete, und deren Mitglieder sich Brüder nannten. Dass dieser Anschluss nicht eine Sache des Zufalls oder der Laune war, geht daraus klar hervor, dass diese Söhne Simons auch ihre eignen Söhne demselben Orden zuführten, wie denn Simons VII. junge Söhne Simon Ludwig (1610—1636) und Jobst Hermann (1625—1678), der Begründer der Linie Biesterfeld-Weissenfeld, sich der Brüderschaft in aller Form anschlossen. Der erwähnte Graf Philipp, der der Begründer der schaumburg-lippischen Linie geworden ist, ist der Grossvater des Grafen Albrecht Wolfgang, der in London Mitglied einer gleichartigen Brüderschaft, der „Society of Masons“, wurde. Wenn man die Eigenart dieses letztgenannten Grafen, wie wir sie an dieser Stelle (M.H. 1901 S. 195 ff.) geschildert haben, mit dem Charakter und den Neigungen Simons VI. vergleicht, so tritt eine auffallende geistige Verwandtschaft zwischen dem Urgrossvater und dem Urenkel zu Tage. Die Liebe zur Musik, zur bildenden Kunst (Simon VI. war selbst Maler wie sein Urenkel Komponist), zu den Naturwissenschaften und zur Naturphilosophie tritt bei beiden gleich stark in den Vordergrund; auch haben beide Fürsten freundschaftliche Beziehungen

zu den Vertretern von Kunst und Wissenschaft (Simon besonders zu italienischen Architekten und Ingenieuren, die er in sein Land hatte kommen lassen) unterhalten. Einige charakteristische Züge aus dem Leben des Grafen Simon mögen die Verwandtschaft der Gedankenkreise weiter bestätigen. Graf Simon war ein Gegner der Glaubensverfolgungen und bethätigte den Grundsatz der Toleranz soweit er konnte. Er schützte die von der Orthodoxie verfolgten Theologen, nahm die Glaubensflüchtlinge anderer Länder bei sich auf und trat selbst zum reformierten Bekenntnis über. Er eröffnete früher als die meisten anderen Fürsten den Kampf gegen die beim Volke beliebten und von der Kirche gut geheissenen Hexen-Verbrennungen. Er stand mit zahlreichen Staatsmännern der Niederlande in nahem persönlichem Verkehr, insbesondere mit dem Prinzen Moritz von Nassau-Oranien, ebenso mit Eberhard von Solms und Philipp von Hohenlohe, mit deren Nachkommen auch der Urkel Freundschaft unterhielt. Merkwürdig sind Simons Beziehungen zu böhmischen Magnaten und Künstlern, die durch seinen häufigen Aufenthalt in Böhmen befestigt wurden. Da in Italien, in Böhmen wie in den Niederlanden schon seit dem 15. und 16. Jahrhundert Sozietäten blühten, nach deren Vorbild der „Orden des Palmbaums“ gegründet war, so darf man doch billig die Frage aufwerfen, ob nicht bereits Graf Simon VI. Mitglied einer solchen Bruderschaft gewesen ist. In Rücksicht auf die Bedeutung, welche dieses uralte Fürstengeschlecht für die Entwicklung der verwandten Sozietäten, und damit für die Geschichte des deutschen Geisteslebens, erlangt hat, handelt es sich doch um eine Frage von nicht geringem geschichtlichen Interesse.

Das Wesenszeichen der inneren Geschichte Preussens, vom Tode Friedrichs des Grossen bis zum Ende des Jahrhunderts, ist der Kampf des Ministeriums Wöllner gegen die „Neologen“, zu denen ja auch Kant u. A. gehörten. Das Studium dieser Zeit und dieser Kämpfe ist ganz ausserordentlich lehrreich für die **Methoden** und die **Kampfmittel**, welche zur Erreichung des Zieles zur Anwendung gekommen sind, und es ist eine sehr merkwürdige Beobachtung, dass uns hier die gleichen Massregeln, Methoden und Kampfmittel begegnen, welche in allen Jahrhunderten seitens der Kirche wider die „Freigeister“, „Atheisten“ und „Umstürzler“ angewandt wurden, ja dass dieselben Schlagworte, Namen und Verdächtigungen wiederkehren. Wir wollen hier nur einige dieser Massregeln, Kampfmittel und Methoden erwähnen. Zunächst wurden sämtliche Schulen der Einwirkung des staatlichen Machteinflusses (sie unterstanden bis dahin den Kriegs- und Domänen-Kammern) entzogen und den Konsistorien überwiesen, welche sie als Provinzialschul-Kollegien verwalteten; die Prüfungskommission für die Lehrer wurde fast ausschliesslich mit Geistlichen besetzt, auch die Generalsuperintendenten erhielten in diesen Kommissionen Sitz und Stimme. Der Religionsunterricht erhielt eine gesteigerte Betonung. Ausser der Schulgesetzgebung wurde die Ehegesetzgebung in verschärfter Art revidiert; man erkannte darin ein vorzügliches Zuchtmittel. Am 19. Dezember 1788 erschien das „erneuerte Censur-Edikt für die preussischen Staaten“. Für das theologische Studium an den Universitäten wurden neue

orthodoxe Lehrbücher eingeführt. Vor Allen aber ward mit Hülfe der Kirche die Litteratur, zumal die Tages-Litteratur, in den Dienst des Kampfes gestellt, den Wöllner auf Befehl des Königs als „Generalkommandant gegen die Aufklärer“ führte. Es erwies sich mehr und mehr als ein vorzügliches Mittel zur Verdrängung lästiger Mitbewerber um Ämter, Würden, Einkünfte und Auszeichnungen, wenn man im Stande war, einen Gegner in den Ruf des „Aufklärers“ zu bringen; kein Wunder, dass von diesem Mittel sehr vielfach Gebrauch gemacht wurde. Die alten hässlichen Sekten-Namen der „Freigeister“, „Atheisten“, „Gotteslästerer“ u. s. w. wurden aus der Rüstkammer der Streittheologie der früheren Zeiten wieder hervorgeholt und in Flugschriften, Reden und Zeitungsartikeln wirksam verwendet. Alle diese zum Teil äusserst gehässigen Angriffe und Massregeln geschahen nach den Kundgebungen ihrer Urheber „um der Sache Gottes willen“ und zur „Förderung des Christentums“ — genau in der Art, wie seit Jahrhunderten der Kampf der Kirche wider ihre Gegner geführt worden war. Das Studium dieser merkwürdigen Epoche ist Freunden wie Feinden Wöllnerscher Grundsätze sehr zu empfehlen; Beachtung verdienen auch die Ursachen, weshalb dieses System so rasch und so kläglich zusammengebrochen ist.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

— 1902. —

Heft 8—10.

Johann Reuchlin (1455—1522).

Von

F. Thudichum, Tübingen.

Über das Leben und die Schriften Johann Reuchlin's von Pforzheim ist im 19. Jahrhundert durch die Bemühungen mehrerer Gelehrten helleres Licht verbreitet worden und dürfte es den Lesern dieser Zeitschrift willkommen sein, die Ergebnisse dieser Forschungen in kürzerer und allgemein verständlicher Gestalt zusammengefasst zu sehen, in manchen Punkten zugleich berichtigt und, soviel die Schriften Reuchlin's angeht, wesentlich vervollständigt¹⁾. Wenn auch die Bedeutung des Mannes nur im Rahmen einer ausführlichen Geschichte seiner Zeit voll gewürdigt werden kann, so reichen doch die folgenden Ausführungen aus um zu erkennen, mit wie gutem Rechte von dem beginnenden 16. Jahrhundert Desiderius Erasmus von Rotterdam und Johann Reuchlin als „die beiden Augen Deutschlands“ gefeiert worden sind.

I.

Johann Reuchlin (auch Röchlin, Reyehlin) ist am 22. Februar 1455 zu Pforzheim an der Enz geboren, an der südlichen Grenze

¹⁾ Hauptschriften über das Leben und Wirken Reuchlins sind: Geiger, L., Joh. Reuchlin, sein Leben und seine Werke. 1871. S. 488. Joh. Reuchlins Briefwechsel, hrsg. v. L. Geiger 1875. Horawitz, A. in d. Ber. d. Wiener Akad. 55, 117. 1877. Von den älteren Darstellungen ist auch jetzt noch die von H. Aug. Erhard, Gesch. d. Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung etc. 2, 147—460, 1830, wertvoll. Weitere ältere Literatur nennen Erhard 2, 147 Anm. u. Geiger Einl. XX—XXII.

Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Reuchlins giebt Erhard 2, 450—460; es ist dazu nur noch die Verdeutschung der V. olynthischen Rede des Demosthenes, 1495, nachzutragen, welche 1899 von Fz. Poland herausgegeben worden ist.

des ehemaligen Herzogtums Rheinfranken. Die Stadt war um 1220 durch eine Tochter der Pfalzgrafen vom Rhein an die Markgrafen von Baden gekommen, welche sie zu ihrer zweiten Residenz machten und ein Schloss nebst Schlosskirche daselbst bauten. Ihre Bedeutung lässt sich daran erkennen, dass die Franziskaner, Dominikaner und Augustiner daselbst Niederlassungen hatten, 1452 ein Kollegiatstift mit 12 Kanonikern und 12 Vikarien mit der Schlosskirche verbunden wurde, auch seit unbekannter Zeit eine Lateinschule bestand, die von der Stadt gegründet sein kann. Der Vater von Johann, weltlicher Verwalter des Dominikanerklosters, erkannte die Begabung des Sohnes, liess ihn bis zum 15. Jahr die Lateinschule besuchen, und schickte ihn im Mai 1470 auf die österreichische Universität Freiburg i. Br.; dort blieb indessen Johann aus unbekanntem Gründen nur eine kurze Frist. Im Jahre 1473 erwählte ihn Markgraf Karl I. zum Begleiter seines um einige Jahre jüngeren Sohnes Karl, der zum geistlichen Stand bestimmt war und zu seiner Ausbildung die Universität Paris, damals die berühmteste Europas, besuchen sollte. Reuchlin hörte hier theologische und philosophische Vorlesungen bei Johann Heynlin vom Stein (Johannes a Lapide) und folgte diesem bereits im Frühling 1474 nach Basel, erlangte dort 1475 die Würde eines Baccalaureus und 1477 eines Magisters der allgemeinen Wissenschaften (artium). Hier lernte er bei einem dort lebenden Griechen die griechische Sprache genauer kennen, hielt auch mit vielem Beifall Vorlesungen über lateinische und griechische Schriftsteller, namentlich Aristoteles, und gab um 1476 bei dem Buchdrucker Amorbach ein kurzes Lateinisches Wörterbuch, *vocabularius brevilocus*, heraus, welches bis zum Jahr 1504 25 Auflagen, meist Nachdrucke erlebte. Bemerkenswert ist, dass in dieser Zeit auch der aus Paris vertriebene Johann Wessel nach Basel kam und mit Reuchlin verkehrte. Nach dreijährigem Aufenthalt in Basel besuchte Reuchlin dann noch einmal auf einige Monate Paris, trieb dort wieder bei einem griechischen Flüchtling Griechisch und beschloss dann zum Studium der Jurisprudenz überzugehen, um ein Staatsamt erlangen zu können. Da in Paris nur kanonisches Recht gelehrt werden durfte, siedelte er Anfang 1478 nach der Universität Orleans über, welche von ihrem Stifter, dem französischen Papst Clemens V., 1305 die Freiheit erhalten hatte, auch römisches Recht zu lehren. Schon im folgenden Jahr 1479 oder 1480 zog er weiter nach Poitiers, wo ebenfalls römisches Recht erlaubt war, und erlangte hier am 14. Juli 1481 die Würde eines *Licentiatus legum*, nämlich der kaiserlichen oder römischen Gesetze. Ohne Zweifel um sich die Kosten seines Unterhalts zu verdienen, erteilte er wohlhabenden Studenten Unterricht in der lateinischen und griechischen Sprache und verfasste zu seinem eigenen Gebrauch eine kleine griechische Grammatik, welche aber niemals gedruckt worden ist.

Im folgenden Jahr wurde der 26jährige Reuchlin von dem Grafen Eberhard im Bart von Württemberg in seine Dienste genommen, als Geheimschreiber und Redner (orator). Mitte Februar 1482 unternahm nämlich Eberhard eine Reise nach Italien, um dem Papst Sixtus IV. seine Ehrerbietung zu beweisen, und Reuchlin, der das Latein gut und in der in Italien üblichen Aussprache zu reden verstand, erhielt die Aufgabe, für seinen Herrn die Unterhaltung zu führen. Der Aufenthalt in Rom dauerte vom 15. März bis 10. April 1482; auf der Durchreise wurde auch Florenz berührt, was insofern von besonderer Wichtigkeit für Reuchlin wurde, als er hier erst nähere Kenntnis von der Philosophie Plato's erhielt und sich seitdem von Aristoteles abwendete¹⁾.

Am 9. Dezember 1482 liess sich Reuchlin an der Universität Tübingen einschreiben, als „Magister Johannes Röchlin aus Pforzheim, Licentiat der Gesetze“ (legum Licenciatus)²⁾, wohl in der Absicht, dort als Rechtslehrer aufzutreten; allein Eberhard zog ihn alsbald an seinen Hof nach Urach unter Ernennung zum gräflichen Geheimrath mit einer Besoldung von 90, später 100 Gulden. Als mit der Vereinigung beider Landeshälften seit 1483 Stuttgart die gräfliche Residenz wurde, folgte Reuchlin seinem Herrn dorthin, und es ist 36 Jahre hindurch Stuttgart sein ständiger Wohnsitz geblieben; er heiratete auch alsbald eine Stuttgarterin, welche wertvollen Landbesitz, Weinberge und Acker mit in die Ehe brachte, aber 1512 ohne Kinder starb; nun heiratete Reuchlin zum zweiten Mal, verlor aber diese Frau wiederum nach wenigen Jahren, etwa um 1516³⁾.

Im Jahre 1484 wurde er zum Beisitzer des Hofgerichts ernannt, welches viermal im Jahr vier Wochen lang zu Stuttgart oder Tübingen zusammentrat und die oberste Instanz in bürgerlichen Rechtssachen bildete; jetzt erwarb er auch die juristische Doktorwürde, ohne Zweifel zu Tübingen, und nannte sich fortan Doctor legum, Doktor der Gesetze, manchmal auch „Doktor der kaiserlichen Gesetze“; ein Doktor beider Rechte, also auch des kanonischen Rechts, war er nicht, oder wollte es wenigstens nicht sein⁴⁾.

¹⁾ Stälin, Chr. F., Württemberg. Gesch. 3, 592. Geiger 25. Erhard 2, 163—164.

²⁾ Urkunden z. Gesch. d. Univ. Tübingen 1476—1550, hrsg. v. Rud. Roth. 1877. S. 486. Nr. 68. Ob sich Reuchlin damals selbst „Röchlin“ geschrieben hat, lässt sich aus der Matrikel nicht entnehmen. Vgl. S. 456.

³⁾ Geiger 27—29.

⁴⁾ In der Übersetzung der Schrift des Hypokrates 1512 nennt er sich „legum imperialium doctor“. Geiger 96 Anm. 2. Eine von A. Jul. von der Hardt 1729 herausgegebene Schrift nennt ihn juris utriusque doctor Tubingensis (Erhard 2, 458), allein das ist kein sicherer Beweis.

Im Frühling 1490 unternahm Reuchlin eine beinahe einjährige Reise nach Italien, wahrscheinlich als Begleiter eines unehelichen Sohnes des Grafen Eberhard, der sich in Italien den juristischen Doktorhut holen sollte, traf in Rom mit dem italienischen Gelehrten Hermolaus Barbarus zusammen, lernte den päpstlichen Geheimschreiber Jakob Aurelius Qwestenberg, einen Deutschen aus Meissen, kennen, ebenso den Grafen Pikus von Mirandula, der sich viel mit der Cabbalah beschäftigte. Damals verwandelte Barbarus den Namen Reuchlin in den griechischen Namen Kapfon, was „kleiner Rauch“, „Räuchlein“ bedeutet, und dieser ist ihm dann in der Folge vielfach beigelegt worden, während Reuchlin selbst ihn selten verwendete.

Im September 1492 wurde Reuchlin vom Grafen Eberhard an den kaiserlichen Hof nach Linz an der Donau gesendet, um für einen zwischen den württembergischen Grafen abgeschlossenen Hausvertrag (den sog. Esslinger Vertrag) die kaiserliche Bestätigung einzuholen. Bei dieser Gelegenheit machte ihm der Kaiser Friedrich III. eine sehr wertvolle hebräische Handschrift des alten Testaments zum Geschenk, erhob ihn in den Adelsstand und zugleich auch seinen Bruder Dionysius und dessen Nachkommen, ernannte ihn auch zum kaiserlichen Pfalzgrafen mit dem Recht, öffentliche Notarien zu ernennen und 10 Doktoren zu kreieren. Er sowohl, wie sein Bruder, haben den Adelstitel in der Folge aber nicht geführt; sie wollten bürgerlich bleiben¹⁾. Diese kaiserliche Gnadenerweisung galt zwar wohl auch den wissenschaftlichen Verdiensten des 37-jährigen Gelehrten, weit mehr aber dem einflussreichen Mitglied einer Regierung, auf deren Unterstützung der Kaiser grosses Gewicht legen musste.

Mit dem Tode Eberhards im Bart, 24. Febr. 1496, nahm Reuchlins Amt ein Ende, und er begab sich ohne Zögern ausser Landes nach Heidelberg, weil der neue Landesherr Eberhard VI., der Jüngere, und sein einflussreichster Ratgeber, der Augustinermönch Holzinger, ihm von früher her gram waren. Seine Frau blieb in Stuttgart zurück, ohne Zweifel, weil die Verwaltung ihrer Landwirthschaft ihre Anwesenheit nothwendig machte. In Heidelberg nahm sich der kurfürstliche Kanzler und Bischof von Worms, Johann von Dalburg, Reuchlins bestens an, verschaffte ihm die Stelle eines Bibliothekars an der Universitäts-Bibliothek und beauftragte ihn mit der Ausarbeitung von Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische. Reuchlin verfasste damals auch ein Lustspiel zur Verspottung des Holzinger, den er, ohne Nennung des Namens, als einen Mohamedaner hinstellte. Am

¹⁾ Geiger 35—37. Dionysius Röchlin de Pfortzen wurde im J. 1494 zu Tübingen zum Magister artium promoviert, laut der Matricula facultatis artium, und ist später Professor für Griechische Sprache in Heidelberg geworden.

31. Dez. 1497 ernannte ihn der Kurfürst Pfalzgraf Philipp zum obersten „Zuchtmeister“ seiner Söhne und schickte ihn im Juni 1498 mit verschiedenen wichtigen Anträgen nach Rom, namentlich um beim Papst die Aufhebung des über Philipp verhängten grossen Bannes auszuwirken. Am 7. August erhielt er bei Alexander VI. Audienz und wusste die Unschuld seines Herrn und dessen Ergebenheit gegen den Papst so warm zu schildern, dass der Bann aufgehoben wurde. Er verlängerte seinen Aufenthalt in Rom wahrscheinlich bis zu Ende des Jahres, um seine hebräischen Studien fortzusetzen¹⁾.

Inzwischen hatten sich im April 1498 die Dinge in Württemberg wieder geändert, Herzog Eberhard der Jüngere war zur Abdankung gezwungen und sein Neffe, der 11jährige Ulrich am 10. Juni zum Herzog ausgerufen worden, für welchen eine vormundschaftliche Regierung, „Regiment“ bis zum 10. Juli 1503 die Staatsverwaltung führte. Im Jahre 1499 kehrte Reuchlin nach Stuttgart zurück und erhielt vom Regiment alsbald eine Anstellung als herzoglicher Rat. Im Jahre 1502 wurde er vom Kaiser Maximilian und den zum schwäbischen Bund gehörenden Fürsten zu einem der drei Bundesrichter ernannt, mit einem guten Jahresgehalt von 200 Gulden; er hat dieses Amt bis 1512 bekleidet, dann aber, als Herzog Ulrich aus dem Bund austrat und in Folge dessen der Sitz des Bundesgerichts von Tübingen nach Augsburg verlegt wurde, es aufgegeben, etwa 1515 auch sein Amt als herzoglicher Rat niedergelegt. Er lebte nun zurückgezogen, lediglich vom Ertrag seiner Landgüter²⁾.

Lange Zeit hindurch, von 1482—1511 war er Anwalt des Dominikaner-Ordens für alle dessen Geschäfte in ganz Deutschland, ohne indessen einen Gehalt dafür zu beziehen, gehörte auch der Bruderschaft des Ordens an und stand als Bruder in der Ordens-Matrikel³⁾. Auch vielen Bürgern und Landleuten hat er auf deren Bitten oftmals juristischen Rat erteilt, immer umsonst, da er niemals eigentlicher Rechtsanwalt war⁴⁾.

Der seit 1510 entbrannte Streit mit Pfefferkorn und den Kölnern hat ihm viel Verdross, Sorge und Zeitverlust verursacht, und die Verteidigung gegen die Anklage der Kölner viel Geld gekostet, sodass er genötigt war, 28 Morgen Land zu verkaufen, und sich sehr einschränken musste⁵⁾. Im Jahre 1516 nach dem

¹⁾ Geiger 39—47. 79—81.

²⁾ In einem Brief an Mutian bezeichnet sich Reuchlin am 22. August 1513: nunc sola agricolatione victum; an Spalatin schreibt er 31. August 1513: rus colo et sola vivo agricolatione. Geiger 457 Anm. 3.

³⁾ Erhard 2, 326.

⁴⁾ Brief an Spalatin 31. August 1513 (bei Geiger, Brief S. 198): nec ullo sum aut fui tempore mercenarius patronus.

⁵⁾ Geiger 457.

Tode seiner zweiten Frau liess er sich in den Augustiner-Orden aufnehmen ¹⁾, und zwar ohne Zugehörigkeit zu einem bestimmten Konvent, was der Provinzial bewilligen konnte.

Als Herzog Ulrich zuerst vom schwäbischen Bund vertrieben worden war, im August 1519 aber plötzlich zurückkehrte, wollte Reuchlin erst fliehen, blieb aber dann doch in Stuttgart; Ulrich tastete seine Person zwar nicht an, nahm ihm aber seine Habe weg, welche, lässt sich nicht sagen ²⁾. Nach der zweiten Vertreibung Ulrichs klagte Reuchlin in einem Brief an Pirckheimer, 8. Nov. 1519, über den traurigen Zustand im Lande: „Es giebt mehr Bettler als Reiche, und das Streben des grossen Haufens geht auf Plünderung und Aneignung von Reichtümern. Ihren Herzog, der Beides vortrefflich verstand, haben sie verloren, daher sehnen sie sich danach, den Fürsten der Räuber wiederzugewinnen.“

Bevor Reuchlin in die Beamten-Laufbahn eintrat, hatte er sich die lateinische und die griechische Sprache bestens angeeignet, auch viel darin öffentlich und privatim unterrichtet, aber nicht viel durch den Druck bekannt gemacht; nachher nahmen ihn die Berufs-Geschäfte stark in Anspruch, und er war lange Zeit mit sich selbst nicht im Klaren, auf welchen Zweig der Wissenschaft er sich eigentlich werfen solle. Im Jahre 1488, also in seinem 33. Lebensjahre hatte er zwar einmal brieflich geäussert, dass er entschlossen sei, sich mit den heilbringenden Denkmalen des neuen Gesetzes (Testaments), die von den ersten Anhängern Christi gleichsam mit göttlichem Geiste geschrieben seien, näher zu beschäftigen; zu diesem Zwecke hatte er sich auch eine Handschrift des Neuen Testaments von den Dominikanern in Basel geliehen, die er Zeit Lebens in seinen Händen behielt und mit Randbemerkungen beschrieb; allein dieser Vorsatz ist nachher nur in mässigen Umfang zur Ausführung gelangt.

Wenige Jahre nachher zeigt es sich, dass das alte Testament und andere Schriften der Juden eine viel grössere Anziehungskraft auf ihn ausübten und er daher eifrig beflissen war, sich mit der hebräischen Sprache genau bekannt zu machen. Mit der Kenntnis dieser Sprache stand es im 15. Jahrhundert nicht besser als hinsichtlich der griechischen; bei den Juden-Verfolgungen des 12.—15. Jahrhunderts waren immer auch ihre Bücher, auch das alte Testament vernichtet worden, und wo sie sich noch erhalten hatten, wie z. B. zu Worms, Frankfurt a. M. oder Prag, bekam kein Christ sie in die Hände; die Rabbiner weigerten sich auch gemäss einer Vorschrift des Talmud, Christen die hebräische Sprache zu lehren.

Mit dem Aufschwung der Wissenschaften änderte sich das; im Jahre 1485 erschienen bei Solomon in Soncino die Propheten

¹⁾ Geiger 150.

²⁾ Geiger 460—461.

und 1488 das ganze alte Testament in der hebräischen Ursprache, neue Ausgaben davon dann 1491 zu Neapel und 1494 zu Brixen. Auch einzelne Theile des Talmud druckte Solomon in Soncino in den Jahren 1483 bis 89¹⁾. Schon vor 1480 war ferner ein hebräisches Wörterbuch mit Sprachlehre, *Liber radicum*, ohne Angabe von Jahr, Ort und Drucker im Druck erschienen, welches ein in der Provence geborner Jude und Rabbi David, genannt Kimchi im 12. Jahrhundert in rabbinischem Hebräisch verfasst hatte, wovon dann schon 1490 eine neue Auflage nötig wurde²⁾. Verschiedene Gelehrte machten sich nun daran, das Hebräische zu erlernen und Unterricht darin zu erteilen, wie Johann Wessel von Gröningen, Rudolf Agricola zu Heidelberg, Konrad Pellikanus zu Tübingen, seit 1502 in Basel. Die Anfangsgründe im Hebräischen wird sich Reuchlin schon früher angeeignet haben; im September 1492, während seiner Anwesenheit am kaiserlichen Hof zu Linz machte er die Bekanntschaft des kaiserlichen Leibarztes Jacob ben Jehiel Loans, eines wissenschaftlich hochstehenden Juden, und wurde durch ihn auf die jüdischen Schriften über die Kabbalah aufmerksam gemacht. Dieses hebräische Wort bedeutet „Ueberlieferung“, Tradition, und kam in Gebrauch für Schriften verschiedener Juden des 9.—12. Jahrhunderts nach Christus, welche nach der Behauptung ihrer Urheber die Niederschrift von Offenbarungen enthalten, welche Gott einst schon dem ersten Menschen Adam, dann weiter dem Abraham, dem Moses und anderen Personen „mündlich“ gemacht habe, und die früher Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch entweder nur mündlich fortgepflanzt oder, soweit sie etwa aufgezeichnet waren, streng geheim gehalten worden sind³⁾. Diese Schriften erregten so sehr Reuchlins Aufmerksamkeit, dass er im Frühjahr 1493 sich abermals nach Linz begab, bis August, oder länger, dort verweilte und bei Loans weiter Hebräisch trieb und sich in kabbalistische Schriften vertiefte.

Im Jahre 1494 gab Reuchlin, der nun in seinem 39. Lebensjahre stand, zu Basel bei dem Drucker Amorbach eine Lateinische Schrift heraus mit dem Titel *De verbo mirifico*, „Vom wunderthätigen Wort“⁴⁾. Es ist in drei Bücher eingeteilt, von welchen

¹⁾ Index . . . Brit. Mus. No. 7201. 7292. 7295. 7296. 7307. Der babylonische Talmud erschien in den Jahren 1520—22 zu Venedig bei Daniel Bomberg in 12 Bänden, und zwar mit einem päpstlichen Privilegium (!). Wolf, *Bibliotheca hebraica* 2, 883. 892. 896.

²⁾ Hain No. 6032. 6033.

³⁾ Geiger 37. 105. 111—112.

⁴⁾ Die erste Ausgabe giebt den Druckort nicht an; das Jahr 1494 ergibt sich aus dem vorangedruckten Brief. Titelblatt: *De verbo mirifico*; dann folgt ein Brief des Konrad Leontorius an Jakob Wimpheling, d. d. Speier, April 1494, mit einem warmen Lobe des Buchs; dann Überschrift:

das erste von der Philosophie, ihren Aufgaben und Grenzen handelt, das zweite jüdische Geheimlehren der Cabbalah vorträgt und das dritte auseinandersetzt, welcher Nutzen daraus für das Christentum gezogen werden könne. Dies geschieht in Gestalt eines Gesprächs zwischen drei Personen, die sich zufällig in Pforzheim treffen, dem Sidonius, einem Phönizier und Anhänger der Philosophie des Griechen Epikur † 271 vor Chr., Baruchias, einem gelehrten Juden, und Capnion, einem christlichen Weisen, nämlich Reuchlin selbst, der damit mit seinen eigenen Ansichten offen hervortritt, wenn er auch manche davon dem Sidonius oder Baruchias in den Mund legt.

Der Gedanke, philosophische und religiöse Lehren in der Form von Gesprächen zwischen heidnischen Philosophen, Juden und Christen vorzutragen, war nicht neu; schon Peter Abälard, † 1142, hatte ein solches verfasst¹⁾; auch die Kabbalah war schon vorher von dem Italiener Johann Picus, Graf von Mirandula (geb. 1462, gest. 1494) als eine Quelle göttlicher Offenbarung in einem handschriftlich verbreiteten Werk gepriesen worden, zu der Zeit, als Papst Sixtus IV. befahl, die Bücher der Kabbalah ins Lateinische zu übersetzen, was auch mit einigen derselben geschehen ist²⁾; allein nachher hatten die Mönche gegen den Grafen von Mirandula darum eine Anklage wegen Häresie erhoben, von welcher ihn Papst Alexander VI. am 18. Juni 1493 glücklicherweise freisprach. Sein Werk wurde dann im Jahre 1498 durch seinen Neffen Johann Franz Pikus und zwar in Venedig im Druck bekannt gemacht. Reuchlin hatte den Mirandula während seines Aufenthalts in Italien im Jahre 1490 persönlich kennen gelernt und auch mit anderen Gelehrten, die sich mit der Kabbalah beschäftigten, verkehrt. Doch bleibt „das wunderthätige Wort“, trotz mancher Anlehnungen an Vorgänger, im Wesentlichen das geistige Eigentum Reuchlins³⁾.

Einige seiner Grundgedanken sind: Gott ist unendlich, Schöpfer der ganzen Welt, folglich eine unbedingte Einheit, bei

Praefatio, darunter: Joannes Reuchlin Phorcensis in libros Capnion vel de verbo mirifico praefatio. Die einzelnen Bücher haben die Überschrift: Jo. Reuchlin Phorcensis Capnion vel de verbo mirifico: liber primus; liber II, liber III. Hieraus ergibt sich, dass der Name des Buchs vollständig lautet „Rauch oder vom wunderthätigen Wort“. Es sind im Ganzen 50 Blätter Folio. Eine zweite Ausgabe erschien 1415 bei Anshelm in Tübingen, 62 Blätter Fol., im Inhalt so gut wie unverändert.

¹⁾ Abaelardi Opera, ed. Cousin 2, 643—719.

²⁾ Reuchlin, Ratschlag v. 1510 (im Augenspiegel).

³⁾ Eine kurze Darstellung des Inhalts geben: Erhard 2, 247—257. 1830 Franck, Adf., Die Kabbala oder die Religions-Philosophie der Hebräer. Aus d. Französischen übers., vermehrt u. verbessert v. Ad. Gelinek. 1844. S. 8—11. Franck urteilt S. 7 nicht sehr günstig über Reuchlins Verfahren.

der man von keiner Zahl reden kann, da der Begriff einer Zahl nur der Mannichfaltigkeit zukommt. Alles andere ausser Gott, alle Kräfte, sind seine Geschöpfe und bloss seine Diener, denen zwar Achtung aber keine Anbetung gebührt. Wenn es ausser Gott nur Diener Gottes giebt, so kann es keinen Teufel geben und keine Macht des Teufels zu zaubern und Menschen Zauberkräfte zu verleihen; Reuchlin tritt auch dem Hexenwahn mehrmals ausdrücklich entgegen, ebenso wie der Alchymie und der Sterndeuterei (Astrologie)¹⁾.

Die reine Gottes-Erkenntnis können die Menschen nur durch göttliche Offenbarung erhalten, dadurch, dass Gott ihrem Geiste etwas von seinem Geiste mitteilt, dem einen mehr, dem andern weniger; zu diesem Zwecke kann Gott den Menschen auch übernatürliche Kräfte verleihen, also Wunder durch ihn verrichten lassen. Eine solche Vereinigung Gottes mit Geschöpfen, und zwar eine im höchsten Grad wunderbare ist die mit Jesus, den er aus einer Jungfrau entstehen liess und als Lehrer für die Welt auswählte. Das erste höchste heilbringende Wort (verbum) ist der aus 4 hebräischen Buchstaben bestehende Name Gottes *Jhvh*, ein Vierbuchstabenwort (Tetragrammaton), welches die Konsonanten des Namen *Jehovah* darstellt; denn die Juden liessen in ihren Schriften die Vokale weg; das zweite heilbringende Wort ist aus dem ersten durch Einfügung eines *s* gebildet, *Jhsvh*, ein Fünfbuchstabenwort, Pentagrammaton, der Name *Jeschuh*, im Griechischen *Jesus*. Der Name Messias, Christus ist unpassend, weil er etwas viel Geringeres, nur eine einzelne Eigenschaft bezeichnet. Dass die heilbringenden Worte der hebräischen Sprache angehören, erklärt sich daraus, dass sie diejenige ist, „in der Gott mit den Menschen, die Menschen mit den Engeln geredet haben, von Angesicht zu Angesicht“²⁾.

Das waren in etwas geheimnisvoller Einkleidung höchst kühne Gedanken, in denen nichts mehr von der Dreizahl Gottes und noch weniger von einer anzubetenden Mutter Gottes und anderen göttlichen Heiligen zu finden war.

Das Buch rief bei vielen freieren Köpfen Begeisterung hervor; Agrippa von Netterheim hielt 1509 darüber Vorlesungen, Andreas Karlstadt in Wittenberg trug sich im Juli 1516 mit der gleichen Absicht; aber Zurückhaltung waltete doch vor, und bei Altgläubigen tiefe Abneigung. Eine neue Auflage erlebte das Werk im Jahre 1514 bei Anshelm in Tübingen, neuere noch 1532, 1552 und 1587. In der Folge hat Reuchlin dem Gegenstand unverwandt weiter nachgedacht und im Jahre 1517 in seinem Werk „De arte cabalistica“ erheblich freiere Ansichten vorgetragen.

Auf seiner dritten Reise nach Italien, die er im Sommer

¹⁾ Geiger 176—177. 195.

²⁾ Geiger 160. 161.

1498 im Auftrag des Kurfürsten Philipp von der Pfalz unternahm, und die zu einem längeren Aufenthalt in Rom führte, nahm er von Neum bei einem Juden, Obadja Sforno aus Cesena hebräischen Unterricht, konnte auch hebräische Drucke und Handschriften erwerben¹⁾.

Im Jahre 1506 veröffentlichte Reuchlin zu Pforzheim bei Thomas Anshelm ein grosses Werk, „Hebräische Anfangsgründe“, rudimenta Hebraica, 621 Folio-Seiten, welches ein hebräisches Wörterbuch und eine hebräische Grammatik enthielt, unter Beifügung zahlreicher Belegstellen. Beide sind in der Hauptsache nur lateinische Übertragung des Wörterbuchs und der Grammatik des David Kimchi, mit vielen Erweiterungen und Heranziehung auch anderer hebräischer Schriften¹⁾. Von besonderer Wichtigkeit ist, dass Reuchlin bei einer grossen Anzahl von alttestamentlichen Stellen den hebräischen Text mit der lateinischen Übersetzung der römischen Kirche (Vulgata) vergleicht und letztere für fehlerhaft erklärt²⁾, ebenso bei nicht wenigen Gelegenheiten die vom heiligen Hieronymus und vom Nordfranzosen Nikolaus von Lyra († 1340) gegebenen Auslegungen berichtigt.

In der Vorrede zum dritten Buch verteidigt er das Recht zur wissenschaftlichen Prüfung der Texte der heiligen Schriften in sehr beredter Weise, zum Teil in Ausdrücken, die an des Erasmus schon im April 1505 erschienene Vorrede zu Valla's Anmerkungen zum neuen Testament erinnern. Reuchlin schliesst seine Rede mit den Worten: „Wenn ich auch den heiligen Hieronymus wie einen Engel verehere, und den Lyra als einen grossen Lehrer achte, so beuge ich mich doch vor der Wahrheit, wie vor Gott“³⁾. Im „Wunderthätigen Wort“ hatte er übrigens bereits bemerkt, dass auch der hebräische Text an vielen Stellen durch Ungelehrte verderbt worden sei und man versuchen müsste, das Richtige wieder zu ermitteln.

Durch dieses Buch galt er nun als der erste Kenner der hebräischen Sprache und es kamen in der Folgezeit eine Reihe junger Leute nach Stuttgart, um sich bei ihm über hebräische Sprache und Literatur näher zu unterrichten, darunter Philipp Melanchthon und Johann Oekolampad⁴⁾. Der Absatz blieb übrigens viele Jahre hindurch gering; Reuchlin hatte das Buch auf eigene Kosten drucken lassen und hat vielleicht nie erlebt, dass ihm dieselben ersetzt wurden. Vom Talmud kannte Reuchlin bis 1512 gar nichts; er sagt 1510 selbst, er hätte ihn gern doppelt

¹⁾ Pellikanus hat im Jahre 1503 zu Basel eine kurze hebräische Sprachlehre herausgegeben. De modo legendi et intelligendi Hebraea. 4^o. Erhard 2, 217.

²⁾ Ein Verzeichnis solcher Stellen giebt Geiger 46. 106.

³⁾ Erhard 2, 223. Geiger 146.

⁴⁾ Geiger 108.

bezahlen wollen, sei aber ausser Stand gewesen ihn zu erhalten; im Jahre 1512 erwarb er einen Teil, den Sanhedrin (oder richtiger die Gemara) des Jerusalemer Talmud¹⁾.

II.

Zu Ende des 15. Jahrhunderts gab es in fast allen grösseren Ländern Deutschlands keine Juden mehr; sie waren im Lauf der Jahrhunderte mit grösster Grausamkeit vertrieben worden und die übrig gebliebenen fristeten in abgelegenen kleinen Dörfern oder Städtchen ein kümmerliches Dasein; auch in den wenigen Reichsstädten, wo sie noch Duldung genossen, bedeuteten sie wenig. Die Feindschaft der Mönche gegen sie hatte aber keine Verminderung erfahren; fortwährend kam es hier und dort zu Anklagen, dass von Juden geweihte Hostien gestohlen und durchstochen oder Christenkinder geschlachtet worden seien, um deren Blut zu allerlei abergläubischen Zwecken zu verwenden, und diese unsinnigen Beschuldigungen wurden allemal durch scheussliche Folterqualen unfehlbar bewiesen.

Jetzt wurde auch die Druckerpresse in Bewegung gesetzt, um Angriffe auf das Judentum in weite Kreise zu tragen; insbesondere erschien 1482 zu Augsburg eine lateinische Schrift „Einwürfe gegen Aussprüche des Talmut, des Verführers der Juden“, die seitdem zahlreiche Auflagen erfuhr²⁾.

Bedauerlicher Weise beteiligte sich an diesen hässlichen Angriffen ein Mann, von dem man es am wenigsten hätte erwarten sollen, Johann Reuchlin. Im Jahre 1505 gab derselbe bei Anshelm in Pforzheim eine kleine Flugschrift von 6 Blättern in Quart heraus folgenden Inhalts³⁾: Ein Edelmann (der nicht genannt wird) habe ihn als einen mit hebräischen Dingen vertrauten Mann ersucht, ihm etwas aufzuschreiben, worüber er sich in freien Stunden mit seinen Juden besprechen und eine merkliche Besserung erreichen könne; diesem Ersuchen wolle er nachkommen und rate also, er möge den Juden die 13 Jahrhunderte lange Zeit ihres Herumirrens in der Fremde vorhalten und ihnen als Grund dieses Unglücks ihre grossen Sünden angeben, die sie als ganzes Volk begangen haben, ehemals, indem sie den Messias verspotteten und töteten, und in der Gegenwart, indem sie Christus noch täglich verspotten, ebenso Gott den Vater, als hätte er keinen Sohn zeugen können, desgleichen die Jungfrau Maria. Solche Lästerungen fänden sich namentlich in dem Buche Nizachon und

¹⁾ Geiger 116—118.

²⁾ *Objectiones in dicta Talmut seductoris Judeorum.* Eine datierte 1482 zu Augsburg, eine andere 1499.

³⁾ „Docter johanns Reuchlins tütsch missive, warumb die Juden so lang im ellend sind.“ Ein Abdruck bei Böcking. *Op. Hutteni* 6, 177—179 mit Auslassung der hebräischen Stellen. Vergl. Geiger, 206—208.

Bruder Fol und ihrer Feindschaft gegen die Christen gäben sie Ausdruck in einem in ihren Synagogen gesprochenen Gebet Vleschumadim. Wie die christliche Kirche an jedem Karfreitag thue, so bitte auch er, Reuchlin, Gott, dass er die Juden erleuchten und zum wahren Glauben bekehren, und sie aus dem Gefängnis des Teufels erlösen möge. Am Schlusse heisst es: „Das hab' ich Euch für das erste wollen entdecken, mit ihnen zu reden; — mit dem Erbieten, welcher vom Messiah und unserm rechten Glauben gern wollt' unterwiesen werden, dess wollt' ich mich williglich annehmen, und helfen, dass er keine Sorge dürfte haben um zeitliche Nahrung, sondern möchte Gott ruhiglich dienen und aller Sorge frei sein.“ Also durch Belehrung und Gebet will Reuchlin die Juden bekehren, nicht mit Gewalt zwingen, und zeigt hiermit mehr Duldsamkeit als der mit Unrecht so sehr gepriesene Freiburger Rechtsgelehrte Ulrich Zasius, der in einer im Jahre 1508 gedruckten Schrift mit Überbietung des kanonischen Rechts es für zulässig erklärte, kleine Kinder der Juden auch gegen den Willen des Vaters zu taufen¹⁾; aber dass ein Mann wie Reuchlin, der Verfasser des „Wunderthätigen Worts“, widersinnige und ungerechte Beschuldigungen gegen die Juden wiederholt hatte, musste sehr nachtheilig wirken und ist Ursache geworden, dass die Dominikaner bei ihren Unternehmungen gegen die Juden anfänglich glaubten, auf die Mitwirkung Reuchlins rechnen zu können.

Die Dominikaner und päpstlichen Ketzermeister in Köln hatten seit 1480 eine allgemeine Verfolgung der Häretiker unter dem Namen von Hexen eingeleitet und zu diesem Zweck den Hexenhammer verfasst; im Jahre 1504 war Jakob Hochstraten nach Köln gekommen, zum päpstlichen Ketzermeister ernannt und ihm die besondere Vollmacht erteilt worden, häretische und überhaupt schädliche Bücher innerhalb ganz Deutschland zu vernichten. Dieser sehr kluge aber ebenso ganz verfinsterte und von mönchischer Gewaltthätigkeit beseelte Mann hatte mit grosser Klarheit erkannt, wohin die sich allerwärts regende geistige Bewegung zu führen drohe, welche Gefahren gegen die Hierarchie im Anzuge seien, und war entschlossen, sich mit ganzer Kraft dagegen zu stemmen. Als ein geeignetes Mittel dazu erschien ihm ein Feldzug gegen die Juden, um ihre allgemeine Beraubung und Vertreibung zu bewirken, zu dem Hauptzweck, die Aufmerksamkeit des niederen Volks von den eigentlich religiösen Fragen abzulenken und es zu gierigen Leidenschaften zu entflammen; dieses Kunststück hatten die Mönche schon im 12. und 14. Jahrhundert mit grösstem Erfolge aufgeführt, und es gehörte zu den stehenden Waffen ihrer Jahrhunderte alten Kriegskunst.

Als Werkzeug, um seine strengen Massregeln einzuleiten, wählte er einen getauften Juden Namens Johann Pfefferkorn, in

¹⁾ Zasius, U., De Judæis parvulis baptizandis quaestiones III 1508.

der Berechnung, dass die Beschuldigungen gegen die Juden eher Glauben finden würden, wenn sie von einem Sachkenner aus ihrer eigenen Mitte vorgebracht würden. Pfefferkorn war 1503 zu Köln getauft und auf Empfehlung der Dominikaner Verwalter des Spitals geworden, kein Priester, auch verheiratet¹⁾. Im Jahre 1507 verfasste dieser Spitalmeister eine Schrift gegen die Juden unter dem Titel: „Spiegel einer jüdischen Ermahnung zu Christus, herausgegeben zu Köln durch Johann Pfefferkorn, ehemals Jude nun Christ, 1507 Mitte September. Die Schrift war Lateinisch verfasst, was er gar nicht verstand, und erschien im nämlichen Jahr zu Köln auch in Niederdeutscher Sprache und zu Nürnberg in Oberdeutsch und 1508 wieder Lateinisch in Köln, natürlich alles auf Kosten der Dominikaner. Er verlangt darin, dass man die Juden, da sie gütlich nicht zu bekehren seien, zwingen Christen zu werden, und zwar dadurch, dass man ihnen das Zinsnehmen (den Wucher) verbiete, sie zum Besuch der christlichen Predigten anhalte und ihnen ihre Bücher wegnehme, durch die sie sich in ihrer Verstocktheit hauptsächlich bestärkten. Schlag auf Schlag folgten weitere Schriften in lateinischen und deutschen Ausgaben; 1508 die „Juden-Beichte“, worin gesagt wird, dass ihre Bücher Flüche enthielten, am 3. Januar 1509 das „Osternbuch“, welches die jüdischen Gebräuche beim Passah schildert und erklärt: die Juden seien Ketzer des alten und des neuen Testaments und schuldig des Gerichts nach dem Gesetze Moses (!), ein schwerwiegender Satz, da auf Ketzerei, abgesehen von Leibes- und Lebensstrafen, immer die Strafe der Einziehung des ganzen Vermögens stand. Im gleichen Januar 1509 und wieder im März kam der „Judenfeind“ heraus, worin den Juden alle möglichen Schlechtigkeiten aufgehalst werden, dass sie Christum, seine Mutter Maria, alle Heiligen lästerten, den jüdischen Ärzten insbesondere, dass sie Christen, die sich ihnen thörichterweise anvertrauten, absichtlich zu Grunde richteten. Pfefferkorn fordert auf, den Juden alle ihnen bestellten Unterpfänder wegzunehmen, alle ihre Kinder mit Gewalt in der christlichen Religion zu erziehen, und die Alten, wenn sie sich nicht bekehren lassen wollten, zu verjagen; die Unterthanen sollten in Haufen versammelt vor ihre Obrigkeit rücken und die Vertreibung der Juden fordern, und falls dieses Verlangen unerhört bliebe, die Sache Gott und anderen christlichen Herren klagen, worin nicht undeutlich die Aufforderung zu Selbsthilfe und Anruhr ausgesprochen lag²⁾. In einem vorangedruckten Widmungsschreiben an den Erzbischof von Köln bittet Pfefferkorn denselben um Schutz, da die Juden ihm angeblich nach dem Leben stellten (!). Der Kölner Dominikaner Ortwin Gratius zierte diese Schrift mit einem lateinischen Gedicht.

¹⁾ Geiger 209. 255.

²⁾ Erhard 2, 296. Geiger 213.

Im nämlichen Jahre 1509 trat auch noch ein anderer getaufter Jude, Victor von Carben, Dominikanermönch und Priester zu Köln, in einer lateinischen mehr gelehrten Schrift gegen die Juden auf; auch diese empfahl Ortwin Gratius durch ein vorangestelltes Gedicht¹⁾.

Nachdem so alles genügend vorbereitet war, wurde Pfefferkorn zum Kaiser Maximilian geschickt, um von diesem Beistand zur Vernichtung der Judenbücher zu erlangen. Ausgerüstet mit Empfehlungsschreiben der Dominikaner von Mainz, Oppenheim, Heidelberg, Ulm und München, sprach er erst bei des Kaisers Schwester Kunigunde, Wittve Herzog Albrecht IV. von Bayern, jetzt Franziskaner-Nonne nach der dritten Regel, zu München vor, erhielt auch von ihr Briefe und reiste weiter in das kaiserliche Heerlager, das sich eben zu Padua befand. Seine Beredsamkeit, welche den Kaiser in schmeichelhaften Worten daran erinnerte, dass er Oberherr aller Juden im Reich, vor allem aber zum Beschützer des christlichen Glaubens berufen sei, hatte glänzenden Erfolg; ohne viel Besinnen behändigte ihm Maximilian eine am 19. August 1509 ausgestellte kaiserliche Urkunde des Inhalts: den Juden im ganzen Reich befehle er, alle ihre Bücher, die gegen den christlichen Glauben gerichtet seien oder ihrem eigenen Gesetz zuwiderliefen (also den Talmud und die Kabbala), seinem kaiserlichen Diener Johann Pfefferkorn, als einem gründlichen Kenner ihres Glaubens vorzuzeigen; demselben erteile er Vollmacht, solche Bücher wegzunehmen und zu unterdrücken, „übrigens mit Wissen, Rat und in Gegenwart des Pfarrers, auch zweier vom Rat oder der Obrigkeit jedes Ortes“²⁾.

Damit war das Schicksal aller Judenbücher in die Hand dieses nichtswürdigen Pfefferkorn gelegt; denn eine „Zustimmung“ des Ortpfarrers und der Ortsobrigkeit war nicht verlangt, und was konnten denn Personen, die kein Hebräisch verstanden, auch wenn sie etwa den Juden nicht unfreundlich gesinnt waren, für Einwendungen gegen den Beschluss des künftigen Juden erheben? Auf der Rückreise besuchte Pfefferkorn in Stuttgart Johann Reuchlin und ersuchte ihn, mit an den Rhein zu reiten und das kaiserliche Mandat vollstrecken zu helfen, erhielt aber eine ablehnende Antwort. Sein Geschäft begann er in der freien Reichsstadt Frankfurt a. M., wo eine grosse Judengemeinde lebte, und fand den Rat bereit, alle Bücher der Juden vorläufig in seinen

¹⁾ Victor de Carben, olim Judeus, Opus aureum ac novum . . . , in quo omnes judeorum errores manifestantur etc. Col. 1509 4° mit voranstehendem Epigramm des Ortwin Gratius.

²⁾ Die Urkunde Maximilians in der ursprünglichen deutschen Fassung teilt Pfefferkorn in zwei seiner Schriften mit: „In Lob und Ehr dem Kaiser Maximilian“ 1510 Kap. 3 und „Streitbüchlein“ 1516. A. 3b. Geiger 216 Anmerkung.

Besitz zu nehmen, nicht bloss den Talmud und spätere rabbinische Werke, sondern auch die hebräische Bibel¹⁾; dann ging er weiter nach Mainz, Bingen, Lorch und anderen Orten, und liess auch dort die Bücher wegnehmen, also im Lande des Erzbischofs und Kurfürsten von Mainz; allein der damalige Erzbischof Uriel von Gemmingen erhob sofort Einspruch gegen diesen Eingriff in seine geistliche Gerichtsbarkeit und landesherrliche Gewalt und verbot allen Klerikern seiner Diözese, bei den Massregeln Pfefferkorns mitzuwirken, bis auf weitere Weisung. Als ihn aber dann Pfefferkorn aufsuchte und ihm die kaiserliche Vollmacht vorzeigte, erklärte er sich bereit, einer Vernichtung der den Juden in der Reichsstadt Frankfurt abgenommenen Bücher nicht entgegen sein zu wollen, wenn zuvor auf weitere Anordnung des Kaisers Sachverständige entschieden haben würden, welche Bücher die Vernichtung verdienten. Pfefferkorn sah ein, dass er sich dem fügen müsse, reiste also von neuem nach Italien zum Kaiser und erlangte von diesem am 10. November 1509 zu Roveredo einen neuen Befehl, und zwar an den Erzbischof Uriel von Mainz: derselbe solle Gelehrte von den Universitäten Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, ferner den Jakob Hochstraten, den Viktor von Carben und den Johann Reuchlin zu sich berufen, durch diese die Juden von Frankfurt verhören lassen und dann die Bücher, welche diese Gelehrten verdammen würden, dem Pfefferkorn zur Vernichtung übergeben. Der Kaiser erwähnt in seinem Befehl, die Frankfurter Jüdischheit hätte zu ihm gesandt und vorstellen lassen, dass Pfefferkorn der Sachen nicht verständig sei. Uriel that aber nichts, schon weil ihm der Kaiser nicht auch das nötige Geld geschickt hatte, um den Gelehrten ihre Reise nach Mainz oder Aschaffenburg zu zahlen. Am 9. Juni 1510 langte beim Frankfurter Rat zu allgemeiner Überraschung eine Weisung des Kaisers an, den Juden ihre Bücher „bis auf weiteren Befehl“ zurückzugeben. Ohne Zweifel hatten sich die Juden am kaiserlichen Hof von neuem Gehör verschafft.

Pfefferkorn war inzwischen mit zwei neuen Schriften hervorgetreten, einer grösseren unter dem Titel „In Lob und Ehr dem allerdurchlauchtigsten . . . Fürsten . . . Maximilian“. Köln 1510 (wahrscheinlich im Januar), worin er den pffiffigen Vorschlag macht, den Juden Eide abzunehmen, dass sie keine Bücher verheimlichten, etwa auch sie so lange fasten zu lassen, bis sie alles abliefern; dann einen nur 4 Quart-Seiten grossen Brief an alle Fürsten und Städte, mit der Aufforderung, die vom Kaiser befohlene Wegnahme der Bücher sofort zu vollziehen. Auf die Nachricht von der Rückgabe der Bücher in Frankfurt, brach er zum drittenmal zum Kaiser auf, traf ihn in Füssen am Lech und

¹⁾ Das sagt Pfefferkorn selbst in seiner Schrift von 1510 „in Lob und Ehr Herrn . . . Maximilian“. Geiger 223.

erlangte „mit ungeheurer Mühe“, wie er selbst berichtet, am 6. Juli 1510 einen neuen Befehl an den Erzbischof von Mainz, von den früher bezeichneten Gelehrten „schriftliche“ Gutachten einzufordern; unterm 26. Juli folgten weitere kaiserliche Befehle, die an die Universitäten und die Gelehrten selbst gerichtet waren und vom Erzbischof diesen zuzustellen seien.

Die Gutachten, mit Ausnahme des sehr verspäteten von Erfurt, gingen im September und Oktober ein; das Heidelberger wich in der Sache aus und verlangte eine mündliche Verhandlung, Köln erklärte sich für Belassung der biblischen Schriften in den Händen der Juden, aber für Einziehung aller andern und genaue Prüfung derselben, dem sich Hochstraten und Carben anschlossen; Mainz aber hielt es für notwendig, auch die hebräischen Bibeln wegzunehmen und ihren Inhalt zu prüfen; Reuchlin sprach sich im wesentlichen gegen jede Einziehung aus, wie noch unten zu zeigen. Am 29. Oktober 1510 schickte der Erzbischof den Pfefferkorn an den Kaiser ab, um ihm die 6 Gutachten samt einem Schreiben zu überbringen, worin er in Übereinstimmung mit der Mainzer theologischen Fakultät empfiehlt, den Juden alle Bücher wegzunehmen, die Bibeln auf ihren Inhalt zu prüfen, alle übrigen Bücher christlichen Prälaten zur Aufbewahrung zu übergeben, die wertlosen zu verbrennen. Maximilian übertrug die Prüfung 3 Gelehrten, die sich für Belassung der Bibel in den Händen der Juden und für Prüfung der übrigen aussprachen, verfügte aber nichts, sondern schrieb am 11. Januar 1511 an den Erzbischof; die Sache sei wichtig und bedürfe gründlicher Erwägung, daher er mit dem Erzbischof und den anderen Ständen des Reichs, also auf dem Reichstag, darüber zu verhandeln und zu beschliessen gedenke. Damit war sie staatsrechtlich begraben, da es zu einer solchen Verhandlung auf dem Reichstag gar nicht kommen konnte¹⁾.

Die Dominikaner wussten sehr wohl, dass vorzugsweise Reuchlins Gutachten diese kaiserliche Entscheidung herbeigeführt habe, und warfen darum ihren ganzen Hass auf ihn; aber es bestanden noch andere Gründe, ihm aufsässig zu sein. In seiner Schrift „Vom wunderthätigen Wort“, 1494, und in seiner hebräischen Grammatik von 1506, welche zahlreiche Fehler der lateinischen Übersetzung des alten Testaments nachgewiesen hatte, hatten sie längst gefährliche Häresien entdeckt, über die sie vorläufig nur aus Klugheit schwiegen. Zunächst beschlossen sie, das Gutachten zum Gegenstand eines Angriffs auf Reuchlin zu machen, und wurde wieder Pfefferkorn vorgeschickt. Zur Frankfurter Ostermesse 1511 liess derselbe ein in Mainz gedrucktes Buch mit dem

¹⁾ Die Urkunde Maximilians in der ursprünglichen deutschen Fassung teilt Pfefferkorn in zwei seiner Schriften mit: „In Lob und Ehr dem Kaiser Maximilian“ 1510 Kap. 3 und „Streitbüchlein“ 1516. A. 3b. Geiger 216 Anm.

Titel „Hand-Spiegel“ erscheinen, worin er eine grosse Zahl von Äusserungen, die Reuchlin in seinem Gutachten gethan hatte, unter Nennung von Reuchlins Namen, mittheilt, aber unter Verschweigung der von Reuchlin dafür geltend gemachten Gründe, also in falscher Beleuchtung und zum Teil in böswilliger Entstellung, indem er zugleich Reuchlin der Welt als einen schlimmen Häretiker bezeichnet. Ob Pfefferkorn vom Erzbischof von Mainz Erlaubnis erhalten hat, Reuchlins Gutachten einzusehen, ist ungewiss und von ihm selbst niemals behauptet worden; auf jeden Fall war das Gutachten ein amtliches Aktenstück, welches er ohne ausdrückliche Ermächtigung des Kaisers und auch Reuchlins nicht veröffentlichen durfte, am wenigsten in Bruchstücken. Aber er machte sich auch sonst noch über Reuchlin her: Hebräisch verstehe er nur wenig, das Lesen falle ihm so schwer wie einem Esel eine Treppe hinauf zu steigen; die hebräische Grammatik habe er zwar unter seinem Namen drucken lassen, aber nicht selbst verfasst, sondern von andern machen lassen. Für sein Gutachten habe er sich von den Juden viel Geld bezahlen lassen.

Gegen eine solche wahrhaft gefährliche Schmähschrift konnte Reuchlin unmöglich stille sitzen. Am 29. April 1511 gab er sich zu Kaiser Maximilian, der gerade in Reutlingen weilte, um von ihm Hülfe zu verlangen; denn in Erfüllung eines kaiserlichen Auftrages hatte Reuchlin geschrieben und ohne seine Einwilligung war der Inhalt bekannt gemacht worden; gleichzeitig fand sich auch Pfefferkorn ein. Allein der Kaiser fand keine Zeit, sich mit der Sache abzugeben, und liess erklären, dass er den Bischof von Augsburg mit der Untersuchung beauftragen werde; in Wirklichkeit geschah dies aber nicht, und so griff nun Reuchlin zur Feder und veröffentlichte zur Frankfurter Herbstmesse 1511 eine Schrift, die er „Augen-Spiegel“ nannte, worin er nach einer kurzen geschichtlichen Vorbemerkung den ganzen Wortlaut seines für den Kaiser abgegebenen Gutachtens in seiner ursprünglichen deutschen Fassung abdruckt, unter dem Titel: „Ratschlag ob man den Juden alle ihre Bücher nehmen, abthun und verbrennen soll“, indem er zugleich in lateinischer Sprache eine Reihe von Erläuterungen beifügte und am Schluss wiederum in deutscher Sprache 34 Unwahrheiten und Entstellungen vorführte, deren sich der „getaufte Jud“, wie er Pfefferkorn stets nennt, schuldig gemacht habe¹⁾.

¹⁾ Doctor Johann Reuchlins, . . . Bundesrichters in Schwaben warhaftige Entschuldigung gegen aines getauften Juden, genannt Pfefferkorn, vormals gedruckt ausgegangenes unwarhaftiges Schmachbüchlein. — Augenspiegel. (Darunter eine Brille.) 42 Blätter in 4° o. O. u. J. [Tübingen 1511 bei Th. Anselm]. Abgedr. bei Hardt, Herm. v. d., Professor in Helmstädt. *Historia Literaria Reformationis* 2, 16—53. 1717; neuer Abdruck von Mayerhoff. 1836.

Der Ratschlag Reuchlins erscheint als ein Meisterstück geschichtlicher, theologischer und juristischer Gelehrsamkeit, scharfsinniger Beweisführung, klarer, lebhafter, mit feiner Heiterkeit gewürzter Darstellung; er zeigt keinerlei Anflug von Stuttgarter oder Pforzheimer Mundart, sondern die Schriftsprache der deutschen Reichskanzlei und aller Gebildeten, wie sie später allmählich auch Luther in Gebrauch genommen hat. Aus seinem Inhalt sind einige der wichtigeren Sätze, um welche bald ein neunjähriger Kampf in Deutschland und halb Europa entbrannte, hier einzuschalten.

Reuchlin zählt zunächst die verschiedenen Arten der Bücher der Juden auf und sagt: er habe nicht mehr als zwei Judenbücher kennen gelernt, die Lästereien gegen unsern lieben Herrn und Gott Jesus, seine werthe Mutter, die Apostel und die Heiligen enthielten, nämlich die Bücher Nizahon und Tolduth Jeschu, ha nozri, welche aber von den Juden selbst für unecht erklärt und verboten seien. Sehr ausführlich handelt er dann vom jerusalemener und babylonischen Talmud und schickt voraus, er habe bis jetzt auch für hohes Geld keinen Talmud erlangen können, und müsste daher darüber nach dem Vorbringen derjenigen urtheilen, die über ihn und gegen ihn geschrieben haben. Derselbe bestehe aus 4 Theilen; der erste handle von heiligen Dingen, Festen, Ceremonien, der zweite von Kräutern und Samen, die als Heilmittel dienen, der dritte von Ehe und Weibern, der vierte von Gerichten und Rechten. Es sei möglich, dass sich darin auch einzelne Stellen zu Unehren der christlichen Religion fänden; darüber könnten aber nur diejenigen ein Urtheil abgeben, die die Sprache des Talmud verstehen; dazu reiche die Kenntnis des Hebräischen allein nicht aus, da sich darin auch Worte aus der babylonischen, persischen, arabischen, griechischen Sprache fänden, und viele schwer aufzulösende Abkürzungen. Bis jetzt habe er in ganz Deutschland keinen Christen kennen gelernt, auch keinen getauften Juden (Pfefferkorn und Tungern!), die den Talmud verstünden. Sollten sich darin Schmähungen gegen die christliche Religion finden, und man deshalb für notwendig halten, den Talmud zu verbrennen und die Juden zu strafen, so dürfe das nach kaiserlichen Rechten nur nach genügsamer Verhörung und rechtmässig ergangenen Urtheil geschehen, wie bei ähnlichen Anklagen gegen Christen, „da beide Sekten ohne Mittel Glieder des heiligen Reichs und des Kaisertums Bürger sind, wir Christen durch unserer Kurfürsten Wahl und Kur, die Juden durch ihre Verwilligung und offen Bekenntnis. (Evangelium Johannes, Kap. 19, 15)“. Die kaiserlichen Rechte bänden Christen und Juden. (Nicht unendlich wird damit verlangt, dass solche Anklagen nicht vor Ketzermeister, sondern vor die ordentlichen Gerichte gehörten.)

Den Talmud zu verbrennen, sei unter allen Umständen zu widerraten, da er zur Widerlegung der Juden und also zur Kräfti-

gung der christlichen Religion grosse Dienste leisten könne. Christus selbst habe das ausgesprochen laut dem Evangelium Johannes, Kap. 5, 39: „Erforschet die Schriften, so viel ihr wähnet in denselben das ewige Leben zu haben, und dieselbigen sind von mir Zeugnis gebende“. Da Jesus von einem „Wahne“ spreche, den die Juden in Ansehung der Schriften hegten, so könne darunter nicht das alte Testament, oder doch wenigstens dieses nicht allein gemeint sein, sondern es müsste dies auf die schon lange vor Christus verfassten Schriften der Rabbiner gehen, aus denen der Talmud ausgezogen worden sei¹⁾. Auch der Bischof von Burgis (Burgos in Spanien) habe in seinem Werk über die Bibel an mehr als 50 Stellen den Talmud zu Hülfe genommen, um die Juden zu widerlegen, und ebenso der hochgelehrte Barfüsser Nikolaus von Lyra. Das wird an einzelnen Beispielen näher erläutert. Man verbrenne ja auch heidnische Bücher nicht, welche viel mehr dem Christentum Zuwiderlaufendes enthielten, auch die Schriften der Häretiker nicht, welche ganz mit Absicht die wahren christlichen Lehren angreifen, z. B. des Celsus und Julianus.

Es sei unrichtig zu sagen, die Juden hätten ihre Bücher aus Feindschaft gegen die Christen aufgesetzt; dieselben seien zum Teil älter als Christus. Viele Juden seien der Meinung, jede Nation möge ihren Glauben behalten; „wie uns Christen die Gebote Moses nicht binden, also seien sie den Geboten Jesu nicht unterwürfig, sondern sie seien schuldig Moses Gebot zu halten, da es ihnen Gott gegeben habe, und sonst niemand Anderem; ebenso seien wir Jesus' Gebot schuldig zu halten, denn Gott habe die uns gegeben“. Wenn sie daher die Gottheit Jesu und was damit zusammenhängt, nicht anerkennen, so sei das eben ihr Glaube, und wollten damit niemand geschmäht haben; und die christliche Kirche habe es ebenso angesehen, da sie die Juden seit 1400 Jahren bei sich geduldet. Vieles in ihren Schriften sei auch nur zur Beschirmung ihres Glaubens, zur Verteidigung geschrieben, zur Verteidigung namentlich auch dagegen, weil wir sie jährlich am Karfreitag in unseren Kirchen öffentlich „treulose Juden“, perfidos Judaeos, schelten, die weder Treue noch Glauben halten, um also zu beweisen, dass sie ihren Glauben vielmehr gehalten hätten.

Die Gesetze über die Häretiker oder Ketzler könnten auf sie keine Anwendung finden; „in den Dingen, die ihren Glauben antreffen, sind die Juden allein ihnen selbst und sonst keinem Richter unterworfen, soll auch darüber kein Christ mögen erkennen; dann sie sind kein Glied der christlichen Kirche und geht uns

¹⁾ In seiner Schrift „*Ain clare verstantnüss*“, 22. März 1512, sagt Reuchlin, er habe diese Erklärung aus dem Burgensis, also aus einer Schrift des Bischofs von Burgis entnommen.

ihr Glaub nichts an“. So lehre auch der Apostel Paulus im I. Brief an die Korinther 5, 12.

Reuchlin kommt dann auf das Gebet Velammeschumadim zu sprechen, in welchem die Juden angeblich die Christen, die christliche Kirche und das römische Reich verfluchten, und versichert, davon stehe in dem Gebet kein Wort, sondern nur, dass Gott die Hoffnungen ihrer Feinde, die sie zu vertilgen trachteten, vereiteln möge. Wie sollte aber das gegen die Christen gehen, „da sie mit uns desselben römischen Reichs Mitbürger sind und in einem Bürgerrecht und Burgfrieden sitzen“, und von den Christen besser behandelt werden als irgend von anderen Völkern. Und ob man sagen wollte, die Juden hätten es aber also im Sinn, so ist zu erwidern, was einer im Sinn habe, könne niemand wissen dann der Schöpfer aller Herzen, und nach kaiserlichen Rechten könne wegen blosser Gedanken niemand gestraft werden. Reuchlin widerruft damit auf's Bestimmteste seine im Jahre 1505 gegen dieses Gebet erhobene Beschuldigung, ohne Zweifel weil er sich inzwischen genauere Kenntniss davon verschafft hatte.

Hinsichtlich der Kabbalah begnügt er sich mit der Bemerkung, dass deren Unverfänglichkeit von zwei Päpsten, Sixtus IV. und Alexander VI., anerkannt worden sei; dagegen geht er auf einen anderen sehr wichtigen Punkt näher ein, nämlich auf die Behauptung, man müsse die hebräischen Bibeln wegnehmen und sie verbrennen, weil die Juden dieselben „gefälscht“ hätten. Er wisse, sagt er, keine Nation auf dieser Erde, die mehr Achtung darauf habe, die heiligen Schriften recht zu schreiben, denn die Juden; denn sie besäßen nicht bloss Verzeichnisse darüber, wie viel Verse jedes Buch habe, sondern auch Erläuterungen (Scholia), aus welchen ersehen werden kann, wam ein Buchstabe zu viel oder zu wenig ist. Wenn die vom heil. Hieronymus gefertigte lateinische Übersetzung abweichend laute vom hebräischen Urtext, so komme das von den vielen verschiedenen und fehlerhaften Übersetzungen her, welche der heil. Hieronymus alle benutzt habe. Dafür hatte Reuchlin schon in seiner hebräischen Grammatik 1506 viele Beispiele beigebracht.

Eine merkwürdige Äusserung betrifft den Apostel Paulus: „Unser Apostel Paulus hat alle Künste der Juden gelernt, und ist bei den Rabbinern zur Schule gegangen, was ist aus ihm geworden? mehr denn alle anderen Apostel. Möchte einer sagen: ja, Gott hat ihn darzu gezogen“, dem antwortet Christus, Johannes 6: „es mag niemand zu mir kommen, er werde denn von meinem Vater zu mir gezogen“; darum ist es keine Einrede, denn wir werden alle gezogen wie viel unserer zu dem christlichen Glauben kommen“.

Diese Stelle erklärte Hochstraten bald darauf in seiner Anklageschrift im Prozess zu Mainz für „irrig und nach Häresie schmeckend“, da hiermit die wunderbare Bekehrung des Paulus

geleugnet werde, zu deren Ehren die Kirche jährlich ein besonderes Fest feiere (Pauli Bekehrung, 25. Januar)¹⁾.

Reuchlin streut noch einige nicht streng zur Sache gehörige Bemerkungen ein über die Gewohnheit der alten Weisen, die höchste Weisheit mit verborgenen Reden und Beispielen zu beschreiben. „Daher kommen die sechs Tage der Schöpfung der Welt, während doch alle Dinge in einem Augenblick geschaffen sind. Item das zweischneidig Schwert, das vor dem Paradies hängt. Item, dass Gott hat gesprochen, es hab' ihm gereuet, dass er den Menschen gemacht hat. Item, dass Abraham drei Männer sahe und einen anbetete, und die drei haben mit ihm gegessen, während doch Gott nicht isst. Item, dass Gott ist herab gestiegen gen Sodoma oder auf den Berg Sinai, während doch Gott allenthalben ist, unbeweglich. Item, dass Gott will aufstehn. Item, dass Gott an diesen oder anderen Orten wohnt. Item, dass Gott in ihm habe grimmen Zorn, Hass, Wütere, Rache vornen und hinten. Item Antlitz, Hände und Füße. Item, die alten Weisen heissen die Weisheit Wasser, und die Unweisheit Hunger und Durst“ u. s. w.

Reuchlin beruft sich für seine Ausführungen auf zahlreiche Schriftstellen, namentlich das Wort Jesu, dass man seinen Nächsten wie sich selbst lieben solle, ferner auf zahlreiche Stellen des römischen und kanonischen Rechts, z. B. auf eine Stelle im Decretum Gratiani c. 28 qu. 1., dass man die Kinder der Juden nicht ohne ihren Willen taufen dürfe, woraus er folgert, dass man ihnen ihre Bücher auch nicht ohne ihren Willen nehmen solle; denn Bücher sind manchem so lieb als Kinder. Am Schluss rät er, der Kaiser möge verfügen, dass auf jeder Universität zwei Lehrer der hebräischen Sprache angestellt werden zur Unterweisung der Studenten darin, um sie geschickt zu machen, die Juden mit vernünftigen und freundlichen Worten zu uns herüberzubringen.

In den lateinischen Erläuterungen hat Reuchlin wohl einige Sätze des Ratschlags abgeschwächt, in eine vorsichtiger Form gebracht, aber nichts Wesentliches geändert.

Die weltgeschichtliche Wichtigkeit des Buches lag nicht bloss darin, dass ein gelehrter und hochstehender Mann wie Reuchlin vor ganz Europa das Unternehmen der Dominikaner gegen die Bücher der Juden mit überwältigenden Gründen verurteilte, sondern auch darin, dass er einer Reihe freier Ansichten

¹⁾ Hochstratens Anklageschrift: . . . Pro inserta haberi volumus (particulam), in qua molitur asserere Paulum apostolum gentium doctorem ad fidem non miraculosa sed sola communi vocatione tractum, quod tamen palam ab ecclesia et institutione ejus exorbitare cernitur, dum in ea illius conversionis annis singulis tanquam miraculose festivitas celebretur (Acta judiciorum A. IIII b).

über das alte Testament Ausdruck gab, und vor allem nicht undeutlich den Grundsatz der religiösen Duldsamkeit, als allein den Lehren Jesu entsprechend, verteidigte, sich damit also zu offenkundig häretischen Ansichten bekannte. Die gerade damals auf ihren Gipfel gestiegene Feindschaft zwischen Kaiser Maximilian und Papst Julius II. hat ohne Zweifel dazu beigetragen, ihn zu dem kühnen Schritt zu ermutigen.

Als der „Augenspiegel“ dem Stadtpfarrer Peter Meyer zu Frankfurt zu Gesicht kam, erliess er in seiner Eigenschaft als erzbischöflicher Bücher-Zensor ein Verbot gegen den Verkauf des Buchs, wie es scheint ohne Zuziehung der vom Rat zu bezeichnenden zwei Doktoren, schickte es aber auch sofort an die theologische Fakultät in Köln in ihrer Eigenschaft als päpstliches Gericht über häretische Bücher. Sobald Reuchlin davon Kenntnis erhielt, schrieb er an zwei ihm von früher her bekannte Fakultäts-Mitglieder, den Weltgeistlichen Arnold von Tugern und den Dominikaner Konrad Collin aus Ulm, ziemlich demütig gefasste Briefe und bat um ihre Verwendung; er glaube, was die Kirche auch glaube, und werde sich über Irrtümer stets belehren lassen; man möge ihm die Äusserungen, welche man etwa als der Berichtigung bedürftig halte, näher bezeichnen. Darauf liess ihm die Fakultät am 29. Februar 1512 das Verlangen stellen: er solle alle noch vorhandenen Exemplare des Augenspiegels vernichten und öffentlich erklären, dass er ein rechtgläubiger Mann und ein Feind der Juden und namentlich des Talmud sei¹⁾. Reuchlin lehnte dies ab, gab aber doch am 22. März 1512 eine deutsche Schrift heraus²⁾, worin er zunächst nochmals betont, er habe seinen Ratschlag auf Erfordern des Kaisers als ein Doktor in weltlichen Rechten abgefasst, und wenn er sich darin nach bestem Gewissen freimütig ausgesprochen, so sei allen fürstlichen Räten wohl bekannt, auch in gemeinen Rechten gegründet, dass ein frommer Biedermann in eines löblichen Fürsten Rat frei mag reden, was er sonst am offenen Markt unter der Gemeinde ungen vor seinen Mund kommen liesse. Dann erklärt er nachdrücklich ein guter Christ zu sein, der alles glaube, was der heiligen christlichen Kirche Glaub und Satzung ist, den Juden keineswegs ungebührlich gewogen sei, sie vielmehr vor Gott als verdammt halte und den Talmud nur bedingungsweise und mit Einschränkungen in Schutz genommen habe. Dann folgen Erläuterungen seines Ratschlags, die zwar in Vielem zusammentreffen mit den lateinischen

¹⁾ Den Briefwechsel mit Tugern und Kollin, sowie die Schreiben der Kölner Fakultät teilt vollständig in deutscher Übersetzung Erhard 2, 321—339 mit. Vgl. auch Geiger 257.

²⁾ Ain clare verstantnuss in tütsch uff doctor Johannsen Reuchlins Ratschlag von den Judenbüchern, vornals auch zu latein im Augenspiegel ussgangen. Geben 22. März. [Tübingen.] 14 Blätter in 4°.

Erläuterungen, aber als für grössere Leserkreise berechnet, kürzer und weniger gelehrt gefasst sind. Insoweit also glaubte Reuchlin dem Verlangen der Kölner Fakultät entsprechen zu können.

Im Jahre 1512 liess er in Tübingen bei Anshelm eine lateinische Übersetzung der Schrift des Hippokrates (welches Hippokrates, ist ungewiss) „Über die Vorbereitung des Menschen“, de praeparatione hominis, drucken und sagte in der Vorrede: Die Medizin habe Gott den Engeln mitgeteilt, diese den Juden, und von ihnen hätten sie dann die Griechen, die Römer und endlich die Deutschen empfangen¹⁾, eine Bemerkung, die wiederum den Zweck verfolgt, die Juden als ein gottgeliebtes Volk hinzustellen, und eine gerechte, ehrenvolle Behandlung für sie zu fordern.

Nunmehr trat unterm 28. August 1512 Tüngern mit einer grossen lateinischen Schrift hervor, in welcher er 44 Sätze im Augenspiegel Reuchlins, also in seinem Gutachten und in den dazu gegebenen Erläuterungen als ärgerniserregend im einzelnen näher bezeichnet. Ein ihr vorgedrucktes Gedicht des Ortwin Grätius enthüllt klar die Absichten der Dominikaner; er besagt: Ein ungeheureres Verbrechen ist begangen, die Mächte der Unterwelt freuen sich und triumphieren; aber die segensreiche Mutter des Jupiter, Jovis alma parens (nämlich Maria), weint, Jesus schmerzen wieder seine Wunden. Möge samt den jüdischen Büchern, die er verteidigt, der Urheber eines so grossen Unheils, Reuchlin, untergehen²⁾. Diese Schrift haben die Dominikaner sofort dem Kaiser zugestellt und es fertig gebracht, dass dieses schwankende Rohr unterm 7. Oktober 1512 einen Befehl an den Rat von Frankfurt erliess, alle Exemplare des Augenspiegels einzuziehen, was indessen wenig Wirkung hatte³⁾. Auch Pfefferkorn schrieb ein neues Buch, den „Brandspiegel“, Ende 1512 zu Köln gedruckt.

Ohne Verzug griff Reuchlin wieder zur Feder und veröffentlichte zur Frankfurter Oster-Messe 1513 eine lateinische Schrift: „Verteidigung Joh. Reuchlins gegen seine Kölner Verläumder“, nämlich gegen Tüngern und Pfefferkorn und die ganze dortige theologische Fakultät⁴⁾. Reuchlin wendet sich darin an den Kaiser Maximilian und führt an: Seine Gegner hätten die Sätze seines Gutachtens entstellt, verfälscht; sie seien gar keine

¹⁾ Geiger 96.

²⁾ Tüngern, Arnold de, Articuli sive propositiones de judaico favore nimis suspectae, ex libello teutonico Joannis Reuchlin. Colon. 1512. 4^o. Ortwin Grätius: Ah, perent tantae cladis nequissimus auctor. Geiger 266—269.

³⁾ Den Befehl Maximilians v. 7. Oktober 1512 teilt Pfefferkorn in seinem „Brandspiegel“ mit. Geiger 269.

⁴⁾ Defensio Joannis Reuchlin Phorcensis L. L. Doctoris contra Calumniantores suos Colonienses. Tubingae apud Th. Anshelimum. 1513. 4^o. Abgedr. bei v. der Hardt, 2, 53—93. 1717. Fol.

Theologen zu nennen, sondern eher Böcke, Säue, Schüler des Teufels; sie hätten den Handel nur angefangen, um von den Juden Geld zu erpressen; wenn sie das erreicht, die Juden vertrieben und verbrannt hätten, würden sie ihn gewiss in Ruhe lassen; sie massten sich die Gerichtsbarkeit der Bischöfe und der weltlichen Obrigkeiten an, und wollten alle Ordnung umkehren.

Reuchlin wendete sich zugleich an Matthäus Lang von Wellenburg, Bischof von Gurk und Kardinal, sowie an einige höchste Beamte des Kaisers mit der Bitte, bewirken zu wollen, dass der Kaiser den Streitigkeiten ein Ziel setzen möge; als Maximilian etwa am 10. Juni 1513 durch die Ulmische Stadt Geislingen kam, konnte Reuchlin ihm sein Gesuch persönlich vortragen und erlangte wirklich einen Befehl, wodurch dem Pfefferkorn und Tüngern, sowie andererseits Reuchlin Stillschweigen auferlegt wurde; allein schon einen Monat nachher, am 9. Juli, verschafften sich in Koblenz die Dominikaner Zutritt zum Kaiser und erwirkten eine Aufforderung an die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln, sowie an den Inquisitor, die Verteidigungsschrift Reuchlins, da dieselbe Ärgernis unter dem Volk hervorzurufen geeignet sei, überall wegzunehmen und zu unterdrücken. Auf kaiserliche Weisung schlug der Stadtrat von Frankfurt am 8. September zuerst den früheren Befehl, am 6. Oktober auch den neueren öffentlich an.

Hochstraten hielt nun die Zeitumstände für günstig genug, um als päpstlicher Ketzermeister Anklage wegen Häresie gegen Reuchlin zu erheben, gebrauchte aber die Vorsicht, zunächst vier theologische Fakultäten um ein Urteil über den Augenspiegel anzugehen, Köln, Mainz, Erfurt und Löwen. Die drei ersten hatten schon früher für ausgedehnte Einziehung der Bücher der Juden gestimmt, und liess sich von ihnen ein Verdammungsurteil erwarten; bei Löwen, das ganz in den Händen der Dominikaner war und wo Hadrian von Utrecht den Haupteinfluss hatte, stand dies ohnehin fest. So geschah es auch; auch Erfurt verurteilte den Augenspiegel, jedoch mit dem Beisatz, dass der Verfasser Reuchlin als ein Mann von ausgezeichnete Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wegen seines blossen Irrtums zu entschuldigen sei, umso mehr als die Veröffentlichung seines Gutachtens zunächst nicht von ihm ausgegangen sei¹⁾.

Im August 1513 veröffentlichte Reuchlin eine kleine Schrift, „das Leben des Kaisers Konstantin“, lateinische Übersetzung des Werks eines unbekanntem griechischen Verfassers, vielleicht erst aus dem 15. Jahrhundert stammend; er stellte derselben eine lange Widmung an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen voran,

¹⁾ Die Gutachten tragen folgende Daten: Löwen, 28. Juli 1513, Köln, 16. August 1513, Erfurt, 3. September 1513, Mainz, 13. Oktober 1513. Geiger 283.

an deren Schluss er sagt, dass seine Schriften dem Urteil des Kurfürsten und seiner Universität Wittenberg zu allen Zeiten unterworfen bleiben sollten¹⁾. Der Kurfürst antwortete gnädig, Reuchlin seiner Teilnahme und seines Schutzes versichernd²⁾.

Unterm 9. September 1513 liess Hochstraten dem Johann Reuchlin mittelst eines gewöhnlichen Briefes nach Stuttgart die Vorladung zugehen, sich am 15. September in Mainz vor seinem Richterstuhl als Inquisitor zu stellen³⁾. Der Erzbischof von Mainz hatte auf Ersuchen Hochstratens einige hohe Kleriker beauftragt, als Beisitzer des Gerichts thätig zu sein. Reuchlin schickte zur ersten Tagfahrt einen Bevollmächtigten, der sein Nichterscheinen mit Krankheit entschuldigte, unter Anführung vieler Gründe Hochstraten als verdächtigen, feindlichen Richter ablehnte, und schliesslich eine Appellation an den Papst einlegte. Allein das Gericht fällte, nachdem Hochstraten eine ausführliche Anklageschrift vorgetragen hatte, nichtsdestoweniger das Urteil, dass der Augenspiegel bei schwerer Strafe von Jedermann abzuliefern und dann zu verbrennen sei. Nun handelte es sich noch um die Bestrafung des Verfassers Reuchlin. Da schlug sich das Domkapitel zu Mainz in's Mittel und verlangte einen 15tägigen Aufschub, um Reuchlin Gelegenheit zu lassen, sich persönlich zu verteidigen, und etwa eine befriedigende Erklärung von ihm zu erlangen. Reuchlin machte sich auch wirklich auf, begleitet von seinem Freund, dem Tübinger Professor der Theologie und Doktor der Rechte Jakob Lemp und dem Ritter Heinrich Schilling, einem Beamten des Herzogs Ulrich von Württemberg, welche der Herzog beide zu seiner Unterstützung mitgeschickt hatte, und langte am 8. Oktober in Mainz an. Da erfuhr er, dass Hochstraten am nämlichen Tag das Urteil gegen den Augenspiegel öffentlich verkündigt und allen Klerikern befohlen habe, es von den Kanzeln zu verlesen, erkannte die Nutzlosigkeit jeder weiteren Verhand-

¹⁾ Constantinus Magnus Romanorum imperator, Joanne Reuchlin Phorcensi interprete. 12 Blätter in 4°. Tübingen bei Thomas Anshelm aus Baden. August 1513. Auf die Widmung an den Kurfürsten kommen 4 Blätter, auf die Schrift selbst 8 Blätter. Vgl. auch Steiff, K., Der erste Buchdruck in Tübingen 1881. S. 103.

²⁾ Der Brief des Kurfürsten ist nicht erhalten; das Wesentliche seines Inhalts ergibt sich aber aus Reuchlins Brief an Spalatin v. 31. August 1513. Geiger 332, Anm. 1.

³⁾ Das ganze Verfahren von diesem Mainzer Prozess an bis zum Jahre 1518 ist urkundlich dargestellt in der Schrift: Acta judiciorum inter J. Hochstraten inquisitorem Coloniensium et Johannem Reuchlin L. L. Doc., ex Registro publico autentico et sigillato. Hagenaë in aedibus Th. Anshelm. Februar 1518, 46 Blätter in 4°. Ein Abdruck ohne die früheren Abkürzungen bei Hardt, v. der, Hermann, Historia literaria Reformationis 2, 94—130 1717 Fol.

lung, legte im Gasthaus zur Krone vor Notar und Zeugen nochmals Appellation an den Papst ein und reiste ab. Lemp erbot sich mit der Mainzer theologischen Fakultät über die Sache öffentlich zu disputieren, es erklärte sich aber niemand bereit. Hochstraten berannte inzwischen auf den 12. Oktober eine neue Gerichtssitzung an, um die Appellation als den Privilegien der Inquisition widersprechend verwerfen und gegen Reuchlin ein mindestens auf die Pflicht des Widerrufs lautendes Verdammungsurteil fällen zu lassen. Um den Triumph über Reuchlin recht feierlich zu gestalten, hatte er nicht bloss die Dominikaner von weit und breit eingeladen, sich in Mainz einzufinden, sondern auch jedem, der der Urteils-Verkündung beiwohnen würde, einen Ablass auf 300 Tage versprochen. Das Domkapitel, in welchem Reuchlin viele Gönner zählte, sendete einen Eilboten an den Erzbischof Uriel nach Aschaffenburg ab, um ihn von allem in Kenntnis zu setzen. Am festgesetzten Tage nahm Hochstraten auf seinem Richterstuhl Platz, umgeben von hunderten von Dominikanern und einer grossen Volksmenge; es war auch bereits ein Scheiterhaufen hergerichtet, um den Augenspiegel darauf zu verbrennen. Da erschien ein Beauftragter des Erzbischofs Uriel, gebot Stille und liess durch einen öffentlichen Notarius folgenden in deutscher Sprache abgefassten erzbischöflichen Befehl laut verlesen: Die Fällung des Urteils sei auf 4 Wochen zu vertagen; wenn der Inquisitor dem nicht Folge geben wolle, hätten die seinem Gericht beigegebenen Mainzer Kleriker sich aller ferneren Teilnahme an demselben zu enthalten, und etwaige Verfügungen des Inquisitors sollten ungültig und nichtig sein. Die Volksmenge brach darüber in Jubel aus, Hochstraten aber war über diese ihm angethane Schmach wie vom Donner gerührt, ausser sich vor Zorn, und schlug gegen diese Einmischung des Erzbischofs sofort eine Appellation an den Papst an die Türen des Doms an, die aber alsbald entfernt wurde¹⁾.

Papst Alexander VI. hatte einst den Ausspruch gethan: er wolle lieber einen der grössten Könige beleidigen, als einen von jenen Bettelorden, die unter dem Schein der Niedrigkeit die ganze christliche Welt tyrannisieren. Das sollte sich auch an Erzbischof Uriel erfüllen; schon 4 Monate nachher, am 8. Februar 1514, ereilte denselben in seinem Schlosse zu Mainz im Alter von nur 45 Jahren der Tod, — ohne Zweifel in Folge der Gebete der Dominikaner. Bald nachher sprengten dieselben aus, er sei aus Gram über einen in Aschaffenburg von ihm verübten Totschlag an einem Diener gestorben²⁾.

¹⁾ Reuchlin erzählt den Vorgang so in einem Schreiben an Wimpeling v. 30. November 1513. Bei Geiger, I., Joh. Reuchlins Briefwechsel. 200—207. 1875.

²⁾ Joannis, Ge. Christ., Rerum Moguntiacarum Tom. 1, 818—823. 1724. Hennes, J. H., Bilder aus der Mainzer Geschichte. 1857. S. 296.

Papst Leo X. nahm wider Erwarten der Dominikaner die Appellation Reuchlins an, und beauftragte am 17./21. November 1513 den Bischof von Speier, die Streitsache zu untersuchen und zu entscheiden¹⁾. Bischof war damals Georg, Pfalzgraf vom Rhein, der dritte von den 9 Söhnen des Kurfürsten Philipp, geb. am 10. Februar 1486 und Bruder des nun regierenden Kurfürsten Ludwig. Es hatte beim Domkapitel Mühe gekostet, ihn durchzusetzen; Kurfürst Ludwig und ein Bevollmächtigter des Kaisers Maximilian begegneten beide bei den adligen Herren des Domkapitels anfänglich nur Aehselzucken; da machte sich der Kaiser in Selbstperson nach Speier auf, sprach seinen bestimmten Wunsch aus und drückte jedem Kapitular dabei die Hand; darauf erfolgte am 12. Februar 1513 die einstimmige Wahl (Postulation) des erst 27-jährigen Prinzen und unterm 22. Juni 1513 erteilte Papst Leo die Bestätigung unter Nachsicht des Mangels am notwendigen Alter von 30 Jahren; er gestattete Georg auch neben seinem Bischofsamt die Pfründen beizubehalten, die er bisher schon besessen hatte, nämlich Kanonikate zu Köln und zu Trier, die Dompropstei zu Mainz, die er bereits 1499 im Alter von 13 Jahren erhalten hatte, und die Propstei des Stifts St. Donatianus zu Brügge in Flandern, die er dem Kaiser Maximilian verdankte. Zwei Jahre nachher, am 10. Juli 1515 erhielt er die Priesterweihe, am 22. Juli die Bischofsweihe²⁾.

Bischof Georg war ein den Wissenschaften zugethener junger Herr, der zwei seiner Domherren mit der Prüfung der Frage betraute, Thomas Truchsess, damals, oder doch bald darauf Dekan des Kapitels, offenkundiger Freund Reuchlins, und Georg von Schwalbach³⁾. Es wurden drei Tagfahrten angesetzt zur mündlichen Verhandlung; Hochstraten blieb immer aus, schickte nur einen Vertreter, der sich aber auf die Sache niemals einliess; dagegen war Reuchlin in der ersten und dritten Tagfahrt, 26. Januar und 13. März persönlich nebst seinem Anwalt erschienen und hatte seine Appellation begründet und ausgeführt: Hochstraten habe in Mainz das Verfahren übereilt, ihm nicht genügende Zeit gelassen persönlich zu erscheinen, und habe seine Amtsbefugnis als Inquisitor überschritten; denn ob man die Juden Mitbürger des deutschen Reichs nennen dürfe, sei eine Frage des Rechts, ob das jüdische Gebet, das man als christenfeindlich bezeichne, sich auf die Christen beziehe, und ob man jüdische Kommentare gebrauchen solle, eine Frage der Grammatik.

Die Dominikaner hatten inzwischen einen pffiffigen Streich ersonnen, auf einer grossen Versammlung in Nürnberg einen Bruder Johann de Colle zum Inquisitor gewählt, und dieser hatte in

¹⁾ Geiger 298.

²⁾ Remling, Fz. Xav., Gesch. d. Bischöfe v. Speier. 2, 231—235.

³⁾ Erhard 2, 353. Geiger 298.

eigenem Namen einen Befehl erlassen, dass der Augenspiegel als ein die Kirche schmähendes Buch zu verbieten und öffentlich zu verbrennen sei. Das wurde dann auch am 10. Februar in Köln von den dortigen Theologen mit Zustimmung des Erzbischofs vollzogen, und Pfefferkorn nach Speier geschickt, um das Urteil Johann de Colle's dort öffentlich anzuschlagen. So sprangen die Dominikaner mit dem Papst und seinen Anordnungen um.

Unterm 29. März 1514 fällt Bischof Georg im Namen des Papstes das Urteil, dahin lautend: Der Augenspiegel enthalte nichts, was einer Häresie oder einem von der Kirche öffentlich verdamnten Irrtum nahe komme, sei den Juden nicht in unerlaubter Weise günstig, gegen die Kirche und ihre Lehre nicht unehrerbietig; er dürfe überall verbreitet und gelesen werden. Das frühere Urteil werde daher aufgehoben; Hochstraten's Anklage sei ungerecht und wahrheitswidrig und werde ihm und seinen Anhängern ewiges Stillschweigen auferlegt, er auch in die Kosten des Mainzer und Speierer Prozesses verurteilt; im Falle der Weigerung der Zahlung solle ihn die Exkommunikation treffen. Die Kosten wurden durch einen Nachtrag zum Urteil am 24. April auf 111 rheinische Gulden festgesetzt¹⁾.

Hochstraten's Anwalt hatte von dem Urteil sofort Kenntnis erhalten; das Gericht gab aber einem öffentlichen Notar Auftrag, es in schriftlicher Abfassung auch noch Hochstraten persönlich mitzuteilen (zu insinuieren) und es geschah dies am 18. Mai im Dominikanerkloster zu Heidelberg, wo sich Hochstraten aufhielt. Derselbe erklärte dem Notar, dass er bereits nach Rom appelliert habe, liess seine Appellation auch sofort durch den Druck veröffentlichten.

Eine solche Niederlage hatten päpstliche Ketzermeister bis dahin noch niemals zu verzeichnen gehabt, und Hochstraten Unwille kannte keine Grenzen; er säumte nicht, alle Hebel in Bewegung zu setzen, um beim Papst möglichst schnell die Vernichtung dieses Urteils auszuwirken. Auf seinen Antrieb schrieb Hadrian von Utrecht, damals Dekan des Kollegiatstifts zu Löwen und Vizekanzler der Universität, später Papst Hadrian VI., am 21. April 1514 von Mecheln aus an den Kardinal Bernardinus in Rom, einen Dominikaner, dass er mit allen Kräften beim Papste dahin wirken möge, diese krebsartige Krankheit bald zu heilen²⁾. Sodann schickten die Kölner Theologen einen Abgesandten nach Paris, um ein Urteil der dortigen Fakultät gegen Reuchlin auszuwirken; Reuchlin erfuhr davon, richtete unterm 19. Juli ein Schreiben an dieselbe und schickte ihr seine und

¹⁾ Reuchlin selbst bezeichnete in einem Brief an den Kardinal Petrus Ankonitanus vom 10. Februar 1515 seine Kosten auf mehr als 400 Gulden. Geiger 303. 315—316.

²⁾ Geiger 305.

der Gegner Schriften, damit ihr der wahre Wortlaut sicher bekannt werde; gleichzeitig verwendete sich auch Herzog Ulrich von Württemberg für seinen Rat, indem er die Fakultät ersuchte, es bei der Entscheidung des päpstlichen Kommissars, des Bischofs von Speier, bewenden zu lassen¹⁾. Allein in der Fakultät hatten die Dominikaner das Übergewicht; auch der Beichtvater des Königs Ludwig XII., der Dominikaner Guillaume Petit, seit 1508 Inquisitor für ganz Frankreich, warf sich in's Mittel und bewog den König, wiederholt die Fakultät zur Strenge zu ermahnen²⁾.

Am 2. August 1514 fällte die theologische Fakultät in Anwesenheit von 80 Doktoren und Magistern fast einstimmig das Urteil: Reuchlins Augenspiegel enthalte Schmähungen gegen die heilige Lehre der Kirche, Sätze, die nach Häresie schmeckten und solche, die ganz häretisch seien. Daher sei das Buch zu verbrennen und Reuchlin zum Widerruf zu zwingen; auch der von diesem beschützte Talmud werde am besten vernichtet³⁾. Nur drei Personen, darunter der Kanzler von Paris, waren für Reuchlin eingetreten. Das Pariser Urteil wurde natürlich eiligst auch nach Rom gesendet.

In Köln erklärten die Dominikaner, der Papst dürfe in Glaubenssachen nicht ohne ein Konzil beschliessen; wenn er fortfahre so falsche Wege zu gehen, müsse man sich auf ein Konzil berufen, nötigenfalls ein neues Schisma herbeiführen⁴⁾. Sie verbreiteten auch Spottbilder, welche Reuchlin mit zwei Zungen und in anderen schimpflichen oder lächerlichen Gestalten abmalten⁵⁾.

Inzwischen waren aber auch Reuchlin und seine Freunde nicht unthätig gewesen; zur Frankfurter Ostermesse kam eine Schrift auf den Büchermarkt: „Briefe berühmter Männer, welche zu verschiedenen Zeiten an Johann Reuchlin gerichtet worden sind“, gedruckt zu Tübingen bei Th. Anselm im März 1514. An der Spitze steht ein Vorwort des Tübinger Professors Johannes Hildebrand mit wärmstem Lobe auf den geliebten Reuchlin, und ein mehr lehrhaftes Vorwort von Philipp Melancthon⁶⁾.

Reuchlin wendete sich auch an seine Freunde in Rom mit der Bitte, ihren Einfluss anzuwenden, dass die Beurteilung nicht in die Hände von Gegnern gelegt werde, und erreichte auch diesen Zweck. Anfang Juni 1514 übertrug Leo X. die Ent-

¹⁾ Geiger 287—288.

²⁾ Geiger 286—287.

³⁾ Geiger 288—289.

⁴⁾ Brief von Hermann Busch an Reuchlin, Köln, 30. September (wahrscheinlich 1514). *Illustrium virorum Epistolae ad Reuchlinum*. Fol. y 1. Hagenau, Mai 1519.

⁵⁾ Erhard 2, 367.

⁶⁾ *Clarorum virorum Epistolae latinae, graecae et hebraicae, variis temporibus missae ad Jo. Reuchlin. Tubingae ap. Thom. Anselm Bad. 1514. 4°.*

scheidung dem Kardinal Dominikus Grimani und Petrus Ankonitanus, zwei Männern, von welchen eine für Reuchlin günstige Entscheidung zu erwarten war. Dieselben luden alsbald Hochstraten zum persönlichen Erscheinen vor, während sie Reuchlin mit Rücksicht auf sein Alter gestatteten, sich vertreten zu lassen¹⁾. Ende September war Hochstraten jedenfalls in Rom anwesend, wahrscheinlich schon früher. Es wurden in vielen Sitzungen die Streitschriften verlesen, von beiden Parteien lateinische Übersetzungen des Augenspiegels vorgelegt, die sich widersprachen, und wollte der Prozess zwei Jahre lang nicht von der Stelle rücken. Übrigens hatten die Richter am 19. Januar 1515 ein gegen die Kölner und den neuen Inquisitor Johann de Colle gerichtetes, strenges Verbot erlassen, während der Schwebelage des Prozesses irgend etwas zur Schmähung der päpstlichen Gerichtsbarkeit oder gegen Reuchlin zu unternehmen²⁾.

Um so eifriger waren beide Parteien bemüht, für sich Stimmung zu machen. In Deutschland schlug die Bewegung für Reuchlin immer mächtigere Wellen; hatten schon die Briefe berühmter Männer gezeigt, dass alle der neuen Zeit zugethanen Gelehrten „Reuchlinisten“ oder „Capponisten“ waren, wie man sich ausdrückte, so traten nun während des Jahres 1514 eine grosse Zahl von Fürsten und Gelehrten für Reuchlin in die Schranken und riefen die Gerechtigkeit und Milde des Papstes für ihn an: Herzog Ulrich von Württemberg, der Markgraf von Baden, Herr zu Pforzheim, Herzog Ludwig von Bayern, der Deutschordensmeister Johann Adelman von Adelmainsfelden, Bischof Wilhelm III. von Strassburg und Hugo I. von Konstanz, nebst 15 Äbten; desgleichen 53 schwäbische Städte³⁾. Auch Kaiser Maximilian, der durch seinen Unbedacht und seine Wankelmütigkeit das ganze Unheil verursacht hatte, schrieb am 23. Oktober 1514 von Innsbruck aus an den Papst, er fühle sich verpflichtet, seinen Rat Johann Reuchlin, einen unbescholtenen, guten, gelehrten und von der katholischen Lehre nicht abweichenden Mann, gegen die Verfolgungen gewisser kölnischer Professoren in Schutz zu nehmen, um so mehr, als eigentlich diese Sache unter die ordentliche kaiserliche Gerichtsbarkeit falle; er ersuche daher den Papst, diese Sache vollständig zu ersticken, damit der ganz unschuldige Gelehrte nicht ferner gequält, sondern der ungestörten Pflege der Wissenschaft zurückgegeben werde⁴⁾. Auch Erasmus blieb nicht

¹⁾ Geiger 307.

²⁾ Geiger 314 oben.

³⁾ Die Namen dieser seiner Beschützer zählt Reuchlin in einem Brief an Papst Leo vom 13. Juni 1515 auf. Geiger 309.

⁴⁾ Kaiser Maximilians Schreiben vom 23. Okt. (1514) ist abgedruckt in *Epistolae illustrium virorum*. Hagenau, Mai 1519 am Schluss F. Geiger 309—310.

stille; er richtete Briefe an Papst Leo X. und an die Kardinäle Grimani und St. Georg, worin er die Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit Reuchlin's pries und ihn den Phönix Deutschlands nannte ¹⁾.

Hochstraten hatte aber ebenfalls seine mächtigen Fürsprecher. Im Mai 1515 hatte er den König Franz I. von Frankreich in Bologna aufgesucht und ihm zu einem Schreiben an den Papst veranlasst, welches denselben unter Berufung auf das Urteil der Pariser Theologen ersuchte, zu Gunsten Hochstratens und der Kölner zu entscheiden ²⁾; am 15. Mai 1515 richtete auch Karl, Erzherzog von Oesterreich und Herzog von Burgund, der eben mit 15 Jahren die Regierung angetreten hatte, natürlich auf Antrieb seines Lehrers Hadrian von Utrecht, von Middelburg aus ein recht anmassendes Schreiben an den Papst, worin er es für geboten erklärte, die Sache vor das Konzil zu bringen, und die Löwener Fakultät samt ihrem Kanzler, Hadrian von Utrecht, unterstützten dies durch Briefe vom 16. Mai und 23. Mai ³⁾.

Das von Hochstraten wiederholt gestellte Verlangen, die Streitsache vor das seit 1512 versammelte Konzil zu bringen, lehnte der Papst ab, ordnete indessen den beiden Richtern noch weitere 22 Kardinäle, Bischöfe und Doktoren der Theologie zur Seite, von denen übrigens nur 18 wirklich zu den Verhandlungen erschienen. Nach vier Sitzungen fand am 2. Juli 1516 die Schluss-Abstimmung statt, bei welcher jeder einzelne sein Urteil in schriftlicher Fassung abzugeben hatte; alle bis auf Einen sprachen sich für die Unschuld Reuchlins aus, und viele hielten sogar eine Bestrafung Hochstratens für angezeigt. Die Erwartung aber, dass nun von den beiden päpstlichen Richtern ein freisprechendes Enderkenntnis erfolgen werde, ging nicht in Erfüllung; denn der Papst hatte ihnen inzwischen den Befehl zugehen lassen, die Sache vorläufig ruhen zu lassen (*mandatum de supersedendo*) ⁴⁾; es schien ihm klüger, es mit den Dominikanern nicht zu verderben; auch konnte es ja kommen, dass der Tod des schon alten Reuchlin bald die Lage veränderte.

Hochstraten betrachtete diesen Ausgang übrigens ganz richtig als eine Niederlage, und bemühte sich vom Papst die Erlaubnis zu erhalten, vor dem Konzil seine Anklage gegen Reuchlin begründen zu dürfen, schlug sogar an dem Thore der päpstlichen Kanzlei eine Erklärung an, dass er sich dazu erbiete; allein umsonst. Hutten, der eben von Rom kam, schrieb am 31. Juli 1516 von Bologna aus an Nikolaus Gerbel: Über des grossen Reuchlin Sache sei guter Hoffnung, das Heil ist in Bereitschaft;

¹⁾ Erasmus, *Epistolae* No. 174, 167, 168. Pag. 149, 141, 144.

²⁾ Geiger 441, Anm.

³⁾ Geiger 311—312.

⁴⁾ Geiger 318—319. Erhard 2, 374.

Hochstraten, obwohl er ungeheure Summen schwitzte, denn so theuer kaufte er seine Hoffnung, hat nichts ausgerichtet, und er, der einst im Vertrauen auf seine Macht alle Guten mit Leichtigkeit belästigte, zieht jetzt gebrochenen Mutes und verlassen wie ein grinzender Wolf von dannen. Erasmus hat sich beim Papst brieflich für Reuchlin verwendet. Wir müssen mit allem Fleiß die beiden Augen Deutschlands, Reuchlin und Erasmus, hochhalten; denn durch sie hat die Barbarei beim deutschen Volk aufgehört.

Hochstraten blieb noch ein ganzes Jahr lang in Rom, unermüdlich drängend und drohend, kehrte aber endlich im Juli 1517 enttäuscht nach Köln zurück. Seine Anklage blieb begraben bis zum Jahre 1520. Wir werden aber sehen, dass er sie nach dem Ausbruch der lutherischen Bewegung von neuem anbrachte und eine Verurteilung des Augenspiegels durch Leo X. auswirkte.

Der Kampf zwischen Reuchlinisten und Dominikanern hatte eine besondere Bitterkeit noch durch eine kleine Spottschrift erhalten, welche unter dem Namen „Briefe dunkler Männer“, *epistolae obscurorum virorum* Herbst 1515, dann im Sommer 1517 in einer Fortsetzung erschien, und die Dominikaner unter Nennung vieler Namen in witziger, zum Teil aber auch übermässiger Weise verhöhnte. Näher kann indessen an diesem Ort nicht darauf eingegangen werden.

III.

Im März 1517 veröffentlichte Reuchlin, der jetzt in seinem 62. Lebensjahre stand, bei Thomas Anselm in Hagenau ein Buch „Über die kabbalistische Wissenschaft“, *De arte cabbalistica*, 80 Blätter in Folio umfassend, mit einer Widmung an Papst Leo X.¹⁾ Es zerfällt in drei Bücher und ist in die Form eines Gespräches zwischen drei Personen gekleidet, die sich zufällig in der Stadt Frankfurt treffen, nämlich des Juden Simon, des Muhamedaners Marrannus und des Griechen Philolaus; im 1. und 3. Buch führt hauptsächlich der Jude das Wort und preist die Lehren der Kabbalah, im 2. setzt der Grieche die Lehren des Pythagoras aneinander; der Muhamedaner thut hauptsächlich nur Fragen. Reuchlin trägt also nicht wieder, wie im „Wunderthätigen Wort“, im eigenen Namen Ansichten vor, übernimmt also keine Verantwortung mehr, was zu dem Schluss berechtigt, dass es sich in dem Buch um Ansichten handelt, die der christlichen

¹⁾ Joannes Reuchlin Porcensis L. L. Doc. *De arte cabalistica libri tres. Leoni X dicati. Hagenau apud Thomam Anselmum Mense Martio 1517.* 80 Blätter in Folio. Eine Übersicht des Inhalts geben: Erhard, H. Aug., *Gesch. d. Wiederaufblühens wissensch. Bildung* 2, 257—262. 1830. Geiger, L. 185—195.

Kirche stärker entgegenstehen, als die im „Wunderthätigen Wort“ früher von ihm vorgetragene; aber es schwindet damit zugleich ein sicheres Urteil über Reuchlins eigene Überzeugungen und es bleiben nur Vermutungen darüber gestattet.

Der Eindruck, den der Leser empfängt, dürfte nun der sein. Da der Mensch von Gott nur so viel weiss, als ihm von Gott selbst offenbart worden ist, so muss gefragt werden, wie solche Offenbarungen stattgefunden haben, und worin sie bestehen; darauf lautet die Antwort: einmal durch die „heiligen Schriften“ (die aber einzeln nicht näher angeführt werden); ausserdem aber durch die Kabbalah, die mündliche Mitteilung an Adam, Abraham, Moses und andere Menschen, insbesondere an den Messias; diese mündlich gegebenen und dann von den Menschen mündlich weiter überlieferten Offenbarungen sind zuerst durch Pythagoras und seine Schüler, die sie von Ägyptern, Hebräern, Chaldäern und Persern gelernt haben, aufgezeichnet worden, dann auch von Juden im 9. Jahrhundert nach Christus. Diese Überlieferungen enthalten nicht bloss eine Ergänzung der heiligen Schriften, sondern sind auch von höherer, vollkommenerer Art.

Göttliche Offenbarungen haben also nicht die Juden oder Hebräer allein empfangen, sondern auch andere Völker, namentlich die Ägypter, Chaldäer, Perser, und zwar keineswegs durch Vermittlung der Hebräer; vielmehr ist dem ganzen Menschengeschlecht nach dem Willen Gottes die Fähigkeit gegeben, über Gott und göttliche Dinge nachzudenken und unter fortwährender Einwirkung Gottes mehr und mehr zur Wahrheit vorzudringen, insbesondere das göttliche Sittengesetz zu erkennen. Darum wird Adam, der erste Mensch und Stammvater aller Völker, als erster Empfänger der Offenbarungen hingestellt; und dieser Adam, den die ersten Kapitel des ersten Buchs Moses als ein von Gott abgefallenes und daher von ihm verfluchtes Geschöpf behandeln, der nach etlichen Stellen des neuen Testaments die Sünde in die Welt gebracht und auf alle seine Nachkommen verpflanzt haben soll, erscheint als der Vertrauensmann Gottes.

Mögen nun die Gesetzestafeln und Pergamentrollen, auf welchen die Juden ihre Religionsbücher niedergeschrieben hatten, einen Wert haben, welchen sie wollen, sie enthalten doch nicht die volle Wahrheit, sondern sind aus der mündlichen Offenbarung zu ergänzen und folglich auch zu berichtigen. Überdies sind sie durch Irrtümer der Abschreiber verderbt und entstellt, und muss das Bemühen der Wissenschaft darauf ausgehen, nach Möglichkeit die richtigen Lesarten herauszufinden.

Was vom alten Testament gilt, muss folglich auch von den Schriften des neuen Testaments gelten. Reuchlin geht hierauf, ohne Zweifel aus Vorsicht, nicht näher ein, lässt es aber nicht an einzelnen Andeutungen zur Erkennung seines Urteils fehlen.

Beachtenswert erscheint, dass er im dritten Buch (Blatt 53b vgl. Geiger 101) den Juden Simon, als aus der Kabbalah geschöpft, den Ausspruch thun lässt: das oberste Thor der Erkenntnis, nämlich Gott selbst, zu schauen, sei dem Moses verwehrt gewesen; Gott sei von keinem Menschen, ausser vom Messias, voll erkannt worden; dieser aber sei selbst Licht Gottes und Licht der Völker, und darum erkenne er Gott und Gott werde durch ihn erkannt.“ Im 2. Buch (Blatt 46a, Geiger 190) lehrt Philolaos: nach Pythagoras liessen sich die menschlichen Pflichten in drei Gattungen sondern: Verehrung Gottes, Achtung vor sich selbst, Liebe zu den Menschen. Die Verehrung Gottes durch Opfer zu bezeugen, sei nicht erlaubt (?). Diesen Satz darf man zu den von Reuchlin gebilligten rechnen, da er zu seiner Lehre stimmt, dass Gott die Liebe sei.

Die Schrift widmete Reuchlin dem Papst Leo X., indem er ihn preist als Spross des edlen Hauses Medici, der die Geistesgrösse seiner Vorfahren in sich aufgenommen, sich an den Werken der Philosophen gebildet habe. Seine Schrift unterwerfe er ganz dem Urteil des Papstes, er möge sie prüfen und tadeln, wenn sie ihm nicht gefalle, er werde den Tadel geduldig aufnehmen. Zugleich bittet er den Papst, dem von so vielen ehrwürdigen Kirchenhäuptern, Kardinälen, Erzbischöfen und Gelehrten gefällten Richterspruch, wodurch er für unschuldig erklärt worden sei, bald die Bestätigung erteilen zu wollen.

Das Buch verkaufte sich sehr langsam, weil es unter dem Lateinischen viele hebräische Worte enthält, sodass der des Hebräischen Unkundige nicht viel damit machen kann, und möglicherweise war es Absicht Reuchlins, ihm eine streng gelehrte Eigenschaft zu geben. Dass es den Grund-Auffassungen der römischen Kirche ganz und gar zuwiderlaufe, erkannten die Dominikaner, die einst schon den Grafen von Mirandula angeklagt hatten, mit voller Klarheit. Luther hat es schwerlich jemals eingehender gelesen, und die freie Denkweise Reuchlins daher nicht erkannt, würde sie aber sonst entschieden verdammt haben; neben dem für ihn massgebenden Buchstaben der biblischen Schriften und der Kirchenväter blieb kein Platz für Kabbalah und die Weltanschauung des Pythagoras. Melanchthon urteilte: in den kabbalistischen Schriften fänden sich viele gute Aussprüche, welche von den Vorfahren der Nachwelt überliefert worden seien, aber häufig seien von Anderen phantastische Aussprüche hinzugefügt¹⁾; Erasmus begnügte sich mit der kurzen Bemerkung: weder Talmud noch Kabbalah habe ihn jemals angelächelt²⁾; dagegen fühlten

¹⁾ Corpus Reformatorum, ed. Bretschneider vol. 24, col. 224. Geiger 196. Anm. 4.

²⁾ Nunquam mihi neque Talmud neque Cabala arrisit. Geiger 196. Anmerkung.

sich Agrippa von Nettesheim, Andreas Karlstadt, Theophrastus Paracelsus und andere Denker durch Reuchlins Werk mächtig angezogen und in ihrem kühnen Ringen mit Anschauungen der Vergangenheit bestärkt¹⁾. An einer gründlichen wissenschaftlichen Beleuchtung des Werkes, welche ausser ausgebreiteten Kenntnissen ein gutes Mass von Unbefangenheit voraussetzt, fehlt es bis jetzt durchaus; der rechtgläubige Göttinger Hofrat Christoph Meiners stimmte 1794 die Klage an, Reuchlin habe mit seinen Schriften „unsäglichen Schaden angestiftet, ja viel zur Verbreitung und Erhaltung des magischen Aberglaubens beigetragen“, wovon ersichtlich wird, dass er die Schriften gar nicht verstanden hat; zu treffender urteilte im Jahre 1832 Erhard, es werde in ihnen „die philosophische Spekulation über die göttliche Offenbarung erhoben“, wusste sich aber zugleich mit der Annahme zu trösten, Reuchlin habe sein Werk nicht ganz vollendet, es habe wohl in seiner Absicht gelegen, in ähnlicher Weise wie früher im „Wundertätigen Wort“ die christliche Weisheit über die jüdische Geheimlehre zu stellen²⁾.

IV.

Die durch Hochstratens Appellation vor den Papst gebrachte Anklage gegen Reuchlin war seit Juli 1516 zwar vorläufig bei Seite gesetzt, aber in keiner Weise erledigt und erhielt daher die Gemüter in fortdauernder Spannung. Zu Gunsten Reuchlins erschienen sowohl in Deutschland als in Italien eine ganze Reihe von Schriften; ihnen antwortete nicht bloss Pfefferkorn, sondern auch Hochstraten zunächst in einer ersten Verteidigungsschrift (Apologia), Köln im Februar 1518, in welcher er Reuchlin heftig angreift, und ihm Ketzereien vorwirft³⁾. Reuchlin schrieb darauf am 21. März 1519 einen Brief an den Grafen Hermann von Nuenaar, Kanonikus in Köln, worin er Hochstraten einen leichtsinnigen, lügenhaften Verläumder nennt, der in Rom durch Bestechung seine Zwecke zu erreichen suche und den Streit über die Judenbücher nur angefangen habe, um von den Juden Geld zu erpressen; ebenso richteten Hermann Busch und Ulrich von Hutten beissende Briefe an Nuenaar, und dieser gab dann diese drei mitsamt seiner eigenen Antwort an Reuchlin in den Druck⁴⁾.

¹⁾ Erhard 2. 262.

²⁾ Meiners, Christoph, *Histor. Vergleichung der Gesch. des Mittelalters*, 3, 279—292, 1794, und *Lebensbeschreibungen berühmter Männer* 1, 94, 1794. — Erhard, H. *Aug.*, 2, 263 und 3, 449. 1832.

³⁾ Geiger 404—412.

⁴⁾ *Epistolae trium illustrium virorum ad Hermannum comitem Nuenarium, ejusdem responsoria una ad Reuchlinum et altera ad lectorem. Ex Borromago Imperiali urbe.* (Ohne Jahr.) Geiger 413—417.

Im Jahre 1518, die Zeit lässt sich nicht näher bestimmen, richtete Ulrich v. Hutten ein lateinisches Gedicht an den Kardinal Hadrian, den Cardinalis S. Chrysogoni, einen Italiener, aber Beschützer der Deutschen in Rom, und bat ihn, sich des unschuldigen verleumdeten Reuchlin anzunehmen, indem er zugleich ausführlich die vielen Schandthaten der Dominikaner aufzählte. Auch Reuchlin selbst wandte sich an ihn, indem er ihm im Februar 1518 seine Schrift über Aceente und Orthographie der hebräischen Sprache widmete¹⁾.

Als Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen sich im April 1518 beim Reichstag zu Augsburg befand, richtete er am 25. April ein Schreiben an Reuchlin, und forderte ihn auf, als Lehrer der hebräischen und griechischen Sprache nach Wittenberg zu kommen oder ihm einige geschickte Männer dafür zu empfehlen. Am 7. Mai antwortete Reuchlin, er würde der Einladung des Kurfürsten gerne folgen, wenn ihn sein Alter nicht verhinderte; er schlug für die Lehrstelle im Hebräischen mehrere Personen vor, für's Griechische Philipp Melancthon, der auch berufen wurde. Auf Melancthons Antrieb richtete Luther dann am 14. Dezember 1518 einen Brief an Reuchlin, worin er versichert, stets auf seiner Seite gestanden, ihn mit seinen Gebeten begleitet zu haben; ihm verdanke man es, dass so manche Hörner der feindlichen Stiere zerbrochen seien, und Deutschland anfangs frei zu atmen²⁾.

Hatte Hochstraten bisher immer nur von „Verteidigung“ gesprochen, nämlich Rechtfertigung seiner Anklage gegen den Augenspiegel, über welche eine päpstliche Entscheidung noch immer ausstand, so zog er nun seit April 1519 ganz andere Saiten auf. Mit scharfem Blick erkannte er in der von Reuchlin veröffentlichten neuen Schrift „über die kabbalistische Wissenschaft“ die Handhabe zu einer neuen selbständigen Anklage, und liess zur Verbreitung derselben im April zu Köln eine Schrift erscheinen, „Zerstörung der Kabbalah“, in welcher er Reuchlin einer grossen Anzahl Häresien ziele und ankündigte, dass er demnächst seines Amtes als Inquisitor der häretischen Schlechtigkeit in den Kirchenprovinzen Köln, Trier und Mainz zu walten gedenke. Die Schrift widmete er dem Papst und sagte in der Zueignung: „Es ist wahrhaftig Zeit, heiligster Vater, dass die Füchse, welche den Weinberg des Herrn verwüsten, eingefangen werden, wenn

¹⁾ Hutteni Opera, ed Böcking 1, 138—141. Strauss, Hutten 2, 226. Dieser Kardinal Hadrian ist nicht zu verwechseln mit Hadrian von Utrecht, der im Juni 1517 Cardinalis Dertusensis geworden war und nachher als Hadrian VI. den päpstlichen Stuhl bestieg. Vgl. Geiger 141, 440, 441.

²⁾ Luthers Briefe, von De Wette, 1, 196. Dort weitere Drucke angegeben.

Deine Heiligkeit nicht unsern Glauben dem äussersten Untergange Preis geben will. Die gelehrtesten Männer kommen jetzt in der Meinung überein, dass Reuchlins Anhänger (nämlich Luther und seine Genossen) niemals gewagt haben würden, so zügellos und ganz unverschämt ihre Hörner gegen den apostolischen Stuhl und die römische Kirche zu erheben, wenn in unserer Sache strenge Gerechtigkeit ergangen wäre.“ Auch gegen Erasmus flicht er manche Beschuldigungen ein¹⁾.

Die Freunde Reuchlins erkannten alsbald die neue gegen ihn heraufziehende Gefahr und die Notwendigkeit ihr entgegenzutreten, und liessen daher mit seiner Bewilligung im Mai 1519 bei Th. Anshelm in Hagenau, als Fortsetzung oder „zweites Buch“ der im Jahre 1514 veröffentlichten „Briefe berühmter Männer“ (*clarorum virorum*) eine zweite Sammlung solcher Briefe unter dem Titel *illustrium virorum epistolae* erscheinen, mit der Ankündigung am Schluss, dass noch ein drittes Buch „über die Dinge in Rom“ folgen solle. Diese Sammlung enthielt Briefe aus älterer und neuester Zeit bis 1518, darunter 5 Briefe des Erasmus aus Löwen 16. Dezember 1517²⁾ und ältere aus England und Antwerpen geschrieben, etwa vom April bis Juni 1515 (s. II bis t. I), ferner einen Brief von U. v. Hutten, Bologna, 13. Januar 1517 (A. I), ferner von Herzog Ulrich von Württemberg an die Universität Paris und von Kaiser Maximilian an den Papst vom 23. Oktober 1514. Wegen dieser letzteren ist wohl der frühere Titel *epist. clarorum vir.* vertauscht mit *ep. illustrium vir.*

Wenige Monate darauf, unterm 11. August 1519, griff Erasmus zur Feder und richtete an Hochstraten ein Schreiben, worin er „dem Gebot der christlichen Liebe und der Liebe zu den gemeinsamen Studien folgend“, „aus Zuneigung“ zu Hochstraten und „aus Achtung vor seinem Orden“ ihn zur Milde und Mässigung ermahnt, anerkennt, dass er durch den von seinem Gegner angestimmten Ton gereizt werden konnte, aber dennoch verlangt, dass er seine Widersacher nicht Trennlose und Häretiker schimpfen, sondern ihnen mit wissenschaftlicher Widerlegung entgegenzutreten möge³⁾.

Ulrich von Hutten hatte bisher sowohl mündlich als durch Briefe zur unablässigen Thätigkeit angefeuert; von ihm scheint auch ein längeres lateinisches Gedicht herzurühren, welches 1519,

¹⁾ Hochstraten, Jac., *Destructio cabalae seu cabalisticae perfidiae* ab Joanne Reuchlin Capnione jam pridem in lucem editae, sanctissimo D. N. Leoni Papae X, per R. P. Jac. Hochstraten. Col. 1519. 4°. 86 Blätter.

²⁾ Dass des Erasmus Brief „Löwen, 16. Dezember“ in's Jahr 1517 gehört, ergibt sich daraus, dass Erasmus darin sagt: Adrian von Utrecht sei eben Kardinal geworden; das geschah im Juni 1517.

³⁾ Eine deutsche Übersetzung bei L. Geiger S. 429—430.

vielleicht auch schon 1518, ohne Ort und Jahr, aber zweifelsohne bei Aushelm in Hagenau erschien, als Verfasser den „Eleutherius Byzenus“ bezeichnet, und Reuchlin preist, als des deutschen Vaterlandes höchsten Stolz, der ein nicht mehr zu verlöschendes Licht angezündet habe und über die unwissenden, rohen, abergläubischen Feinde der Wahrheit und des Rechts siegen werde¹⁾.

Hutten war übrigens der Meinung, dass man mit den Dominikanern noch eine andere Sprache sprechen müsse, und auf seinen Antrieb erliess Franz von Sickingen am 26. Juli 1519 eine gedruckte öffentliche Aufforderung an Provinzial, Prioren und Konvente des Predigerordens deutscher Nation und sonderlich an Bruder Hochstraten, ihre unbegründete Appellation gegen das Speierer Urtheil zurückzunehmen, dem Doktor Reuchlin gemäss jenem Urtheile die Prozesskosten im Betrag von 111 Fl. zu bezahlen und diesen betagten frommen Mann, seinen verehrten Lehrer, fortan in gutem Frieden zu lassen, widrigenfalls sie es mit ihm zu thun haben und ihre Handlung zu bereuen haben würden. Eine zweite Aufforderung erklärte genauer, dass, wenn bis zum 28. Dezember jene Forderungen nicht erfüllt seien, die Fehde beginnen solle. Da wurde den Dominikanern doch angst, und es erschien am 26. Dezember 1519 ihr Provinzial Eberhard von Clivis auf Sickingens Burg Landstuhl, gab gute Worte, schob alle Schuld auf Hochstraten, und erklärte sich Namens des Ordens bereit, sich dem Spruche von Schiedsrichtern zu unterwerfen, welche beide Teile demnächst erwählen sollten. Die dann wirklich erwählten Schiedsrichter traten am 6.—10. Mai 1520 zu Frankfurt a. M. zusammen und fällten folgenden Spruch: der Provinzial mit seinen Ordensbrüdern solle dem Papst die Bitte vortragen, die dem Vernehmen nach soeben erfolgte Ungültigerklärung des Speierer Urtheils zurückzunehmen und beiden Parteien zwiges Stillschweigen aufzulegen. Die Prioren der Provinz, welche zu gleicher Zeit in Frankfurt zu einem Ordenskapitel versammelt waren, nahmen diesen Schiedsspruch an, entsetzten Hochstraten seiner Ämter als Prior des Kölner Dominikanerklosters und als Ketzermeister und legten ihm Stillschweigen auf; zahlten auch wirklich das Geld an Reuchlin, und Clivis fertigte das verlangte Schreiben an den Papst ab²⁾. Allein dies alles war nur falsches Spiel der Dominikaner, um sich der Strafe durch Sickingen zu

¹⁾ *Triumphus Capnionis, sive Joannis Reuchlin encomion, triumphantii illi ex devictis obscuris viris, id est theologistis Coloniensibus et fratribus de ordine praedicatorum ab Eleutherio Byzeno de cantatum.* 4°. Abdruck bei Böcking, E., *Hutteni Opera* 3, 413—448. 1862.

²⁾ Die Aufforderung Sickingens v. 26. Juli 1519 ist gedruckt in U. Hutten, *Opera* ed. Böcking Suppl. I, 438—440, das Schreiben der Predigerbrüder an den Papst, 10. Mai 1520. Suppl. I, 446—447.

entziehen und Zeit zu gewinnen; sie wussten wohl, was Rom thun werde; dort war seit der drohenden Wendung der lutherischen Bewegung die Verurteilung Reuchlins längst beschlossene Sache und sollte nur der geeignete Zeitpunkt abgewartet werden. Nachdem am 15. Juni 1520 die Bannbulle gegen Luther ausgefertigt (aber noch nicht verkündigt) worden war, fällte Leo X. am 23. Juni folgenden Spruch: „Die in Speier gefällte Entscheidung sei ungültig; der Augenspiegel sei als ein ärgerliches, für fromme Christen anstössiges und unerlaubtes judenfreundliches Buch zu verbieten und zu vernichten. Reuchlin habe ewiges Stillschweigen zu beobachten und alle Kosten des Prozesses zu tragen“¹⁾.

Reuchlin war inzwischen von Stuttgart nach der bayerischen Universität Ingolstadt übergezogen. Als nämlich Herzog Wilhelm von Bayern Ende Oktober 1519 mit dem Heer des schwäbischen Bundes Württemberg zum zweitenmal erobert hatte, machte er Reuchlin den Antrag, eine Professur für hebräische und griechische Sprache zu übernehmen, und Reuchlin nahm an, weil die neuen Anklagen Hochstratens ihn beunruhigten und er unter dem bayerischen Herzog gesichert zu sein wähnte. Er begab sich am 9. November dahin, und nahm Wohnung im Hause des Johann Eck, des glühenden Gegners von Luther und damals einflussreichsten Mannes in Ingolstadt, doch offenbar um sich der Gunst und des Schutzes desselben zu versichern. Fast vier Monate lang musste er aber von seinem eigenen Gelde und von Geschenken Pirkheimers leben²⁾, da der Herzog die Sache hängen liess, der akademische Senat erst am 4. Februar 1520 zur Beratung darüber berufen wurde, und endlich am 29. Februar die Ernennung wirklich erfolgte. Am 5. März begann Reuchlin seine Vorlesungen, um 9 Uhr Hebräisch, um 4 Griechisch, vor einem zahlreichen Zuhörer-kreis, unter dem sich auch Eck befand³⁾.

Die Verurteilung des Augenspiegels durch den Papst, die etwa im August 1520 bekannt geworden sein mag, übte eine sehr niederschlagende Wirkung auf Reuchlin; Erasmus suchte ihn aufzurichten und schrieb ihm unterm 8. November 1520 von Köln aus, wo er damals sich auch für Luther verwendete: „Wir leben in traurigen, unglücklichen Zeiten, aber du hast Freunde, die dich tröstend umgeben, und bedarfst meines Zuspruchs nicht. Dein Gedächtniss, dein Ruhm ist im Herzen der Guten zu tief eingepägt, als dass Verläumdungen deiner Gegner sie herausreissen könnten; die Wahrheit lässt sich nicht besiegen und wird dich

¹⁾ Strauss, Hutten S. 299—302. 1. Ausg. 2, 19. Erhard 2, 442. Geiger 445—449. 451.

²⁾ Erhard 2, 437.

³⁾ Prantl, K. Geschichte der Universität Ingolstadt. München 1, 206—208. 1872.

bei der Nachwelt erhöhen, wie sie dich bei der Gegenwart gross macht“.

Vor Februar 1521 erhielt Ulrich von Hutten von unbekannter Hand einen Brief zur Ansicht, welchen Reuchlin an die Herzoge von Bayern gerichtet haben sollte, um sich vor ihnen zu rechtfertigen, dass er mit Luther nichts gemein habe, und worin wegwerfend von Luther und seinen Anhängern die Rede war. Hutten machte ihm darüber in einem auf der Ebernburg angefertigten Schreiben unterm 22. Februar 1520 folgenden Vorhalt: „Ich habe Deinen Brief an die bairischen Fürsten gelesen, denen Du auf die Anklage Leo's X. antwortest. Ihr unsterblichen Götter, was sehe ich darin? In schwächlicher Aufregung erniedrigst Du Dich so sehr, dass Du Dich selbst der Schmähungen gegen Die nicht enthältst, die Dich stets gerettet wissen wollten und Deinen Ruf selbst mit eigener grosser Gefahr verteidigt haben. Franz war, als ich ihm den Brief vorlas, auf's Höchste erregt. Was hoffst Du denn von Denen, bei welchen Du Dir niemals Recht und Billigkeit verschaffen konntest, zu erreichen, wenn es Dir gelänge, Luther's Angelegenheit zu unterdrücken? Hast Du nicht in neun langen Jahren gelernt, was man von ihnen erschmeicheln kann?“ Das angebliche Schreiben Reuchlins an die bayrischen Fürsten ist bis jetzt nicht aufgefunden worden; es wird auch seiner von den Zeitgenossen Reuchlins, Hutten ausgenommen, nicht erwähnt; und es könnte recht gut von Widersachern Luthers gefälscht worden sein. Auf jeden Fall lässt sich ein unbefangenes Urteil darüber nicht fällen, solange man den wirklichen Wortlaut nicht sicher kennt, da das Urteil des aufgeregten Hutten nicht als massgebend gelten kann.

In Ingolstadt konnte sich Reuchlin nicht wohl fühlen; er zählte dort wenige Gesinnungsgenossen und wahrscheinlich viele Feinde, und durfte immerhin einige Sorgen um seine Sicherheit hegen; als daher zu allem andern auch noch die Pest in die Stadt einzog, nahm er im April 1521 seinen Abschied und begab sich nach Württemberg, welches der schwäbische Bund an Kaiser Karl V. überlassen hatte. Man bot ihm eine Professur für griechische und hebräische Sprache in Tübingen an und im Winter 1521—22 hielt er dort in der That Vorlesungen. Unterm 20. Februar 1522 schrieb er an seinen Freund Hummelberger in Ravensburg, dass er im Sommer über Salomos Prediger und über Xenophons Tyrannikos lesen wolle, und zu diesem Zweck die Universität auf seinen Antrag 100 hebräische Bibeln und 150 Drucke des Xenophon bezogen habe. Die Bibeln wurden den

1) Der Brief Huttens ist erst neuerdings von Böcking aufgefunden worden; abgedruckt Hutteni Opera, ed. Böcking 2. Supplementband S. 803. 1859. Eine deutsche Übersetzung bei Geiger, L., 486—488.

Studenten zum Preis von 2 Gulden zum Kauf geboten. (Urkunden zur Geschichte der Universität Tübingen S. 131.) Er schliesst mit den Worten: „Als Einzelne wollen wir den Grund für eine neue Zukunft legen. Die Wahrheit wird über der Erde aufgehen, und nach Vertreibung der Nebel das Licht erglänzen, welches schon seit 400 Jahren die heillosen Sophistereien verdunkelt haben. Ich will selbst auch als Greis Wache halten. Gott, komm mir zu Hilfe“¹⁾).

Im Frühjahr fühlte er sich leidend, begab sich in das benachbarte Bad Liebenzell, erkrankte aber dort, liess sich nach Stuttgart bringen und starb hier am 30. Juni 1522, im Alter von 67 Jahren, 4 Monaten und 8 Tagen. Sein Grab fand er auf dem Lazareth-Kirchhofe²⁾.

Den Verkehr mit Melanchthon hatte er abgebrochen, ihm nicht mehr geschrieben und ihn gebeten, keine Briefe mehr an ihn zu richten, weil ein solcher leicht in die Hände der Feinde kommen und ihn gefährden könne. Seine Bibliothek vermachte er seiner Vaterstadt Pforzheim; sie war ohne Zweifel während des Krieges und durch den mehrfachen Wechsel des Wohnorts in den letzten Jahren vielfach verdorben worden oder auch zum Teil zu Grunde gegangen. Seine frühere Absicht, sie seinem Grossneffen Melanchthon zu hinterlassen, liess er aus unbekanntem Gründen fallen, schwerlich nur deshalb, weil Melanchthon zu Luther hielt³⁾. Eine Versendung der Bücher von Stuttgart nach Wittenberg würde viel Geld gekostet haben und wer weiss, ob sie wirklich angekommen, unterwegs nicht verdorben oder weggeschnappt worden wären; für Melanchthon hatten sie aber auch, wie dieser selbst sagt, keinen grossen Wert; er arbeitete auf anderen Feldern und was er gebrauchte, konnte er in Wittenberg finden.

Sogleich nach dem Tode Reuchlins widmete Erasmus von Rotterdam dem verehrten grossen Mann einen verherrlichenden Nachruf, indem er in die 1522 erschienene neue Ausgabe seiner Gespräche (Colloquia) folgende Erzählung über Reuchlins Versetzung unter die himmlischen Heiligen einschaltete⁴⁾: Ein von Tübingen kommender Schüler Reuchlins erzählt von einer Erscheinung, die in Reuchlins Todesstunde einem frommen Franziskaner gekommen ist. Reuchlin schritt in glänzend weissem Kleide über eine Brücke, geführt von einem schönen beflügelten Knaben, seinem guten Genius. Hinter ihm folgten einige schwarze Vögel

¹⁾ Horawitz, A., in den Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. 1877. 55, 117.

²⁾ Geiger 470—471. Erhard 2, 447—448.

³⁾ Geiger 466, 458.

⁴⁾ Colloquia familiaria. Überschrift: De incomparabili heroe Joanne Reuchlino in divorum numerum relato.

in der Grösse von Geiern, die unter Geschrei ihn anzugreifen Miene machten; er aber wandte sich um, schlug das Kreuzes-Zeichen und es entwichen die Vögel mit Hinterlassung eines furchtbaren Gestankes. Schon nahte jenseits der heilige Hieronymus und rief ihm zu: Sei mir gegrüsst, du heiliger Kollege! Ich habe den Auftrag, dich zu empfangen und in die Versammlung der Himmlischen zu leiten, wie die göttliche Güte dies für deine so heiligen Bestrebungen bestimmte. Er brachte ein Kleid, wie er selbst eines anhatte, ganz mit Zungen in dreierlei Farben besetzt, zur Andeutung der drei Sprachen, welche beide verstanden, bekleidete ihn damit, umarmte und küsste ihn. Hierauf senkte sich eine durchsichtige Feuersäule vom offenen Himmel nieder, und in dieser stiegen beide unter dem Gesang der Engelchöre empor. — Der Franziskaner und seine Genossen beschlossen hierauf, in dem Verzeichnis der Heiligen den seligen Reuchlin neben dem heiligen Hieronymus einzureihen, sein Bild in den Bibliotheken aufzustellen und ihn fortan als Schutzheiligen der Sprachgelehrsamkeit anzurufen.

Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder vom 15. bis zum 17. Jahrhundert.

Von

Ludwig Keller.

In seiner berühmten Schrift „Weg des Lichtes“ sucht Comenius im Jahre 1642 den Nachweis zu erbringen¹⁾, dass (wie er sagt) alle „die Kollegien, Genossenschaften und Bruderschaften, die bisher heimlich oder öffentlich bestanden haben oder bestehen“, zwar manchen Nutzen für die Ausbreitung der Weisheit und des Geistes gestiftet haben, aber nur für einen Bruchteil, nicht für die gesamte Menschheit. Um dies grosse Ziel zu erreichen, sei (meint er) eine grosse allgemeine, alle Völker umfassende Organisation aller vorhandenen Bruderschaften und Kollegien anzustreben; an der Spitze dieses „Collegium catholicum“ zu stehen und den Anfang damit zu machen, sei kein Land mehr berufen als England. Diesen Plan einer grossen, internationalen Organisation der bestehenden Sozietäten und Akademien hat Comenius mit grosser Zähigkeit sein ganzes Leben hindurch festgehalten²⁾.

Die Organisation, die er schaffen wollte, sollte eine Veranstaltung sein zur Erziehung des Menschengeschlechts und war als eine „Schule der Weisheit“ gedacht für alle diejenigen, die einst zur höchsten „Akademie“, d. h. zum ewigen Leben, eingehen wollten.

Alle seine pansophischen Arbeiten, die seinen Geist bekanntlich noch mehr als seine didaktischen beschäftigten, dienten dem gleichen Ziele: sie sollten die Unterlage einer Weltanschauung

¹⁾ Via lucis vestigata et vestiganda, h. e. rationabilis disquisitio, quibus modis intellectualis animorum lux, sapientia, per omnes omnium hominum mentes et gentes jam tandem sub mundi vesperam feliciter spargi possit. Die Schrift ist im Jahre 1642 verfasst, aber erst 1668 im Druck erschienen. Vgl. M.H. Bd. I (1892) S. 34 u. Bd. III (1894) S. 168. Wir haben in den M.H. Bd. VI (1897) S. 295 ff. einen Auszug aus der Schrift aus der Feder Karl Dissels gebracht.

²⁾ Demselben Ziele dient u. A. die Denkschrift des Comenius für Herzog Sigismund Rákoczy aus dem Jahre 1651, von der wir einen Auszug in den M.H. Bd. VI (1897) S. 272 veröffentlicht haben. Merkwürdig ist, dass er alle diese Pläne und Organisationen geheim gehalten wissen wollte.

schaffen, in der sich die Brüder seines „Collegium catholicum“ zusammen finden konnten. Er arbeitete mit allen diesen Plänen und Schriften an dem „Bau des Tempels der Weisheit“, den er „nach den Urbegriffen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters der Welt“ (wie er sagte) errichtet wissen wollte.

Wenn man bedenkt, dass die Gemeinschaft der böhmischen Brüder den Mann, der von solchen Gedanken erfüllt war, zum höchsten und einflussreichsten Amte, das sie zu vergeben hatte, berief und danernd darin festhielt, so muss man schliessen, dass die Mehrheit der Brüder auch ihrerseits solchen und ähnlichen Gedanken nah gestanden, jedenfalls daraus für sich Vorteile und Förderung erhofft hat, gleichviel ob es manche Stimmen in der Unität gab, die anderer Ansicht waren.

Diese Schlussfolgerung erhält nun eine merkwürdige Bestätigung durch die Thatsache, dass die böhmischen Brüder ebenso wie ihre Vorläufer in allen Jahrhunderten mit ihren Gedanken und Zielen auf verwandte Pläne gerichtet gewesen sind: ganz im Gegensatz zu der Art und Weise von Sekten, die ihre Stärke im Abschluss von der sie umgebenden Welt zu suchen pflegen, haben sie eine ungewöhnliche Aufgeschlossenheit gegenüber allen Kirchen, Nationen und Racen an den Tag gelegt und ohne an Sondermeinungen und Kultformen zu haften danach gestrebt, Wege zu finden, „um das Licht zu verbreiten und die Wahrheit über die ganze Welt auszustreuen“.

Eines der Mittel, dessen sie sich seit alten Zeiten zu diesem Zwecke bedienten, war die Schaffung von freien Organisationen, die ausserhalb der Kultgemeinschaft der Brüder-Unität selbst standen und nur durch das lose Band gewisser allgemeiner Anschauungen geistig mit ihr verbunden waren. Man nannte diese Verbände Sozietäten; ihre Mitglieder waren durch die Brüder gesammelt, blieben aber Angehörige der Kirchen, in denen sie erzogen und geboren waren, und waren keineswegs in irgend einer Art genötigt, früher oder später in festere Beziehungen zur Unität zu treten.

Um den Strafen der Ketzer Gesetze zu entgehen, die bekanntlich auch häretische Neigungen bedrohten, bestanden diese Sozietäten notgedrungen meist in der Stille, bezw. im geheimen. Ähnlich wie in den Zeiten der ersten christlichen Jahrhunderte suchten diese „Christen“ — so nannten sie sich — Schutz vor Verfolgungen dadurch, dass sie ihre Versammlungen unter weltlichen Formen abhielten; die „Sozietäten“ existierten vielfach sogar nur als innere Ringe irgend einer weltlichen Körperschaft, sei es einer Handwerker-gilde, eines litterarischen Vereins, einer städtischen Anstalt (z. B. der städtischen Münzwerkstätten), eines fürstlichen „Laboratoriums“, einer Buchdrucker-Offizin u. s. w., die das Vorhandensein eines Kultvereins völlig verdeckte. Genau dieselbe Erscheinung, die die Historiker in der Geschichte der

ersten christlichen Jahrhunderte längst erkannt haben, dass nämlich in den Verfolgungszeiten sehr viele Menschen zwei Religionen besaßen, nämlich eine, zu der sie sich öffentlich bekannten (die Staats-Religion), und eine, welche sie im geheimen übten und glaubten — dieselbe Erscheinung (sage ich) lässt sich unter dem Druck der mittelalterlichen Gesetzgebung nachweisen: viele „Sozietäten“ und Körperschaften jener Jahrhunderte hatten lediglich den Zweck, unter dem Mantel irgend einer erlaubten Thätigkeit dem Staate gegenüber für ihre verbotenen Kulthandlungen die Daseinsberechtigung in anderer Form wieder zu gewinnen.

Die gesamte Geschichte der ausserkirchlichen Christengemeinden der mittleren Jahrhunderte und ihrer Nachfolger, der böhmischen Brüder, bleibt unaufgeklärt, wenn man vor diesen Thatsachen die Augen verschliesst. Es ist keine Frage, dass sich zeitweilig unter solchen Verhüllungen nicht bloss lose Verbände, sondern förmliche Gemeinden verbargen, die alle Stufen der Mitgliedschaft in sich vereinten.

Man muss im Auge behalten, dass die Verfassung der alt-evangelischen Gemeinden ihnen die Schaffung solcher Organisationen sehr erleichterte. Es gab drei Stufen oder Grade der Mitgliedschaft, die als Socii (Auditores), Fratres und Perfecti unterschieden wurden¹⁾. Manche dieser heimlichen oder öffentlichen „Sozietäten“ bestanden nun sicherlich lediglich aus Gliedern der ersten Stufe (Socii), die einen sehr losen Zusammenhang mit der Kultgemeinschaft und mit deren Kulthandlungen besaßen und von denen viele sich zweifellos des Umstandes nie bewusst geworden sind, dass sie der äussere Ring einer „häretischen“ Gemeinschaft waren. Je nach Umständen entwickelte sich dann aus dem weiteren Kreise heraus am gleichen Orte ein innerer Ring von „Brüdern“ oder eine „Akademie“, deren Glieder eine höhere Erkenntnisstufe erreicht hatten; aber erst die Perfecti oder die erwählten Brüder übersahen den gesamten Bau des „Tempels“, an dem sie arbeiteten.

Es ist nun von grösster Wichtigkeit, dass wir von einem der genauesten Kenner der böhmischen und mährischen Geschichte, d'Elvert, wertvolle urkundliche Nachweise über die Geschichte der literarischen Sozietäten (Sodalitates literariae) der böhmischen Brüder im 15. bis 17. Jahrhundert besitzen²⁾.

Seit den grossen Religionskämpfen des beginnenden 15. Jahrhunderts hatten bekanntlich einige ausserkirchliche Religions-

¹⁾ S. Keller, Johann von Staupitz etc. Leipzig 1888. Register unter „Grade“.

²⁾ d'Elvert, Von den Literaten-Gesellschaften in Böhmen und Mähren. Schriften der hist.-statist. Sektion der S.S. mährisch-schles. Gesellschaft d. Wiss. Heft II. Brünn 1853. S. 97 ff.

gemeinschaften (auch die Taboriten) sich die öffentliche Bethätigung ihres Kultus erstritten, und eben seit dieser Zeit treten auch jene bisher verborgenen „Sozietäten“ in das Licht der Geschichte.

Es gehörten zu diesen „literarischen Sodalitäten“ im 15. und 16., auch im 17. Jahrhundert Männer aller Stände und Berufsarten, Vertreter des Landadels wie des Patriziats, Künstler, Ärzte, Rektoren, Lehrer und Musiker. In der Geschichte des böhmischen und mährischen Humanismus spielen die Literatengesellschaften eine erhebliche Rolle. Es sind darunter Mitglieder aller damaligen Konfessionen vertreten, oft tritt aber ein besonders nahes Verhältnis zu den Brüdergemeinden bestimmt hervor. Manche dieser Sozietäten besaßen eigene Häuser, hatten eine Bibliothek und Unterhaltungsräume, unter Umständen auch eine Lehranstalt in ihrem Sozietäts-Gebäude. Sie beflissigten sich der Musik, Litteratur und Dichtkunst, insbesondere wurde auch der Gesang gemeinsamer Lieder gepflegt. Zugleich aber war ihr Absehen auch auf die Förderung „der Ehre Gottes, der Tugend und der guten Sitten“ gerichtet; sie strebten danach, „Eintracht und Liebe unter den Menschen zu vermehren und auszubreiten“. Natürlich wollten sie auch unter sich das gleiche Ziel erreichen und unterstützten sich deshalb in Fällen der Krankheit und der Armut. Sie hatten bestimmte Feste, manche von ihnen konnten es sogar wagen, öffentliche Andachten zu halten. Sie nannten sich „Dichter“ (Poetae) und „Sänger“ (Musici)¹⁾. Der jeweilige Leiter einer solchen „Societas musica“ oder „Societas poetica“ hiess Senior und wurde durch die Aneide „Ehrwürdiger“ ausgezeichnet.

In allen diesen Sozietäten spielt ähnlich wie in den Akademien Italiens die Pflege der Künste, der Mathematik und der Naturwissenschaften sowie vor allem der Muttersprache eine grosse Rolle. Über ihre Bräuche und ihre Verfassung aber enthalten unsere Quellen nichts; offenbar pflegte man nichts darüber verlauten zu lassen.

Der ausserordentliche Aufschwung, den die Unität der böhmischen Brüder seit der Erteilung des unter ihrer Führung erkämpften Majestätsbriefs i. J. 1608 nahm, hatte eine wesentliche Stärkung der Sozietäten innerhalb wie ausserhalb Böhmens zur Folge; eine Anzahl grosser Herrn stellten ihnen Privilegien aus, gewährte ihnen Geldmittel und suchte sie in jeder Weise zu fördern. Es ist nachgewiesen, dass z. B. auch in Schlesien eine wirksame Ausbreitung stattfand.

¹⁾ Ein Mitglied, das im 16. Jahrh. bekannt geworden ist, ist Erasmus Rüdiger, geb. 1523 zu Bamberg, gest. 1591 zu Altdorf. Rüdiger wurde aus Wittenberg verwiesen, weil er zu den Reformierten neigte; er ging nach Böhmen, schloss sich den Brüdern an, wurde „Musicus“ und Rektor der Brüderschule zu Eibenschütz.

Mit welchen Augen die römische Kirche diese „Literaten-Gesellschaften“ betrachtete, das kam zu Tage, als die Schlacht am Weissen Berge die Niederlage der Brüder besiegelt hatte. Die Gegenreformation vertrieb bekanntlich alle Protestanten aus dem Lande; damit aber begnügte man sich nicht. Alle Katholiken, welche Mitglieder jener Sozietäten waren, wurden ebenfalls aufs Korn genommen: die Sozietäten wurden zwangsweise in kirchliche Bruderschaften umgewandelt und an ihre Spitze traten statt der „Senioren“ römische Priester. In den Häusern der „Literaten“ und „Musiker“ wurden von nun an geistliche Übungen gehalten und Messe gelesen. Die Mitglieder mussten als „Chöre“ bei den Prozessionen und Kirchenfesten mitwirken. Am Ende des 18. Jahrhunderts bestanden noch 117 kirchlich geleitete „Literaten-Chöre“, die Joseph II. auflöste.

Das war die Entwicklung dieser eigenartigen Verbände auf dem Boden, wo die römische Kirche zur Herrschaft gelangt war. Wie gestalteten sich die Dinge aber anderwärts?

In denselben Jahren, wo die Literaten-Gesellschaften in Böhmen und Mähren niedergingen, begegnet uns zum ersten Male die Thätigkeit der „Poeten“ und ihrer „Sprachgesellschaften“ im Reich und zwar bezeichnenderweise am stärksten in Schlesien. Martin Opitz († 1639), der persönliche Freund des Comenius¹⁾, wurde ihr geistiger Führer und er und seine Freunde machten die Mundart dieser deutschen Grenzprovinz zum tonangebenden Idiom ihres Zeitalters.

Hängen diese „Poeten-Sozietäten“ Schlesiens mit denen Böhmens zusammen oder nicht?

Wie man diese Frage auch beantworten mag, so ist sicher, dass die zerstreuten Sozietäten oder Kollegien mit dem Untergange der Unität, der mit dem Jahre 1648 besiegelt war, den geistigen Mittelpunkt und den Rückhalt, den sie bisher an dieser Kultgemeinschaft besaßen, verloren hatten. Einsichtige Männer wie Comenius übersahen natürlich sehr wohl, was dies für jene „Kollegien“ und für die Ziele, denen sie dienten, bedeutete. Wo war ein Ersatz für die verlorene Stütze, wo ein neuer Mittelpunkt zu finden? Es ist sehr wahrscheinlich, dass das Eintreten des Comenius für die Schaffung einer internationalen Organisation und für die Anlehnung an England mit den Besorgnissen zusammenhängt, mit denen er der Zukunft der Brüder entgegensah.

¹⁾ S. M. H. der C. G. Bd. VIII (1899) S. 133 und Bd. IX (1900) S. 63.

Neueste Litteratur über Franz von Assisi.

Von

Otto Clemen, Zwickau i. S.

Seitdem der verstorbene O. Greeven im 5. Bande dieser Monatshefte S. 314 ff. (Nov./Dez. 1896) auf die Franziskus-Biographie von Paul Sabatier hingewiesen hat, ist in dieser Zeitschrift von dem umbrischen Heiligen nicht wieder die Rede gewesen. Und doch hat jenes Buch, das erstmalig im Herbst 1894, vor kurzem in 25. Aufl. erschienen ist, das Interesse, man kann wohl sagen, der ganzen gebildeten Welt auf den Poverello gelenkt und eine von Jahr zu Jahr anschwellende Franziskuslitteratur eröffnet, in der es allmählich schwer hält sich zurechtzufinden. Am Schlusse eines gehaltvollen Aufsatzes, der zur Orientierung vorzügliche Dienste leistet, hat Walter Götz¹⁾ die Frage zu beantworten gesucht, wie es sich erkläre, dass dieser Heilige jetzt auf einmal, bei Katholiken wie Protestanten, so populär geworden sei. Er findet den Grund hauptsächlich in der neuen Beleuchtung, in die Sabatier ihn gestellt hat: gerade als Vertreter des religiösen Individualismus musste Franz unserer von gleichen Bestrebungen erfüllten Zeit besonders anziehend erscheinen. Ebenso richtig ist es aber auch, wenn der strengste Kritiker der Sabatierschen Biographie, der Neapolitaner Professor Raffaele Mariano, der jene neue Beurteilung, die der französische Gelehrte Franz hat zu teil werden lassen, durchaus ablehnt, den Grund vielmehr darin sieht, dass unsere Zeit das, was das Wesen des Charakters des Heiligen ausmacht, nicht hat, aber sehulich verlangt: Selbstverleugnung, Opferwilligkeit, echtchristliche Bruderliebe.

Durch zwei Quellenpublikationen in den Jahren 1898 und 1899 hat die Franziskusforschung neue Antriebe erhalten. Sabatier hat sich nämlich mit den ungewöhnlichen Erfolgen seines glänzend geschriebenen Buches nicht zufrieden gegeben, hat seine Auffassung von damals nicht zum Dogma erhoben, sondern seine Forschungen mit unermüdlichem Eifer fortgesetzt und in den verschiedensten Bibliotheken und Archiven die für die Anfangsgeschichte des Franziskanerordens in Betracht kommenden Handschriften durchstudiert, um aus dem scheinbar unentwirrbaren Knäuel von Überlieferungen, aus dem

¹⁾ Franz von Assisi, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur 1900 I 611—628.

Anserordentlich kennzeichnend für die schwierige und bedrohte Lage, in welcher sich im Jahre 1740 die im Jahre 1717 reorganisierte sog. Society of Masons befand, ist die Nachricht, mit welcher am 2. Juli 1740 das **Journal de Berlin** ou *Nouvelles Politiques et Littéraires* (A Berlin. Chez Ambroise Haude), dessen Herausgeber der Professor Formey und dessen Mitarbeiter Friedrich der Grosse selbst war, der überraschten Welt die Thatsache verkündete, dass der König das Protektorat dieser **Sozietät** — das war die damals allgemein übliche Bezeichnung — übernommen habe. Die Nachricht, welche gleich zu Eingang der ersten Nummer des „Journal de Berlin“ sich findet, lautet folgendermassen: „Une société infortunée, à laquelle il semble qu'on prépare le même sort qu'aux anciens Templiers, peut aussi se promettre un azyle dans la générale protection de S. M. **Je parle de Franes Massons**¹⁾. Ils peuvent mettre leur Loge à l'abri du Trône et jouir d'un repos, qu'aucune persécution ne troublera“. Der König war sich mithin der starken Gegnerschaft, die besonders in der schon damals erfolgten Stellungnahme aller rechtgläubigen Kreise lag, klar bewusst; es entging ihm nicht, dass die Sozietät, deren Mitglied er im Jahre 1738 geworden war, zunächst mehr Hilfe bedurfte als sie geben konnte; aber die Folgezeit hat gezeigt, dass Friedrich durch seinen Anschluss thätige Freunde gewonnen hatte, Freunde, die wohl im Stande waren, auch ausserhalb der Grenzpfähle Preussens dem Könige wertvolle Sympathien zuzuführen.

Die Bewunderung und Hochschätzung **Platos**, die ein gemeinsames Kennzeichen aller der Männer und Richtungen ist, die wir unter dem Namen des christlichen Humanismus zusammenfassen, findet sich auch bei **Karl Christian Friedrich Krause** (1781—1832), dem berühmten Philosophen und Geschichtschreiber der „drei Kunstskunden“. Wie die wahre Religion mit Jesus begonnen habe, sagt Krause, so habe die wahre Philosophie mit Plato ihren Anfang genommen; in der Folge hätten sich Platonismus und Jesustum (wie K. sagt) immer mehr durchdrungen. Krause stellt im Ganzen Plato erheblich über Aristoteles: mit letzterem beginne in Bezug auf die Sittenlehre ein Niedergang: die Reinheit des sittlichen Antriebes leide durch die Lehre des Aristoteles, und der Lust werde zuviel eingeräumt.

Den Zusammenhang zwischen der inneren Staatsverfassung der einzelnen Staaten und dem äusseren Verhältnis aller Staaten unter einander hat zuerst, soviel ich sehe, **Kant** klar und bestimmt erkannt und ausgesprochen (Idee zu einer allgem. Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Werke ed. Hartenstein 1867 IV, 150 f.). „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung, sagt Kant, ist von dem Problem eines gesetzmässigen **äusseren Stantenverhältnisses** abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilft's, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche

¹⁾ Das Wort ist in dem Original durch Uncial-Schrift hervorgehoben und ausgezeichnet.

hiezü nötigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinwesen im äusseren Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern die Übel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unverträglichkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. sie treibt durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Not, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber nach vielen Verwüstungen, Umkippungen und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne soviel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat, seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht oder eigenen rechtlichen Beurteilung, sondern allein von diesem grossen Völkerbunde, von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten konnte. So schwärmerisch diese Idee auch zu sein scheint und als solche von einem Abbé von **St. Pierre** oder **Rousseau** verlacht worden (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten), so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, wozu sich die Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch ebenso ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen.“

Chaos von Kompilationen, in denen Ursprüngliches und Sekundäres, Erinnerungen, die auf Franz selbst und seine ersten Genossen zurückgehen, und Gebilde der ausschmückenden und ausschmückenden Legende vermischt sind, das Echte und Glaubwürdige auszuscheiden und zu vereinigen. Es ist ihm gelungen, eine Sammlung von Aufzeichnungen des intimsten Freundes des heil. Franz, des Bruder Leo, zu rekonstruieren, die nach dem Zeugnis des dem Abdruck zu Grunde gelegten Codex 1743 der Bibliothek Mazarin zu Paris schon 1227 verfasst ist, also noch vor der ersten der beiden von Thomas von Celano geschriebenen Viten, die bisher als die älteste und beste Quelle gelten mussten¹⁾. Auf Anregungen Sabatiers geht auch die andere ebenso wichtige Quellenpublikation zurück: zwei italienische Franziskaner, P. Marcellino da Civezza und P. Teofilo Domenichelli, haben das Original der »Legenda trium sociorum« zu Tage gefördert, d. h. die 1246 von ebendenselben Bruder Leo und zwei andern vertrauten Genossen des Heiligen, Angelus und Rufinus, verfasste Biographie, die bisher nur verstümmelt vorlag, in ihrer ursprünglichen und vollständigen Form herausgegeben²⁾. Die beiden Veröffentlichungen haben zu den interessantesten Debatten Veranlassung gegeben. Im Grossen und Ganzen haben beide Rekonstruktionen Beifall gefunden. In günstigem Sinne haben sich z. B. angesehene italienische Gelehrte wie Cosmo und Tocco und deutsche Forscher wie K. Müller und eben W. Götz geäußert. Doch hat es auch nicht an Widerspruch gefehlt. Grosses Aufsehen erregte ein Artikel des Jesuiten van Ortruy in den *Analecta Bollandiana*³⁾, der die These verfocht: »la légende traditionnelle des trois compagnons est un habile pastiche datant au plus tôt de la fin du XIII^e siècle«. Sabatier ist ihm aber sofort in der *Revue historique*⁴⁾ mit einem kleinen Meisterwerk höflicher und doch schneidiger Polemik entgegengetreten und hat die Echtheit und Glaubwürdigkeit der für ihn so wichtigen Legende von neuem behauptet.

Sehr interessant ist, worauf wiederum Götz⁵⁾ aufmerksam gemacht hat, dass in dem Streit die alten Gegensätze, die den Franziskanerorden von Anfang an auseinandergerissen haben, nachwirken. Die Anhänger der strengen und der laxen Richtung, Observanten

¹⁾ *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda antiquissima autore fratre Leone nunc primum ed. P. S. Paris, Fischbacher 1898.*

²⁾ *La leggenda di S. Francesco scritta da tre suoi compagni (Legenda trium sociorum) pubblicata per la prima volta nella vera sua integrità dai PP. M. da C. e T. D. dei Minori. Rom, Tipografia editrice Sallustiana 1899.*

³⁾ *La Légende de S. François d'Assisi, dite »Legenda trium sociorum«, Analecta Bollandiana 19, 119—197.*

⁴⁾ *De l'authenticité de la légende de Saint François dite des trois compagnons. Extrait de la Revue historique T. LXXV. Paris, Félix Alcan, 1901. Italienische Übersetzung von Prof. Regolo Casali. Assisi, tipographia Metastasio, 1901.*

⁵⁾ Vgl. auch *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 22, 364 ff.

und Konventuale stehen sich noch jetzt feindlich gegenüber. Die Nachfolger der ehemaligen Observanten haben sich an Sabatier angeschlossen; sie „stehen zwar den modern religiösen Idealen Sabatiers fern, aber sie billigen aus Herzensinteresse das Bemühen, den Heiligen strenger aufzufassen, als die Kirche und der grössere Teil des Ordens es von Anfang an gethan hat“. Eben dieser Partei gehören die oben genannten Herausgeber der *Legenda trium sociorum* an; dem *Spectator*-briefe vom 1. Juni 1899 zufolge sind sie übrigens in ein italienisches Kloster, das als Verbannungsort gilt, strafversetzt worden. Die Franziskanerlehrten der andern, der weltförmigen, Richtung dagegen suchen dem Vordringen der Sabatierschen Ideen einen Damm entgegenzuschieben. Ihr Führer ist Faloci Pulignani in Foligno mit seiner Zeitschrift *Miscellanea Francescana*.

In der letzten Zeit sind wieder eine ganze Anzahl Franziskusbiographien erschienen. Es ist unverkennbar, dass sich die Sabatiersche Auffassung immer mehr Bahn bricht. Arvède Barine¹⁾, Adderley²⁾ und Oesterley³⁾ haben in seinem Geiste geschrieben. Daneben erscheinen freilich auch immer wieder Produkte der Erbauungslitteratur, deren Verfasser sich um Quellenkritik wenig oder gar nicht kümmern und die officielle Ordenslegende mehr oder weniger glücklich paraphrasieren. Das Buch von Léopold de Chérancé⁴⁾ ist wenigstens gewandt geschrieben. Ganz rückständig aber ist das jetzt auch ins Französische und Italienische übersetzte weitschweifige Werk von dem Generalminister der Kapuziner B. C. d'Andermatt⁵⁾.

Endlich haben wir noch die letzten Veröffentlichungen des Meisters selbst anzuführen. Im Mai des Jahres 1900 hat Sabatier in einer Handschrift des Franziskanerklosters Capistrano in den Abruzzen eine Regel für den sogenannten dritten Orden des hl. Franz gefunden, die er zwar nicht als die älteste, wahrscheinlich 1221 von Franziskus selbst aufgestellte ansieht, die er aber doch ziemlich früh, in dem Zeitraum 1228—1234, entstanden sein lassen möchte⁶⁾. Bisher hat sich nur Götz gründlicher mit dem neu aufgefundenen Stücke be-

¹⁾ Saint François d'Assise et la légende des trois compagnons. Paris, Hachette, 1901.

²⁾ Francis the little poor man of Assisi. A short history of the founder of the Brothers Minor. With an Introduction by Paul Sabatier. 2. Aufl. London, Edw. Arnold 1901.

³⁾ St. Francis of Assisi. Lessons from a Noble Life in six addresses. London, Skeffington, 1901.

⁴⁾ Saint François d'Assise. 7. Aufl. Paris, Oeuvre de St. Fr. d'Ass. 1900.

⁵⁾ Vie de Saint François d'Assise. Deuxième édition traduite par un Tertiaire de Saint-François. Paris, Poussielgue 1901. — Vita di San Francesco d'Assisi. Prima versione italiana sulla 2. tedesca, aumentata, migliorata ed illustrata, fatta del Prof. Giov. Cattaneo. Innsbruck, Rauch, 1902.

⁶⁾ Regula antiqua fratrum et sororum de paenitentia seu tertii ordinis Sancti Francisci nunc primum edidit P. S. Paris, Fischbacher 1901.

schäftigt¹⁾. Er kommt zu dem Resultat, dass die Regel „ihren Platz weit entfernt von dem persönlichen Anteil des Heiligen“ habe und eher als „eine jener Zusammenwürfelungen, an denen die ältere Franziskanerlitteratur so reich“ sei, gelten müsse. — Noch wertvoller ist eine Doppelgabe, mit der uns der französische Gelehrte ganz vor kurzem beschenkt hat: eine ausgezeichnete Volksausgabe des *Floretum S. Francisci*²⁾, jener unter dem Titel *Fioretti di San Francesco* in Italien als Volksbuch weit verbreiteten und mehr als Bibel und Dante gelesenen Sammlung sonniger Geschichten und Aussprüche des Heiligen, der Sabatier schon in seiner Franziskusbiographie einzelne lebensvolle Züge entnommen hatte, und eine mit reichem wissenschaftlichem Apparat ausgestattete Ausgabe der Vorlage für die *Fioretti*, der *Actus B. Francisci*³⁾. Letztere sind verfasst von Bruder Hugolin de Monte Georgio, der, ein Zeitgenosse Dantes, im Kloster Monte Georgio, vier Wegstunden westlich von Fermo, lebte. Für den ersten Teil seines Werkes, der über Franz und die ersten Genossen handelt, hat er aus der schriftlichen und mündlichen Tradition geschöpft, die gerade in diesen Gegenden mit ihren zahlreichen Klöstern und Einsiedeleien zwischen Ancona und den Hügeln von Monterubbiano in besonderer Frische und Reinheit fortlebte. Besonders aber hat Hugolin verwertet, was ihm Bruder Jakob von Massa erzählte, und dieser wiederum verdankte sein Wissen dem Bruder Leo, auf den also, wie wir gesehen haben, die besten Nachrichten, die wir über Franz besitzen, zurückgehen⁴⁾.

¹⁾ Zeitschrift für Kirchengeschichte 23, 97--107.

²⁾ *Floretum S. Francisci Assisiensis. Liber aureus qui italice dicitur I Fioretti di San Francesco.* Ed. P. S. Paris, Fischbacher 1902. 3,50 fr.

³⁾ *Actus Beati Francisci et sociorum eius* ed. P. S. Paris, Fischbacher 1902. 10 fr.

⁴⁾ Zwei anscheinend wichtige Quellenpublikationen von P. Leonardus Lemmens (*Excerpta Celanensia. Vitae tres S. Patris Francisci saeculo XIII compositae.* Und: *Documenta antiqua franciscana. Pars I: Scripta fratris Leonis socii S. P. Francisci. Pars II: Speculum perfectionis, Redactio I.* 2 Bände. *Ad Claras Aquas* [Quaracchi], ex typ. collegii S. Bonaventurae, 1901) habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen. Vorläufig sei auf *Analecta Bollandiana* 21, 111—115 und *Revue d'histoire ecclésiastique* 3, 393—394 verwiesen.

Anna Brons, geb. Cremer ten Doornkaat,

geb. den 23. November 1810, gest. den 2. April 1902.

Von

Ludwig Keller.

Den Anfängen der Comenius-Gesellschaft hat ausser einer Reihe von Männern, deren Namen in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts in Deutschland viel genannt wurden, eine Frau nahe gestanden, die in allem ihren Thun ihren Namen gern zurückzustellen pflegte, obwohl er mit Ehren weit und breit genannt zu werden verdiente, nämlich Frau Anna Brons, geb. Cremer ten Doornkaat zu Emden, die am 2. April d. J. im hohen Alter von 92 Jahren ihren reich gesegneten Lebenslauf beendet hat. In ihr ist dem grossen Kreise ihrer Freunde ein Mitglied von hohen Gaben des Gemütes wie des Geistes entrissen worden, eine Persönlichkeit von so geschlossener und harmonischer Ausbildung und Eigenart, wie sie heute nur selten zu finden sind. Jeder, der das Wesen der Geistesrichtung kennt, deren Geschichte wir hier verfolgen, nämlich den Geist des christlichen Humanismus, wie er sich durch die Jahrhunderte unter allerlei Formen und Bräuchen fortgepflanzt hat, Jeder, sage ich, wird in dem Leben dieser merkwürdigen Frau das Wirken dieses Geistes leicht erkennen.

Anna Brons stammte von mütterlicher Seite aus einer jener westfälischen Familien — Cremer war ihr Name — die im 16. Jahrhundert um ihres Glaubens willen blutige Verfolgungen erlitten hatten — man schalt sie Wiedertäufer — und deren Leiden eines der dunkelsten Kapitel der Geschichte aller Zeiten bildet; in Ostfriesland hatten die Cremer eine Heimstatt gefunden; der Vater Jan ten Doornkaat-Koolmann stammte aus Holland, das er, weil seine Familie unter den Kämpfen zwischen den Orangisten und den Patrioten stark

zu leiden hatte, hatte verlassen müssen; auch er gehörte einer Familie an (auch er war Mennonit), die von den religiösen Kämpfen der früheren Zeiten zu erzählen wusste.

Die religiöse Wärme und Innigkeit, welche diesen Glaubensflüchtlingen die Kraft gab, auszuharren in ihren Drangsalen, die Festigkeit, Willensstärke, Arbeitsamkeit und überlegte Sparsamkeit einerseits und das lebendige, durch Dogmen nicht gehemmte geistige Interesse andererseits, die ihnen eigen zu sein pflegten, gaben der Erziehung der jugendlichen Antje Cremer ten Doornkaat das Gepräge; mit diesen Eigenschaften wurde dem jugendlichen Gemüte zugleich eine Gesinnung und ein Streben eingepflanzt, das ebenso sehr auf die Arbeit an der Selbstvervollkommnung wie auf die Förderung des Wohles ihrer Mitmenschen oder auf den Aufbau des Reiches Gottes im eignen Herzen wie in der Welt gerichtet war.

Schon die Eltern waren von religiöser Engherzigkeit weit entfernt; ähnlich wie sehr viele andere ihrer Glaubensgenossen und wie die Mehrzahl der glaubensverwandten Quäker in England waren gerade diese Kreise Vertreter des Toleranzgedankens, und die Schätze der deutschen Litteratur alter und neuer Zeit fanden bei ihnen vorurteilslosen Eingang. So trugen diese Mennoniten keinerlei Bedenken, ihre Kinder am Religionsunterricht der lutherischen Schule ihrer Heimatstadt Norden teilnehmen zu lassen, und auch Anna Cremer empfing ihre frühesten Eindrücke an dieser Stelle. Mit Liebe und Achtung hat die nachmalige Anna Brons stets von ihren lutherischen Religionslehrern gesprochen; nur zweierlei, sagt sie, sei ihr anstößig gewesen, die Lehre vom Teufel und das sogen. apostolische Glaubensbekenntnis. Die Eltern hatten sich nicht getäuscht, wenn sie der Überzeugung waren, dass der Einfluss des Hauses und der Freunde stark genug sei, die Eigenart der religiösen Überlieferungen ihrer Kultgemeinschaft bei den Kindern trotz solcher Zugeständnisse zu wahren. Lehrsätze und Ansichten waren es nicht, welche für sie das Wesen der christlichen Religion ausmachten, sondern das Thun und Handeln, das sich im Leben offenbart: die freie Entwicklung der persönlichen Eigenart und die Nachfolge Christi schwebte ihnen als Ziel der Erziehung vor der Seele. Frühzeitig lernten die jungen Leute die Freude des Wohlthuns kennen und Anna Brons selbst erzählt, wie tief die Eindrücke waren, die sie bei ihren Besuchen der Wittwen und Waisen empfand, für welche die Mennoniten-Gemeinde neben ihrem Gemeindehause Freiwohnungen eingerichtet hatte.

Im Jahre 1830 verlobte sich Anna Cremer mit dem nachmaligen Kommerzien-Rat Ysaac Brons, der als Kaufmann in Emden lebte und von verwandter Gesinnung und Denkart erfüllt war. Damit begann eine glückliche Ehe, aus der elf Kinder hervorgegangen sind. Es war natürlich, dass Beruf und häusliche Pflichten beide Gatten zunächst vollauf in Anspruch nahmen. Aus den Briefen der Ehegatten aus jenen Jahren sieht man, wie eifrig sie bemüht waren, ihren Kindern ein Vorbild zu sein; die Erziehung der letzteren war ihnen die wichtigste und dringlichste Aufgabe und die Zukunft sollte zeigen, dass Beide erfolgreich auf diesem Gebiete thätig gewesen waren.

Sobald indessen diese nächsten Aufgaben erfüllt waren, widmeten beide Gatten sich in thätigster Weise auch dem Gemeinwohl, nicht nur in ihrer Vaterstadt, sondern auch in Ostfriesland und in Deutschland; Ysaac Brons ward im Jahre 1838 zum Mitglied der Stände in Hannover gewählt, im Jahre 1848 in das Frankfurter Parlament berufen, wo er u. A. der unter dem Vorsitze des Prinzen Adalbert von Preussen tagenden Kommission für die Schaffung einer Flotte angehörte. Im Jahre 1867 wurde er Mitglied des konstituierenden Reichstags des Norddeutschen Bundes in Berlin.

Hand in Hand mit einer regen praktischen Bethätigung ging bei beiden Ehegatten, deren Vermögensverhältnisse von Anfang an sehr gute waren, ein reges Interesse für Litteratur, Geschichte, Philosophie und vor allem für die religiösen Fragen. Plato, Kant, Rousseau, Hegel¹⁾ waren die Brunnen, aus denen sie die Weltweisheit schöpften, die h. Schriften, besonders des Neuen Testaments, wurden die Richtlinien, an denen sie ihre Glaubenswelt orientierten. In besonderer Masse wandten beide Gatten ihre Teilnahme der Geschichte des Christentums zu und ihr brennender Eifer, hier zu einem sicheren Urteil zu gelangen, führte sie nicht nur auf die abgeleiteten Darstellungen, auf die Werke von Bunsen, Volkmar, Hausrath, Mommsen und Gieseler, sondern auch auf die Urquellen und selbst so abgelegene Schriften wie Josephus und Eusebius blieben ihnen nicht fremd.

Im Jahre 1838 verweigerte die Staatsregierung des Königreichs Hannover dem Kaufmann Ysaac Brons die Bestätigung der Wahl zum Ständehause, weil er Menuonit war, nachdem schon früher ähn-

¹⁾ Über Ysaac Brons' Hegel-Forschungen vergl. Neueste Kirchengeschichte III, 1 S. 84 ff. (1889).

liche Zurücksetzungen um der Religion willen vorgefallen waren. Brons und seine Frau hielten nun um so fester an den Überlieferungen ihrer Gemeinschaft, dem „grossen, bluterkauften Vermächtnis ihrer Vorfahren“, wie Antje Brons es gelegentlich bezeichnet hat, und das Interesse für deren Geschichte wurde von nun an um so reger. Schon in jungen Jahren hatte das alte Haus- und Trostbuch der Taufgesinnten, der sogenannte Märtyrerspiegel Tileman van Brachts, den Geist der jungen Antje Cremer lebhaft und schmerzlich erregt; dazu kamen später Menno Simons Werke und so empfingen die litterarischen Interessen, welche Anna Brons von jeher beseelt hatten, eine bestimmte Richtung: nach mancherlei schriftstellerischen Anläufen entschloss sie sich, im Jahre 1861 ihre erste Schrift dem Drucke zu übergeben: „Stimmen aus der Reformationszeit. Gedenkblätter zum 300jährigen Todestage Menno Simons von A. B. (Herausgegeben durch J. Mannhardt in Danzig)“.

Beseelt von dem ernsten Streben, sich eine von Autoritäten unabhängige Überzeugung zu verschaffen, richtete sie jetzt um so eifriger ihre Studien auf den Ursprung und die Entwicklungsgeschichte des Christentums. Als Frucht dieser Arbeiten erschien im Jahre 1873 zu Emden bei Haynel ihre Schrift „Laienevangelium und erste Entwicklung des Christentums nach der Apostelgeschichte. Von Frauenhand“. Dieses Werk erlebt jetzt eine Übersetzung ins Holländische, welche J. Winkler-Prins veranstaltet.

Bei dem Interesse, mit welchem sie die Geschichte ihrer eignen Religionsgemeinschaft verfolgte, entging ihr so leicht nichts, was auf diesem Gebiete im Druck erschien, und so hatte sie auch den Artikel des Verfassers in den Preussischen Jahrbüchern vom September 1882 „Ein Apostel der Wiedertäufer“ (Hans Denck) gelesen. Dies gab ihr Veranlassung, eine persönliche Beziehung zu mir zu suchen, die dann zwanzig Jahre hindurch in stets gleichbleibender Art bis zu ihrem Tode sich fortgesetzt und in einem regen Briefwechsel Ausdruck gefunden hat. Im Zusammenhang mit den hieraus fliessenden Anregungen erschien im Jahre 1884 bei Dietrich Soltau in Norden ihr grösseres Werk: „Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten in kurzen Zügen übersichtlich dargestellt von Frauenhand“. Wenn man erwägt, dass Anna Brons damals bereits 74 Jahre alt war, und die Schwierigkeiten in Rechnung zieht, die gerade diese Aufgabe infolge mannigfacher Umstände bietet, so muss man die Leistung, die die Verfasserin selbst

bescheiden als „die Frucht der Mussestunden einer Grossmutter“ bezeichnet, mit höchster Achtung betrachten.

Die Hochschätzung, welche berufene Beurteiler wie Friedrich Nippold und Andere in mannigfachen öffentlichen Kundgebungen zum Ausdruck gebracht haben, sind wohl verdient. Für den Erfolg des Buches spricht der Umstand, dass im Jahre 1891 eine zweite Auflage notwendig wurde. Als Motto trug das Titelblatt den für die Verfasserin charakteristischen Spruch:

„Christum vermag Niemand wahrlich
zu erkennen, es sei denn, dass er
ihm nachfolge im Leben.

Hans Denck.“

Sie gab damit zu erkennen, wie tief der Eindruck der Denckschen Schriften in ihrer Seele haftete, bekundete aber auch durch die Wahl gerade dieser Worte den in allem ihren Thun und Streben hervortretenden Wunsch, in der Nachfolge Christi sich selbst zu vervollkommen.

Hand in Hand mit diesen grösseren Arbeiten gingen kleinere Veröffentlichungen, darunter die Schrift „Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können. Eine Festgabe. Gewidmet dem Mennonitischen Erziehungs- und Bildungsverein zum 25. Jahre seines Bestehens. Kaiserslautern. M. Blenk u. Co. 1892“. Gleichzeitig war sie Mitarbeiterin verschiedener Zeitschriften und unterhielt einen umfangreichen Briefwechsel mit ihren Freunden, durch den sie mehr und mehr ein geistiger Mittelpunkt für viele Gesinnungsgenossen wurde.

Im Jahre 1895, also in ihrem 85. Lebensjahre, bot sie diesem Kreise eine neue Gabe in der Schrift: „Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unserer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums. Von Frauenhand. Emden. W. Haynel“ — ein Werk, das von einer sehr zuständigen Seite, dem Univ.-Prof. Dr. Schnedermann in Leipzig, in den Monatsheften der C.G. Bd. 8 (1899) S. 119 ff. eine höchst anerkennende Beurteilung erfahren hat. Schnedermann spricht im Hinblick auf die Gesamtheit der Bronsschen Arbeiten den Wunsch aus, dass unser Vaterland wie die protestantische Kirche für die ernstesten Bemühungen einer ehrwürdigen deutschen Christin Teilnahme haben und Gewinn darin suchen sollten. Wir teilen diesen Wunsch; denn selbst diejenigen, welche nicht zugeben wollen, dass aus den „Früchten dieser Mussestunden“ der Wissen-

schaft ein wesentlicher Gewinn erwachsen sei, müssen anerkennen, dass die Art der Bearbeitung dieser Fragen ihnen fruchtbare Fingerzeige und wertvolle Anregungen bieten kann, ganz zu geschweigen, dass diese „Frauenhand“ für viele „Frauenherzen“ den richtigen Ton getroffen hat. Damit hat Anna Brons die Aufgaben, die sie sich gestellt hatte und die keineswegs auf gelehrte Zwecke abzielten, vollkommen erreicht. Einer Gelehrsamkeit, die nur totes Wissen giebt, war sie sogar abgeneigt. Bei allen ihren Arbeiten schwebten ihr erziehliche Zwecke vor, besonders bei den geschichtlichen Werken. Über die Beweggründe, die sie bei Abfassung ihrer Geschichte der Taufgesinnten leiteten, spricht sie sich in der Vorrede dieses Werkes klar und deutlich aus. „Wie es einem ganzen Volke zum Schaden gereicht (sagte sie), wenn ihm die Kenntnis seiner Vergangenheit abhanden kommt, so auch einer einzelnen Gemeinschaft. Ihre Mitglieder verlieren das Fundament, auf dem sie stehen, aus den Augen, und die Pietät und die Anhänglichkeit daran aus den Herzen.“

Aber trotz des erfolgreichen litterarischen Wirkens liegt das Schwergewicht dessen, was sie geleistet hat, auf anderem Gebiete: in der Persönlichkeit voll Kraft und Eigenart und in dem Beispiel, das sie als solche allen denen gegeben hat, die ihr im Leben näher getreten sind. Möge ihr Geist und ihre Gesinnung in ihren Freunden fortleben!

Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts ¹⁾.

Eine Besprechung.

Es ist für jeden Berichterstatter eine erwünschte Erleichterung seiner Aufgabe, wenn er ein Werk ohne irgend eine erhebliche Einschränkung der Aufmerksamkeit seiner Leser empfehlen kann: das unter dem obigen Titel erschienene, reich illustrierte Buch, von dem der erste Band (Lieferung 1—25 umfassend) seit einiger Zeit abgeschlossen vorliegt, verfolgt den glücklichen Gedanken, dem protestantischen Volke, und zwar nicht bloss in Deutschland, von neuem die Thatsache vor Augen zu führen, dass auch der Protestantismus trotz aller seiner Abwandlungen und Abweichungen im Grunde eine geistige Einheit darstellt, an deren einzelnen Gebilden und Erscheinungen jeder Protestant, welcher Richtung oder Sondergemeinschaft er sich auch zuzählt, mit Freude und Genugthuung Anteil nehmen und gewinnen kann. Niemand kann läugnen, dass dieser Gedanke des Herausgebers, des Pastors Werckshagen in Berlin, gerade gegenwärtig besonders zeitgemäss ist. Die gewaltige innere Erstarkung, welche die römisch-katholische Kirche seit dem für sie über Erwarten glücklichen Ausgang des Kulturkampfes erfahren hat, findet den Protestantismus der Gegenwart in einer Lage, die für letzteren keineswegs erfreulich ist: eine weitgehende Entfremdung von aller Religion geht Hand in Hand mit tiefen Gegensätzen innerhalb derjenigen Kreise, die auf der Basis der protestantischen Glaubenslehre am Christentum festhalten möchten. Ist es da nicht ein dringendes Bedürfnis, allen Evangelischen an der Hand der Geschichte die Thatsache vorzuhalten, dass sie Söhne des gleichen Vaterhauses sind, dessen Traditionen alle Kinder wert halten müssen, gleichviel ob sie sich in Einzelheiten über die alten Grenzpfähle hinausgewachsen glauben mögen oder nicht? So wichtig es für das Gelingen des Unternehmens sein musste, dass eine leitende Hand über dem Ganzen waltete, so war das Werk doch totgeboren, wenn nicht Vertreter aller Richtungen darin in vollkommener freier Meinungsäusserung zum Worte kamen, Vertreter, die zugleich innerhalb ihrer

¹⁾ Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts in Wort und Bild. Herausgeber: Pastor C. Werckshagen, Berlin. Leiter des illustrativen Theiles: Stadtvicar Dr. Julius Kurth. Gross-Oct. Kunstdruckpapier. 1. Bd. Verlag Wartburg. Jul. Werner Verlag. G. m. b. H. Berlin 1901.

besonderen protestantischen Abzweigung das Ansehn wissenschaftlicher Wortführer besaßen. Wenn mithin der Herausgeber die ihm vorschwebende Idee einer einigenden und versöhnenden Wirkung seines gross angelegten Buches erreichen wollte, so war für ihn eine doppelte Notwendigkeit gegeben: er musste aus allen Parteien angesehene Forscher zur Mitwirkung zu gewinnen suchen, aber diese Forscher durften keine im eigentlichen Sinne gelehrte und für Gelehrte bestimmte Abhandlungen, sondern gut geschriebene Bilder und Essays liefern, die sich in den Rahmen des Ganzen einfügten und die es dem Werke möglich machten, zum geistigen Gemeingut breiter Kreise der Nation zu werden. Diese Wirkung liess sich durch gute Illustrationen, wie sie der Geschmack der Zeit gern sieht, wesentlich verstärken. Nach diesen Gesichtspunkten ist der Herausgeber verfahren und man darf hinzufügen, dass es ihm im Wesentlichen gelungen ist, die ihm vorschwebenden Ziele zu erreichen. Zur Ausführung des Unternehmens haben sich auf Einladung des Herausgebers eine Anzahl von Kirchenhistorikern und Historikern die Hand gereicht, deren Namen einen guten Klang in Deutschland haben. Wenn die Entwicklung des Protestantismus durch eine Reihe in sich geschlossener Einzeldarstellungen zur Anschauung gebracht werden sollte, so lag die Hauptaufgabe in der Auswahl der Themata und in der Gewinnung geeigneter Bearbeiter. In welcher Weise diese Aufgabe gelöst worden ist, mag die folgende Inhaltsübersicht des ersten Bandes zeigen. Der erste Band umfasst folgende Lieferungen:

- Heft 1. Friedr. von Bezold, Bonn, Vorzeichen und Vorläufer der Reformation.
- „ 2. C. Werckshagen, Berlin, Martin Luther, der deutsche Glaubensheld.
- „ 3. P. Tschackert, Göttingen, Die Schirmherren der Reformation.
- „ 4. R. Staehelin (†), Basel, Huldreich Zwingli.
- „ 5. K. Benrath, Königsberg, Calvin und das Genfer Reformationswerk.
- „ 6. Henry Thode, Heidelberg, Albrecht Dürer, Deutsche Kunst und deutsche Reformation.
- „ 7. D. Harald Hjærne, Upsala, Gustav Adolf, der Retter des Protestantismus.
- „ 8. C. Ad. Fetzer, Urach, Oliver Cromwell, der protestantische Staatsmann.
- „ 9. Theod. Kückelhaus, Düsseldorf, Die protestantische Märtyrerkirche Frankreichs.
- „ 10. Ludwig Keller, Berlin-Charlottenburg, Der Grosse Kurfürst und die Begründung des modernen Toleranzstaates.
- „ 11. Julius Brügel, Nagold, Joh. Valentin Andreae und Comenius, zwei Lichtgestalten in finsterner Zeit.
- „ 12. H. Weizsäcker, Frankfurt a./M., Rembrandt und die religiöse Kunst der Niederlande.

- Heft 13. D. Smend, Strassburg i. Els., Paul Gerhardt und das evangelische Kirchenlied.
- „ 14. Dr. Reimann, Berlin, Händel und Bach im Lichte evangelischer Kirchenmusik.
- „ 15. Dr. Troeltsch, Heidelberg, Leibniz und die Anfänge des Pietismus.
- „ 16. Jul. Kurth und A. Frederking, Berlin, Der Protestantismus im Zeitalter Friedrichs des Grossen und Goethes.
- „ 17. Dr. Meinecke, Berlin, Vaterländische und religiöse Erhebung am Anfang des XIX. Jahrhunderts.
- „ 18. D. Scholz, Berlin, Daniel Friedrich Schleiermacher. Ein Lebensbild.
- „ 19. H. Dörner, Königsberg i. Pr., Kant und Fichte in ihrem Einfluss auf die Entwicklung des Protestantismus.
- „ 20. D. Rogge, (Potsdam), Die evangelische Kirche im neuen deutschen Reiche unter den Kaisern Wilhelm I. und Friedrich III.
- „ 21/22. D. Hering, Halle, Dienst der Liebe und innere Mission im Protestantismus.
- „ 23/24. Carl Mirbt, Marburg, Die evangelische Mission unter den nichtchristlichen Völkern am Ende des XIX. Jahrhunderts.
- „ 25. Erich Haupt, Halle a./S., Gustav-Adolf-Verein und evangelischer Bund.

Unter diesen 25 Heften haben wir mit besonderem Vergnügen die Arbeiten von Benrath, Harald Hjærne, Julius Brügel und von Troeltsch gelesen. Wir hätten sowohl die Brügel'sche wie die von Troeltsch gegebenen Darstellungen gern etwas breiter ausgeführt gesehen; aber der verfügbare Raum — jedes Einzelbild umfasst ungefähr die gleiche Seitenzahl — verbot ein näheres Eingehen.

Wir wünschen dem Unternehmen den Erfolg, den es nach Absicht und Anlage in jeder Richtung verdient. L. K.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die inbrünstige Liebe zur Natur, welche die gesamte Richtung des christlichen Humanismus kennzeichnet, spiegelt sich unter Anderem in der reichen Symbolik wieder, die unter ihren Anhängern überliefert war. In dieser Symbolik spielt das Licht und die Spenderin des Lichts, die Sonne, eine wichtige Rolle, und es ist wohl kein Zufall, dass die Jahresfeste, die unter ihnen gefeiert wurden, in die Tage der Sonnenwende (Sommer- und Winter-Sonnenwende) verlegt worden sind. Einen ergreifenden Ausdruck findet diese Verehrung in dem **Hymnus an die Sonne**, welchen Franz von Assisi kurz vor seinem Tode gedichtet hat (Paul Sabatier, Vie de S. François d'Assise 1896, S. 382). Franz von Assisi bewährt sich hier, was ja auch sonst bekannt ist, als ein Geistesverwandter jener „Mystiker“, die im 13. Jahrhundert als „Gottesfreunde“ und „Waldenser“ verfolgt wurden (s. M. H. der C. G. 1898, S. 175 ff.), und aller ihrer Geistesverwandten in späteren Zeiten. Sie alle haben ihrer Liebe und Verehrung für die Natur, die „Mutter Erde“ und die Welt des Himmels, die uns in der Sonne und den Gestirnen leuchtet, Ausdruck gegeben. Nicht ohne Grund spielt das Symbol der drei Weltkugeln und des „leuchtenden Sterns“ in den älteren Akademien eine so erhebliche Rolle, und nicht umsonst feiert die gesamte Mystik von Tauler bis auf Paracelsus und Jacob Böhme das Licht und die Spenderin des Lichts als Symbol der göttlichen Weisheit.

In der Gesamtsitzung der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 15. Mai d. J. hat Adolf Harnack eine Abhandlung über den „Brief des Ptolemäus an die Flora“ vorgetragen und u. A. hervorgehoben, dass dieser Brief, der eine wichtige Urkunde aus der Geschichte des Gnostizismus bildet, das hervorragendste Beispiel einer religiösen Kritik am Pentateuch darstellt, welche Christen des zweiten Jahrhunderts geübt haben. Ptolemäus, einer der Schüler Valentinians (der bis um 160 in Rom wirkte und einer der Wortführer einer einflussreichen Schule wurde), will dem Gesetz Mose für die Christen nur einen relativen Wert einräumen. Wir hoffen, dass die Abhandlung bald im Druck erscheint, und wir werden dann darauf zurückkommen.

Auf sehr alte Überlieferungen deuten die Grundsätze hin, welche die sog. Waldenser des Mittelalters in Bezug auf die **bauliche Anlage ihrer Kultstätten**, die sie nicht Kirchen, sondern Tempel oder Gemeindehäuser nannten, besessen haben. Insbesondere wissen wir, dass sie gegen die Ge-

wölbe waren, ohne welche keine Decke einer romanischen oder gothischen Kirche denkbar ist; ebenso waren sie gegen die Türme u. s. w. und lehnten die ganze Form der mittelalterlichen Gotteshäuser ab. Es wäre der Mühe wert, der Bauart ihrer Tempel, die mit flachen Decken (anstatt mit Gewölben) überdacht waren, einmal genauer nachzugehen und zu prüfen, woher ihre Vorbilder stammen. (Vergl. Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. S. Hirzel 1885, S. 84 und 177.)

Als Pomponius Laetus, der Pontifex maximus (wie der Deckname lautet) der „Academia magna“ zu Rom, der „ehrwürdigste und weiseste Meister“, im Jahre 1498 die Augen geschlossen hatte, setzten seine „Brüder“ folgendes Zeichen auf sein Grab (s. M.H. der C.G. Bd. VIII [1899] S. 97):



Das wäre ja nun zwar eigenartig, brauchte aber noch nicht auf einen festen Brauch unter den Brüdern der platonischen Akademien hinzuweisen, wenn sich nicht folgende Thatsache fände. Als im Jahre 1508 ein anderer Leiter der deutschen Akademien, nämlich Conrad Celtis, gestorben war, setzten ihm die Brüder ein Denkmal, das folgende Inschrift und folgendes Zeichen zeigt:

Deo Op. Max.
Con. Celti. Protucio
Poe. Ostrofranco. Ex.
Testam. Pie. Positum.



Ob. An. Chri. M. D. VIII. II Non. Febr.
VIX. AN. XLVIII. Di. III.

Dies Denkmal wurde an der Ostseite des Stephansdoms zu Wien angebracht (vergl. Guido List in der Österreichisch-Ungarischen Revue 1893, S. 321). — Sind das wohl bloss zufällige Übereinstimmungen? Und wie kommt es, dass dieser Brauch mit Bräuchen späterer Jahrhunderte übereinstimmt?

In Italien pflegte man in der Blütezeit der sogen. platonischen Akademien oder Schulen des 15. und 16. Jahrhunderts zu sagen, die Mitglieder dieser festgeschlossenen Organisationen lebten „wie die Griechen im trojanischen Pferd“ (siehe M.H. der C.G. Bd. VIII [1899] S. 64),

d. h. sie hätten sich vor der ihnen feindlichen Welt in das Verborgene zurückgezogen. Merkwürdig ist nun, dass dieser eigenartige Vergleich auch in Deutschland nachweisbar ist, und zwar wird er hier auf dieselben Platoniker und Humanisten angewendet, für deren Literaten-Sozietäten man ihn in Italien brauchte. In Schlettstadt bestand um das Jahr 1500 eine solche Sozietät (Schule) von Humanisten, an der die Lehrer der unter Dringenbergs Leitung stehenden Lateinschule stark beteiligt waren. Auf welche dieser „Schulen“ mag sich nun folgendes Citat beziehen, das sich bei Burkhard, *De linguae latinae fatis* I, 212 findet und lautet: „cujus viri Dringenbergii schola cum equo Trojano non inscite comparari posset“? Kein Zweifel, dass Burkhard es auf die Lateinschule angewandt wissen will, aber in welcher Richtung könnte man die Knaben mit den Griechen vergleichen, die sich im Verborgenen in den Machtbereich ihrer Feinde begeben? — Wir verdanken den Hinweis auf Burkhard Herrn Prof. Dr. O. Hunziker in Zürich.

Es ist eine merkwürdige, aber doch wohl keineswegs zufällige Erscheinung, dass der Widerspruch gegen das „Laster der Trunkenheit“, gegen das Sebastian Franck ums Jahr 1534 eine besondere Schrift schrieb, bei allen führenden Männern des christlichen Humanismus in gleicher Weise durch alle Jahrhunderte wiederkehrt. Wir wollen für heute nur auf eine Äusserung Giordano Brunos († 1600) aufmerksam machen, die sich in der gleichen Richtung wie Sebastian Francks Schrift bewegt: „In Deutschland wird die Trunksucht gefeiert, sagt der Philosoph von Nola, und unter die Heldentugenden erhöht, die Betrunkeneit zu den göttlichen Eigenschaften gerechnet.“ Wer im Trinken und Zutrinken der erste ist, der wird (fügt er hinzu) als Fürst bejubelt. Ähnliche Äusserungen liessen sich zahlreich beibringen.

Eine neue Paracelsus-Ausgabe. Der Verlag von Eugen Diederichs in Leipzig gedenkt um Neujahr 1903 mit dem ersten Bande einer neuen Ausgabe paracelsischer Schriften an die Öffentlichkeit zu treten. Das Werk, das Dr. Franz Strunz (Berlin-Grosslichterfelde) zum Bearbeiter hat, soll mit dem „Buche Paragranum“ des Paracelsus beginnen. Eine eingehende Studie über das Leben, die Persönlichkeit und das System des grossen Naturphilosophen und Arztes, Beilagen und Porträts werden dem kritischen Neudruck vorangehen. Auch in typographischer Beziehung und im Buchschmuck soll er womöglich dem Original — und zwar der wertvollen Baseler Quartausgabe (1589—1591) — entsprechen. (Allg. Ztg.)

Rev. Walter Begley in Cambridge hat an der Hand eines Augsburger Katalogs von Weigel einen in Vergessenheit geratenen Roman von John Milton aufgefunden, der im Jahre 1648 im Druck erschien, vorher aber zwanzig Jahre lang in Miltons Pult gelegen hatte. Der Roman hat den Titel „Nova Solyma, die ideale Stadt Zion oder das wiedergewonnene Jerusalem“. Milton hat das Buch als Student auf der Universität begonnen und es während seines Aufenthalts in Horton vollendet. Das Buch ist ganz von den bekannten Ideen Miltons durchtränkt. Begley bereitet eine Ausgabe des Buches vor, die bei Murray in London erscheinen wird.

Leibniz' Verdienste um die Gründung „Königlicher Sozietäten“ nach dem Vorbild der Royal Society in London sind bekannt. Er wollte damit ein Gegengewicht schaffen wider den schulmässigen Wissenschaftsbetrieb der von der Scholastik beherrschten Universitäten und mit Hilfe der deutschen Fürsten eine geistige Instanz begründen, die das ganze geistige Leben anregen, neu befruchten und in gesündere Bahnen lenken könnte. Weniger bekannt, aber besonders merkwürdig ist die Thatsache, dass er auch eine „Gesellschaft von Gottesfreunden“ — er nannte sie auch „Gesellschaft der Liebe Gottes“ — stiften wollte, als deren Aufgabe er den Kampf gegen den Atheismus und für die Naturphilosophie (wie er sie verstand) bezeichnete; als er diese Pläne zuerst aussprach, war er 31 Jahre alt. Wer von unseren Lesern ist im Stande, Näheres über diese Sache mitzuteilen?

Die Beziehungen, welche im Frühjahr 1698 in den Dockyards von Deptford zwischen Peter dem Grossen, der dort unter Schiffbauern und Matrosen wohnte, und William Penn, dem Herrn eines Landes, das grösser war als die britischen Inseln, geknüpft wurden, sind für die Entwicklung der Geistesgeschichte der abendländischen Völker von grösster Bedeutung geworden. Es war doch ein ganz unerhörtes Ereignis, als Peter der Grosse die Gründung Petersburgs im Jahre 1702 mit dem berühmten Manifest einleitete, in dem er seinen Mitarbeitern Freiheit der Religionsübung zusagte, und als das Revaler „Instrument des Religionsfriedens“ im Jahre 1717 diese Zusage noch erweiterte. Mehr als der Glaubensmut der Quäker und mehr als die Triumphe, die ihre Grundsätze um dieselbe Zeit in Amerika feierten, trug diese Haltung des mächtigen Autokraten dazu bei, um Fürsten und Völker den Lehren der Toleranz zugänglicher zu machen.

Wir haben an dieser Stelle (M.H. 1900 S. 320) eine kurze Notiz über die Hamburger moralische Wochenschrift „Der Patriot“ gebracht, zu welcher uns Herr Amtsrichter Dr. Sonnenkalb in Eimsbüttel bei Hamburg einige Ergänzungen bezw. Berichtigungen sendet, für die wir dankbar sind. Danach erschien die erste Original-Ausgabe bei Joh. Christoph Kissner und erst die zweite Auflage, „neue verbesserte“, bei Conrad König und zwar in den Jahren 1728 bis 1729. Die dritte Auflage kam 1747 und die vierte 1765 heraus. In dieses Jahr 1765 fällt die Gründung der (neuen) Hamburgischen Patriotischen Gesellschaft, oder der „Hamburgischen Gesellschaft zur Beförderung der Künste und nützlicher Gewerbe“, die noch heute existiert. Aus der Anregung und der Mitwirkung der Patriotischen Gesellschaft sind u. A. hervorgegangen:

1. die Rettungs-Anstalt (für Verunglückte);
2. die Allgemeine Armen-Anstalt (seit 1770);
3. die Allgemeine Versorgungs-Anstalt,

nämlich eine Alters-Renten-Aussteuer-Versicherungs-Anstalt, deren Vorbe-
reitungen bis 1766 zurückreichen; eine ihrer Abteilungen, die „Ersparungs-
klasse“, war nach Dr. Sonnenkalb die erste Form der Sparkassen in Europa.

4. die „Kreditkasse für die Erben und Grundstücke“ (seit 1782),

ein städtisches Seitenstück für die etwa gleichzeitig entstandenen ritterschaftlichen Genossenschaftsbanken.

Ferner unterstützte die Patriotische Gesellschaft die Erteilung von Unterricht in Gewerbe und Handel, sie förderte den Gemüse- und Gartenbau auf dem Lande und liess die ersten gewerblichen Ausstellungen veranstalten. Späterhin schuf sie

1. die Gewerbe-Schule,
2. die Arbeitsnachweisungs-Anstalten.

Endlich verdanken ihrer Mitwirkung ihr Entstehen:

1. der Verein für Hamburgische Geschichte,
2. die Volksbibliothek und Lesehalle.

Ihre Begründer waren u. A. seit 1765 die Herren Sam. Reimarus, J. A. H. Reimarus, Dr. Pauli, Prof. Busch und der Baumeister Sonnen. Vergl. G. Kowalewski, Gesch. der Hamb. Ges. zur Beförderung der Künste u. nützlichen Gewerbe. Hamburg, Seippel, 1897.

Unter Bezugnahme auf unsere Notiz in den M.H. der C.G. 1902 S. 187 über das **Ministerium Wöllner** und die innere Geschichte Preussens vom Tode Friedrichs des Grossen bis zum Ende des Jahrhunderts verweisen wir auf den Artikel Paul Baillens in der Allgemeinen deutschen Biographie Bd. 44 S. 148 ff., der auf Grund selbständiger Studien ein ausführliches Bild der Personen und der Zeitverhältnisse giebt; dieses Bild hat für unsere Mitteilung die Unterlage gebildet.

Heinrich Friedjung erörtert in seinem ausgezeichneten Buche: „Der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland 1859 bis 1866.“ Bd. I, 3. Aufl. Stuttgart 1899, die Bedeutung der Entscheidung von 1866 und die geschichtlichen Entwicklungen, welche zu diesem Ereignis führten. Einzelne Feldzüge und Friedensschlüsse begründen im Leben der Nationen keineswegs immer endgültige und dauernde Machtverschiebungen; wenn der Feldzug von 1866 eine Ausnahme von der Regel macht, so liegt das daran, dass Österreich den Ausgang des Krieges als das Endurteil einer dreihundertjährigen Geschichte hinnahm und auf die Revision des Prozesses verzichtete. Welche Ursachen sind es seit zweihundert Jahren gewesen, die Preussen, das um 1866 nur etwa die Hälfte an Einwohnern zählte wie sein Gegner, eine so grosse Überlegenheit sicherten? „An Österreich,“ sagt Friedjung I, 326, „rächt sich die Niederhaltung und Ausrottung aller geistigen Bestrebungen in dem Jahrhundert nach Niederwerfung und Vertreibung der Protestanten: Verbannte wie **Johann Kepler** und **Amos Comenius** konnten nicht durch Jesuitenschüler ersetzt werden. Die Provinzen südlich von der Donau waren die einzigen deutschen Landschaften, die von der Geissel des 30jährigen Krieges nicht berührt wurden, aber gerade sie sanken, während Deutschland sich langsam erholte, in immer tiefere geistige und wirtschaftliche Verödung.“ Umgekehrt war es mit Preussen: die Elemente der geistigen Bildung und der Kraft, welche Österreich, aber nicht bloss Österreich, von sich stiess, zog dieser Staat an sich, und indem er sich zum

Vertreter eines grossen Prinzips, dem der Gewissensfreiheit, machte — in Österreich konnte noch bis 1808 kein Protestant ein Richteramt oder Schulamt erwerben — schuf er sich Freunde im ganzen protestantischen Deutschland und wuchs hier allmählich so fest, dass er nicht mehr enturzelt werden konnte. Gerade in den Jahrhunderten, wo die Männer, die in der Herstellung und Festhaltung der Einheit des Glaubens das höchste Heil erblickten, mit Geringschätzung und Mitleid auf den Nachbarstaat herabsahen, der ein „Chaos von Sekten“ in seinen Grenzen duldete, vollzog sich der Umschwung der Machtverhältnisse, der zu der Entscheidung des Jahres 1866 führte.

Im Verlage von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig hat Georg Loesche vor kurzem eine „**Geschichte des Protestantismus in Österreich**. In Umrissen. Im Auftrage der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich“ (256 S. 8°. Preis M. 2) herausgegeben. Die Aufgabe konnte in keine kundigere Hand gelegt werden. Die Art, wie sie gelöst worden ist, war bedingt durch den Zweck, dem das Büchlein dienen sollte: dem Bedürfnis nicht der Forscher, wohl aber der Gebildeten in Österreich, die sich heute um die Gegenwart und die Vergangenheit des Protestantismus mehr als früher kümmern. Immerhin ist Loesche den Wünschen und Interessen derer, die tiefer gehen wollen, durch genaue Quellen-Nachweise entgegengekommen, und wir erhoffen auch für den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis manches von dem Buche. Wir verweisen hier auf den Abschnitt über Comenius S. 170 ff., den wir gern etwas ausführlicher gesehen hätten.

Der erste Historiograph des brandenburgisch-preussischen Staates, **Jochim Hübner** († 1666), der noch in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts als „berühmter Mann“ galt (s. Gundling, *Leben und Thaten Friedrichs I.*, Halle 1715, § 9), hat infolge seiner Haltung in den religiösen Fragen seine Stellung in Berlin aufgeben müssen. Die erhaltenen Quellen ergeben nur, dass er beschuldigt ward, einer im h. Reich nicht zugelassenen Religionsgemeinschaft anzugehören. Nun besitzen wir einen vertraulichen Brief seines Freundes Comenius vom 6. Februar 1642 an Hotton, worin auch die religiöse Stellungnahme Hübners berührt wird. In diesem Briefe sagt Comenius: „Damit du siehst, welcher Art seine (Hübners) Theologie ist (zugleich aber auch, welcher Art seine Bildung), so hielt ich für gut, dir beiliegend seine Schrift mitzuteilen, deren Titel lautet: „*Joachimi Hubneri Epistola ad Theodorum Haakium, qua judicium fertur*“ etc. Diese Schrift ist bis jetzt verloren; wir bitten unsere Mitglieder und Freunde (besonders in Holland und England), falls sie ein Exemplar ermitteln sollten, uns Nachricht geben zu wollen. Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass in dem erwähnten Briefe vom 6. Februar 1642 Comenius den Hotton (der französischer Reformierter war) „Ehrwürdiger Bruder“ anredet; es ist bisher keine Erklärung dieser Formel erfolgt und es wäre erwünscht, zu erfahren, auf Grund welcher persönlichen Beziehungen dieselbe von Comenius gebraucht werden konnte.

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

XI. Band.

↔ 1902. ↔

Heft 11 u. 12.

Theodor Gottlieb von Hippel. (1741—1796.)

Von

Professor Dr. **Emil Brenning** in Bremen.

Theodor Gottlieb von Hippel gehört zu den eigenartigsten und bedeutendsten Schriftstellern aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Seine Schriften sind so gehaltvoll, so reich an besonderen und wertvollen Gedanken, dass er nicht vergessen sein sollte. Als ich vor dreissig Jahren sein Buch über die Ehe in der Bibliothek der deutschen Nationallitteratur bei Brockhaus neu herausgab, sprach ich in der Einleitung etwas zuversichtlich den Satz aus: „Dass das Buch nur wieder zugänglich gemacht zu werden braucht, um sich Freunde zu erwerben, unterliegt für mich keinem Zweifel“. Diese Annahme ist von der späteren Zeit doch Lügen gestraft worden. Ich will mich hier aber nicht auf ein Erforschen der Gründe einlassen, aus denen sich diese Ungunst des Publikums erklärt, sondern lieber versuchen, Hippels Bedeutung in allgemeinen Zügen zu würdigen, wobei sich innerhalb des Rahmens seiner Zeit manches Wichtige und Wesenhafte an freier fördernder Anschauung ergeben dürfte. Denn Hippel war ein Mann von klarem Denken, von einer gesunden und tüchtigen Lebensauffassung, vielseitigen Kenntnissen. Einen Centralkopf hat ihn Kant wiederholt genannt, und wenn man einen Mann nach seinen Freunden mit beurteilen darf, so braucht man ausser diesem nur die Namen von Haman, dem Bischof Borowski, dem Professor Kraus, dem Kriegsrat Scheffner zu nennen, um gleich die vorzüglichsten aus der gelehrten Welt Königsbergs zusammenzuhaben, die alle zu dem engen Freundeskreis Hippels gehörten und mit Achtung und Verehrung von ihm sprachen. Und doch kannten sie ihn nur von aussen, wie er sich im täglichen Verkehr gab und nehmen liess, ohne mehr als nur eine Ahnung sehr unbestimmter Art von dem sorgfältig gehüteten

Geheimnis seiner Schriftstellerschaft zu haben. Und gegen seine Lebensführung liessen sich so manche ernste Bedenken geltend machen, dass es grosser Vorzüge in seiner Persönlichkeit und seinen Umgangsformen bedurft hat, um jene aufzuwiegen. Das Wort, das manchem Prediger schon in den Mund gelegt ist: Richtet Euch nach meinen Worten, aber nicht nach meinen Werken, hätte Hippel mit vollem Recht an die Spitze seiner gesammelten Werke stellen können. Diese Thatsache ist zu merkwürdig, als dass man nicht in einigen Zügen darauf eingehen sollte.

Geboren 1741 in Gerdauen in Ostpreussen als der Sohn eines Lehrers, ging Hippel im Jahre 1756 nach Königsberg, um Theologie zu studieren. Seine Lage war so wenig glänzend, dass er eine Hauslehrerstelle annahm, um seinen Lebensunterhalt zu sichern. Hier lernte er 1760 den russischen Leutnant von Keyser kennen, der gerade beauftragt war, der durch den siebenjährigen Krieg vorübergehend Herrin von Ostpreussen gewordenen Kaiserin Elisabeth den Tribut dieser neu erworbenen Provinzen, bestehend in bedeutenden Bernsteinfunden, zu Füssen zu legen. Er bestimmte den Jüngling, mit ihm zu reisen, und von September 1760 bis zum Februar 1761 weilte dieser in St. Petersburg und Kronstadt. Diese Reise wurde das Verhängnis seines Lebens. Er hatte die vornehme Welt und ihre Genüsse kennen gelernt und sein ganzes Streben war seitdem darauf gerichtet, vorwärts zu kommen, Glanz und Ehre in der Welt zu erlangen. Und er hat das Ziel erreicht. Er vertauschte das bescheidenere Los eines Gottesgelehrten mit dem aussichtsreichern eines Rechtsbeflissenen, wobei er sich die ausserordentlichsten Entbehnungen auferlegte und sie mit Heldenmut ertrug. Dann stieg er vom Rechtsanwalt beim Stadtgericht zu der gleichen Stellung beim Hofgericht, ward Kriminalrat und zuletzt Hofhalsrichter (Kriminalgerichts-Direktor). Seit 1780, also mit noch nicht 40 Jahren, ward er leitender Bürgermeister von Königsberg, wozu noch andere, neue Würden kamen, wie er denn auch berufen ward, sich an den Vorarbeiten zur Herstellung des allgemeinen preussischen Landrechts zu beteiligen, und 1792 auf acht Monate nach Danzig ging, um in dieser bis dahin polnischen Stadt die preussische Verwaltung einzuführen. Dieser schnelle und glänzende Aufstieg zu sehr angesehenen Staatsämtern zeugt gewiss von ungewöhnlicher Befähigung und einer stählernen Festigkeit des Willens. Trotzdem war die eigentliche Triebfeder nichts anderes als ein brennender Ehrgeiz. Dafür spricht es schon, dass er in den Anfängen einer eignen Lebensbeschreibung sich bemüht, den dunkeln Anfängen seines Lebens etwas Vergoldung zu verleihen, indem er von seinen Eltern als einem geistlichen Paare berichtet und jene Hauslehrerstelle als einen freiwillig gewählten Aufenthalt, den er auf Einladung des Hausherrn genommen, wobei er dann dessen Enkel aus freien Stücken

einige Unterweisung habe zukommen lassen, darstellt. Völlig klar aber wird der Zusammenhang, wenn man die daneben hergehenden Bemühungen, auch ein reicher Mann zu werden, um seine Stellung besser zu behaupten, ins Auge fasst. Und auch das gelang. Er starb als Besitzer eines ansehnlichen Hauses in der Stadt, eines grossen Gartens auf den Hufen, einer reichhaltigen Bücher- und Gemäldesammlung und eines Baarvermögens von 140 000 Thalern, die er z. T. in eine Familienstiftung steckte und seinen heutigen Nachkommen noch dienstbar und nutzbringend machte. Es gehört noch dazu die Erwähnung der Erneuerung des alten Adels seiner Familie, der längst in Vergessenheit geraten war, im Jahre 1790. Dieser Schritt wurde damals gleich viel getadelt, aber er konnte allerdings darauf hinweisen, dass er dabei weniger an sich als an seinen Neffen, dessen Erziehung er übernommen hatte, gedacht habe. Aber so erhält man doch das Bild eines von glühendem Ehrgeiz und rastlosem Erwerbstrieb erfüllten Mannes, den man schwerlich als Vorbild eines tugendhaften, trefflichen Menschen möchte gelten lassen. Und nun halte man seine Schriften dagegen, seine gemüthstiefen Romane, seine Freimaurerreden, seine Gedichte und geistlichen Lieder, seine in wahrhaft prophetischem Geist abgefassten Bücher über die Ehe und die bürgerliche Verbesserung der Weiber. Nicht bloss einen Centrankopf, einen Centralmenschen möchte man ihm darnach nennen, kann aber auch hier noch auf den Umstand weisen, dass er, der feurige Verfechter der Ehe und des häuslichen Lebens, unvermählt blieb, früher vielleicht, weil er durch eine Familie in dem Drang nach oben, nach den Höhen des Lebens aufgehalten zu werden fürchtete, später dann wohl aus Gewohnheit und Bequemlichkeit. Und diese Bemerkung kann man noch dadurch ergänzen, dass er gerade die Seiten des Lebens, die bei ihm am ungünstigsten hervortraten, mit den schärfsten Waffen bekämpfte. Niemand hat so über den Adel gespottet und ihm in seinen Vorurteilen und gespreizten Ansprüchen lächerlich gemacht als der Mann, der ihn sich selbst verschaffte. Man braucht nur an den Todesgrafen in den Lebensläufen, an den Freiherrn von und zu Rosenthal in den Kreuz- und Querzügen zu erinnern, um hierfür den Beleg zu finden. Der Tadel, den er so oft wie mit erhobenem Finger in scharfem Tone gegen die richtet, die Schätze sammeln — hier folgt dann jedesmal der Zusatz aus dem Neuen Testament von Rost, Motten und Dieben —, sollte der nicht vor allem auf ihn zurückfallen, der mit nichts beginnend als reicher Mann starb? Also ein gewisses Problem bleibt in Hippels Charakter ungelöst zurück, man mag sich ihm nun von jener oder dieser Seite nähern.

Man wird, wenn man seinem schriftstellerischen Wesen und Wert gerecht werden will, zunächst den Eindruck von ihm haben,

dass er ein sehr bibelfester und bibelgläubiger Mann gewesen ist. Schon sein Stil zeugt davon. Das darf man allerdings nicht überschätzen, denn im achtzehnten Jahrhundert war die gesamte Bildung noch viel näher an das Christentum und die Bibel angeschlossen, als es jetzt der Fall ist. Auch bei dem jungen Goethe fällt der häufige biblische Sprachgebrauch lebhaft auf. Bei Hippel kam die Herkunft aus einem frommen Elternhause dazu, und dann war er auch selbst der Gottesgelahrtheit ergeben gewesen, so dass man ihm schon einen ordentlichen Posten biblischer Wort- und Sachkenntnis zutrauen darf, wovon er in seinen Schriften reichlich Gebrauch macht. Es ist nicht eine Seite in seinen Werken, wo man nicht auf dergleichen stiesse, und oft hat er solche Anspielungen mit gutem Bedacht gewählt, um die Wucht seines Ausdruckes zu verstärken, oft auch um eine humoristische Wirkung damit zu erzielen. Freilich darf man von dieser Gewohnheit nicht auf eine ebenso grosse und feste Rechtgläubigkeit bei ihm schliessen, vielmehr hat er sich immer mehr zu einer freien Auffassung des Religiösen durchgearbeitet. Dagegen spricht es nicht, dass 42 protestantische Kirchenlieder von ihm verfasst sind, die wir nicht überschätzen wollen, aber die mit den meisten Liedern seiner Zeitgenossen den Vergleich ruhig aushalten und von denen auch manche in den kirchlichen Gebrauch übergegangen sind. Es sind Erzeugnisse seiner Jugend, als seine Anschauungen noch nicht ihre letzte Reife erlangt hatten. Dass er aber in diesem Zweige der Litteratur nicht weniger fest im Sattel sass, als in der Kenntnis der biblischen Schriften, dafür haben wir das schönste Zeugnis in der Mutter Alexanders in den Lebensläufen, deren liederfroher Mund in jedem Augenblick von dem überfließt, des das Herz voll ist. Eine der schönsten Gestalten, die Hippel geschaffen hat, ist diese Frau, und sie wirkt um so erfrischender und natürlicher, als sie neben der ehrbaren geistlichen Würdenträgerin gerade genug von der richtigen Tochter Evä zeigt, die weltliche Dinge, Rücksichten, Vorteile durchaus nicht aus dem Auge verliert, sondern auch da genau Bescheid weiss und ihren Weg zu nehmen nicht blöde ist. Wir sind mit Hippels Jugendgeschichte nicht genug vertraut, was er selbst z. T. verschuldet hat, um auf unmittelbare Beziehungen zwischen der Wirklichkeit und den Geschöpfen seiner Einbildungskraft schliessen zu können. Aber trägt nicht alles, so sind es Züge der eignen Mutter, die Hippel benutzte, und dann würde man diese einigermassen mit der Frau Rat oder Frau Aja vergleichen dürfen und auch für ihn würde das mütterliche Erbteil das ausschlaggebende gewesen sein. Nein, Hippel soll nicht frömmel gemacht werden, als er verdient, und sicher darf man ihn nicht zu einem theologischen Eiferer oder einem Träger beschränkter Rechtgläubigkeit machen. Dazu war sein Wesen denn doch zu frei und tief und er auch mit der Philosophie seiner Zeit zu sehr befreundet. Ich

wähle diesen letzteren Ausdruck, weil er genug sagt. Von einem streng philosophischen Studium darf man nicht bei ihm sprechen. Als einem Menschen von allgemeiner Bildung war ihm auch die Kenntnis der grösseren früheren Systeme geläufig und er führt aus dem Altertum, auch aus seiner Philosophie, häufig genug Stellen an. Aber ein andres ist es doch, selbst ein Gebäude eigner Weltanschauung aufzurichten, ein andres, bequem behauene Steine aus fremder Arbeit in sein eignes Werk einsetzen. Kants neue Lehre, die er in der Kritik der reinen Vernunft der staunenden Mitwelt darbot, war Hippel nicht fremd. Ja, jeuer empfand es als eine kränkende Indiskretion, als sich in den Lebensläufen, in dem Teil des Buchs, der Alexander mit seinem Junker von G. auf die Hochschule Königsberg bringt, eine übersichtliche Darstellung dieser Lehre fand. Er konnte seinen Zorn nur deshalb nicht den Freund entgelten lassen, weil er seine Urheberchaft für das Buch nicht ahnte, da Hippel diese in dem tiefsten Geheimnis zu halten emsig beflissen war. Am meisten Einfluss erfuhr Hippel von J. J. Rousseau, mit dem er sich häufig beschäftigt¹⁾, worüber nachher wohl noch ein Wort zu sagen bleibt. Hier möchte ich vor allem auf eine Stelle seiner Schriften hinweisen, die sich mit seinem Verhältnis zur Religion am eingehendsten beschäftigt. Sie findet sich in einer Schrift, die den schnurrigen Titel trägt: Zimmermann I. und Friederich II. Von Johann Heinrich Friedrich Quittenbaum, Bildschützer in Hannover, in ritterlicher Assistenz eines leipziger Magisters. Zimmermann ist der berühmte Ritter von Zimmermann (1728—95), geborener Schweizer, Verfasser des vielgelesenen Buches von der Einsamkeit — weshalb Hippel auch scherzhaft als Verlagsort dieser Schrift angibt: London, gedruckt in der Einsamkeit 1790²⁾. Zimmermann, der nach Hannover als königl. grossbritannischer Leibmedikus berufen war, erfreute sich eines bedeutenden Ansehens als Arzt und war in den letzten Tagen Friedrichs des Grossen nach Sanssouci geholt, um dem schwer leidenden König womöglich Heilung, wenigstens Linderung zu schaffen. Über diesen Aufenthalt hatte er 1788 eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: Über Friedrich den Grossen und meine Unterredungen mit ihm kurz vor seinem Tode, in der er sich so sehr selbst verherrlichte und seine eigne Persönlichkeit herausstrich, dass Hippel zu jener ironischen Fassung des Titels seiner Streitschrift veranlasst wurde.

Zimmermann hatte sich in seiner Schrift mit lebhafter Polemik gegen die Aufklärung gewendet. Er spricht von einer Aufklärung,

¹⁾ Über diesen Punkt habe ich mich früher in einem Aufsatz ausgesprochen: Hippel und Rousseau, der in der *Altpreuussischen Monatschrift* gedruckt ist.

²⁾ *Hippels Werke* Band 10, 1—138.

an der man wassersüchtig sei; er erklärt es für eine Modesache, aufgeklärt zu sein, wie man eine Zeit lang es für Mode gehalten habe, dem Freimaurerorden anzugehören. Das giebt Hippel denn den Anlass zu einer sehr ausführlichen Abwehr dieses Angriffs, indem er (S. 53 ff.) ausführt: es sei Seelenmord, der Forschbegierde Schranken zu setzen und das Interesse der Menschheit und ihre heiligen Rechte gegen die Befürchtung einer Schädlichkeit für den schwachen Bruder aufzugeben. Das Wort „Aufklärung“ habe das Unglück gehabt, Kinderspott zu werden, wenn nämlich dem Zuwachs an nützlicher Erkenntnis, so wie jeder Aufforderung zum eignen Nachdenken über Gegenstände, die allgemeines Menschenwohl betreffen, der ehrwürdige Name Aufklärung eignet und gebührt. Dieser entgegenzuarbeiten verdiene deshalb eine Sünde wider den heiligen Geist genannt zu werden und sollte am wenigsten mit einem: Kahlkopf komm heraus! geneckt werden. Er kommt von anderer Seite auf denselben Gegenstand zurück, wo er den König gegen manche Äusserungen Zimmermanns in Schutz nehmen zu müssen glaubt und daran dann die Schilderung eines echten Königs, einen wahren Regentenspiegel, knüpft. Er nennt das Amt eines Königs das wichtigste, das der Staat zu vergeben habe, und das unentbehrlich sei, so lange Leidenschaften, Roheit und Vorurteile den grössten Teil der Menschen beherrschen. Zunächst gewiss liege ihm die Sorge für das leibliche Wohlergehen seiner Unterthanen am Herzen, damit auch ihre Zahl sich mehre, wozu die natürlichen Lebensbedingungen in hinreichender Zahl und Beschaffenheit die notwendige Voraussetzung seien. Aber in der Hauptsache kommt es nicht auf die Zahl der Menschen, sondern auf ihren Wert an, und dieser wird am treffendsten dadurch bezeichnet, dass man sagt: der Mensch ist frei. Was für Begriffe von der hohen menschlichen Natur und ihrer erhabenen Bestimmung würde es verraten, wenn es Todsünde wäre, die Grenzen zu überschreiten, die eines Menschen Blödsinn oder Stolz vorgezeichnet hat? Wer hat das Recht, die Vernunft als ein Lehen, ein Fideicommiss, als ein ihm anvertrautes heiliges Depositum anzusehen? Herr Kant ist und bleibt ein grosser Denker, wer lebt indessen des philosophischen Glaubens, dass dieser vortreffliche Mann symbolische Bücher der Philosophie geschrieben? Wer dem menschlichen Geschlechte sagt: so weit und weiter nicht, hat ihm den Kopf abgesprochen, und müsste nicht ein allgemeiner Stillstand der menschlichen Erkenntnis entstehen, wenn irgend eine weltweite Dogmatik, die Kantische nicht ausgenommen, ohne Polemik immerfort triumphieren wollte? Man lasse jeden irrenden und nicht irrenden, jeden reichen und armen Ritter, jeden von fröhlicher und trauriger Gestalt ins Reich der allbeglückenden Wahrheit so weit, als er nur will oder kann, eindringen und hemme kein Verlangen, sie von Angesicht zu Angesicht sehen zu wollen. Am wenigsten befürchte man, durch

Forschen und Prüfen dem zu nahe treten zu wollen, der nur von seinen Geschöpfen verlangt, dass sie recht thun sollen, um ihm angenehm zu sein. Wie kann doch der Mensch (und wäre er selbst der grosse Zimmermann) sich des lieben Gottes annehmen und seine Sache vertreten? Wir führen Gottes Sache, wenn wir die Sache des Menschen führen, denn wir sind — Menschen. Nicht Unbegreiflichkeit, sondern Gemeinnützigkeit ist das Kennzeichen der Wahrheit, und nicht stolze Verstandesaufgeblasenheit, sondern Tugendthätigkeit ist Aufklärung.

Dieselbe Freiheit der Anschauung und Gesinnung findet man in einer andern Schrift Hippels, die sich unter dem Titel: Über Gesetzgebung und Staatenwohl in dem 11. Bande der gesammelten Werke (S. 59—246) findet. Es ist ein Werk seines Alters. Man erinnere sich, dass er einen hervorragenden Anteil an der Abfassung des allgemeinen preussischen Landrechts hatte und dafür mit einer grossen goldenen Medaille belohnt wurde. Seine Arbeit bestand namentlich in der Sammlung und Verarbeitung der in seiner heimatlichen Provinz herrschenden Rechtsgebräuche. Er entschloss sich, seine gesamten Ansichten über diesen Punkt ausführlich darzulegen, und machte sich an die Abfassung einer auf vier Bände berechneten Schrift, von denen der erste die allgemeinen Gesichtspunkte darlegen, der zweite die Frage nach der rechten Zeit zur Gesetzgebung und der Befähigung der Fürsten zu diesem Geschäft erörtern, der dritte Friedrich den Grossen als Gesetzgeber und in seinem Verhältnis zu seinen vier Grosskanzlern betrachten und der vierte eine Übersicht über die Gesetze geben sollte. Nur der erste ist ausgeführt, ward aber bei den Lebzeiten des Verfassers nicht mehr gedruckt, sondern aus seinem Nachlass herausgegeben. In dem S., mit dem der Vorbericht des Schriftchens unterzeichnet ist, darf man wohl Suarez vermuten.

In zwei Sätzen spricht Hippel die eigentliche Absicht, die ihn bei der Abfassung leitete, aus: 1. dass die positive Gesetzgebung die göttliche oder natürliche nachahme und daher väterlich sein müsse; und 2. dass jeder Gesetzgebung eine weltbürgerliche Absicht zu Grunde liegen müsse.

Die Quelle alles Rechtes liegt in der menschlichen Natur und die allgemeine Grundlage der bürgerlichen Gesetze liegt in dem Rechte der Natur und in der Beschaffenheit der bürgerlichen Gesellschaften, die dem Menschen und der Menschheit angemessen sind und sonach auch natürlich sein müssen. Die Summe der Vernunft vieler denkender Menschen könnte man Vernunftvermögen nennen, und er meint, dass ein Menschheitskollegium so viel Zutrauen Erweckendes, als die Kriminalvolksjustiz Schreckliches habe. Aber weil es so ist, kann auch keine Gesetzgebung gedacht werden, die sich nicht mit der Natur des Menschen aufs genaueste bekannt gemacht hat. Der Mensch ist

bestimmt, ein der Vernunft gemässes Leben zu führen, der vollkommene Bürger ist das Ideal der Menschheit. Darum aber darf auch der Mensch niemals Mittel, sondern nur Zweck im Staate sein, und ein hinlängliches Mass persönlicher Freiheit muss jedem gesichert bleiben. Freiheit und Unabhängigkeit ist unser natürliches Recht; wer dies einschränken will, muss den Beweis zu seiner Berechtigung dazu führen, und dies lässt sich nur durch Verabredung oder durch ein Gewohnheitsrecht ermöglichen. Um diesen Gedanken noch genauer zu bestimmen, geht Hippel auf den Entwicklungsgang des Staates ein. Er greift hierbei auf die Familie zurück, die sich allmählich erweitert und in dieser Ausbreitung über das dem einzelnen Zuständige und von ihm zu Leistende entscheidet und namentlich die Teilung der Arbeit feststellt. Denn Arbeit ist die grosse Lebensaufgabe des Menschen. Die wohlthätige Natur hat ihn zu lieb, um ihn zu verziehen. Sein Dasein allein hat er ohne sein Zuthun, mit ihm aber die Pflicht, sich dieses Daseins würdig zu machen. Arbeit ist das eigentliche tägliche Brot des Menschen, und wenn die Arbeiten im Staate gehörig verteilt und geistige mit körperlichen Beschäftigungen gehörig gepaart würden, so wäre für die Menschheit unendlich viel gewonnen.

Herrscht aber in dieser Grundform der Gemeinschaft das gegenseitige Übereinkommen als das Bestimmende, so ist es das Schrecklichste, bloss von der Gewalt abzuhängen, und wenn die Völker sich bequemen, Fürsten über sich anzuerkennen, so konnte es nicht ihre Absicht sein, sich jenes Grundrechts der Menschheit zu begeben. Darum verdient auch das Volk als solches allein den Namen des Herrschers, nicht der Fürst, das Volksganze ist der eigentliche Inhaber aller Regierungsgewalt, es ist etwas Heiliges, und in diesem Sinne gilt jenes alte Wort *vox populi vox Dei*. Weil aber im einzelnen Falle die Gesamtheit doch nicht zum Worte kommen kann, beschloss „die Seelenversammlung“ des Volksganzen, sich einen Stellvertreter zu nehmen, und dieser war das Gesetz. Deshalb spricht ein Gott im Gesetze, und die Gesetze sind göttlich. Darin aber liegt die ungeheure Schwierigkeit der Gesetzgebung. Wer soll die Gesetze geben? Das ganze Volk sollte selbst dies thun, was sogar die Despoten und Alleinherrscher ahnen und dadurch anerkennen, dass sie die Stände des Volkes und seine Bevollmächtigten zu ihrer Beistimmung auffordern.

Über das Wie der Ausführung dieser Forderung tappte nun freilich Hippel noch unsicher hin und her. Noch gab es keinen verfassungsmässigen Zustand. Er gedenkt wohl des amerikanischen Kongresses, der damaligen Verfassungswirren in der französischen Revolution, aber nicht Englands, obwohl er Montesquieu und Rousseau fleissig anführt, die doch darauf schon den Blick gerichtet hielten. Indem er sich dann dem ersten der von ihm

aufgestellten Sätze zuwendet, redet er von dem Väterlichen der bürgerlichen Gesetzgebung. Gott ist der Vater der Menschheit; schon darin liegt eine Begründung der Forderung. Sodann ist der Staat aus der Familie hervorgegangen und sollte niemals diesen seinen Grundzug verleugnen. Und die heilsamsten Folgen würden sich daraus ergeben. Es ist kein Wohlstand denkbar ohne hohe geistige Bildung. Darum wird ein Vater nach der letztern am ersten trachten, dann wird ihm der erste von selbst zufallen. Der Vorzug des Menschengeschlechtes oder der Inbegriff seiner Zwecke besteht darin, dass es sich selbst Gesetz ist oder werden kann, sofern dies den geforderten Charakter in vollem Sinne besitzt. Dies Euren Staatsbürgern oder besser Euren Kindern lehren. Väter des Volkes, heisst mehr als ihnen Gesetzbücher schreiben, vor deren loser Speise jedem, nur nicht den Gesetzverwesern, ekelt, weil die Liebe zum Gewinn diesen Ekel überwältigt. Lehrt den Menschen seinen bürgerlichen Zustand kennen und die Verhältnisse, in denen er kraft dessen zu stehen das Glück und die Ehre hat; lehrt ihn einsehen, dass das, was allgemein gethan und erlanbt, die Glückseligkeit zerstören würde, auch keinem Einzigem gestattet werden könne, und die Schuppen werden ihm von den Augen fallen. Lehrt ihn den Menschen lieben, und er wird wieder geliebt werden, lehrt ihn Feinde schätzen, und er wird sie oft höher halten als zu nachsichtige Freunde und nie feurige Kohlen auf ihr Haupt sammeln.

Das führt denn auch schon auf den zweiten Punkt, den er ins Auge nehmen wollte, dass jeder Staatsgesetzgebung eine weltbürgerliche Absicht zu Grunde liegen müsse. Die Natur hat es mit dem Menschen von vorn herein auf eine Beziehung zur Menschheit angelegt. Wenn Gott sagt, wir sollen unsern Bruder lieben wie uns selbst, sagt er nicht, dass jeder Mensch unser Bruder sei? Wie können wir Gott lieben, wenn wir nicht den Bruder im Nordamerikaner, im Franzosen, ja im Neger lieben? — Den Menschen bestimmen nicht unsichre Triebe, sondern die Vernunft. Diese aber geht ins Grosse, ins Weite, ins Grenzenlose. Soll sie zu ihrer Reife, zur Vollständigkeit ihrer Erscheinung kommen, so geht das nicht im Einzelnen. Das Geschlecht wird durch grosse Gesellschaften, durch Staaten versinnbildet, und diese verdienen den Namen Mikrokosmos weit eher als der Mensch allein. Deshalb spricht sich auch in Christus, dem Stifter der christlichen Religion, eine solche weltbürgerliche Richtung immer mehr und mehr aus. Hippel meint, in den auf uns gekommenen Urkunden seien längst nicht genug Daten vorhanden, um annehmen zu können, dass sich Christus zu einem weltlichen Herrn habe erniedrigen wollen. Indes möchte man wünschen, er wäre irgendwo ein Regent geworden, was freilich unmöglich zu sein scheint. Desto unparteilicher und vorurteilsfreier ward sein Werk, desto grösser legte er seinen Plan an.

Er kommt dann auf den Nutzen einer solchen weltbürgerlichen Gesetzgebung zu sprechen und findet ihn mit darin, dass erst dann ein Zustand des Friedens zwischen den Staaten und Völkern herbeigeführt werden kann. Auch die beste jetzige Staatsverfassung verbürgt nur einen Waffenstillstand, und indem er diesen Gedanken verfolgt, kommt er schon auf die Frage: Was kosten die Heere? Wie werden die Summen, die ihr Unterhalt benötigt, aufgebracht? Wie wenig kann bei diesen Verhältnissen für Schulen und Bildungsanstalten geschehen? Man ist noch nicht an die Erziehung eines Staatsbürgers gekommen, an die eines Menschen ist noch gar nicht gedacht. Nur wenn die Staatsbürger Menschen zu werden Zeit und Mut, Lust und Liebe haben, wenn die Kriege beseitigt, wenn eine Heerde und ein Hirte sein wird, dann erst ist es gewiss, dass es im Hause, im Staate, in der Welt wohl stehen wird. Wenn sich alle Menschen als Brüder lieben, was für Unzufriedenheit wäre zu befürchten? Glaubenseinigkeit ist bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der religiösen Anschauungen ein Hirngespinnst und ist nicht nötig; aber Gesetzeinigkeit ist eine Angelegenheit der Menschheit.

Den weiteren Gedanken zu folgen lohnt sich hier kaum, da er dann ins besondere geht, im Anschluss an Rousseau von der Verteilung der Gewalten im Staate redet, das Lob seines grossen Königs und seiner Gesetzgebung singt und bei einer Vergleichung der verschiedenen Regierungsformen zwar der demokratischen auch viel Gutes nachrühmt, indes doch für unsere Verhältnisse der Monarchie den Vorzug einräumt. In einer andern Schrift politischen Inhalts: Bedenken über die historisch-kritische Beleuchtung der Frage: Hat die preussische Ritterschaft das Recht, ein beständiges Corps zu formieren, ihre immerwährenden Deputierten zu halten und durch solche über allgemeine Landessachen Beratschlagungen anzustellen, und worauf gründet sich dasselbe? aus dem Jahre 1787 (Werke Band 11 S. 331—448) finden sich manche Äusserungen ähnlichen Inhalts und auch an zerstreuten Stellen seiner übrigen Schriften trifft man gemäss seiner Neigung, abzuschweifen und Gedanken verschiedenster Art auf denselben Faden zu reihen, manches, was hier und da das vorher Angeführte bestätigt oder ergänzt.

Dass ein geistvoller vielseitiger Schriftsteller der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Erziehung und den Unterricht seiner Aufmerksamkeit nicht entgehen lassen konnte, bedarf kaum der Erwähnung, und Hippel hat, wo sich Gelegenheit bietet, diesen Punkt berührt. Schon als begeisterter, wenn auch nicht urteilsloser Anhänger Rousseaus — wie oft gebraucht er nicht die Bezeichnung Haus Jakob, wenn er den Meister auf einem Irrtum oder einer Thorheit ertappt — würde er dies nicht haben umgehen können. Aber es bedurfte nicht einmal einer Anregung von aussen. Sein Geist, der so darauf aus war, seiner Zeit die Grund-

sätze einer echten Sittlichkeit und wahrhaft freien Menschentums zu predigen, musste die ungeheure Wichtigkeit der Erziehungsfrage von sich aus erfassen. Gerade in den Schriften, in denen er der Welt am meisten Neues zu sagen hatte, ja reformatorisch wirken wollte, in dem Buch über die Ehe und der Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, hat er diesen Betrachtungen einen breiten Raum gegönnt. Mit einer wahrhaft prophetischen Sicherheit nimmt er in diesen Büchern die allernueste Frauenfrage vor mehr als hundert Jahren vorweg und scheut auch vor den äussersten Folgerungen, die sich aus seinem Grundsatz herleiten lassen, nicht zurück. Wenn ich hier ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand vermeide, so geschieht es in der Besorgnis, dass ich damit den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen möchte; so lockend es auch in historischem Sinne wäre. Eine ausführliche Erörterung widmet er aber auch der Erziehungskunst in dem ersten Bande seines zweiten und letzten Romans, den Kreuzzügen des Ritters A--Z, wozu sich die Aufforderung ausgesucht bot, da es sich ja hier um die Jugendgeschichte des Helden handelt, der als der Sohn eines sehr absonderlichen Vaters und in eigentümlichen Verhältnissen erwachsen, deshalb der Gegenstand wohlüberlegten pädagogischen Verfahrens sein musste. Er behandelt auch diesen Punkt mit der ihm eigenen Lebhaftigkeit.

Die Erziehung heiligt die Ehe! Die Eltern haben Gottlob! nicht bloss Triebe zur Fortpflanzung, sondern auch Triebe, das Wohl ihrer Kinder zu bewirken. Die Zuneigung der Eltern zu den Kindern dauert nicht allein, so lange sie leben, sie pflanzt sich bis auf Enkel fort. Wir können uns nicht bloss leibliche Güter erwerben und sie einander zurücklassen, sondern auch geistige. Jene durch den letzten Willen, den gesittete Völker, vermöge der Hoffnung im Tode nicht anzuhören, in Ehren halten, diese durch Erziehung, die nicht mit der Muttermilch anhört, sondern durch die vernünftige Milch, die der Apostel fordert, ihren Fortgang nimmt. Auf Erziehung kommt es in der Ehe vorzüglich an, und in dieser Hinsicht sind die Ehen dem Staat und der Welt heilig. Ein Kind ist, wenn es ans Licht kommt, nichts, allein es kann Alles werden. Und Du, heiliger Körper des Staats, brauchst Du einen Redner, einen Helden, einen Scharfrichter, einen Nachtwächter, einen Postillon; und Du, heilige Seele der Welt, willst Du einen Weltbürger — nichts wird Euch geboren, alles erzogen.

In der Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Weiber geht er in Bezug auf die Erziehlehre, um mit Jean Paul zu reden, besonders ins Einzelne. Um wirklich Menschen zu bilden, nicht Männer und Frauen, wie es denn von vornherein sein sollte, denn Gott sprach: Lasst uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei — und er schuf sie, ein Männlein und ein Fräulein, muss die Erziehung für die Geschlechter die nämliche sein.

Erst um das zwölfte Jahr fangen unter dem europäischen Himmel die Geschlechtskeime an, bei dem weiblichen Teile sich zu entwickeln und nie gehaute Unruhe, eine vorher unbemerkte Ahndung und sanfte Sehnsucht zu erwecken. So lange sollte unter Kindern Alles bis auf die Kleidung gleich bleiben, weil die Natur es so will. Erziehung, Unterricht, Zeitvertreib können für beide Geschlechter einerlei sein, weil in diesem Zeitraum die Bildung sich mit dem Menschen beschäftigen soll, ohne alle Rücksicht auf anderweitige Bestimmungen, als auch die erste, ehrwürdigste: einen Menschen nach der urkundlichen Deutung der Natur darzustellen. Der Unterricht bedarf in diesem Zeitraum ebenso wenig besondrer Rücksichten auf den Geschlechtsunterschied als auf künftige bürgerliche Verhältnisse. Warum der Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Unterricht, da Mann und Weib noch nicht geboren sind?

Die Erziehung sollte aber so lange, bis das Kind zum Mädchen und Knaben heranwächst, — das ist ein Lieblingsgedanke Hippels — nur von Frauen geleitet sein. Alle Kinderschulen sollten Weiber zu Aufseherinnen und Lehrerinnen haben, weil die Natur das weibliche Geschlecht dazu mit ausgezeichneten Fähigkeiten hinreichend ausgestattet hat. Reinlichkeit, ein zur Erhaltung des Kindes so nötiges und wichtiges Erfordernis, Sanftmut, Geduld, Ausdauer bei anscheinend kleinlichen Beschäftigungen, Mitteilung, Redefertigkeit und andere zur Kindererziehung unentbehrliche Eigenschaften scheinen dem weiblichen Geschlechte von Natur eigen, bei dem männlichen dagegen bloss Kunstfertigkeiten. Wie sich der Unterschied der Natur zur Kunst verhält, würde sich daher auch eine Kindererziehung durch Weiber gegen die jetzige verhalten. Entwickelt sich der Unterschied der Geschlechter im Knaben und Mädchen, so muss der Bürger auf den Menschen gepropft, der Stand des Bürgers an den der Natur geknüpft und die Vorbereitung zu mannigfaltigen untergeordneten Bestimmungen getroffen werden. Nun ist es Zeit zu einem sichtbaren Merkzeichen der Absonderung der Geschlechter. Die Geschlechtseinkleidung wird alle besorglichen Folgen, welche die Natur-Uniform etwa bei den Schwachen, die doch immer unter uns sind, erregen möchte, in uns reichlich vertilgen, Knaben und Mädchen, die als Kinder verkannt waren, in Fremde umschaffen und alles bis auf die Rückerinnerung ihrer ehemaligen Bekanntschaft vertilgen. Würde nicht diese Geschlechtseinkleidung auf einmal den einzigen Unterschied, den die Natur beabsichtigt hat, zwischen beiden Geschlechtern festsetzen, ohne dadurch einen bürgerlichen Unterschied herauszubringen oder zu erzwingen und ohne dadurch Sitten und Wohlstand im mindesten in Gefahr zu setzen? War nicht schon bei den Römern eine ähnliche Einrichtung in Hinsicht auf das männliche Geschlecht? und sagt nicht die Geschichte, dass der Jüngling Vaterlandsliebe und alle grossen Eigenschaften eines

Römers mit der toga virilis (dem Mannskleid) anlegte? Jener Tag der Geschlechtsabsonderung, der bürgerlichen Einsetzung, würde zu den festlichen Tagen gehören.

Ganz müsste das Erziehungsgeschäft in dieser neuen Epoche noch den Händen der Weiber entzogen, noch weniger ein Unterschied zwischen beiden Geschlechtern veranstaltet werden, bis auf die Verpflichtungen, zu denen jedesmal die Natur besonders berufen ward und welche, insofern sie in diesen Zeitraum gehörten, bei jedem Geschlechte durch Personen des seinigten gelehrt werden müssten. — Dagegen müssten durch diese ganze Epoche, welche bei den Mädchen etwa bis zum 16., bei den Knaben bis zum 18. Jahre dauern könnte, beide Geschlechter zu den bürgerlichen Bestimmungen vorbereitet und in allem, was darauf Bezug hat, unterwiesen werden, ohne dass man auf den Geschlechtsunterschied Rücksicht nähme. Würden nicht bei dieser soliden Einrichtung mit dem mannbaren Alter beide Teile unbedenklich da hingestellt werden können, wo sie dem Staate nützlich zu sein Anlage zeigten? Ehren, Rechte und Belohnungen wären alsdann nicht ein Geschlechts-Prärogativ, sondern Folgen des persönlichen Verdienstes. Weiber, bis dahin ein Etwas ohne Namen und Rechte, würden auf diese Weise Personen und Staatsbürger werden. Versucht es nur, nichts Grosses tritt ohne Schwierigkeit, ohne Anstoss ins Leben. Unsere „symbolischen“¹⁾ Vorfahren hätten gewiss das schlimmste Ärgernis genommen, wenn in einem Erziehungshause Kinder mit und ohne Vorhant zusammengelassen wären, um an allerlei Unterricht teilzunehmen. Welchen Nachteil für das Christentum würde man befürchtet haben, wenn ein Abkömmling des Stammes Juda mit dem Sohne eines Generalsuperintendenten aus dem blinden Heiden Cicero Menschen- und Bürgerpflichten gelernt hätte! Und wer kennt nicht Staaten, wo dies ohne das leiseste Geräusch der Eiferer bewirkt wird und ohne dass die Grundfesten des Christentums auch nur die mindeste Erschütterung befürchten?

Dem Einwand, dass bei dieser gemeinsamen Erziehung die Sittlichkeit Gefahr laufen könnte, begegnet Hippel mit dem Hinweis auf den gemeinsam erteilten Religionsunterricht der Geistlichen. Werden Knaben und Mädchen durch gemeinschaftliche Unterweisung zu Christen vorbereitet, sollten wir sie nicht ebenso zu Bürgern erziehen können? Warum leiden in dieser Gemeinschaft die Sitten nicht, obgleich der Religionsunterricht in Jahren erteilt wird, wo der Geschlechtstrieb äusserst regbar ist? Sind die Schüler und Schülerinnen dort nicht ebenso wie hier unter Aufsicht? Wird ein kluger Lehrer und Erzieher den Veranlassungen zur Erweckung des Geschlechtstriebes nicht überall geschickt auszuweichen wissen und jede Belehrung über die künf-

¹⁾ Das Wort wohl in dem Sinn: auf die symbolischen Bücher schwörend.

tige Bestimmung seiner Zöglinge so einzulenken verstehen, dass die Folgen nicht schädlich, sondern segensreich ausfallen?

Die Kreuz- und Querzüge des Ritters A—Z (erschieden 1793—94 in zwei Teilen), sein zweiter und letzter Roman, bildet zu dem früheren, berühmtern, den Lebensläufen in aufsteigender Linie, insofern ein Gegenstück, als er vielmehr auf das Witzige in dem Humor den Nachdruck legt und das Weiche, Gefühls-mässige, was in diesem eine bedeutende Rolle spielt, zurücktreten lässt. Besonders steckt er voll Satire, die sich zunächst gegen den Standesdünkel und die damit zusammenhängende Seltsamkeit der Anschauung beim Adel richtet. Da findet sich denn also auch Gelegenheit, über die pädagogischen Theorien des Ritters von Rosenthal allerlei beizubringen, dem man die Ironie und das Behagen, mit dem sie vorgetragen, leicht absieht, wodurch aber die früher gegebenen positiven Bestimmungen eine hübsche Bestätigung finden.

Ist¹⁾ bei einer Lebenserziehung an einen individuellen Charakter zu denken? Umstände sollte man, so wie Neigungen, dem Kind unter seine Botmässigkeit bringen lehren; und wie weit leichter wäre dies olympische Ziel zu erreichen, wenn man die unendlich mannigfaltigen Anlagen des Kindes zu benutzen wüsste, und wenn man es mit Umständen und Schwierigkeiten bekannt zu machen suchte! Lernt der Lehrer den Zögling kennen, macht ihn mit sich bekannt und waffnet ihn gegen alle sehr leicht auf ihn zu berechnende Umstände; verstärkt man die individuelle Natur durch künstliche Nachhülfe: — wie leicht müsste es, wo nicht gewiss, so doch wahrscheinlich zu bestimmen sein, was aus dem Kindlein werden würde? Jetzt soll schlechterdings aus jedem Holz ein Merkur werden; und wie selten giebt es Äpfel, die weit vom Stamme fallen! Neigungen lassen sich verpflanzen, und wenn Kräfte und innere Beschaffenheiten des Kindes ein Wunder in unseren Augen sind — was werden wir ansrichten? Sagt nicht, es befinden sich Anlagen zu allen Neigungen im Menschen; auf seinen Acker könne so gut Weizen als Roggen gesäet werden und es komme nur auf den Lehrer an, aus seinem Schüler zu machen, was ihm beliebt. Solchen Neigungen, welche die Natur zu Hauptzügen des Charakters bestimmte, kann der Mensch so leicht nicht entsagen. Oft heisst Kampf wider die Natur Erziehung, und doch sollte Erziehung Naturveredlung sein. Gemeiniglich fängt die Erziehung unserer Vornehmen nicht vom Menschen an, um zum bedeutenden Menschen überzugehen, sondern man sagt dem Zögling, er sei schon von Natur bedeutend und werde nicht übel thun, wenn er bei dieser Bedeutung geruhen wolle, ein Mensch zu sein. Man

¹⁾ G. J. Göschensche Ausgabe der Hippelschen Romane. Band 1. S. 104 ff.

komplimentiert ihm den Menschen bloss auf, ohne ihm denselben zum Gesetz zu machen. Was Sie vor sich sehen, sagt man ihm, ist Ihr Untergebener; Gott setzte Sie, wie weiland Adam, ins Paradies, um zu herrschen und zu regieren. Leibes- und Seelenkräfte sind zwar liebe Gottesgaben; indes gegen Geburt, hundert und fünfzigtausend Reichsthaler bares Geld (ohne die schönen schuldenfreien Rosenthalschen Güter) wie gar nichts! — An den drückenden Sonnenstrahl des Sommers und an den Nordwind des Winters, als an die beiden Jahreszeiten des Bürger- und an den noch mühseligern Herbst, als an die Jahreszeit des Bauernstandes, wird gar nicht gedacht, obgleich wahrlich! nur der als Mensch erzogen ist, der, wenn Not an Mann geht, alle vier Jahreszeiten in den vier Tageszeiten mir nichts Dir nichts und so zu überstehen vermag, dass er weder von einem physischen noch von einem moralischen Katarrh oder Fieber oder etwas dergleichen befallen zu werden fürchten darf. — Oder wie es einige Seiten weiter heisst: So wie der Blitz sich nie selbst trifft, das Feuer sich nicht selbst verbrennt, das Wasser sich nicht selbst ersäuft: so auch der Mann von Geburt und Vermögen. In der Natur und Menschenwelt ist alles wider einander. Der edle Mann muss sich durch erhabene Gesinnungen sichern lernen; und wenn Gleich und Gleich sich mit einander balgen — was ist sein Beruf? durch einen Vorsprung befehlen, richten und strafen, ohne das Gelübde des Gehorsams zu übernehmen und sich richten und strafen zu lassen. Da ist er denn vor einem blauen Auge sicher, wie im Schoss Abrahams. Ein so wohlgezogener Held wird sehr selten von seinen Thaten eine Wunde heimbringen.

Hippel hat die Satire in seinem Buche nicht so weit treiben wollen, dass er den Zögling, das Versuchskaninchen für alle diese schönen Grundsätze, wirklich ganz darnach arten liesse. Es wird vielmehr ein ganz handlicher Bursche daraus, freilich weltunkundig und fremd im Leben, darum auch vielen Täuschungen und Betrügereien ausgesetzt, aber er begehrt keinerlei schlechte Streiche und wird vor den dümmsten durch die gute Lanze des Verfassers immer noch zu rechter Zeit bewahrt. Allerdings ist ein schwärmerischer, überspannter Zug in seinem Wesen, kein Wunder, wenn man die seltsame Art des ritterlichen Vaters, der als weltlicher Johannitertritt nur von den Wundern und Geheimnissen seines Ordens träumt, erwägt. Aber darin liegt auch eine neue satirische Absicht Hippels, der gegen das in seiner Zeit sehr verbreitete Ordenswesen zu Felde zu ziehen Lust hatte. Das Freimaurerthum, die Rosenkreuzer standen in voller Blüte und wohl besonders die letzteren, bei denen allerlei Geheimniskrämerei vorkam, schienen seinem aufgeklärten Sinne, der allem Schwarmwesen, aller Überspanntheit ein tiefes Misstrauen entgegengesetzte, albern und doch nicht ungefährlich. Und so schwelgt er denn in der Erfindung geheimnisvoller Örtlichkeiten und Gebräuche, wenn er seinen

jungen Helden von einer geheimen Gesellschaft zur andern schleppt. Besonders eine Trophemhöhle spielt in seinen Schilderungen eine Hauptrolle, wie er denn auch von einem Apostelorden eine breite und ausführliche Schilderung giebt und es seinen jungen Ritter doppelt schmerzlich empfinden lässt, als sich in diesem ein Glied als Schwindler und Betrüger enthüllt, was der jugendliche Schwärmer gerade hier am wenigsten für möglich gehalten hätte.

Der Freimaurerorden hat in Hippels Leben jedenfalls eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Doch fällt das in seine frühere Zeit. Wie sein Verhältnis in den späteren Jahren gewesen ist, kann ich an der Hand des mir zugänglichen biographischen Stoffes nicht nachweisen. Man braucht aus den satirischen Ausfällen des zuletzt genannten Buches keinen ungünstigen Schluss darauf zu ziehen, denn es ward früher erwähnt, wie er seine Lebensleidenschaften und die mit seinem Wesen unlöslich verknüpften Gewohnheiten in seinen Schriften sämtlich verleugnet und mit Satire bekämpft und verfolgt. Darum kann er also immerhin die Begeisterung seiner Jugendjahre unvermindert festgehalten haben, soweit es der Unterschied der Jahre verstattet hätte. Doch würde er ihr vielleicht einen andern Ausdruck gegeben haben, als ihn die elf Freimaurerreden zeigen, die sich in seinen gesammelten Werken (Band 10, S. 139—280) finden. Die ersten zehn sind Festreden, die er in der Königsberger Loge am Johannis-tage gehalten hat, die elfte eine Leichenrede von den Pflichten des Maurers bei dem Grabe eines Bruders. Diese fällt in das Jahr 1777. Er erwähnt darin, dass er acht Jahre früher den nun Verstorbenen als seinen Nachfolger in das Amt des Bruder Redners eingeführt habe. Also fallen seine eignen Reden in die Jahre 1759—1769, was an und für sich gleichgültig sein könnte. Ich erwähne es hier nur, weil Hippel demnach erst 18 Jahre alt war, damals noch Student der Theologie, was doch darauf schliessen lässt, dass er schon frühe unzweifelhafte Proben seiner ungewöhnlichen Begabung gegeben haben muss, um zu einem wichtigen und verantwortungsvollen Amt gewählt zu werden. Andererseits aber erklärt sich aus dieser Thatsache, dass die Reden ihn noch nicht im Vollbesitze seiner schriftstellerischen Kraft zeigen. Das ist noch nicht der eigenartige und für den Kenner seiner Schriften unverkennbare Stil, auch der Gedankengang zeigt noch nicht die Grundlinien seiner spätern Anschauung. Ersterem fehlt es nicht an den bei Hippel so reichlich vorkommenden Anführungen namentlich biblischer Stellen und Anspielungen auf tausend Gegenstände des alten und neuen Schrifttums oder Seiten des Lebens. Die feierliche Würde des Festredners verführt zu Pathos und einem Schwung, der manchmal an Schwulst greuzt, und zeigt daneben eine Höflichkeit, eine fast kriechende Demut, die wohl nur auf Rechnung seiner Jugend zu setzen ist. Dahin gehören auch die Wendungen, die sich besonders

am Schlusse wiederholen, dass er das ihm übertragene Amt zu schwer für seine schwachen Schultern fühle und es sich wieder abgenommen zu sehen wünsche. Die Brüder scheinen denn freilich anderer Meinung gewesen zu sein. Die Überschriften seiner Reden lauten: Über den Ruf des Freimaurers; der Freimaurer studiert für das Herz; Einfluss der Freimaurerei auf die schönen Künste und Wissenschaften; dass ein Freimaurer auch ausser der Loge ein Bruder sein müsse; von den erlaubten Geheimnissen der Tugend; Trostgründe des Freimaurers im Unglück; von den Gesinnungen des Freimaurers über sein Ende; von den Pflichten des Freimaurers gegen das schöne Geschlecht; Wünsche sind überflüssig. Die vorletzte trägt im Keim schon die Ansichten, die in den beiden socialen Schriften von der Ehe und von der bürgerlichen Verbesserung der Weiber später eine so reiche Ernte fruchtbarer Gedanken zeitigen sollten, die man aber damit doch schwerlich seinem Zusammenhange mit dem Orden auf Rechnung setzen darf. Für Hippel liegt es allerdings so, dass alles menschlich Gute und Grosse nicht mehr als menschlich gewertet wird, sondern nur als ordnungsmässig, so dass nur unter den Mitgliedern des Bundes echtes Menschentum und wahre sittliche Freiheit zu finden sei. Besonders fällt das auf, was er über den Einfluss des Ordens auf die schönen Künste und Wissenschaften zu sagen hat. Dieser stattete seine Glieder aus mit Tugend, die überhaupt in allen Reden, rein als allgemeiner Begriff genommen, eine sehr grosse Rolle spielt, mit Kenntnis der Welt und einer edlen Dreistigkeit, worin er die Haupthebel der künstlerischen Thätigkeit erkennt. Man sieht leicht, dass es sich hier um eine schwärmerische, begeisterungsvolle Jugendarbeit handelt, die den grossen, freien Schriftsteller der Folgezeit nur in den ersten Umrissen ahnen lässt.

Es sind nur einzelne Schliifflächen des Edelsteins, als welchen wir Hippel in der Litteratur seiner Zeit zu betrachten haben, die hier zu Wort kommen konnten. Es ist so viel, was aus jener gesegneten Erntezeit unseres Schrifttums zu bewahren und zu hüten ist, dass eins das andere zurückdrängt und ins Dunkel schiebt, und neben den Grössten werden die Kleinern oft übersehen. Mir ist dieser Mann von jeher wert und teuer gewesen, und es sollte mich sehr freuen, wenn diese Zeilen ihn andern auch wieder einmal ins Gedächtnis riefen und zu einer näheren Bekanntschaft mit ihm einluden.

Die Kultgesellschaften der deutschen Meistersinger und die verwandten Sozietäten.

Von

Ludwig Keller.

Seitdem im 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Kaiser Konstantin das Christentum zur Staatsreligion erklärt hatte, gewann der Grundsatz von der Identität der religiösen und staatlichen Gemeinschaft, welchen das älteste Christentum im Gegensatz zur Lehre des alten Testaments nicht gekannt hatte, von neuem eine bis dahin unter den Christen nicht gekannte Bedeutung. Seit jenen Zeiten galten vor dem Staatsgesetz nur solche Personen als Christen, welche diejenige Form des Christentums bekannten, die der römische Kaiser anerkannte: alle Abweichungen von dieser Religion galten als verboten und waren, wie die Anschauungen der neuen Staatskirche es mit sich brachten, ein staatliches Verbrechen. Die Lehren des Alten Testaments, die von jetzt an der Lehre Christi gleich standen, bestätigten den von letzterer nicht gekannten Grundsatz von der Berechtigung und Notwendigkeit der Zwangsgewalt in Glaubenssachen.

Mit dieser Entwicklung gerieten diejenigen, welche einer anderen als der neuen Staatsreligion anhängen, der römischen Weltkirche gegenüber in dieselbe Lage, in welcher sie und ihre Vorfahren dem heidnischen Weltstaat gegenüber sich befunden hatten: sie waren gezwungen, Mittel und Wege zu suchen, um den Glauben ihrer Väter zu bewahren und dem Strafrichter keine Handhabe zur Vernichtung der eignen Gemeinschaft zu bieten, mit anderen Worten: sie mussten denselben Weg beschreiten oder weiter wandern, die die Christengemeinden der ersten Jahrhunderte aus den gleichen Gründen gegangen waren, den Weg der genossenschaftlichen Vereinigung, der die Möglichkeit bot, unter der Form irgend einer erlaubten weltlichen Thätigkeit für ihre verbotenen Kulthandlungen die Existenzberechtigung

wieder zu gewinnen. Man weiss, dass seit den Zeiten Platos dazu in erster Linie jene Akademien benutzt worden waren, die „nach den Gesetzen der Geometrie arbeiteten“, dass aber auch Gilden, Baukorporationen, litterarische Gesellschaften, Gesang-Vereine, Begräbnis-Vereine für den gleichen Zweck sehr wirksame Handhaben boten, Handhaben, denen kein Ketzer-Gesetz und keine **Strafgewalt, wenn sie nicht zugleich den ganzen staatlichen Organismus schädigen wollte**, erfolgreich beizukommen im Stande war.

Es ist heute allseitig anerkannt, dass während der mittleren Jahrhunderte insbesondere die Gilden und Zünfte fast aller abendländischen Nationen in dem angegebenen Sinne für alle diejenigen Gemeinschaften als Rückzugslinie gedient haben, welche den Religions-Überzeugungen der neuen römischen Staatskirche ablehnend gegenüber standen. Aus den Kreisen dieser Gilden heraus haben sich im Laufe der Zeit allerlei Organisationen und Gebilde entwickelt, welche der unangefochtenen Fortpflanzung der alten Kultgesellschaften zu nützen bestimmt waren und die irgend eine erlaubte Thätigkeit wie die Pflege der Wissenschaften, der Kunst oder der Dichtung zum Mantel nahmen, Thätigkeiten, die die Pflege des Gemeinschaftslebens, auf dessen Fortsetzung alles ankam, unter harmlosen Formen möglich machten. Man weiss, dass für diesen Zweck kein Mittel brauchbarer ist als die Musik, vor Allem der gemeinsame Gesang.

Man hat längst erkannt und ausgesprochen, dass das einende Band, welches die deutschen Meistersinger umschlang, die gleiche religiöse Weltanschauung gewesen ist. Da aber in dieser Weltanschauung sich manche Berührungen mit der Glaubenslehre der herrschenden Kirche fanden, so hat man in der Betonung des religiösen Punktes lediglich die Thatsache erkennen zu sollen geglaubt, dass es sich hier um fromme Handwerker gehandelt habe, die ihrer kirchlichen Frömmigkeit auch in ihren „Gesang-Vereinen“ (wie wir heute sagen würden) eine neue Pflegstatt zu eröffnen wünschten. Die Absicht, diese Vorstellung bei Aussenstehenden zu erwecken, hat den Männern, die diese Organisationen begründeten und leiteten, zweifellos vorgeschwebt, aber die Thatsache (auf die wir zurückkommen), dass die römische Kirche den „Sing-Schulen“ stets mit Ablehnung und Misstrauen gegenüber gestanden hat, sollte doch auch denjenigen zu

denken geben, die in die religiösen Kämpfe jener Zeiten weniger tief eingedrungen sind.

Der Name Meister-Singer ist durch eine Reihe zufälliger Umstände die heute üblichste Bezeichnung einer uralten, in sich festgefügt- und für das ganze Leben geschlossenen Genossenschaft, die sich nach aussen hin eine Gesellschaft (Sozietät), im vertrauten Verkehre aber eine Brüderschaft nannte¹⁾, die ihrer Idee nach nicht irgend eine fachliche oder berufliche Thätigkeit, sondern den Menschen und seine höchsten Interessen zu fördern bestimmt war²⁾. Ihre örtlichen Verbände hiessen Schulen und den Inhalt ihres Thuns und Strebens nannten sie die Kunst oder auch die „hohe Kunst“, in der deutlich erkennbaren Absicht, mit diesem vieldeutigen Wort das Ziel ihrer Bestrebungen mehr zu verhüllen als zu entschleiern³⁾.

Im Übrigen waren vielfach wechselnde Namen für die Brüder im Umlauf. Man nannte sie Poeten (Dichter), Sänger, auch wohl Redner, besonders gern aber scheinen sie sich selbst Musici (Musiker) genannt zu haben.

In der älteren deutschen Litteratur fehlen über die Geschichte, die Verfassung, die Bräuche wie die Grundsätze der Meistersinger, sofern es sich um andere als Sprach- und Reimsetze oder um Zunftsagen harmloser Art handelt, zusammenhängende Berichte. Niemand, der die Geschichte der alten Gesellschaften kennt, kann sich darüber wundern: strenge Vorschriften verboten die schriftliche Aufzeichnung und selbstverständlich erst recht die Veröffentlichung der alten Ordnungen und Verschwiegenheit war die vornehmste Pflicht der Brüder. Nicht früher als um die Mitte des 17. Jahrhunderts sind einige Nachrichten über Ordnungen und Bräuche der „Schulen“ an die Öffentlichkeit gedrungen, Nachrichten, die kaum in stande

¹⁾ Über den Bruder-Namen s. Joh. Christ. Wagenseil, *Commentatio de civitate Norimbergensi* etc. Aldorf 1697, S. 555.

²⁾ Zu den gegenseitigen Pflichten gehörte ausser Freundschaft und Liebe und Tugend die dauernde Hilfsbereitschaft; an die alten Begräbnisvereine erinnert die Pflicht, dass das geknüpft Band den Tod überdauere.

³⁾ In Zeiten, wo die Gefahren der Glaubensverfolgungen nachliessen, wie das unter dem Einfluss der Reformation bis ums Jahr 1525 der Fall war, haben sich einzelne Meistersinger über den Begriff des Wortes „Kunst“ gelegentlich etwas deutlicher ausgesprochen. „Die Kunst, wer sie durchgeht (d. h. vollständig erlernt), sagt Hans Sachs, wird ein Theologus genannt.“

waren, die Bruderschaft zu schädigen, und die in der Art, wie sie gegeben wurden, die Sache für Nichtwissende nicht sehr durchsichtig machten, die aber doch für uns von Bedeutung sind. Der Verfasser dieser frühesten gedruckten Nachrichten ist einer der Männer, welche seit 1617 in Deutschland eine Reorganisation der alten „Gesellschaften“ auf neuen Grundlagen versucht und durchgeführt haben, nämlich der Begründer des „Blumen-Ordens an der Pegnitz“, Philipp Harsdörffer († 1658), der der älteren Zunft der Singer und Dichter zweifellos selbst angehört hat. In seinen Gespräch-Spielen, die in den Jahren 1641—1649 erschienen, giebt Harsdörffer einen Bericht und hebt hervor, dass diese merkwürdige Gesellschaft früher noch nie ihren Historiker gefunden habe. Auf diesem Bericht beruhen die Erzählungen Morhofs in seinem „Unterricht von der teutschen Sprache“ (Kiel 1682) und vor Allem Johann Christoph Wagenseils in seiner Schrift „Von der Meister-Singer Kunst“, die als Anhang seiner Beschreibung der Stadt Nürnberg zu Altdorf im Jahre 1697 erschienen ist; letzterem haben auch einige sonstige Quellen vorgelegen.

Man kann in der Entwicklung der Meister-Singer, soweit sie sich im Lichte der Geschichte vollzogen hat, zwei grosse Abschnitte unterscheiden: die Zeiten des 14. und 15. Jahrhunderts, wo trotz des seit den Zeiten des „Pfaffenkaisers“ Karls IV. langsam sich vollziehenden Niedergangs die Bruderschaft keiner städtischen oder landesherrlichen Aufsicht und keinem Zunftzwang unterworfen war, sondern ähulich wie der gleichzeitige Hüttenbund eine freie Kunst bildete, und ferner die Zeiten, wo die Schulen sich allmählich die Aufferlegung einer stets nur auf Widerruf erteilten „Ordnung“ ihrer Obrigkeit gefallen lassen mussten und somit den Handwerkern der Städte gleichgestellt, d. h. zünftigt wurden. Es ist ganz zutreffend, wenn ein neuerer Forscher die Schulen der ersten Periode unter dem Namen der „meisterlichen Sängere“ von der letzteren als den „Meister-Sängere“ unterscheidet¹⁾.

Diese älteren „meisterlichen Sängere“ haben im Unterschied von ihren späteren Nachfolgern in ihren Überlieferungen und Ordnungen stets mit Nachdruck gelehrt und behauptet, dass

¹⁾ Hampe in den M.H. der C.G. Bd. VII (1898) S. 152.

ihre „hochlöbliche Kunst“ von „wohlgelehrten Leuten als Doktores, Rittern und Freiherrn, Edlen und anderen verständigen Leuten, reich und arm erfunden worden sei“¹⁾. Noch bestimmter bezeichnen sie sich als Nachfolger jener Genossenschaften, die im Anschluss an die „Rittergesellschaften“ des früheren Mittelalters erwachsen waren und die unter dem Namen der Minne-Sänger bekannt genug sind. Zweifellos sind auch Berührungen vorhanden, die freilich einstweilen ebenso wie die gesamte ältere Geschichte dieser geheimen Sozietäten verhüllt sind, die aber schon dadurch angedeutet werden, dass die Überlieferungen beider Genossenschaften sehr verwandte Züge zeigen. Diese Traditionen sind, soweit sie aufgezeichnet wurden, ursprünglich absichtlich verdunkelt worden und zwar aus denselben Gründen, aus denen die Anfänge aller verwandten Kultgesellschaften oder „Schulen“ von den eignen Mitgliedern vor der Öffentlichkeit verhüllt worden sind, aus Gründen der Vorsicht und der Klugheit; die verkümmerten Nachfolger schleppten dann die wohlberechneten Sagen zum Teil verständnislos weiter und späterhin wusste Niemand mehr mit diesen geschichtlichen Angaben etwas anzufangen.

Es waren einst, so erzählt die Sage, zwölf alte Meister, die zugleich zwölf Diener eines grossen Königs waren. Diese zwölf Meister waren die ersten Hüter der „hohen Kunst“ oder der „Schule“, die von der Sage mit einem Garten mit Blumen (Rosen), die bekanntlich das Sinnbild der Auferstehung sind, verglichen wird²⁾. Weil sie des Papstes und der Klerisei Leben tadelten, wurden sie bei Papst Leo VIII. um das Jahr 960 als Ketzler

¹⁾ Wagenseil, Commentatio S. 521.

²⁾ S. M. H. der C. G. Bd. VII (1898) S. 151. — Zu Ende des 17. Jahrhunderts fanden gewisse Vorführungen der Meistersinger öffentlich statt. Solche öffentliche Schaustellungen wurden durch Anschläge bekannt gemacht. Nach Wagenseil hing man eine Tafel öffentlich auf, die in ihrem oberen Teile das Bild eines Gartens mit mehreren wandernden Personen zeigte, darunter stand:

Zwölf alte Männer vor vielen Jahren
Thäten den Garten wohl bewahren
Vor wilden Thieren, Schwein und Bärn;
Die wollten ihn verwüsten gern,
Die lebten als man zählt fürwahr
Neunhundert und zwei und sechzig Jahr.

Zwei andere Tafeln enthielten Darstellungen aus dem Leben Christi und zwar David vor Christus auf der Harfe spielend und die Geburt Christi.

angeklagt, „die neue und irrige Lehren aufbrächten“. Darauf habe der Kaiser die zwölf Alten erst nach Pavia und dann nach Paris kommen lassen, und es habe ein Verhör stattgefunden; weil sie verstanden, den Verdacht abzulehnen, habe der Kaiser ihre „Kunst“ gutgeheissen ¹⁾.

Später — und das ist sehr charakteristisch für den Verlauf, den die Bewegung genommen hat — tritt die Sage von den zwölf Meistern und dem König zurück; jetzt heisst es, „vier Gekrönte“ oder gekrönte Meister seien die Stifter und Begründer der Kunst gewesen, und es ist damit der Anschluss an die bekannte Zunftsgage der Bauhütte von den „vier Gekrönten“ vollzogen; von da war es nur ein kleiner Schritt, bestimmte Namen für dieses „erste Gemerk“ (wie man in der Sprache der späteren Meistersinger sagte) zu erfinden, die dann aus der Überlieferung der „ritterlichen Sänger“ genommen, aber zu bürgerlichen Namen umgestaltet wurden.

Man kann es dahingestellt sein lassen, ob die Andeutung der Zunftsgage von der „Ketzerei“ der zwölf alten Meister begründet ist oder nicht; sicher ist, dass der Klerus, soweit er streng gesinnt war, die Singschulen stets mit Misstrauen betrachtet hat und dass die Kirche überall, wo sie dazu die Macht hatte — wir erinnern an die Umgestaltung der Singschulen Böhmens nach der Schlacht am Weissen Berge — bemüht gewesen ist, die „freie Kunst“ in eine kirchliche Hilfs-gesellschaft zu verwandeln. Dieses Streben ist um so bemerkenswerter, als die Schulen, ihren Grundsätzen entsprechend, stets die religiösen Überzeugungen ihrer römisch-katholischen Mitbürger mit Achtung behandelt, keinerlei Angriffe in die Öffentlichkeit getragen, sondern vielmehr sich allen kirchlichen Bräuchen angepasst haben, welche ihre eigenen Glaubensansichten unverletzt liessen; ja selbst die Verherrlichung der „Königin des Himmels“, unter welchem Ausdruck allerdings eine andere „Königin“ von ihnen wie von der Kirche verstanden wurde, ist bisweilen nachweisbar.

Die Chronik der Singschulen berichtet, indem sie von den Zeiten vor der Reformation spricht, dass die „Kunst“ der Sänger in Abgang gekommen sei, seitdem die Kirche angefangen habe,

¹⁾ Die ausführlichste Darstellung der Sage findet sich bei Cyriacus Spangenberg, *Von der Musica und den Meistersängern* (ed. Ad. v. Keller, Stuttg. 1861) S. 117 ff.

den Laien die Lesung der Bibel zu verbieten. Man könnte auch darin lediglich eine Sage erblicken, wenn wir nicht die Zeit dieser vorreformatorischen Bibelverbote genau kennten und anderweit festzustellen in der Lage wären, dass der Niedergang der Singschulen thatsächlich um dieselbe Zeit seinen Anfang nimmt. Allerdings ist es eine Sage, dass die Kunst deshalb notwendig habe aus den Städten weichen müssen, wo das Bibelverbot durchgeführt ward; vielmehr bezeichnet diese Durchführung jene Wendung der Machtverhältnisse zu Gunsten der Kirche, wie sie seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eintrat, eine Wendung, die naturgemäss auch die „Schulen“ treffen musste. Wir haben früher auf die ausserordentliche Bedeutung aufmerksam gemacht, welche der Erlass Kaiser Karls IV. vom 17. Juni 1369 für die Geschichte des deutschen Geisteslebens gewonnen hat, der zuerst mit Nachdruck alle Schriften und natürlich auch alle Lieder in deutscher Sprache verbot, welche von religiösen Dingen handeln¹⁾. Es ist vollständig begründet, wenn die Überlieferung der Singschulen erzählt, dass mit und durch dieses Verbot, welches auch die schon damals zahlreich verbreiteten deutschen Bibelübersetzungen traf, die Wirksamkeit der „Sänger“ schwer geschädigt wurde.

Wagenscil, der uns von diesem Niedergang infolge des Bibelverbotes berichtet, erzählt mit Recht, dass mit dem Aufkommen des Humanismus²⁾ und mit der „im vorigen Saeculo angefangenen Reformation“ auch die „Kunst“ der Meister-Singer zugleich wieder einen Aufschwung genommen habe.

Die „Schulen“ pflegten ihre Ordnungen geheim zu halten und zu ihren Arbeiten hatten nur Eingeweihte Zutritt. Was über ihre Verfassung und über ihre Branche bekannt geworden ist, stammt ausschliesslich oder fast ausschliesslich aus der Zeit des tiefsten Verfalls, wo das Interesse an der Geheimhaltung

¹⁾ Ludwig Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Lpz. S. Hirzel. 1886. S. 44 f. — Am 30. April 1402 wurde dem Schwesternhause zu Herford das Verbot des Singens deutscher Lieder von neuem eingeschärft; dieses Singen galt als der Ketzerei verdächtig.

²⁾ „Humanarum litterarum sacrarumque linguarum studia“ sagt Wagenscil, Commentatio etc. S. 517.

erlahmt war und wo die alten Zustände bereits durch mancherlei spätere Zusätze verdunkelt und entstellt waren.

„Alle, so in die Gesellschaft eingeschrieben sind — berichtet Wagenseil — werden Gesellschafter genannt“¹⁾, aber innerhalb dieser „Sozietät“ gab es Grade und Stufen, deren Zahl und Namen verschieden angegeben werden.

Wenn Jemand als Lehrling (so heisst die erste Stufe) aufgenommen zu werden wünscht, so begiebt er sich zu einem „Meister“ (nicht etwa zu einem Gesellen), zu dem er Vertrauen hat, und trägt ihm sein Anliegen vor. Wenn dieser Meister bereit ist, die Bürgerschaft für den Suchenden zu übernehmen und dessen „Commendator“ zu werden, so hat ersterer die Pflicht, dem letzteren die nötigen Aufklärungen zu geben und ihn besonders mit dem „Ton der vier Gekrönten“ bekannt zu machen. Ist dies geschehen, so erhält der Suchende eine Einladung in die Versammlungsräume der Schule, in die „Zeche“. Während der Aufzunehmende und sein Bürge ausserhalb des Sitzungsraumes bleiben müssen, wird mitgeteilt, ob er ehrlicher Geburt, nicht leichtfertig, sondern eines ehrbaren Wandels und in dem „Ton der vier Gekrönten“ unterrichtet sei. Dann hält der „Älteste“ die „Umfrage“, ob er „der Gesellschaft angenehm sei“. Wird diese Frage bejaht, so kann die Aufnahme selbst beginnen.

Diese geschah, wie Wagenseil berichtet, unter Gebräuchen, wie sie bei gewissen heidnischen „Ritus initiationis“, d. h. Einweihungs-Ceremonien üblich waren. Ehemals, sagt unsere Quelle, hat man den Brauch gehabt, „den Novitium mit Wasser zu begiessen“, wie es auch von den alten Barden und ihren Lehrlingen erzählt werde. „Nachdem aber diese Ceremonie die Form einer Taufe gehabt, deren Namen sie auch geführt, also wird an den mehreren Orten solche jetzt billig unterlassen.“ Am Schlusse dieser Einweihungs-Ceremonien muss der „Novitius“ ein feierliches Gelöbniß ablegen und u. a. versprechen: 1. dass er bei der „Kunst“ beständig bleiben und fest darob halten will; 2. dass er, wenn an einem Orte etwan „der Kunst und Gesellschaft“ übel sollte nachgeredet werden, er solchem mit Bescheidenheit widersprechen und der „Kunst“ nichts zu kurz geschehen lassen wolle; 3. dass er mit den „Gesellschaftern“ in

¹⁾ Wagenseil a. O. S. 540.

Frieden und Freundschaft leben, sie vor Schaden warnen, ihnen in allen schweren Lagen des Lebens beistehn und nur Gutes von ihnen reden will; 4. dass er die Kunst nicht auf die Strasse tragen und der Gesellschaft durch seinen Lebenswandel keinen Schandfleck anhängen will.

Sobald die Aufnahme des Lehrlings beendet ist, versammeln sich die Brüder zu einer „ehrlichen, friedlichen Zeche“, d. h. sie kommen zum Mahl der Liebe und des Friedens zusammen.

Über die Aufnahme-Bräuche der zweiten Stufe enthalten unsere Quellen nichts. Wir erkennen nur, dass hier der Gesang eine besondere Rolle spielte, und es hängt wohl damit zusammen, dass gerade für diesen Grad der Name Singer im engeren Sinn gebraucht wird. Auch der Name Dichter (Poeten) kommt für diese Stufe vor. Die Dichter waren, wenn sie Meister oder „Frei-Singer“ werden wollten, verpflichtet, ein „Meisterstück“ abzulegen, indem sie den Ton der „Vier Gekrönten“ singen mussten. Der Ton der „Vier Gekrönten“ enthält ebenso wie viele andere mehrdeutige Ausdrücke der „Kunst“ Anspielungen, die nur den Eingeweihten verständlich waren und verständlich sein sollten. Wenn im 15. Jahrhundert der Meistersinger Michael Beheim (1416—1474) seine Mitgenossen mit den Worten:

Nach hohen Künsten strebt
Steinmetzen, Singer, Dichter

zur Mitwirkung an dem gemeinsamen Werke der „hohen Kunst“ zu begeistern sucht, so ist der Hinweis auf Bräuche, Namen und Überlieferungen der Bauhütte ebenso deutlich in dem Namen „Steinmetzen“ wie in dem obigen Namen „Die vier Gekrönten“ ausgesprochen.

Wenn die „Singer“ sich in den Schulen eine Zeit lang zu Jedermanns Zufriedenheit hören lassen und sonst in ihrem Leben sich untadelhaft verhielten — so erzählt Wagenseil —, so konnte er um die „Freiung“ (Auffreiung) anhalten, d. h. dass er „freigesprochen und für einen Meister erklärt werde“. Es fanden auch Auffreiungen statt von solchen Personen, welche „das Handwerk nicht gebrauchten“; es konnten also auch Männer, die ausserhalb einer Gilde standen, Mitglieder der „Gesellschaft“ werden.

Über die Ceremonien und Bräuche der Aufnahme zum „Meister“ oder „Frei-Singer“ enthält der lückenhafte Bericht

unserer Quelle nichts. Aber aus einem Gedicht des Meistersingers Ambrosius Metzger, das Wagenseil mitteilt und das sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, lässt sich einiges entnehmen.

Danach erteilt nicht die „Gesellschaft“, zu der auch Lehrlinge und Gesellen oder „Singer“ gehören, sondern das „Gemerck“ die Meisterschaft. Wie es eine „Kunst der Lehrlinge“ u. s. w. gab, so gab es auch eine „Meister-Kunst“, und diese höchste Kunst hatte ihren Grund in den „Freien Künsten“, von denen es heisst:

„Vor andern Musica darin floriert
Arithmetica darinnen viel gilt
Wie nicht minder Astronomia mild;
Auch Geometria (ist) geehrt . . .“

Aus diesen und den übrigen freien Künsten „fließt die Meister-Kunst“.

Wie der Lehrling vor Vollziehung der Weihe-Bräuche vor dem Sitzungsraume steht, so auch derjenige, der zum Meister aufgenommen zu werden wünscht. Es findet zwischen dem „Ältesten“ und dem Suchenden ein Zwiegespräch statt, dessen Schluss uns Ambrosius Metzger in seinem Liede mitteilt:

„Wenn Ihr Eurem Versprechen
Wollt genug thun und (es) nicht brechen,
So kommt zu uns herein!
Empfanget die Freiheit,
Die Ihr begehrt habt lange Zeit,
Aldann will ich auch
Euer Haupt nach Gebühren
Mit einem Kränzlein zieren
Nach Meister-Singer Brauch.“

Noch vor der Krönung aber muss der zu Befördernde den „so hoch gepriesenen Ton der vier Gekrönten singen“, mit andern Worten, er muss den Beweis erbringen, dass er in den Hüttenbräuchen wohl bewandert ist. Bei diesen Aufnahmehandlungen und bei dem „Frei-Singen“ spielen das „Gehänge“ und die „Kleinode“ der Schulen, die mit gewissen Abzeichen versehen waren, eine stets wiederkehrende Rolle.

Ausser diesen Graden der Lehrlinge, Dichter und Meister gab es noch einen engeren Ring von Brüdern, die Merker, deren organisatorischer Zusammenhang auch durch den Ausdruck Gemerck, der auf eine Gesamtheit hindeutet, erkennbar gemacht wird. Die „zwölf alten Meister“, welche nach der Sage

die Begründer und Anfänger des Bundes waren, werden das „erste Gemerk“ genannt, und man darf daraus schliessen, dass die Zahl der Merker ursprünglich auf zwölf festgesetzt war; später ist die Zahl zurückgegangen.

Über ihre Rechte und Pflichten geben unsere dürftigen Quellen keinen klaren Aufschluss. Wir wissen nur, dass sie keineswegs bloss die Fehler des „Singens“ in Bezug auf Reinheit der Sprache, Silben u. s. w. anzumerken hatten, sondern dass sie auch die Oberaufscher und die Hüter des Geheimnisses, der Lehre und der Sitten waren¹⁾. Was auch aus dem Jahr 1700 von diesem Beruf der Merker noch übrig gewesen sein mag (es ist natürlich wenig genug gewesen), so ist doch sicher, dass ursprünglich das letztere Amt die vornehmste Pflicht dieses innersten Kollegiums gewesen ist. Noch in den Zeiten des tiefen Verfalls jener Jahre, aus der unsere Berichte stammen, hatten sie das äusserst wichtige Recht, bei Verletzung der Überlieferungen und der guten Sitten auf Ausschluss des betreffenden Bruders anzutragen.

Über die Art und den Brauch, wie sie ihre Arbeiten verrichteten, giebt uns die Mitteilung einigen Aufschluss, dass sie, sofern sie als Gemerk wirkten, nur als unsichtbares Kollegium thätig waren; nicht einmal die übrigen Brüder, geschweige denn Aussenstehende durften sehen, unter welchen Formen dieser innerste Ring arbeitete. Selbst als bei der sich mehr und mehr vollziehenden Anflösung des Bundes einiges durchgesickert war — man wusste, dass der Älteste die aufgeschlagene Bibel vor sich liegen hatte und dass der „andere Vorsteher“ dem Ältesten gegenüber sass — wahrte man streng die alte Sitte, dass das Gemerk mit Vorhängen ganz umzogen war, „damit man von aussen nicht sehen könne, was darinnen geschieht“.

¹⁾ Wagenseil a. O. S. 525. — Cyr. Spangenberg a. a. O. S. 162 berichtet: „Es soll ihrer (der Sänger) keiner ein Lied, das er selbst gemacht, irgend einem Andern zeigen, noch vor Andern singen, es sei dann zuvor dasselbige von denen hierzu verordneten Merkern oder Meistern, als Richtern, für gut und recht erkannt und bewehret: unter welchen Merkern aber keiner viel unter fünfzig Jahren sein soll, damit sie satten Verstand haben mögen zu erkennen, was nutz, recht und gut ist und nöthig, und solches zu bestetigen, und hinwiderumb, was unrecht, ärgerlich und schädlich zu verwerfen, oder was nicht geügsam zu corrigieren und besseren etc. Und soferne Platonis Wort und Meinung“. Wie kommt Plato hierher?

Verdunkelt, entstellt und verkümmert wie die Symbolik, die Bräuche und die Verfassung der Brüderschaft treten uns ums Jahr 1700 auch ihre Lehren und Anschauungen entgegen. Aber während wir über erstere aus den älteren Zeiten der Schulen nichts oder so gut wie nichts wissen, trifft es sich glücklich, dass aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wo „die Gesellschaft“ an einzelnen Orten eine gewisse Freiheit der Bewegung gewann, eine Reihe von Schriften bekannter Meister-Singer auf uns gekommen sind, die über die religiöse Stellung der Brüder erwünschten Aufschluss geben. Da diese Schriften und ihre Verfasser im Laufe der Zeit in der ganzen Sozietät zu grossem Ansehn gelangt sind, ist der Beweis erbracht, dass die überwiegende Mehrheit der Brüder darin den Ausdruck ihrer eigenen Anschauungen erkannte.

Ehe wir darauf eingehen, seien hier einige allgemeine Bemerkungen vorausgeschickt. Neuere Forscher haben bei der Betrachtung der Geistesrichtung, welche die Sing-Schulen eingehalten haben, an die Gesinnungen der deutschen Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts erinnern zu sollen geglaubt. In der That springt die Verwandtschaft der deutschen „Poeten“ des Humanismus mit den „Dichtern“ der Sing-Schulen Jedem, der die Sozietäten des deutschen Humanismus, wie sie in Anlehnung an die italienischen durch Conrad Celtes seit etwa 1490 organisiert worden sind, ganz von selbst in die Augen. Die Sing-Schulen der deutschen Städte und die „Sozietäten der Humanisten“ sind verwandt wie Brüder und Schwestern, allerdings wie Stiefbrüder und Stiefschwestern. Damit ist in Bezug auf den Ideeninhalt der Sing-Schulen nach einer Seite hin bereits eine Charakteristik gegeben.

Aber auch noch andere geistige Zusammenhänge sind vorhanden. Zu Iglau in Mähren, einem der vornehmsten Sitze der böhmischen Brüder, erhielt im 16. Jahrhundert die Gilde der Weber auf ihren Antrag das Recht, eine Sing-Schule zu errichten. Im Laufe der folgenden Menschenalter und zumal nach der Schlacht am Weissen Berge geriet diese „Brüderschaft“ (so nannte sie sich) in schwere Kämpfe. Die „Musici“ zu Iglau fielen unter das neue Gesetz, wonach alle Sozietäten der böhmischen Brüder aufgehoben, ihr Vermögen eingezogen und ihre Formen verkirch-

licht werden sollten¹⁾. Diese Meistersinger-Schule war also vor den Augen ihrer kirchlichen Gegner nichts anderes als eine Kultgenossenschaft, die der „Ketzeri“, insbesondere der Häresie der böhmischen Brüder-Gemeinde, verdächtig war. So fällt auch von hier aus auf den Ideengehalt der Sing-Schulen ein eigenartiges Streiflicht.

Wir wissen, dass die Idee der Humanität mit allen aus ihr erwachsenden Folgerungen ebenso in dem System der Humanisten wie in dem der böhmischen Brüder im Mittelpunkte des Gedankenkreises stand. Ist es nun wohl zufällig, dass derselbe Grundsatz in den Lehren der Sing-Schulen eine grosse Rolle spielt? Die durch Lessing bekannt gewordene Fabel von den drei Ringen begegnet uns seit den Zeiten der grossen Religionskriege, die schon mit den Taboriten- und Hussitenkämpfen begannen, an keiner Stelle mit solchem Nachdruck, wie in den Liedern der Meistersinger; immer wieder wird sie zum Gegenstande der Behandlung gemacht, und immer wieder wird gerade hier betont, dass die „Singer“ verpflichtet sind, für den Frieden unter den Religionen, Nationen und Ständen zu kämpfen.

Ebenso zeigt gerade der Meistergesang der älteren und besseren Zeiten durchweg die Eigenart, an die endliche Seligkeit aller Menschen, auch der Heiden und Juden zu glauben²⁾, wie sie von der rechtgläubigen Theologie den ausserkirchlichen Kultgemeinschaften der mittleren Jahrhunderte zum Vorwurf gemacht und als „Häresie“ gestempelt wird. Es ist dies derselbe Gedanke, der bei den Humanisten sowie bei den sog. Anabaptisten des 16. Jahrhunderts (z. B. bei Johann Denck) den Gegnern besonders auffiel und der mit dem Gedanken der Humanität eng verknüpft ist.

Unsere zünftige Gelehrsamkeit pflegt diese Gesinnung nicht ohne gewisse Geringschätzung als einen Ausfluss der Laien-Religion dieser Handwerker zu bezeichnen, d. h. als Ausfluss einer theologisch nicht geschulten Weltbetrachtung, der das tiefere Eindringen in die Religion und ein klares System gefehlt habe. Richtig ist ja, dass sich der Klerus aller Kirchen planmässig von diesen Schulen fern gehalten hat und dass der Gegensatz, der

¹⁾ S. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder. M.H. der C.G. 1902 S. 234 ff.

²⁾ von Bezold, Geschichte der Reformation S. 131.

in dem Liede „Die Gelehrten, die Verkehrten“ seinen Ausdruck gefunden hat, sehr alt und sehr tief ist; aber falsch ist es, anzunehmen, dass die Schulen in ihren besseren Zeiten nicht ein klares und festes System einer in sich geschlossenen Lehre besessen haben; vielmehr steht, gleichviel ob es in allen Köpfen klar entwickelt war oder nicht, hinter dieser Laien-Religion ein wohlgefügtter Bau, der auf sehr alten und sehr festen Grundlagen ruht.

Aber nicht bloss die Idee der Humanität im Sinne der gleichzeitigen Humanisten kehrt bei den Meistersingern wieder, sondern es ist überhaupt ein „reformatorischer Zug“, wie neuere Forscher mit Recht gesagt haben, ähnlich wie bei letzteren bereits längst vor Ausbruch der deutschen Reformation bei ihnen bemerkbar, allerdings nicht im Sinne der seit 1524 aufkommenden lutherischen oder zwinglischen Rechtgläubigkeit, wohl aber im Anschluss an die Gedanken der altdeutschen Opposition, wie sie sich bei Tauler, Eckhart und in der „Deutschen Theologie“, sowie später bei Johann von Staupitz finden. Es war ganz natürlich, dass diese Opposition sich entsprechend dem Bildungsstande der Mehrheit der Meistersinger oft in recht derben Formen Luft schaffte und dass gelegentlich ein scharfer Ton wider den Klerus hervortrat. So wissen wir aus der gleichzeitigen Litteratur, dass zu Augsburg ums Jahr 1450 eine Sing-Schule bestand¹⁾, in der es im Einverständnis mit dem Rat, aber doch innerhalb ihrer vier Wände, wo nur Eingeweihte Zeugen waren, arg über den Klerus herging.

„Sie hand gemachet ein' Singschul'
Und setzen oben auf den Stuhl,
Wer übel redt' von Pfaffen“

heisst es in cinem gleichzeitigen Liede²⁾, d. h. sie machten diejenigen gern zu ihren Stuhlmeistern, die sich in dem grossen Kampfe, der die Zeit bewegte, Verdienste erworben hatten.

Eben zu Augsburg lebte und wirkte einige Jahrzehnte später ein sehr bekannter Meistersinger, Jörg Breuning, dem es ge-

¹⁾ Es gab ums Jahr 1450 viele „Anhänger des Johann Huss“, d. h. viele böhmische Brüder deutscher Nationalität in Augsburg; angeblich liess der Magistrat es zu, dass sie im Gang beim Kloster St. Ulrich ihre Gottesdienste halten durften (s. den Aufsatz Thudichums in der Allgem. Zeitung vom 24. August 1889).

²⁾ M. H. der C. G. Bd. VII (1898) S. 160.

lungen ist, sich ein langdauerndes Ansehen in den Schulen zu sichern. Er war nicht nur Dichter deutscher Lieder, sondern auch Verfasser religiöser „Sendbriefe“ und Traktate, die weit und breit mit Begierde gelesen wurden; besonders aber sind es die Gedichte, die er als Meister-Singer schuf, die seinen Ruf begründeten. So besitzen wir von ihm u. a. ein Meisterlied auf den Bischof Ulrich von Augsburg sowie ein gleiches auf den h. Alexius¹⁾. Die Hof- und Staats-Bibliothek in München besitzt von ihm fünfundzwanzig Meisterlieder, die in den Jahren 1470 bis 1480 gedruckt sind²⁾, ferner eine Schrift: „Zween Sendbrief von der Liebe Gottes durch Georgen Preining vor jaren weber zu Augspurg geschrieben“ 8 Bl. 4^o. O. O. u. J.³⁾. „Drei Lieder von Gott und Christo,“ die Breuning gedichtet hat, finden sich in der Sammlung deutscher Kirchenlieder, die Wackernagel herausgegeben hat (Bd. II S. 823 ff.). Wir setzen einen Vers aus dem „Liede von Christo“ hierher, weil er zugleich für die Gesinnung Brennings charakteristisch ist.

„Cristus will nit, daz man hie mit
seye die Layen schenden,
Ob ain priester gewalt und eer
hie hatt an allen enden.
Wann (denn) ain lay mag werden alltag
ain Kind Gottes auf erden
vom gaist gewirkt werden,
auch Gottes bot halten on spot
darumb er ist ain guter Crist
auch ain Bruder des Herrn.
O wie mag mann
frumm layen dann
so lästerlich uneren?“⁴⁾

Zwischen Breuning und dem Klerus entwickelte sich, wie es bei seinen Anschauungen nicht anders sein konnte, allmählich ein sehr scharfer Gegensatz, und es ist zweifellos, dass die Geist-

¹⁾ S. Massmann, Alexius. Quedlinburg 1843. S. 11 u. 157.

²⁾ Katalog der Einblatt-Drucke III Deutsche Geistl. Gedichte. Nr. 1 bis 25. Vgl. Goedeke, Grundriss etc. 2. Aufl. I, 315 Nr. 47, wo aber nur 19 Meisterlieder angeführt sind.

³⁾ Vgl. Weller, Rep. typ. Nr. 262. 3108. 3473. — Ferner Zapf, Augsb. Bibl. II, 683 u. Zapf, Augsb. Buchdruckergesch. II, 205. 241. 252.

⁴⁾ Die Gedichte sind, wie die vorhandenen Abschriften, Drucke und Bearbeitungen beweisen (von Joh. Böschstein besitzen wir eine Bearbeitung), im 16. Jahrhundert bekannt gewesen.

lichkeit den weltlichen Arm gegen ihn in Bewegung gesetzt haben würde, wenn sie es gekonnt hätte: der Magistrat der freien Reichsstadt aber begnügte sich damit, den Breuning, der bei der Bewegung, die sich entwickelte, die Gilden auf seiner Seite hatte, zum Schweigen über die religiösen Streitfragen zu bewegen. Wie tief die Verstimmung war, die dies Verhalten der Stadt erregte, erhellt am klarsten aus der Thatsache, dass noch fünfzig Jahre später, im Jahre 1537, der Bischof von Augsburg dem Magistrat seine Haltung in den Kämpfen des Jahres 1484 zum Vorwurf machte. Ausserst charakteristisch ist es, das Bild des Mannes zu betrachten, wie es sich aus der zeitgenössischen Litteratur der Gegenpartei und wie es sich aus Breunings eignen Schriften ergibt: in ersterer erscheint das übliche Zerrbild des „Schwärmers“ und „Häretikers“, in der anderen das Bild eines tapfern, ernsten, frommen Mannes, der zwar den Aufgaben, die er sich gestellt hatte, nicht gewachsen war, aber keineswegs den Spott und Hohn verdient, mit dem die Chronisten ihn behandeln. Breuning, dessen Familienname neben den Langemantel, Karg, Welsler, Riederer u. A. in der Liste der Augsburger Geschlechter erscheint, war Weber. Die Chroniken erzählen uns, dass Breuning auch eine Zeit lang als wandernder Prediger thätig gewesen und arm, ohne Geld und Habe, von Augsburg auf seine Wanderschaft gezogen sei. Breuning selbst nennt sich einen „Gottesfreund“ ganz im Sinne der älteren Gottesfreunde, die in den ausserkirchlichen Christengemeinden der älteren Zeit unter dem Namen der „Apostel“ bekannt waren und für die auch der Name „Gartenbrüder“ oder „Waldbrüder“ vorkommt¹⁾. Wenn man die Geschichte dieses

¹⁾ Der Name „Gartenbrüder“ war zu Augsburg noch ums Jahr 1530 sehr wohl bekannt und vielfach im Gebrauch. Es war dies der volkstümliche Name für die Religionsgemeinschaft, für welche die Geistlichkeit der Schweiz seit 1525 einen neuen, weit gehässigeren Sektennamen, den Namen „Wiedertäufer“ in Umlauf gesetzt hatte. (Näheres bei Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. S. Hirzel, 1885. Register s. v. Gartenbrüder.) Am 20. Januar 1528 wurde der „Gartenbruder“ Franz Breuning unter der Anklage, ein Wiedertäufer zu sein, in der Stadt Augsburg mit Ruten gepeitscht und aus der Stadt verwiesen. **Dieser Franz Breuning war der Sohn unseres Jörg Breuning.** Vgl. die Chronik der Stadt Augsburg von Sender (Handschrift der Stadt-Bibliothek zu Augsburg fol. 243a) und neuerdings Friedrich Roth, Zur Geschichte der Wiedertäufer in Oberschwaben (Hist. Zeitschrift d. V. Schwaben und Naumburg 1901 S. 132 f. 135 ff.)

Mannes betrachtet, so versteht man die Warnung eines anderen berühmten Meistersingers derselben Jahrzehnte, der die Brüder der Sing-Schulen dringend davor warnt, sich in den Streit der Kirchen einzulassen. Es ist sicher, dass dieser Singer — es ist Hans Folz in Nürnberg — die Mehrheit der Brüder auf seiner Seite hatte, die zwar die innere Berührung mit den Gedanken eines Mannes wie Breuning wohl erkannte, aber doch klar übersah, dass es verderblich sei, in die Arena der Theologen-Kämpfe hinauzusteigen, und die in Wahrung der alten Überlieferungen dahin strebte, ihre Religions-Ansichten nicht auf die Strasse zu tragen.

Für das hohe Ansehen, welches Hans Folz unter den Brüdern genoss, ist es bezeichnend, dass Hans Sachs und Wagen-seil ihn zu den zwölf alten Meistern zählen und ihn somit in die höchste Stufe des Bundes einreihen. Folz, der in den Jahren 1470—1490 eine überaus fruchtbare dichterische Thätigkeit entfaltete, war nicht Handwerker, sondern Arzt und an allgemeiner Bildung der Mehrzahl seiner Brüder wohl überlegen. Obwohl er, wie bemerkt, die „Singer“ warnt, sich und den Schulen nicht durch öffentliche Behandlung religiöser Streitfragen zu schaden, so ist er doch ebenso stark wie jene von religiösen Interessen erfüllt. Da die Ordnung der Singschulen verbot, Meisterlieder durch den Druck bekannt zu machen, so ist gerade diejenige Dichtgattung zum grossen Teil verloren gegangen, in der jene Fragen am meisten erörtert werden; aber auch in den Spruchgedichten, Gesprächen, Fastnachtspielen des Hans Folz tritt eine starke reformatorische Tendenz zu Tage. Nebenher geht eine lebhafte Bekämpfung der Untugenden und Laster der Zeitgenossen, besonders des Spiels und des Trunkes, oft in sehr rohem und geschmacklosem Ton, aber im Übrigen getragen von sittlichem Ernst. Eine Anzahl seiner Gedichte führt den eigenartigen Namen „Klopfan“: es sind Neujahrsgrüsse, in denen er Leute verschiedener Stände zum Anklopfen einladet und ihnen dann Bescheid giebt.

Wer noch weitere Beweise für die Thatsache zu erhalten wünscht, dass ein festes System selbständiger religiöser Überzeugungen in den Singschulen lebendig war, den verweisen wir auf Hans Sachs und auf den Anteil der „Singer“ an der grossen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts. Wer da glaubt, dass dieser Anteil lediglich auf der Einwirkung lutherischer Schriften

beruht habe, der mag die Kämpfe sich vergegenwärtigen, in die gerade Hans Sachs wegen seiner „Schwärmerei“ mit dem lutherischen Magistrate seiner Vaterstadt geraten ist¹⁾.

Wir haben wiederholt erwähnt, dass mit dem Niedergang der bürgerlichen Freiheit und des bürgerlichen Wohlstandes, wie wir ihn seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in Deutschland beobachten, auch die Singschulen ihre geistige Bedeutung einbüssten: es war nur ein Scheinleben, das sie bis zum Ende des 17. Jahrhunderts führten, bis dann auch dieses erlosch.

Inzwischen aber hatten seit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit dem Emporkommen der böhmischen Brüder die Kultgesellschaften der „Sänger“, wie sich auch diese Sozietäten nannten, einen neuen Abschnitt ihrer Geschichte erlebt, auf den wir an anderer Stelle näher eingegangen sind²⁾.

Kräftiger als in Deutschland hatten sich um das Jahr 1600 in anderen Ländern, zumal in Italien, die Kultgesellschaften gleichen Ursprungs behauptet. Die italienischen Akademien, die vor der Öffentlichkeit nicht sowohl als Sing-Schulen oder Gesangsvereine wie als litterarische Sozietäten auftraten, waren ebenso wie erstere im Anschluss an die Gilden der grossen Städte erwachsen, wurden aber nicht wie die deutschen in erster Linie von den Gewerken, sondern von den Künstlern getragen. Das sicherte ihnen ein höheres geistiges Niveau und die Mitwirkung der besseren Kreise der italienischen Gesellschaft, selbst des Adels und des reichen Patriziats der grossen Handelsstädte und Republiken³⁾. In diesen Akademien hatten von jeher Deutsche, welche Italien zu Studienzwecken besuchten, Aufnahme gefunden, die, in die Heimat zurückgekehrt, den Wunsch hatten, die Einrichtungen und Grundsätze, die sie in der Fremde schätzen gelernt hatten, auch in Deutschland bethätigen zu können. Man weiss, dass die im Jahre 1617 vom Fürsten Ludwig von Anhalt begründete Sozietät des Palmbaums den italienischen Vor-

¹⁾ Näheres in den M.H. Bd. VIII (1899) S. 176 ff.: Ludw. Keller, Aus den Anfangsjahren der Reformation. — Derselbe, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Lpz. S. Hirzel. 1888. S. 181 ff.

²⁾ S. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder in den M.H. Bd. XI (1902) S. 231.

³⁾ Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben in den M.H. Bd. VIII (1899) S. 63 ff.

bildern und Anregungen ihre Entstehung zu verdanken hat. Dass die reiche Symbolik des „Palmbaums“ und der zahlreichen gleichartigen deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts zum grossen Teil ebenso der „Geometrie“ und den Steinmetzbräuchen entlehnt war wie das Gebrauchtum der älteren deutschen Sing-Schulen und der italienischen Akademien, haben wir an anderer Stelle erwiesen¹⁾.

Ob und in welchem Umfang auch ein äusserer Zusammenhang des Palmbaums und der verwandten Akademien mit den verkümmerten Resten der Sing-Schulen vorhanden gewesen ist, lässt sich heute nur schwer feststellen. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, dass der erste, dem wir zuverlässige Aufzeichnungen über die älteren Singer und Poeten verdanken, Philipp Harsdörffer war, dessen hervorragender Anteil an den reorganisierten Sozietäten der „Poeten“ ja bekannt ist. Auch Johann Christoph Wagenseil giebt wenigstens eine Hindeutung auf den Zusammenhang in dem merkwürdigen Bilde, welches er seinem „Bericht von der Meister-Singer-Kunst“ vorangestellt hat. Diese Abbildung zeigt eine Landschaft in der Art der Garten-Darstellungen, die wir oben erwähnt haben, mit den darin wandernden Personen. Zur rechten Seite des Beschauers sieht man ähnlich wie bei dem Kleinod des Comenius, das jetzt das Buchzeichen unserer Gesellschaft ist, einen Fluss mit gezacktem Uferstrand und einen Hügel mit drei Bäumen und im Hintergrund ein Gebäude; links vom Beschauer tritt die doppelt geöffnete Höhle hervor, die auch bei dem comenianischen Kleinod sichtbar ist; innerhalb der Höhle sieht man einen Mann, der mit erhobenem Arm und einem Werkzeug in deutlicher Anspielung auf die Steinmetzarbeit den Felsen behaut. Nun läge ja die Vermutung nahe, dass Wagenseil das übliche Gartenbild der Singschulen mit einigen Änderungen habe geben wollen, aber das Bild trägt den Sionspruch

Bipatens Animis Asylum

und die Eintragung: Ricovrati. Es ist also die Academia de Ricovrati, die im 17. Jahrhundert in Padua existierte und jenen Sinnspruch trug, deren Abzeichen wir vor uns haben.

Gleichviel, ob Wagenseil einen Hinweis auf die Zusammenhänge beabsichtigt hat oder nicht, so ist er durch die Gleichartigkeit der Zeichensprache bewiesen.

¹⁾ Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

Zum 300jährigen Geburtstage Otto von Guericke's.

Geb. am 20. Nov. 1602, gest. am 11. Mai 1686.

Von

Dr. phil. **Franz Strunz**, Gross-Lichterfelde bei Berlin.

Die Geschichte der Physik hat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wohl ihre fruchtbarste Epoche. Wer an sie herantritt, staunt über die rege Mannigfaltigkeit und Originalität ihrer Hervorbringungen, über die wirklichkeitsfrohe und weltoffene Aussprache und insbesondere darüber, was ihr ja ihr Kennzeichen aufdrückte, die exakte, induktive Tendenz. Das war die Zeit, als die Chemie in den von Paracelsus angebahnten iatrochemischen Lehren stand, als Helmont und Boë Sylvius eine nicht unwichtige Seite der damaligen Scheidekunst vorstellten. Und wie gesagt, in der Physik hatten die exakten Arbeiten — wir nennen Galilei, Keppler, Torricelli, Grimaldi — einen tiefen Umschwung hervorgerufen: das Gebiet der Statik fester und luftförmiger Körper, die Dynamik mit ihren neuen Untersuchungen über die Bewegungen eines freien Punktes und über die auf fester Bahn sich vollziehenden, über Ausflussgesetz, Fernrohr und Mikroskop, die Entdeckungen auf dem Gebiete der Lichtbeugung und Diffraction und vieles andere. Die zweite Hälfte des Jahrhunderts folgte mit einem wertvollen Stück Arbeit nach, wenn auch nicht mehr mit dieser Produktionskraft. Und dazu kommt noch als Hauptsache das Werk der Astronomie. Kopernikus hatte eine neue Welt gebracht, Bruno war ihr erster Philosoph, Keppler, Galilei und Newton Vollender und Fortpflanzer. Neben ihnen aber stehen die zwei Anfangsglieder der neuen Geisteswissenschaft: Bacon und Descartes, jener, der gewissermassen die Vertreter der empirisch-positivistischen Richtung. Locke, Shaftesbury, Berkeley und Hume als die grossen Nachfolger und Neubildner hat, dieser als der rationalistisch-metaphysische Wegweiser für Hobbes und Spinoza.

In diese Zeit von damals so neuen und einzigartigen, geistigen Lebensvorgängen fällt auch die Geburt des berühmten Physikers, Mathematikers, Ingenieurs und Diplomaten Otto von Guericke. Ein Hauptzweig der Wissenschaften — und es ist einer ihrer kräftigsten — hat sich in seiner Ganzheit an dieser geschlossenen Persönlichkeit orientiert und die deutsche Physik des 17. Jahrhunderts hat neben ihm nur noch Keppler.

Otto von Guericke¹⁾ entstammte einem alten braunschweigischen Geschlecht, das aber schon seit dem Beginne des 16. Jahrhunderts in Magdeburg sesshaft war. Sein Vater, Johann von Gericke (geb. 1555) war früher Hofjunker bei König Stephan von Polen und wurde vielfach zu diplomatischen Zwecken verwendet. So führten ihn Dienstreisen nach Russland, Schweden, Dänemark und in die Türkei (Konstantinopel). Eine geschickt durchgeführte Mission am Hofe des Czaren Basilowiz brachte ihm den Adel ein. Später zog er nach Magdeburg, übernahm hier das Amt eines Schultheissen und vermählte sich mit Anna von Zweydorff. Dieser Ehe entspross am 20. November 1602 Otto von Guericke. Im selben Jahre kam auch der Mathematiker Roberval, der Behandler der Trochoide und Cycloide, zur Welt.

Unter der Aufsicht und Pflege seines hochbeanlagten Vaters dürfte Guericke unzweifelhaft eine vortreffliche Erziehung genossen haben. Auch Magdeburgs Stadtschule, die damals durch Rektor Georg Rollenhagen²⁾ († 1609), den Autor des humorvollen Lehrgedichtes „Der Froschmäuseler“, einer Nachbildung der

¹⁾ Ursprünglich „Gericke“ geschrieben, wohl von dem alten germanischen Sprachstamm *ger* (= mhd. ahd. *gēr*, anord. *geirr*, angels. *gár*) abzuleiten. Noch heute erinnern daran Namen wie Gerhard (ahd. *Gêrhart* = Speerkühn), Gerbert (ahd. *Gêbraht* = Speerglänzender) und Gêtrât. — Seit 1666 soll er sich dann „Gütericke“ geschrieben haben.

²⁾ Seit dem Jahre 1573 predigte er auch in der Sebastianskirche. Seine Hauptthätigkeit lag in einem starken pädagogischen Sinn und lebensvoller Hingabe. Die erste Ausgabe des komisch-didaktischen Gedichtes erschien 1595 zu Magdeburg: „Froschmeuseler. Der Frösch vnd Meuse wunderbare Hoffhaltunge . . . In dreyen Büchern auff's neue mit Fleiß beschrieben, zuvor in Druck nie aussgangen“. Pseudonym: Marx Hupfinsfeld von Meuseloch, der jungen Frösch Vorsinger und Calmeuser. Josef Götzte wurde im Schulamt Rollenhagens Nachfolger. Vgl. *Oratio secularis Fatae Gymnasii Magdeburgensis a sacris D. Lutheri opera emendatis ad praesens tempus observata exprimens*, quoniam Cal. Nov. 1717 adeoque secundo Jubilaeo evangelico coram amplissimo consessu in Auditorio Gymnasii primario recitabat Mag. Godofredus Bergnerus, G. M. Rector Magdeburgi. (4^{te}). Über Rollenhagen vgl. die Biographie von Lütken (1846). Den „Froschmeuseler“ edierte Gödecke 1876 kritisch. — 1524 wurde in Magdeburg die evangelische Stadtschule gegründet. Sie ist berühmt geworden. Ihre ersten Lehrer waren M. Gregor Willich, Sebastian Werner und Martin Agrikola aus Sorau. Wie bekannt sein dürfte, kam 1525 Kaspar Kruciger über Empfehlung Melancthon's als Rektor an diese Schule. Ihm folgte — nach dessen Übersiedelung als Professor nach Wittenberg — M. Georg Major, der Schützling Luthers. Rollenhagens Nachfolger nach Goetze war Sigismund Evenius (1622—1631), der letzte Rektor vor den Unglückstagen der Stadt. Vgl. Holstein, *Magdeb. Geschichtsblätter*, Jahrg. 1866, wie auch N. Jahrbücher f. Philol. u. Pädag. Jahrg. 1884, 2. T. S. 16 ff. und die obige Oratio.

homerischen Batrachomyomachie, berühmt geworden war, hat gewiss in dem Knaben Bleibendes und Echtes geweckt. Schon 1617 hörte er Kollegien auf der Universität zu Leipzig. Drei Jahre später veranlassten ihn die durch den Krieg hervorgerufenen Missstände nach Helmstedt zu ziehen. Doch auch hier musste er bald unterbrechen, da sein Vater gestorben war und nun Otto sich wieder nach Magdeburg wandte. 1621 studierte er in Jena die Rechtswissenschaften und 1623 in Leyden Philologie, Physik, Mathematik und ganz besonders Fortifikationslehre. Dann folgten Reisen durch England, Frankreich und Italien. Im Jahre 1626 verheiratete er sich und zwar mit Margarethe Allemann, der Tochter Jacob Allemanns, des ersten Beisitzers des Magdeburger Schöffentstuhls und braunschweigischen Geheimrates. Dieser Ehe entstammte Otto v. Guericke der Jüngere (geb. am 23. Oktober 1628). Als Bau- und Ratherr der Stadt trat Otto von Guericke schon damals in den Vordergrund und ward Mitträger ihrer traurigen und sonnigen Schicksale. Magdeburg und er gehörten dann immer zusammen, gerade so wie mit dem ersten Otto, dem Schöpfer des Erzbistums, der im Chor des Domes zu St. Mauritius und Katharina begraben liegt.

1626 erlebte Magdeburg für kurze Zeit die Besetzung durch Wallensteins Truppen und 1629 eine achtundzwanzig Wochen währende, aber vergebliche Einschliessung durch ihn. Das Drama von Magdeburg nahm seinen düsteren Anfang.

Gustav Adolf landet 1630 auf Rügen. Die Gründe sind genugsam bekannt. Pommern und Mecklenburg sichert er sich, zieht dann in Brandenburg ein und stürmt Frankfurt a. d. Oder. Spandau und Küstrin werden geräumt. 1631 stiess er auf Tilly. Dieser wendet sich nun gegen den für den Schwedenkönig unvergleichlichen strategischen Stützpunkt Magdeburg. Sein Administrator Christian Wilhelm war ein Mittel der schwedischen Politik. Dietrich von Falkenberg, der schwedische Oberst, von Gustav Adolf als einer seiner Getreuen der Stadt als militärischer Kommandant zugeteilt, sollte für die Organisation des Magdeburger Aufstandes sorgen. Unser Otto von Guericke aber war damals — wie bereits oben erwähnt — Ratherr und Festungsingenieur und ist als solcher ein verlässlicher und authentischer Zeuge jener grauvollen Tage geworden. In seiner hochinteressanten „Geschichte der Belagerung, Eroberung und Zerstörung Magdeburgs“, die uns erstmalig F. W. Hoffmann aus der Handschrift überliefert¹⁾, hat mit seltener Gestaltungskraft eine starke

¹⁾ Das Original befindet sich in der Magdeburger Stadtbibliothek. Es ist als Reinschrift von der Hand Guericke's Schreiber, aber mit Guericke's eigenen Korrekturen versehen. 1887 erschien in Magdeburg bei Albert

Lebensgreifbarkeit und das erschütternde Wirklichkeitsmilieu seinen Niederschlag gefunden.

Innerhalb der Stadt Magdeburg — so berichtet uns auch tief ergriffen Guericke — herrschte Widerstreit und kleinlicher Parteihader, trotzdem der Tod vor den Thoren stand. Der Hetzprediger von St. Ulrich, Dr. Gilbert von Spaignart, der Advokat Hermann Cummius, der „unruhige Mensch und verdorbene Apotheker, Hans Herckel“ und Heinrich Pöpping waren die Aufwiegler gegen die besonnene Partei, die durch Kapitulation die Stadt retten wollte. Die Belagerer boten dann ein würdiges Gegenstück. Wir ersparen uns, diese hässlichen und komplizierten Verhältnisse hier auseinander zu setzen. Als nun aber am 19. Mai 1631 — die Aussenschanzen am rechten Elbufer und die Vorstädte waren bereits gefallen — die Übergabe so gut wie ausgemachte Sache war, beriet Tilly draussen vor der Stadt die Erstürmung für den nächsten Tag. Schon hatten die Magdeburger allmählich eingesehen, dass Zank und persönliche Rechthaberei keinen Erfolg haben, nicht am wenigsten belehrt durch das unzweideutige Schlusschreiben Tillys, mit dem man schon längere Zeit verhandelte und der ehrlich zur Kapitulation mahnte. Hiess es doch dort: . . . Dafern nun diese vnserer wolmeinende vnd trewhertzige Ermahnung jhr bey euch gelten lasset, gereichet solches zu angeregten ewren eigenen besten, wo nicht, müssen wirs an seinem Orth gestelt seyn lassen, werden aber vor Gott vnd der Welt wol entschuldiget, vnd in vnserm Christlichen Gewissen gesichert seyn, dass nicht wir, sondern jhr selbstn und diejenigen, so euch in ewrer Halsstarrigkeit stärken, eweres Vnglücks vnd Verderbens die eintzige Vrsach sind, vnd deren Verantwortung, so dannoch bey dem Allerhöchsten, vnd dero werthen Posteritet hiernächst schwer fallen wird, allein auff sich laden werden. Vns allerseits Göttlicher protection trewhlich befehlende. Datum Westerhausen den 8/18. Maij A^o 1631^c. Das führte auch die Bürger in die obengenannte Beratung vom 19. Mai

Rathke die von uns hier benützte 2. Aufl. der F. W. Hoffmannschen Veröffentlichung. Selbstredend weisen wir hier zur nähoren Orientierung auf die Speziallitteraturen: F. W. Hoffmann, Geschichte der Stadt Magdeburg, 2. Aufl. 1885, Rathmann, Gesch. der Stadt Magdeburg, 1806, Rese, Die Zerstörung Magdeburgs durch Tilly, 1809, Wolter, Gesch. d. St. Magd., 1845, Rosenthal, Magdeburg (Festschrift zur 57. Naturforscherversammlung) 1884, Wittich, Magdeburg, Gustav Adolf und Tilly, 1874. Wertvoll sind auch die drei hochinteressanten Flugschriften: *Bustum Virginis Magdeburgicae, Historica et Politica luce illustratum* (s. l., anno M.DC.XXXI, 4^o) und „Ausführlicher Vnd Gründtlicher Bericht, Was sich bei vergaungener Beläger- vnd Eroberung der Vesten vnd Weitberühmbten Statt Magdeburg verlossen . . . M.DC.XXXI“ 4^o und „Gründlicher vnd Warhafftiger Bericht von Magdeburg, was massen die Vhralte, Christliche vnd vornehmste Ansee-Stadt in Nider-Sachsen . . . angefallen, den 10. Maji erobert . . . 1631“.

Nachmittags und 20. Mai früh Morgens. Bürgermeister Georg Kühlewein und Ratsherr Otto von Guericke, an der Spitze der einsichtigen Bürger, vermochten endlich den zänkischen Fanatismus zu brechen und für die Übergabe Anhänger zu finden, wenn sich auch Dietrich von Falckenberg energisch dagegen steifte. Die Hoffnung auf das schwedische Entsatzheer war noch immer in ihm lebendig. Als man nun am frühen Morgen des 20. Mai noch herumstritt, wurde plötzlich zwischen 6 und 7 Uhr am Johannisturme Sturm geblasen und die weisse Kriegsfahne gehisst. Bald drang der Feind zum Kröckenthore herein. Der furchtbare, bestialische Strassenkampf begann. Falckenberg fiel und nach kurzem stand auch die Stadt an allen Enden in Flammen und „die ganze Armee der kaiserlichen und katholischen Liga von Hungarn, Croaten, Polacken, Heydncken, Italianern, Hispaniardn, Franzosen, Wallonen, Nieder- und Oberdeutschen etc.“¹⁾ ergoss sich in das eroberte Magdeburg. „Da ist nichts als Morden, Brennen, Plündern, Peinigen, Prügeln gewesen . . . Unter welcher währenden Wütherei dann, und da diese so herrliche, grosse Stadt, die gleichsam eine Fürstin im ganzen Lande war, in voller brennender Gluth und solchem grossen Jammer und unaussprechlicher Noth und Herzeleid gestanden, sind mit grässlichem ängstlichen Mord- und Zetergeschrei viel tausend unschuldige Menschen, Weiber und Kinder kläglich ermordet und auf vielerhand Weise erbarmlich hingerichtet worden, also dass es mit Worten nicht genugsam kann beschrieben und mit Thränen beweint werden. . . . In der Domkirche sind wohl in die 4000 Menschen gewesen, die sich darin retiriret und verkrochen gehabt, und obwohl anfangs etwas von kaiserlichem Volke hineingekommen, die etliche Leute niedergemacht und 2 Weibsperson darin sollen geschändet haben: so ist doch bald Schildwacht vor die Thüren gesetzt und ferner Gewalt verhütet worden. Der Domprediger Reinhard Bake hat sich auch in diese Kirche salvirt, welchem zwar anfangs die Jesuiten und andere katholische Geistliche hart zugesetzt und übel angefahren; jedoch soll er seine Gegenantwort dergestalt gethan und so viel beigebracht haben, dass sie ihn als einen lutherischen Prediger — der seine Zuhörer zur Gottesfurcht, Ehrbarkeit und einem stillen, geruhigen Leben angemahnt, die Bosheit und Widersetzlichkeit gestraft gehabt — müssen passiren und gewähren lassen.“ Erst am 22. Mai verliessen diese Flüchtlinge das Gotteshaus.

Am 25. Mai bereits²⁾ wurde in derselben Kirche eine feierliche Hochmesse dargebracht, Tilly mit seinem Stab und den

¹⁾ Otto v. Guericke, *Gesch. der Belagerung, Eroberung u. Zerstörung Magdeburgs*. S. 83.

²⁾ Interessant ist, was da Guericke berichtet (*Geschichte der Belagerung etc.* S. 91): „Es sind auch die vorlängst schon hierauf wartenden

Oberoffizieren war erschienen und während die Sieger das alte Te Deum laudamus sangen, dröhnten die dreimaligen Salven der Batterien, mitten hinein in die Totenstadt und in den unsagbaren Jammer.

Nach Guericke bedeckten 20000 Leichen das Trümmerfeld. Der Dom, die Liebfrauenkirche und einige Häuser blieben stehen. Otto von Guericke floh in das Gebäude Johann Allemanns und ist um eine ziemlich hohe Summe mit Unterstützung des kaiserlichen Kriegs-Kommissarius von Walmerode gerettet und nach Schönebeck in Sicherheit gebracht worden. Sein Haus aber in der Münzstrasse — an der Stelle der heutigen Reichsbank — soll unversehrt geblieben sein. Dann wandte sich Otto von Guericke mit seiner gleichfalls geretteten Frau und dem 2jährigen Söhnchen nach Brandenburg. Fürst Ludwig von Anhalt-Cöthen hatte der total beraubten Familie Unterstützungen zukommen lassen. Später finden wir ihn in Erfurt. 1632 zog er mit seinem Stiefvater Chr. Schultze, der zum königlich schwedischen Kommissarius ernannt worden war, wieder nach Magdeburg¹⁾, das erst am 8. Jänner feindfrei wurde. Hier hatte nun Guericke wiederum genugsam Gelegenheit, als Ingenieur und Stadtberater zu wirken. 1636 standen kaiserliche Truppen vor Magdeburg, so dass es sich ergeben musste. Nun trat Guericke aus dem schwedischen Dienst und schloss sich dem sächsischen Kurfürsten Johann Georg an. 1642 und 43 vermittelte er zwischen Magdeburg und dem Kurfürsten von Sachsen, harter Geldforderungen und Zwangs-

geistlichen Herren und andere der katholischen Religion zugethane Ordenspersonen, Mönche und dergleichen, den Dom — welcher auf dem weiten, geräumigen Platz des Neuen Marktes sammt etlichen Häusern allda unabgebrannt stehen geblieben — zu reformiren hineingekommen und haben sowohl in diesem, als anderen (Kirchen) neue Anstalt zu machen angefangen“.

¹⁾ Für die nun folgende Epoche in der Geschichte der Stadt Magdeburg und insbesondere ihre Beziehungen zum grossen Kurfürsten kämen vorzugsweise in Betracht: S. F. Hirsch, Der grosse Kurfürst und die Altstadt Magdeburg bis zum Jahre 1666 (Forschungen zur brandenburg. und preuss. Geschichte IV. 2), S. Hertel, Magdeburg u. die Eventualhuldigung des Erzstiftes 1650 (Geschichtsblätter für Stadt u. Land Magdeburg. XV. S. 130 ff.); selbstredend auch die Instrumenta pacis Osnabr. (von J. E. v. Meiern), Göttingen 1738. Weiter: Holzappel, Des Grossen Kurfürsten Festungsbauten in Magdeburg (Geschichtsblätter f. Stadt u. Land Magdeburg XV. 1880, S. 215 ff.), H. Hoffmann, Magdeburgs letztes Ringen um Freiheit (Blätter für Handel, Gewerbe u. soziales Leben. Beiblatt zur Magdeb. Ztg.) 1880, Nr. 21, S. 163 ff. Ganz besonders empfehlen wir zur genauen Orientierung über Guericke's politische Wirksamkeit die Urkunden und Aktenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Fr. Wilhelm von Brandenburg, die bereits in 17 Bänden vorliegen (von Erdmannsdörffer, Peter, Brode, Spahn, Breysig, Hirsch, Simson u. a.).

bestimmungen wegen. 1646 erlebte er als Stadtkämmerer mit den Magdeburgern eine Blockade durch die Schweden. Politische Missionen führten ihn dann nach Dresden, Halle, Leipzig. Am 14. September 1646 wurde Otto von Guericke zum Bürgermeister von Magdeburg ernannt¹⁾. Sein neues Amt stellte ihn mitten hinein in die Arbeiten zum Frieden von Münster und Osuabrück; auch an politischen Konferenzen in Nürnberg, Wien (Audienz bei Kaiser Ferdinand III.) und Prag hat Guericke als führender Bevollmächtigter teilgenommen²⁾. Bekannt ist sein Erscheinen am Reichstag zu Regensburg (eröffnet am 30. Juni 1653), wo er aber vergeblich für alte Rechte und Privilegien seiner Stadt eintrat. Rückhaltloses Starren riefen damals die vor Ferdinand III. und den versammelten Fürsten vorgeführten Experimente mit seiner neuentdeckten Luftpumpe hervor, so dass sein Name bald in dem Munde aller Fachleute und interessierten Laien war. Mit dem gelehrten Jesuiten, Prof. Kaspar Schott (Würzburg), ist er damals bekannt geworden, und der so offen denkende Bischof von Würzburg, Kurfürst Johann Philipp von Mainz, konnte nicht genug Guericke's Experimente bewundern. Er übernahm später die in Regensburg vorgeführte Luftpumpe.

Die Sorgen um die Reichsfreiheit Magdeburgs, die Guericke's Herz so hart bedrückten, bewogen ihn, sich am Hofe des Kurfürsten Friedrich Wilhelm zu Berlin dafür einzusetzen, doch alle Bemühungen schlugen fehl, denn nach dem Vertrage vom 28. Mai 1666 zu Kloster Bergen musste sich die Stadt dem Kurfürsten unterwerfen. Sehr früh schon wusste der Grosse Kurfürst um den Wert der Persönlichkeit Guericke's. Er hat ihn nicht vergessen, ja, Friedrich Wilhelm hatte frühzeitig erkannt, welche reife und grosse Seele sich ihm da erschloss. Diese wunderbare Fürstenpersönlichkeit von unerreichter Lebensausstrahlung blickte sehr sicher. Als Magdeburg 1680 — nach dem Tode des Administrators August von Sachsen — endgültig an Brandenburg gefallen war, ernannte er Guericke zu seinem Rate. Kaiser Leopold I. († 1705), der Sohn Ferdinand III., verlieh ihm den deutschen Reichsadler und die königliche Krone für das Wappen. Nach langer öffentlicher Wirksamkeit legte Otto von Guericke im Jahre 1676 seine Ämter als Bürgermeister nieder. Noch das grässliche Pestjahr, das 1681 über Magdeburg hereinbrach, hat er miterlebt, wenn er auch im selben Jahre zu seinem Sohne, dem kurbrandenburgischen Resi-

¹⁾ Er verblieb in diesem Amt bis 1680. Seit 1638 bestand der Rat aus vier Bürgermeistern (u. zw. damals Johann Westphal, Georg Schmidt, David Brauns und Georg Kühlewein), zwei Kämmerern (Körner u. Lentke) und acht Ratmännern (Hellwig, Grosse, Guericke, Fricke, Schoof, Drehne, Kletz und Zecheldorf).

²⁾ 1652 vermählte er sich nach dem Tode seiner ersten Frau mit Dorothea Lentke, der Tochter des Bürgermeisters Stephan Lentke (13. Mai).

dentem beim niedersächsischen Kreise, nach Hamburg zog. Hier ist Otto von Guericke im Alter von 84 Jahren am 11. Mai 1686 gestorben, der zweitgrösste deutsche Physiker des 17. Jahrhunderts, einer, der an einer Glanzperiode der exakten Naturwissenschaft unverlierbaren Anteil hat, aber der auch die Menschen, denen er durch sein Amt vorgestanden, mit warmer Hingabe und Treue beschützte in den jammervollsten Tagen des grossen Sterbens, wie auch in den Zeiten eines Lebensaufschwunges. Und das gab auch dem Gefüge seiner sicheren Persönlichkeit jenen seltenen Zusammenschluss.

Aber was war Otto von Guericke als Naturforscher und welche andauernden Ideen sind von ihm ausgegangen? Wie haben die wieder in die exakte Forschung eingegriffen und neue Formen mit Dauerhalt angenommen? Wir versuchen nur zu skizzieren.

Die naturwissenschaftlichen Arbeiten Ottos von Guericke, die er uns in den *Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio . . . Amstelodami, Apud Joannem Janssonium à Waesberge*¹⁾, Anno 1672 überliefert hat, erhalten ihre Marke durch die rückhaltlose Hervorhebung der Empirie, des induktiv-methodischen Verfahrens und der sinnlichen Anschauung. Am Anfange ist das exakte Experiment. Denn ohne Erfahrung ist überhaupt nichts zu erreichen, keine Naturforschung, keine Philosophie. Es muss in der ersteren so wie in der Mathematik werden, sie streitet nicht, denn sie hat das Zwingende. Immer stellte sich nach langem Irren das Bedürfnis nach mathematischer Welt- und Wirklichkeitswertung ein, nach mathematischer, zusammenfassender Unterbauung des am Vergangenen, Erlebten d. h. Erfahrenen orientierten. Alle Naturforschung also, die dialektische Tendenzen hat und umgekehrt geht, also aus dem Begrifflichen, Allgemeinen, Abstrakten die Erfahrung ableiten will, ist nichtig. Man wird so niemals zu naturwissenschaftlichen Grundformen kommen, die praktische Vergleichung und Schliessen zur beweiskräftigen Unterlage haben.

Die damals brennende Frage über die Existenz eines leeren Raumes — wie wir wissen, hat diese Fragestellung ihre grosse Geschichte — führte Guericke zu Gedanken über den Kosmos und die in ihm wirkenden Kräfte. Er nahm die Unendlichkeit der

¹⁾ Johann van Waesberge in Antwerpen hatte eine Tochter des bekannten Buchdruckers Johann Jansson geheiratet. Er wie Jansson gehören zu den Nachahmern der Elzeviere. Die *Officin Waesberge (Jan van Waesberge)* druckte u. a. auch 1563 den „*Labyrinthus ofte Doolhof van de dwalende Medecijs des . . . Theophrastus Paracelsus (8^o)*“, also eine freiere Übersetzung des berühmten *Labyrinthus medicorum*, der 1553 durch Valentin Neuber u. Bernhard Vischer in Nürnberg ediert wurde.

Welt an, die schicksalsreiche Theorie, die nicht an letzter Stelle ihren genialsten Verkünder, Giordano Bruno, vernichtet hat. Genau zwei Jahre vor der Geburt Guericke's! Selbstredend acceptiert dieser das kopernikanische Weltbild und verwirft dagegen die Lehre des Tycho Brahe. Interessante Berechnungen und Vergleiche geben noch heute davon Zeugnis, wie unsagbar fleissig und produktiv er an dem Problem „De Systemate mundi“ gearbeitet hat. Tabellen mit Gegenüberstellungen der Resultate von Experimentaluntersuchungen verschiedener Forscher sind im Liber primus der Experimenta genugsam zu finden. Und da lesen wir Namen wie Kopernikus, Ricciolus, Langrenus, Renatus des Cartes, Wendelinus, Kircherus, Bullialdus, Tycho, Longomontanus, Fernelius, Alfraganus, Keplerus, Galilaeus, Gassendus u. a. Indem Guericke nun nach einem experimentellen Beweis für den leeren Raum suchte, kam er auf den Gedanken, es an einem Gefäss zu zeigen, dem man einfach irgendwie die enthaltende Luft benimmt d. h. es luftleer macht. Die Kenntnis der Fundamenteigenschaft der Gase, dargebotene Räume sofort auszufüllen, war Voraussetzung. Das führte ihn zur Konstruktion der berühmten Luftpumpe (spätestens 1652). Wenn wir auch hier die Genesis des Erfindungsweges nicht eingehender behandeln können, so möchten doch einige allgemeine Bemerkungen das ursprüngliche Prinzip charakterisieren.

Das erste Experiment unterscheidet sich methodisch und wesentlich von dem zweiten. Er benützte ganz zuerst ein mit Wasser gefülltes Fass und versuchte mit einer senkrecht nach unten eingefügten Saugpumpe („eine Messingen Feuersprütz“) das Wasser auszupumpen, im Glauben, so einen luftentleerten Raum für seine Experimente zu bekommen. Natürlich misslang dieser erste Versuch. Ihm folgte bald ein zweiter. Die Methode erfuhr eine grundlegende Änderung: nicht Wasser wurde ausgepumpt, um an dem vom Wasser freien Raum angeblich einen luftleeren bzw. luftdünnen Raum zu erhalten, sondern direkt Luft. Die Versuchsanordnung war jetzt also eine andere. Die ursprüngliche Benützung des Fasses, das, abgesehen von allem, durch seine Wandundichtigkeit jeden genaueren Versuch unmöglich machte, fiel weg. Es wurde durch eine kupferne Blase von „etwa 60 bis 70 Magdeburger Mass“ mit unten angesetzter Röhre und Absperrhahn ersetzt und auf einen Pumpenstiefel fest und dicht angeschraubt. Beim Aufwärtsziehen des Kolbens wurde Luft aus der Kupferblase ausgepumpt. Um die Wirkung der Pumpe — beim Einwärtsdrücken des Kolbens — auszuschalten, ward am Stiefel ein Stöpselventil angebracht für das Ausströmen der ausgepumpten Luft. Der Experimentator hatte also vor dem Niederdruck dieses Ventil zu öffnen und zugleich den genannten Absperrhahn an der Röhre der Kugel zu schliessen. Das ist das

Wesen der berühmten Luftpumpe. Man nannte sie auch Vacuum oder Autlia pneumatica. Sie war nun thatsächlich in stande, eminente Luftverdünnungen hervorzurufen und dadurch — weil zu weiteren Experimenten sehr leicht zugänglich — Torricellis Untersuchungen, gleichwie die florentinischer Forscher weiterzuführen bezw. praktisch zu ergänzen. Schon 1657, also 15 Jahre vor Publikation von Guericques Experimenta, besprach der erwähnte Kaspar Schott S. J. in seinem Buche *Mechanica Hydraulico-Pneumatica*, und zwar in einem separaten Abschnitt *Experimentum Novum Magdeburgicum* die epochalen Versuche und theoretischen Folgerungen Guericques. 1659 versahen Robert Boyle mit Robert Hooke diesen Apparat mit einigen Änderungen, was aber natürlich nicht die geringste Veranlassung dazu bietet — leider ist es geschehen — von einem „*Vacuum Boyleianum*“ zu reden. In *Boyles Nova experimenta physico-mechanica de vi aeris elastica et ejusdem effectibus*. (Oxoniae 1661, Excudebat H. Hall Academicus Typographus, Impensis Tho. Robison.) findet man den Thatbestand, auf welche Weise Boyle von Guericques Versuchen erfuhr¹⁾. Im Jahre 1664 liess der Jesuit Schott noch ein zweites Werk — *Technica curiosa, sive mirabilia artis* . . . Sumpt. Joh. Andr. Eudteri, et Wolfgangi junioris haeredum. Excudebat Jobus Hertz Typogr. Heribopol. — erscheinen, das ebenfalls in geradezu enthusiastischer Weise über die *Mirabilia Magdeburgica* sich auseinandersetzt. Erst am 14. März 1663 vollendete Guericke die bereits genannte Arbeit *Experimenta nova*. Nicht an letzter Stelle wollte sie auch die Einwürfe von Clerk, Linus, Deusingius und Pful widerlegen. Das geistvoll geschriebene und doch auch mit feinem instruktiven Sinn angelegte Buch machte Aufsehen. Königin Christine von Schweden ehrte den Verfasser durch ein schmeichelhaftes Schreiben. Noch

¹⁾ Er sagt in dem Briefe an seinen Enkel u. a.: . . . Recordaberis igitur, me non ita diu ante nostrum ad invicem in Anglia discussum Tibi de libro quodam, Authore Schotto, industrio Jesuita, locutum, quem non legeram, sed extare saltem inaudiveram, eumque recitare, Generosum et solertis ingenii virum, Ottonem Gerickium, Consulem Magdeburgensem, nuper in Germania vasa vitrea Aërem per os vasis, in aquam immersi exsugendo evacuasse et Te ipsum credo meminisse, me ex eodem hoc Experimento non parum voluptatis cepisse visum, quod inde Aëris externi immensa vis (sive in vasis evacuati apertum orificium irruentis, sive violenter aquam, eo cogentis) exposita et conspicua magis, quam in ullo alio Experimento a me antea viso, redderetur. Et tametsi ex quibusdam scriptis meis, quae Tibi aliquando ostendi, innotescat me rebus, ex eodem principio experiendis sollicitum jam ante fuisse, cum tamen Generosus ille in tantorum effectuum, per Aëris extractionem, productione me praevenerit, fas esse credebam ut agnoscerem, quas suppetias quodque incitamentum rerum ab eo praestitarum fama mihi subministraverit (p. 3 u. 4).

jetzt liest man die Arbeit mit Genuss und freut sich der Schärfe und Klarheit der Gedanken.

Das heute bekannteste Experiment, das sich an diese Entdeckungen anschloss, waren die Versuche mit den Magdeburger Halbkugeln. Es hat ganz besonders am Regensburger Reichstag Aufsehen erregt.

Die anderen Resultate seiner Forschungen können wir natürlich nur kurz nennen. Seinen Untersuchungen über die Elastizität der Luft entsprangen auch dann bald interessante Ergebnisse über die Thatsache, dass die unteren Schichten der Atmosphäre eine grössere Luftdichtigkeit besitzen. Daran schlossen sich weiter theoretische Arbeiten, Konstruktionen und mathematische Beweise über den Dichtigkeitsmesser (Manometer), Wasserbarometer (1657 oder 58), die Erfindung des sog. Wettermännchens, eines sehr empfindlichen Thermoskopes (Perpetuum mobile), interessante Luftgewichtsbestimmungen, die Konstruktion einer Windbüchse, geniale Untersuchungen über die Brennbarkeit der Flamme in Räumen (er sagt: zum Brennen gehört Luft, da die Flamme Luft verzehrt). Auf dem Gebiete der Elektrizität beobachtet er (spätestens 1663) die elektrische Abstossung und das durch Elektrizität hervorgerufene Leuchten. Auch die Leitfähigkeit und die Induktion hat er vorgeahnt. Eine um eine Axe drehbare Schwefelkugel diente ihm als ein allerdings primitiver Elektrizitäts-erregter. Auch auf akustischem Gebiet hat er erfolgreich gearbeitet.

Das ist, was ihn naturwissenschaftlich charakterisiert. Aber doch wäre es ein unvollkommenes Bild, wenn nicht auch seiner persönlichen Eigenart gedacht würde. Schon oben wies ich kurz darauf hin. Die Experimenta nova wie auch die Geschichte von der Zerstörung Magdeburgs sind da überreich an feinen, seelischen Farben, an Reflexen — und dies vorzugsweise die Experimenta — die wie zarte Nachklänge aus der glutvollen italienischen und deutschen Renaissance herüberzittern, Lebenspulschläge, die auch von dem exakten, induzierenden Denkverfahren nicht zum Stillstand gebracht werden konnten. Nicht freilich der grosse naturpoetische Zug der damaligen Chemie, die in jenen Tagen immer noch so gern das nüchterne und methodische Experiment in ein oft wundersames, panpsychisches Milieu hineingestellt hat, das lag ja fern, aber weil in Guericke's Gemüt eine warme Naturbegeisterung¹⁾ durchbricht, die sich mit einer ungemein lebhaften, wenn auch stillen Frömmigkeit verfärbt, müssen wir an einen grossen Menschen glauben, an die sittlich-religiöse Kraft, die hinter den Zielen und Hoffnungen seiner individuellen Entscheidungen stand. Unwillkürlich wird die Erinnerung an ein auf das Allgemeine abzielendes Wort lebendig,

¹⁾ Ich erinnere an die hochpoetische Stelle im Lib. septimus (p. 244) der Experimenta nova.

das Ralph Waldor Emerson geprägt hat: „. . . die Welt als Spiegel der Seele erkennen, die Identität des Gravitationsgesetzes mit der Reinheit des Herzens wahrnehmen, zeigen, dass das Soll, die Pflicht eins ist mit der Wissenschaft, mit der Schönheit, mit der Freude!“ Und dies war auch die stärkste Seite von Guericke's Persönlichkeit.

Gottfried Herders Urteil über die deutschen Sozietäten und ihre Nachfolger.

Die Urteile, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über die Sozietäten der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts, die sich in Deutschland „Deutsche Gesellschaften“ zu nennen pflegten¹⁾, in weiten Kreisen im Schwange waren, spiegeln sich in dem damals weit verbreiteten Werke Adelungs, „Geschichte der menschlichen Narrheit“ wieder, in der viele jener „Poeten“ und Philosophen, darunter bekanntlich auch Comenius, einen Platz gefunden haben.

Da war es denn eine mutige Handlung, dass Herder sich ums Jahr 1795, etwa zehn Jahre nach der Herausgabe des Adelung'schen Werkes, entschloss, in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (Riga, Joh. Friedrich Hartknoch 1795 ff.) diesen weit verbreiteten falschen Auffassungen entgegenzutreten. Wir haben schon früher an dieser Stelle (M.H. der C.G. 1900 S. 263 ff.) Herders Urteil über den „menschensfreundlichen Comenius“ abgedruckt und wollen nun als Ergänzung hierzu Herders Äußerungen über die älteren wie die neueren Sozietäten sowie über deren Vorgänger und Nachfolger in Erinnerung bringen²⁾. Es ist überraschend, zu sehen, in welchem Umfang die Forschungen unserer Tage die Ansichten Herders bestätigt haben, der keineswegs über die Unterlagen verfügte, die wir heute besitzen.

Mangel an Kritik sollte die Krankheit nicht sein, an der der Deutsche litte; unsre Langsamkeit, unsre ruhige Überlegung macht uns, dünkte ich, zu gebornen Kunstrichtern.

¹⁾ In England nannten sich dieselben Gesellschaften „englische Sozietäten“.

²⁾ Briefe zur Beförderung der Humanität. Riga 1795, Bd. VIII, S. 147 ff.

Gesunder Verstand war von jeher das Lob, nach welchem der Deutsche strebte. Hundert Sprichwörter und Redarten unsrer Sprache zeigen, dass wir auch im gemeinen Leben es auf ein Richtmass der Sitten treu und ehrlich anlegten.

Und wir hatten Mut unser Urteil zu sagen; die Reformation, die von Deutschland ausging, war eine laut und scharf gesagte Kritik über eine Menge damals geltenden Unfugs. So lange diese Streitigkeiten dauerten, übten wir Kritik, angriffs- und verteidigungsweise; andre Nationen folgten uns nach.

Und zwar thaten wir dies (wenige vielleicht nötige Fälle ausgenommen) mit einer Bescheidenheit, in der uns andre Nationen eben nicht nachfolgten. Unter allen Reformatoren der Philosophie z. B. war Leibniz der bescheidenste Reformator. Alle Systeme der Alten, glaubte er, liessen sich vereinigen, weil in jedem etwas Wahres und Vorzügliches sei; eine solche friedliche Vereinigung war von Jugend auf der Lieblingsplan unsres Weisen. Mit unüberwindlicher Gelassenheit stellte er seine Meinungen mit den Meinungen Des-Cartes, Shaftesbury, Locke, Newtons zusammen; vor so parteiischen Ohren der letzte Streit geführt ward, blieb seine Kritik dennoch eben so fest als bescheiden. Ich bewundere die Geduld, die er sich zur Vereinigung der Kirchen in Beantwortung theologischer Zweifel nahm; er antwortete Jedem, wie er's fassen und ertragen konnte.

Mit Leibniz starb dieser Geist philosophischer, friedlicher Kritik nicht aus; auch Wolf und seine Schüler erwiesen ihn selbst gegen ihre bittersten Feinde. Allen Freunden der Leibnizischen Denkart ist eine gesunde Kritik heilig, weil sie sich in der Mathematik an Genauigkeit der Begriffe und des Ausdrucks gewöhnt haben und keine menschliche Wissenschaft verachten.

Der friedliche Alexander Gottlieb Baumgarten ward mit seiner seltenen, fast ängstlichen Präcision, ohne dass ers wusste und wollte, der Vater einer Schule ächter Kritik, auch der schönen Wissenschaften und Künste in Deutschland. Lambert und Kant haben ihre Architektonik und Kritik an seinen Lehrbüchern geschärfet. —

Wie nun? und dennoch hätte Ihr Vorwurf Grund, dass eben in diesem Felde, der Region des Geschmacks und Vortrages, in Deutschland eine parteiische Kritik mit falschem Mass und Gewicht handle? Sie klagen die Gutmütigkeit unsrer Nation an, die sich Alles gefallen lasse, Alles ertrage und dulde. — Mich dünkt, die Geschichte der Zeit gebe hierüber einige Auskunft.

Als Opitz, Logau, Tscherning u. f. im bessern Geschmack zu schreiben anfangen, warfen sie sich nicht zu Richtern jedes fremden Geschmacks auf; ihre Werke waren Kritik; die Anweisungen, die Opitz und seine Nachfolger gaben, betrafen meistens nur Sprache und Verskunst.

Und sie haben hierin auf eine friedliche Art viel geleistet. Wenn ich Schottels, Stielers, Frischs, Bödikers, Wächters, Haltaus u. a. stille Verdienste um unsre Sprache mit den heftigen und nutzlosen Streitigkeiten unwissender Schriftsteller in den folgenden Zeiten vergleiche: so sehe ich dort fleissige Ameisen und Bienen zusammentragen, hier laute Wespen schwirren und stechen. Es ist wahr, man lobte sich damals etwas zu viel unter einander. Die Glieder der Fruchtbringenden Gesellschaft, des Blumen- und Schwänen-Ordens u. f. munterten sich einander durch gegenseitiges, oft zu reiches Lob auf. War dies indessen nicht sehr verzeihlich? Nach so langen Trübsalen theologischer Streitigkeiten und des dreissigjährigen Krieges freueten sich diese alten Kinder, dass sie auch eine Sprache hätten, in der sie schreiben und reimen könnten; und ist nicht viel, viel Gutes durch die Mitglieder dieser Gesellschaften bewirkt worden? Wie viele schreiben denn jetzt in Prosa, wie Zinkgraf, Opitz, Harsdörfer, Rist, Lohenstein u. a. schrieben? Lasset uns doch die guten Bemühungen unsrer Vorfahren nicht verkennen! Auch über uns wird man einst als über Vorfahren richten.

Es ist schon bemerkt worden, dass an der französischen Sprachenmengerei und an dem italienisch-falschen Geschmack, der im Anfange unsres jetzt abgehenden Jahrhunderts euriss, eigentlich die deutschen Höfe Schuld waren. Ihnen bequemen sich die Schriftsteller; und auch Leibniz, der zur Fortbildung der deutschen Sprache so vortreffliche Grundsätze nicht nur hatte, sondern auch bei der Akademie in Gang bringen wollte, auch er schrieb ein Deutsch, das seiner Zeit gemäss war. Noch mehr fröhnten Christian Thomasius, Tempel u. n. diesem Geschmack, der damals für Artigkeit galt; daher Thomasius die gesunde Kritik, die er an die Rechtswissenschaft und andre Scienzen wandte, auf den Geschmack nicht anwenden konnte. Canitz, als Hofmann, gab nur durch seine Gedichte, deren wenigste leider zu uns gekommen sind, ein besseres Muster.

Der Erste, der mit scharfen Pfeilen auf den Lohensteinischen Geschmack losging, war meines Wissens Wernike, ein Preusse. In England und Frankreich an einen bessern Geschmack gewöhnt, wollte

er sowohl durch seine Sinngedichte (Überschriften) als durch die Anmerkungen, mit denen er sie begleitete, diesen auch den Deutschen zu kosten geben. Nicht mit vielem Erfolg; denn seine Überschriften waren hart und die Anmerkungen doch nur Spötereien. Sollte man an jene, die Überschriften nämlich, das Mass der Griechen und Römer legen, wie viel Überwitz, wie mancher falsche, erzwungene Zierrat müsste hinweg gethan werden, auf welchen er doch, wie die verschiedenen Ausgaben derselben zeigen, selbst den mühsamsten Fleiss gewendet. Also war auch sein Geschmack bei weitem nicht rein und vollendet.

Die Hofverse dauerten fort, bis fern von Höfen in seinem Garten Brokes die Natur und eben so fern von Höfen Bodmer und Breitinger Sitten malten. Immer bleibt Deutschland diesen Reformatoren des Geschmacks, sowie den Hamburgischen Patrioten Dank schuldig; sie thaten, was sie zu ihrer Zeit thun konnten. Breitingers Dichtkunst und Abhandlungen zeigen durchaus einen Kenner der Alten, der seinen Geschmack an ihnen bewährt hat; auch Bodmers Bemühungen, aus neueren sowohl ausländischen als unsrer alten Deutschen Sprache uns einen grösseren Reichtum an Gedanken, Bildern, Fabeln, Einkleidungen und Ausdrücken als Kunst-richter und Dichter zuzuführen, haben ihren Zweck nicht verfehlet. Er hat viel aufgeregt und sich fast über Vermögen bemühet, indem er bis in sein greises Alter wie der frischeste Jüngling an jedem neuen Produkt unsrer Sprache teilnahm.

Warum aber musste diese Kritik, die doch Philosophie ist, und ein besserer Geschmack am Schönen und Guten durch einen unwürdigen Federkrieg eingeführt werden? That nicht auch Gottsched, was er thun konnte? Die Weisesten in diesem Streit, Haller und Hagedorn, schwiegen. Der erste hat auch als Prosaist so viel Verdienst um den bessern Geschmack im Vortrage der Wissenschaften, dass ihm auch die deutsche Kritik vielleicht den ersten Kranz reichet. Mitten unter stürmischen Faktionen brachte er ein schmales Blatt deutscher Kritik unter den Schutz einer Sozietät der Wissenschaften selbst und gründete ihm dadurch nicht nur Unparteilichkeit, Billigkeit und Gleichmut, sondern auch Teilnahme am Fortgange des menschlichen Geistes in allen Weltgegenden und Sprachen. Seitdem sind die Göttingischen gelehrten Anzeigen nicht nur Annalen, sondern auch Beförderinnen und, ohne ein Tribunal zu sein, konsularische Fasten und Hülfquellen der Wissenschaft worden, zu denen

man, wenn manche einseitige Kritik verstimmt ist, wie durch Lybische Wüsten zum stillen kenntnisgebenden Orakel der Wissenschaft reiset, und dabei immer noch Hallers und seiner Nachfolger Namen segnet.

Die Trommete war erklingen; es war bestimmt, dass der bessere Geschmack der Deutschen im Schlachtgetümmel empfangen und geboren werden sollte. Wo zwei streiten, gewinnt der Dritte. Nikolai schrieb seine Briefe über den Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland, mit Übersicht der Fehler von beiden Seiten: denn schon hatten während dieses langen Streites mehrere Schriftsteller von Genie das, worüber man stritt, durch die That entschieden. Lessing war einer von ihnen. Seine mancherlei Vorzüge an Kenntnissen, Geschmack und Schreibart gaben ihm ohne sein Wollen das natürliche und erworbene Recht, durch ein Weniges der Anfang zu vielem zu sein, das wohl nicht sein Plan war. Durch Nicolai, Mendelsohn und ihn fing die Bibliothek der schönen Wissenschaften, durch ihn, Mendelsohn und Nicolai fingen die Litteraturbriefe an; unstreitig mit einem Urtheil von feinerer Bestimmtheit, in einem grösseren Umfang von Ideen und einer schärferen Unparteilichkeit als jene Parteien geüßert hatten. Der Bibliothek nahm sich, nachdem ihre Urheber vom Werk abtraten, ein Schriftsteller an, der als dramatischer und lyrischer Dichter unserer Nation wert geworden ist, Weisse. Winkelmann, Hagedorn, Heyne, Garve u. a. umtheten sie eine Reihe von Jahren hindurch (in den neuesten kenne ich sie nicht) zu einer Leiterin des guten Geschmacks, die uns zugleich das Merkwürdigste fremder Nationen bekannt machte.

Die Litteraturbriefe, zu welchen nach Lessings Entfernung Abbt beitrug, thaten dadurch einen merklichen Schritt weiter, dass sie bei strengem Tadel selbst oft eigene bessere Ideen entwickelten und in der gewählten Form einer Privatkorrespondenz keine Orakel der Welt sein wollten. Lessing insonderheit war ein bescheidener, gegen andre, auch wo er es nicht sein durfte, ein nachgebender Mann, und Mendelsohn, wenn ihn die Jünger der zehnten neueren Philosophie als Philosophen ganz zum Kinde werden gemacht haben, wird in der philosophischen Kritik Deutschlands lange noch als ein schätzbare verdienter Name gelten.

Was nach diesen Zeiten geschehen sei, weiss ich nicht; da ich unser einem kleinen Blatt gewöhnlich kein kritisches deutsches Journal lese. Vernommen habe ich, dass man seitdem alles umfasst und dazu aus allen Ecken Kunstrichter versammelt habe; wie sie gerichtet

haben, wie sie richten und richten werden, ist mir völlig fremde. Zu beklagen wäre es freilich, wenn auf diesem Wege alle Kritik in Deutschland Gewicht und Glauben verloren hätte, welches ich aber weder hoffe noch glaube. Lass es sein, dass zuweilen unbärtige Jünglinge denen, von denen sie gelernt hatten, das Kinn rasieren, um doch auch an ihnen berühmt zu werden; jeder honette Mann, der da sieht, wie mit seinem Nachbar gehandelt wird, und wer also handelt, wird sich allmählich aus diesen anonymischen Becken-Stuben zurückziehen, und so thut auch hier die Zeit ihr Werk; sie übt eine scharfe Kritik an der Kritik der Zeiten.

Wir, meine Freunde, die wir nicht zu Diktatoren der sinkenden Republik wegen bestellt sind, wollen von uns selbst, von den Alten, von unsern Freunden und Feinden und von Jedem lernen, der Gründe giebt und mit offenem Visier redet.

Besprechungen und Anzeigen.

Georg Ellinger, Philipp Melanchthon. Ein Lebensbild. Mit einem Bildnis Melanchthons. Berlin 1902, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. 40 Bogen gr. 8^o. 14 M.

Das Melanchthon-Jubiläumsjahr 1897 brachte uns eine Menge wertvoller Einzelstudien und Quellenpublikationen und eine Flut populärer Festartikel, Vorträge, Predigten und illustrierte Melanchthonbüchlein, aber nicht die erwünschte zusammenfassende und erschöpfende kritische Biographie, die für die Melanchthonforschung ähnlich vorläufig abschliessende Bedeutung gehabt hätte wie Köstlins Werke für die Lutherforschung. Vor kurzem ist nun das 624 Quartseiten zählende stattliche Buch von Ellinger erschienen. Ursprünglich sollte es schon 1897 herauskommen, doch konnte der Verfasser bis dahin nur die ersten zwei Kapitel fertigstellen, die in diesen Monatsheften (VI. Band, Heft 1—6) erschienen. Man könnte sagen: Wenn der Verfasser die Drucklegung so lange hinausschob, konnte er auch noch länger warten, nämlich bis die von der „Kommission zur Ergänzung der Werke Melanchthons“ vorbereiteten Supplementbände zum Corpus reformatorum, namentlich die von Nicolaus Müller gesammelten Melanchthonbriefe — „Tausende von Nummern“ — erschienen wären. Aber wer wird deshalb mit dem Verfasser rechten? Ehe die Supplementbände vorliegen, wird noch manches Jahr vergehen, und wenn man in ein im Grossen und Ganzen abgeschlossenes Werk immer und immer wieder Neuerscheinungen einarbeiten muss, geht zu leicht der Zusammenhang, die Gleichmässigkeit und Glätte der Darstellung verloren.

Etwas anderes muss man dagegen wirklich bedauern, dass nämlich Ellinger, dem das Buch unter den Händen angeschwollen zu sein scheint, sich genötigt sah, den gelehrten Apparat, Quellenbelege, etwaige Tabellen und Einzeluntersuchungen, möglichst zu beschränken. „Wo nach den Angaben des Textes die Stellen im CR. leicht gefunden werden können, ist auf einen besonderen Hinweis verzichtet worden“ (S. 617). Ja, es ist aber gar nicht leicht, sich in den 28 Bänden zurechtzufinden! Diejenigen, die nicht zünftige Reformationshistoriker sind, sondern auf den Grenzgebieten arbeiten — und Melanchthon kommt ja so ziemlich für alle Zweige der Wissenschaften in Betracht (vgl. die trefflichen Bemerkungen E.'s S. 462 ff.) —, werden Schwierig-

keiten haben, wenn sie die im Text verwerteten Quellenstücke nachlesen wollen, um sich ein vollständiges Urteil zu bilden. Ausserdem sind die Citate nicht immer genau genug.

Schwerer wiegt ein anderes Bedenken. Es war nicht nötig, mit solcher Ausführlichkeit die Zeitergebnisse zu behandeln. Es giebt kein Zeitalter Melanchthons, wie es ein Zeitalter Luthers und Friedrichs des Grossen giebt. Wozu, um nur eins zu erwähnen, die breiten Auslassungen über Ursachen und Verlauf des Bauernkriegs, in der doch Melanchthon nur mit seinem Gutachten für Ludwig von der Pfalz, das nach E. „auf uns einen dürftigen und den Kern der Sache nicht ergreifenden Eindruck ausübt“ (S. 212), und mit seiner volkstümlichen Geschichte Thomas Münzers, die er „unbedeutend“ nennt (S. 214), eingegriffen hat! Auch die Einleitung, die vom Neoplatonismus und Augustin anhebt, dann einen Überblick über die ganze mittelalterliche Theologie giebt und endlich in Renaissance und Humanismus hineinführt, ist meiner Meinung nach zu weitschweifig. Es genügte, wenn nach wenigen kurzen orientierenden Bemerkungen die zwei Aufgaben festgestellt worden wären, die Melanchthon zu lösen berufen war: dem Protestantismus eine lehrhafte Grundlage zu geben und ihm die Bildung der Zeit zuzuführen.

Andererseits hat freilich diese Ausführlichkeit auch ihr Berechtigtes und Gutes. Der Verfasser hat sich nach dem Vorwort das Ziel gesteckt, „einem weiteren Kreise das Leben und Wirken Melanchthons zu erzählen.“ Es ist ihm auch gelungen, ein Buch zu schreiben, das auch für Leser, die nur die nötigsten Vorkenntnisse mitbringen, verständlich und anziehend ist, und mehr noch, in die Tiefe führt.

Sehr fein sind die Partien des Buchs, die die geistige Entwicklung und jeweilige Stimmung Melanchthons blosslegen. Hier liegt der Schwerpunkt und Hauptwert des Buches. Ellinger ist immer bestrebt, seinen Helden gerecht und billig zu beurteilen, er verkennt keineswegs seine Schwächen und Charakterfehler — er redet z. B. öfter sehr treffend von einer „gewissen Hinterhältigkeit“ und „kleinlichen Schlantheit“, von der Melanchthon nicht freizusprechen sei —, macht aber auch die entlastenden Momente geltend.

Dem Stil muss man die beste Censur geben: er ist dem Gegenstande angemessen, einfach, klar, eindringlich, ohne Schminke und falsches Pathos. **Otto Clemen** (Zwickau).

Der zehnte Band der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In dritter verbesserter und vermehrter Auflage hrsg. von D. Albert Hauck (Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1901, 883 S. Lex.-Oct.) umfasst die Artikel „Kanonensammlungen—Konstantin“. Er enthält abermals eine Reihe wichtiger Abhandlungen, welche das Arbeitsgebiet unserer Gesellschaft, die Geschichte des christlichen Humanismus, sehr nahe berühren. Wir zählen dahin u. A. die Aufsätze von Rudolf Buddensieg über Charles

Kingsley, Fr. Nielsen über Kierkegaard, die sehr eingehende Arbeit von Nic. Müller über die Koimeterien (Katakomben), von Dr. A. Freybe über Klopstock, von Eduard Bratke über Adolf Clarenbuch, Hermann Barge über Andreas Bodenstein von Karlstadt, G. Kawerau über Heinrich von Kettenbach, von H. C. Rogge über die Kollegianten, von Karl Beurath über Konrad von Marburg und von Alfred Hegler über Jacob Kautz. Wenn wir auch mit der Beurteilung der hier genannten Persönlichkeiten und Erscheinungen nicht überall übereinstimmen, so ist doch richtig, dass fast durchweg eine ruhige und sachliche Erörterung der vielfach schwierigen Probleme erstrebt worden ist und dass die Artikel sachkundigen Bearbeitern übergeben worden sind. Sehr wertvoll sind die genauen Quellenangaben, die den meisten Artikeln beigelegt worden sind. Durchweg tritt ein wesentlicher Fortschritt gegenüber den Bearbeitungen der gleichnamigen Artikel in der zweiten Auflage in die Erscheinung.

L. Keller.

Die Schrift, welche Adolf Hausrath (Heidelberg) unter dem Titel „Zur Erinnerung an Heinrich von Treitschke“ (Leipzig, S. Hirzel 1901) kürzlich herausgegeben hat, empfehlen wir der Beachtung unserer Mitglieder und Freunde auf das angelegentlichste. Mehr als viele Andere war gerade Hausrath, der langjährige persönliche Freund Treitschkes, berufen, das Bild des grossen deutschen Historikers aus seiner genauen Kenntnis heraus zu zeichnen und gerade diejenigen Züge des Mannes festzuhalten, die ihm einst seine Stellung im Herzen des deutschen Volkes verschafft haben. In der Erinnerung der Heidelberger Freunde lebt dieser Treitschke, der nicht der Treitschke der Berliner Antisemitenkämpfe war, lebendig fort und es ist gerade heute wohl angezeigt, dafür zu sorgen, dass Treitschkes Bild in den Zügen, wie wir es aus der grossen Zeit der siebziger Jahre kennen, vor Verdunkelung bewahrt bleibt. Es ist ein sehr anziehendes, aber auch ein sehr lehrreiches Büchlein, das Hausrath uns geschenkt hat. Er führt uns durch alle die Wandlungen, die die öffentliche Meinung gegenüber Treitschke und Treitschke gegenüber jener durchgemacht hat. Wir werden daran erinnert, dass die zünftigen Historiker aller Hochschulen lange Zeit mit Kopfschütteln die Thätigkeit dieses „Pamphletisten“ und „Phantasten“ beurteilten, und mit Recht citiert Hausrath (S. 39) in Rücksicht auf die Kathederweisheit dieser Historiker Karl Hillebrands Wort: „Wenn heute Thukydides vor das Publikum träte, so würde ohne Zweifel alsbald ein Waitzcher Seminarist im litterarischen Centralblatt ihm seinen Mangel an Methode gründlich auseinandersetzen.“ Man weiss, dass sehr bekannte Grössen lange bei der Meinung blieben, dieser geschickte „Essayist“ werde nie ein wirkliches Buch zustande bringen. Wie völlig hat er in dieser Richtung die Erwartungen seiner Gegner enttäuscht und wie glänzend die seiner Freunde gerechtfertigt, sobald er freien Spielraum für seine Kräfte gewann. H. v. Treitschke schreibt im Jahre 1866 an seine katholische Braut: „Das Christentum

verliert nichts von seiner Grösse, wenn man die dummen Pfaffenmärchen vom Heidentum aufgiebt. Im neuen Testament stehen mehr Gedanken von Plato als unsere Pfaffen gestehen wollen.“ Treitschke sprach damit einen Gedanken aus, wie ihn z. B. Richard Rothe und die ganze Tübinger Schule vertrat. (Hausrath, Erinnerungen an H. v. Treitschke. Leipzig 1901.)

Nachrichten und Bemerkungen.

Der gewaltige Umschwung, den die Umwandlung des Bruderbundes der ersten christlichen Jahrhunderte im 4. Jahrhundert erfuhr, indem er zur Staatskirche, d. h. zu einer auf dem Prinzip der Rechtsgemeinschaft beruhenden, über die Zwangsgewalt des Staates verfügenden Organisation wurde, gab dem Namen **Christen** und **Christentum** einen wesentlich neuen, bis dahin nicht gekannten Inhalt. Von nun an wurden die Namen **Christen** und **christlich** für die neue Form der Staatskirche üblich und mit der wachsenden Macht der Kirche ausschliesslich für die eigne Organisation gleichsam in Beschlag genommen. Die Weltkirche, wie sie seit dem 4. Jahrhundert bestand, wollte und konnte keiner Kultgemeinschaft, die ausserhalb des Gehorsams der römischen Kurie stand, das Recht zugestehen, sich den gleichen Namen beizulegen, der für die Kirche staatlich anerkannt und gutgeheissen war: sie hätte darin eine Beeinträchtigung eines Vorrechts erkennen müssen, auf dessen Wahrung sehr viel ankam. Infolge dessen blieb für andere christliche Kultgemeinschaften, welche an der Idee des Bruderbundes festhielten, der Gebrauch des Christennamens nur noch in der Stille durchführbar. Aber auch wenn der öffentliche Gebrauch erlaubt und gefahrlos gewesen sein würde, so wurde der Name christlich doch auch sonst für die Nachfolger der alten Bruderschaft selbst dann entwertet, wenn sie, wie es thatsächlich der Fall gewesen ist, entschlossen waren, die Lehre ihres Herrn und Meisters mit Gut und Blut zu verteidigen. Je mehr die neue christliche Kirche die Alleinherrschaft über die Massen gewann, um so schwerer musste es werden, den Menschen klar zu machen, dass das, was die alten Kultgesellschaften unter dem Namen Christentum verstanden, etwas wesentlich anderes war; sodann aber, und das war vielleicht die Hauptsache, schloss der ostentative Gebrauch des Namens christlich mehr und mehr die Gefahr in sich, selbst in die Bahn des kirchlichen Christentums einzulenken oder zu einem schwachen Abklatsch des übermächtigen Mitbewerbers zu werden, dessen Vorbild das Denken der Menschen unbewusst durchdrang. Damit drängte sich die Notwendigkeit der Schaffung eines neuen Partei-Namens, der die Beibehaltung der alten Grundsätze möglich machte, von selbst auf: so erklärt sich das Aufkommen der Namen

Humanität, Platonismus, platonisches Christentum u. s. w., auf die wir so vielfach an dieser Stelle hingewiesen haben und die bei Lichte betrachtet nichts anderes als die Lehren des ältesten Christentums bezeichnen.

Wir haben in diesen Heften (M.H. Bd. VII [1898] S. 269 ff.) darauf hingewiesen, dass die **Akademien der Platoniker** im Altertum Kultgenossenschaften waren, deren Gesetze, Verfassung und Symbolik geheim gehalten wurden. Dass es in den Akademien auch Glaubenslehren gab, die geheim behandelt wurden, bestätigen die Ergebnisse Rudolf Hirzels in seinen Untersuchungen zu Ciceros Philosophischen Schriften, Leipzig 1883, Bd. III, S. 214 ff. R. Hirzel erklärt, dass alte und zuverlässige Zeugnisse bestimmt von einer Glaubenslehre sprechen, „die als Mysterium hinter dem skeptischen Treiben der Akademie versteckt war“. Es gab eine esoterische und eine exoterische Lehre. Man gab in der Akademie den Schülern zunächst absichtlich nicht die ganze philosophische Wahrheit und zwar geschah dies, wie Cicero bestätigt, auch aus dem Grunde, um sie zu eignem Nachdenken anzuregen und sie zu selbständig denkenden Männern zu erziehen.

Wir haben an dieser Stelle M.H. Bd. X (1901) S. 7 ff. eingehender über das Verhältnis von Christentum und Platonismus gehandelt. Daraus geht hervor, dass die altchristlichen Zeiten ein anderes Verhältnis zum Platonismus kannten, als es sich unter dem Einfluss des Paulus allmählich herausgebildet hat, und dass gerade darin ein wesentliches Kennzeichen der Geistesrichtung liegt, die wir hier mit dem Namen des **christlichen Humanismus** bezeichnen: diesen altchristlichen Zeiten ist es gelungen, die besseren Seiten des griechischen Geistes, das reine Menschentum, den Schönheitssinn, die Heiterkeit und die Seelenruhe, die die Merkmale des Platonismus sind, festzuhalten und mit der Lehre Christi zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Mit der Abkehr von diesem Geiste trat das Christentum in die Epoche der Weltkirche ein, die von der reinen Menschlichkeit der Antike wenig mehr kannte.

In dem vertraulichen Briefwechsel, den Conrad Celtes seit 1491 oder Anfang 1492 mit seinem Freunde Sixtus Tucher führte (s. K. Hartfelder, Conrad Celtis und Sixtus Tucher in der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte. N. F. Bd. III, 331 ff.) findet sich die erste sichere Erwähnung der nachmals zu grosser Bedeutung gelangten Sodalitas litteraria. Dabei sind zwei Umstände wichtig: erstens, dass der hochangesehene Sixtus Tucher aus Nürnberg der Pathe des Plans gewesen ist, und zweitens, dass der Anschluss an die „**Academia Platonica**“ — auch dieser Name wird genannt —, wie sie in Italien bestand, bestimmt zum Ausdruck kommt; das Vorbild dieser platonischen Akademie (s. Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, Berlin 1898) war es, das beiden Männern vorschwebte; offenbar waren beide in Italien Mitglieder geworden. Die beiden Namen Academia und Sodalitas decken sich nicht vollständig; der erstere bezeichnet den inneren Kreis, der letztere die gesamte Bruderschaft im allgemeinsten Sinn.

Selbst diejenigen, die noch heute die übliche Geringschätzung der Schulgelehrten gegenüber den **älteren Akademien** zur Schau tragen, können nicht bestreiten, dass hinter sehr zahlreichen litterarischen und selbst künstlerischen Werken von bekannten Schulhäuptern, besonders aber hinter anonym erschienenen Büchern — ich erinnere hier z. B. nur an die **Dunkelmännerbriefe** (*Epistolae obscurorum virorum*) — sehr häufig eben diese Sozietäten stehen, die in ihren (meist geheimen) Sitzungen solche Arbeiten gemeinsam verfasst haben. Nach den von dem Schulhaupt entworfenen Plänen arbeitete eine fleissige und zahlreiche Schülerzahl unter der Verantwortung des ersteren für die litterarischen und praktischen Ziele, die den Akademien vorschwebten.

Zu Eingang seiner Deutschen Geschichte (Bd. I, 27) sagt Heinrich von Treitschke wörtlich Folgendes: „Die Hohenzollern standen, seit die Macht der Pfälzer zerfiel, an der Spitze des streitbaren Protestantismus im Reiche und vertraten doch zugleich den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte, die **Glaubensfreiheit**“. Wenn die Behauptung richtig ist, dass wir in der Idee der Toleranz den Grundgedanken der neuen deutschen Geschichte zu erkennen haben — und sie ist richtig — dann verdient die Geschichte dieses „Grundgedankens“, d. h. die Schicksale der Männer, die für ihn gekämpft und gelitten haben, eine weit gründlichere Beachtung, als sie ihr bisher zuteil geworden ist.

Es ist nicht ganz leicht, den Standpunkt klar zu stellen, den der Grosse Kurfürst zu den in seinem Lande vorhandenen **Dissenter-Gemeinden**, die damals unter verschiedenen Namen (Anabaptisten, Unitarier, Sozinianer etc.) existierten, eingenommen hat. Sicher ist, dass er in wiederholten Erlassen sich gegen diese Religionsgesellschaften erklärt hat; aber ebenso steht fest, dass seine Verwaltungs-Organe den letzteren niemals ein Leid zugefügt haben und dass sie, so lange der Kurfürst lebte, ungekränkt weiter bestanden. Wie reimt sich das zusammen? Im Herzogtum Preussen drangen die lutherische Ritterschaft und Geistlichkeit heftig auf die Ausrottung der „Häretiker“, ebenso in anderen Landesteilen. Darauf folgten Erlasse wie der vom 9. April 1678 (s. Mylius, Corp. Const. Marchicarum I, 402), in dem wider die Sekten gewifert und Bericht erfordert ward. Aber es ward thatsächlich den „Sekten“ kein Haar gekrümmt. In der interessanten Abhandlung über die „Unitarier in der Neumark“, welche Prof. Dr. Paul Schwartz vor einiger Zeit veröffentlicht hat (Schriften des Vereins für Geschichte der Neumark, Heft X [1900] S. 61—72), spricht der genannte Forscher die Vermutung aus, dass solche Erlasse „vielleicht nur ergangen seien, um rechtgläubige Erregtheit zu beschwichtigen“; wir halten diese Vermutung für vollkommen zutreffend; sie wird durch eine Reihe von Umständen bestätigt, auch dadurch, dass Friedrich Wilhelm I. vierzig Jahre später nicht bloss mit Edikten, sondern mit der That nachdrücklich einzuschreiten wusste; wäre das früher nicht ebenso möglich gewesen?

Über die Verwandtschaft zwischen Kants Weltanschauung und dem Christentum Christi macht Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh. II, 942, folgende zutreffenden Bemerkungen: „Wem fiel nicht sofort die Verwandtschaft zwischen dieser religiösen **Weltanschauung Kants** — gewonnen auf dem Wege treuer, kritischer Naturbetrachtung — und dem lebendigen Kern der Lehre Christi auf? Sagte dieser nicht, das Himmelreich sei nicht ausser uns, sondern in uns? Die Ähnlichkeit beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Kernpunkt. Wer Kants viele Schriften über Religion und Sittengesetz durchforscht, wird sie vielerorten antreffen; so z. B. in dem Verhalten gegen die offiziell anerkannte Religionsform. Es ist dasselbe ehrfurchtsvolle Sichanschliessen an die für heilig gehaltenen Formen, verbunden mit einer gänzlichen Unabhängigkeit des Geistes, der das Alte durch seinen Hauch zu einem neuen belebt. — In seiner Schrift über die Religion, die in seinem 70. Lebensjahre erschien, giebt er (Kant) auf etwa vier Druckseiten eine gedrängte und schöne Darstellung der Lehre Christi, ausschliesslich nach dem Evangelium Matthäi, und schliesst: »Hier ist nun eine vollständige Religion . . . überdies an einem Beispiele anschaulich gemacht, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehn und die Würde des Lehrers irgend einer anderen Beglaubigung bedürfte«. Trotzdem, fügt Chamberlain (und auch dies mit Recht) hinzu, ist das, was Kant geschaffen hat, nur eine Wegbereitung für die wahre Religion, nicht selbst eine Religion; er ist gleichsam ein zweiter Johannes, „der vor dem Herrn hergeht und seine Wege bereitet“.

Das Emporkommen einer selbständigen, von der Kirche unabhängigen, weltlichen **deutschen Litteratur** und der Beginn einer weltlichen, von der Kirche nicht beeinflussten, **allgemeinen Bildung** fällt in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts, setzt sich fort bis 1750 und erreicht seinen Höhepunkt um das Jahr 1800 in Kant und Goethe. Das sind heute allgemein anerkannte Thatsachen der Geistesgeschichte. Aber wie kommt es, dass nicht bereits mit der Reformation des 16. Jahrhunderts, sondern erst seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts diese Entwicklung zu einer allgemeineren Bedeutung gelangt und sich durchzusetzen anfängt? wie kommt es, dass bis um 1650 die von der Scholastik, d. h. von der Kirche abhängige Weltanschauung noch innerhalb beider grosser Kirchen die allgemeine Bildung beherrscht? Ist das wirklich Alles „ganz von selbst gekommen“? oder haben nicht vielmehr ähnlich wie im 16. Jahrhundert grosse „Reformatoren“ diesen Umschwung bewirkt?

Personen- und Orts-Register

zum elften Bande (1902) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abälard [196](#).
Abbt, Thom. [184](#). [308](#).
Academia dei Lincei [109](#).
— Leopoldina Carolina [108](#) ff.
Adderley [238](#).
Adelmann v. Adelmansfelden,
Joh. [218](#).
Adelung [304](#).
Agrikola, Martin [294](#).
— Rud. [195](#).
Agrippa von Nettesheim [197](#). [223](#).
Albertus Magnus [104](#).
Alexander VI., Papst [193](#). [196](#).
[208](#). [214](#).
Alfraganus [301](#).
Allemann, Jac. [295](#). [298](#).
— Marg. [295](#).
Altdorf [234](#). [277](#).
Altenburg [158](#).
Amerika [252](#).
Amerongen, von (Familie) [97](#).
Amorbach [190](#). [195](#).
Amsterdam [90](#). [97](#). [154](#). [300](#).
Ancona [239](#).
d'Andermatt, B. C. [238](#).
Andreae, Joh. Val. [247](#).
Angelus, Bruder [237](#).
Anhalt, Ludwig Fürst von [291](#). [298](#).
Anshelm, Th. [196](#) ff. [211](#). [225](#) ff.
Antwerpen [129](#). [155](#). [255](#). [300](#).

Aristoteles [73](#). [190](#) ff. [255](#).
Arnaldus Villanovanus [104](#).
Arnd, Joh. [127](#). [156](#).
Arnold, Gottfr. [153](#). [157](#).
Aschaffenburg [214](#).
Augsburg [109](#). [118](#) ff. [153](#). [155](#).
[199](#). [205](#). [224](#). [287](#).
— Ulrich Bischof von [288](#).
Augustin [89](#). [146](#). [190](#). [194](#). [311](#).

B.

Bach, Joh. Seb. [248](#).
Baco, Roger [104](#).
— v. Verulam [293](#).
Baden, Markgraf von [218](#).
— Markgraf Karl L von [190](#).
Baillieu, P. [253](#).
Bake, Reinh. [297](#).
Balduin [110](#).
Bamberg, von [158](#). [172](#). [234](#).
Barge, H. 512.
Barine, Arède [238](#).
Basel [66](#). [91](#). [96](#) ff. [155](#). [190](#). [194](#).
Basilowiz, Zar [294](#).
Bauch, G. [92](#).
Baumgarten, Al. Gottl. [305](#).
Bausch, J. L. [109](#).
Bayern, Albrecht IV. Herzog von [202](#).
— Ludwig, Herzog von [218](#).
— Wilhelm, Herzog von [227](#).
Beck [158](#). [193](#).

- Beckestein, J. v. 96.
 Begley, W. 251.
 Beheim, Mich. 282.
 Beneke 176.
 Benrath, K. 247. 312.
 Bentham 6.
 Bergen, Kloster 299.
 Bergner, Gottfr. 294.
 Berkeley 293.
 Berlin 107. 120. 255.
 Bernhardinus, Kardinal 216.
 Besserer, Bernh. 97.
 Beza 88.
 Bezold, Fr. von 247. 286.
 Bickerich 114 ff.
 Bingen 203.
 Bismarck 135. 140.
 Blarer 97.
 Blumenorden 306.
 Bodmer 307.
 Böcking, E. 199. 224. 236. 238.
 Bödiker, J. 306.
 Böhme, Jac. 248.
 Böhmen 235. 279.
 Böhmishe Brüder 231 ff. 285.
 Boehne, W. 159. 163.
 Böschenstein, J. 288.
 Bollandiana, acta 237. 239.
 Bologna 219.
 Bomberg, Dan. 195.
 Borowski, Bischof 257.
 Borromagum 223.
 Boswell 13.
 Boyle, Rob. 302.
 Brachts, Tileman van 243.
 Brahe, Tycho de 124. 301.
 Brand, Alchymist 111.
 Brandenburg, Friedr. Willh. der
 grosse Kurfürst von 107. 125 ff.
159. 165. 182 ff. 247. 298. 315.
 — Joh. Sigismund von 121. 183.
 Bratke, W. 312.
 Brauns, Dav. 296.
 Braunschweig, Friedr. Ulrich Her-
 zog von 161.
 Breitingen 307.
 Bremen 97.
 Brenning, E. 257.
 Breuning, Franz 289.
 — Jörg 287 ff.
 Bretschneider 222.
 Brockes, B. G. 127. 307.
 Brockhaus 257.
 Brons, Ysaac 242.
 — Anna, geb. Cremer ten Doornkaat
240 ff.
 Brixen 195.
 Brochard 179.
 Brückner, Hieron. 168.
 Brügel, Jul. 247.
 Brügge 215.
 Brummet siehe Grummet.
 Bruno, Giordano 36 ff. 58. 251.
293. 301.
 Buddensieg, Rud. 311.
 Buddha 141.
 Bückeberg 185.
 Buffon 72. 74.
 Bullialdus 301.
 Bunsen, J. von 136. 242.
 Burckhardt, Paul 66.
 Buren 141.
 Burggraf, J. Phil. 104.
 Burgis, Bischof von 207.
 Burkhard 251.
 Burnet, J. 65.
 Busch, Prof. 253.
 Busch, Herm. 217. 223.
 Butler 67.
 Byron 36.
 Byzenus, Eleutherius 226.

C. K.

- Kabitz 180.
 Kahlbaum 124.
 Kaiserslautern 244.
 Calixtus, Fr. Ur. 166.
 — G. 160 ff.
 Calovius, Abr. 164 ff. 169.
 Calvin 32. 88. 91. 247.
 Cambridge 251.
 Camerlinck, W. 99.
 Campanus, Joh. 96. 100.

- Canitz, F. R. L. v. [306](#).
Kant [36](#) [43](#) [47](#) [49](#) ff. [59](#) ff. [65](#) [75](#).
[128](#) [136](#) [143](#) [187](#) [242](#) [248](#) [255](#).
[257](#) [262](#) [305](#) [316](#).
Capistrano, Kloster [238](#).
Carben, Victor von [202](#) ff.
Karg, Familie [289](#).
Karl IV., Kaiser [277](#) [280](#).
— V. Kaiser [228](#).
— VI., Kaiser [109](#).
Karlstadt, Andr. [197](#) [223](#) [312](#).
Carlyle 1 ff.
Kartels, Jos. [125](#) ff.
Karthago [138](#).
Casali, Regolo [237](#).
Kassel [125](#).
Castal, Seb. [155](#).
Castellio, Seb. [90](#) ff. [153](#) ff.
Katakomben [114](#) ff. [122](#) [181](#) [312](#).
[314](#).
Katharer [31](#).
Cattaneo, Giov. [238](#).
Kautz, Jak. [312](#).
Kawerau, G. [312](#).
Kayser, R. [1](#).
Keilhau [177](#).
Keller, Adalb. von [279](#).
— Ludwig [18](#) [21](#) [126](#) [128](#) [145](#) ff.
[156](#) [230](#) ff. [240](#) [247](#) ff. [250](#) [280](#).
[286](#) [289](#) [291](#) ff. [312](#) [314](#).
Celsus [207](#).
Celtus, Conr. [250](#) [285](#) [314](#).
Kepler [72](#) [102](#) [253](#) [293](#) [301](#).
Cesena [198](#).
Kettenbach, Heinr. von [312](#).
Keyser, von [258](#).
Chalcedon 116.
Chamberlain, H. St. [124](#) [142](#) [316](#).
Charron, P. [71](#).
Chartismus [16](#).
Chérancé, Leop. de [238](#).
Christlieb, Th. [112](#).
Cicero [269](#) [314](#).
Kielmeyer [44](#).
Kierkegaard, S. [312](#).
Kimchi, Rabbi David [195](#) [198](#).
Kingsley, Charles [312](#).
Kircher, Athan. [301](#).
Kirchmayer [107](#).
Kissner, Joh. Chr. [252](#).
Clarenbach, Ad. von [126](#) [312](#).
Claudius, Math. [43](#).
Clemen, O. [120](#) [236](#) [311](#).
Clemens V., Papst [190](#).
Clerk [302](#).
Klietz [299](#).
Clivis, Eberh. von [226](#).
Klopstock [39](#) [312](#).
Kloss, G. [157](#).
Köhler, Walther [67](#).
Köln [97](#) [200](#) [204](#) [212](#) [224](#).
König, Konr. [252](#).
Königsberg [165](#) [257](#) ff.
Körner, Kämmerer [299](#).
— Chr. G. [59](#).
Köstlin, J. [310](#).
Colle, Joh. de [215](#) ff.
Collin, Konr. [210](#).
Comenius [65](#) [124](#) [156](#) [173](#) [175](#).
[182](#) ff. [231](#) [235](#) [247](#) [253](#) ff.
[292](#) [304](#).
Konrad v. Marburg [312](#).
Conrart, Val. [127](#).
Konstantin der Grosse [31](#) [212](#).
[274](#) [311](#).
Konstantinopel [115](#).
Konstanz [97](#).
— Hugo [1](#), Bischof von [218](#).
Kopenhagen [168](#).
Kopernikus [39](#) [293](#) [301](#).
Cosmo [237](#).
Cousin [196](#).
Kowalewski, G. [253](#).
Krafft, J. D. [110](#).
Kraus, Chr. Jak. [257](#).
Krause, K. Chr. Fr. [255](#).
Cremer ten Doorn Kaat, Anna, siehe
Brons.
Kretschmar [10](#).
Cromwell, Oliver [247](#).
Kruciger, Kaspar [294](#).
Cudworth [38](#) ff. [44](#) ff.
Küchelhaus, Th. [247](#).
Kühlewein, G. [297](#) [299](#).

Cummins, H. 296.
Kunkel v. Löwenstern, J. 102 ff.
126.
Kurth, Jul. 246. 248.

D.

Dänemark 171.
Dalberg, Joh. von 192.
Dante 239.
Danzig 125. 165. 243. 258.
David, Rabbi, siehe Kimchi.
Deismus 75.
Delft 32.
Demokrit 39.
Demosthenes 189.
Denck, Joh. 145. 153. 155 ff. 243 ff.
286.
Derham 52.
Desaguliers, Th. 128.
Descartes 39 ff. 45. 72. 293. 301. 305.
Deusingius 302.
Deutscher Orden 147.
Diderot 10.
Diels, H. 65.
Diestel, Ernst 129.
Dilthey, W. 180.
Domenichelli, Teofilo 237.
Dominikaner 190. 193. 200. 230.
Doornkaat-Koolmann, Jan ten
240.
Dorner 164. 170. 248.
Drehne 299.
Dreier 166.
Dresden 106.
Dreydorff, J. G. 66.
Dringenberg 251.
Du Bois-Reymond 69. 71.
Dürring, E. 69.
Dürer 247.

E.

Ebernburg 228.
Eck, Joh. 227.
Eckermann 1.
Eckhart 287.
Eibenschütz 234.
Eimsbüttel 252.
Ellinger, G. 310.

d'Elvert 233.
Elzevier 300.
Emden 240. 243 ff.
Endter, J. Andr. 302.
Endtfelder, Chr. 157.
Engelleder, J. C. 105.
England 6. 225. 235.
— Jakob II. von 183.
Ephesus 116.
Epikur 70. 196.
Epikuräer 80.
Erasmus 115. 118. 126. 182. 189.
220. 225 ff.
Erdmannsdörffer 168.
Erfurt 204. 212. 298.
Erhard, H. Aug. 189. 191.
Esslingen 192.
Eusebius 242.
Evenius, Sig. 294.

F. V.

Fabricius, Wilh. 184.
Falckenberg, Dietr. von 295. 297.
Valentinian, Gnostiker 248.
Valentinus, Bas. 194.
Valla, Laurentius 115.
Farel 88.
Vater, Chr. 107.
Fehr, J. M. 109.
Venedig 195 ff.
Ferdinand III., Kaiser 299.
Ferguson 56.
Fermo 239.
Fernelius 301.
Verpoorten 168.
Fetzer, C. Ad. 247.
Fichte, J. G. 9 ff. 44 ff. 248.
Vilvorden 67.
Vinzenz v. Paula 113.
Vischer, Bernh. 300.
Florenz 191.
Fludd, Rob. 156. 182.
Fogel, Martin 124.
Foligno 238.
Volkamer, J. G. 110.
Volkmar 242.
Voltaire 9. 12.

Folz, Hans 250.
 Formey 255.
 Franck, Ad. 196.
 — Seb. 86 ff. 119. 149. 154. 251.
 Francke, A. H. 113.
 Franken 161 ff.
 Frankfurt a. M. 194. 202 ff. 210 ff.
 226.
 Frankfurt a. O. 295.
 Frankreich 6. 247.
 — Franz I., König von 219.
 — Ludwig XII., König von 217.
 Frantzke, G. 163.
 Franz v. Assisi 236 ff. 249.
 Franziskaner 190.
 Freder 98.
 Frederick, A. 248.
 Freiburg i. Br. 190.
 Freimaurer 123. 157. 185 ff. 262.
 271.
 Frensdorff, F. 66.
 Freybe, A. 312.
 Fricke 299.
 Friedenstein b. Gotha 170.
 Friedjung, H. 253.
 Friedländer, Ernst 120.
 Friedrich III., Kaiser 192.
 Frisch, I. L. 306.
 Froben, Joh. 181 ff.
 Fröbel, Fr. 173 ff.
 Fruchtbringende Gesellschaft 306.
 Fulda 125.

G.

Gabelkoven, von 168.
 Galilei 40. 72. 293. 301.
 Galizin, Fürstin 43.
 Garve 43. 56. 308.
 Gassendi 70. 301.
 Geibel 140.
 Geiger, L. 189. 191 ff.
 Geislingen 212.
 Gelbke 158. 168.
 Gelinek, A. 196.
 Gemmingen, Uriel von, Erzbischof
 von Mainz 203.

Genf 169. 247.
 Gerbel, Nik. 219.
 Gerhard, Joh. 163 ff.
 Gerhard, Paul 4. 248.
 Giessen 168.
 Glassius, Sal. 163.
 Glücksburg 108.
 Gneisenau, N. von 185.
 Gnostizismus 31. 66. 248.
 Goedeke 288.
 Göschen 270.
 Goethe 1. 6. 9 ff. 18 ff. 36. 43. 114.
 124. 143. 248. 260. 316.
 Götz, Walter 236 ff.
 Götze, Josef 294.
 Gotha 158.
 Gottesfreunde 145 ff. 248.
 Gottorp 168.
 Gottsched 307.
 Gouda 98 ff.
 Graf, Ursinus 182.
 Grapheus, Corn. 126.
 Gratian, Kaiser 209.
 Gratius, Ortwin 201 ff. 211.
 Greeven, O. 236.
 Grimaldi 293.
 Grimani, Dominikus 218 ff.
 Grosse, 299.
 Grotius, Hugo 73. 82.
 Grummet (Brummet), Chr. 106.
 Guericke, Joh. von 294.
 — Otto von 292 ff.
 Gästrow 168.
 Gundlach, W. 127.
 Gundling 254.
 Gutthäter, Hier. 110.

H.

Haag 125.
 Haake, Theod. 254.
 Hadrian, Kardinal 224.
 — VI., Papst 212. 216. 225.
 Häckel, E. 19.
 Händel 248.
 Hätzer, Ludw. 149. 152 ff.
 Hagedorn, Fr. v 307 ff.
 Hagenau 213. 217. 225 ff.

- Hain 195.
 Halberstadt 156.
 Hall, H. 302.
 Halle 67.
 Haller, Albr. von 39. 307.
 Haltaus, Chr. G. 306.
 Haman, Joh. G. 43. 257.
 Hamburg 186. 252 ff. 300. 307.
 Hampe, Th. 277.
 Hannover 179. 242. 261.
 Hansen, Jos. 123.
 Hardenberg 97.
 Harnack, Ad. 20 ff. 185 ff. 191 ff.
 205. 248.
 Harsdörffer, Ph. 277. 292. 306.
 Hartenstein 255.
 Hartfelder, K. 314.
 Hartknoch, J. Fr. 304.
 Hasbach 69.
 Hase, K. v. 170.
 — K. A. von 134.
 — C. A. 99.
 Hauck, A. 87. 311.
 Haupt, Erich 248.
 Hausrath, Ad. 242. 312.
 Heberle 153.
 Hegel, Fr. W. 9. 140. 242.
 — K. von 118.
 Hegler, Alfr. 86 ff. 149. 154. 312.
 Heidelberg 204. 216.
 Helba 177.
 Hellwig 299.
 Helmont 39. 67. 103. 126. 293.
 Helmstedt 161. 295.
 Hemsterhuis, Fr. 43 ff.
 Henke, E. L. Th. 160. 166 ff.
 Hennes, J. 214.
 Hensel 1. 8.
 Herbart 176.
 Herckel, Hans 296.
 Herder 4. 9. 36. 39. 43. 65. 114.
 124. 164. 184. 304 ff.
 Herford 280.
 Hering 248.
 Hermolaus Barbarus 192.
 Hertel, S. 298.
 Hertz, Hiob 302.
 Hessen, Landgrafen von 125.
 — Philipp von 126.
 Hessen-Darmstadt, Ludw. Land-
 graf von 169.
 Heubaum, Alfr. 35.
 Hevelius 125.
 Heyl, Sam. 105.
 Heyne, Ch. G. 308.
 Hjärne, H. 247.
 Hieronymus 198. 208. 230.
 Hillebrand, K. 312.
 Hildebrandt, Joh. 217.
 Hinschius, P. 116.
 Hippel, Th. Gottl. von 257 ff.
 Hippokrates 191. 211.
 Hirsch, S. F. 298.
 Hirzel, Rud. 314.
 Hobbes 39. 73 ff. 82. 293.
 Hochstraten, Jak. 200 ff.
 Hölcher, W. 185.
 Hoensbroecch, Graf von 123.
 Hoffmann, F. W. 295 ff.
 — H. 298.
 Hoheulohe, Phil. von 187.
 Hohenlohe-Langenburg, Ernst
 Erbprinz zu 158. 170 ff.
 Hohenzollern 315.
 Holland 240. 247.
 Holstein, Friedrich Herzog von 103.
 Holstein, H. 294.
 Holzapfel 298.
 Holzinger 192.
 Homer 131.
 Hooke, Rob. 302.
 Horawitz, A. 189. 229.
 Hornejus 164. 166.
 Horton 251.
 Hossbach 168.
 Hotton 254.
 Hübner, Joach. 254.
 Hülsemann 165 ff.
 Hugolin de Monte Georgio 239.
 Humanismus 1 ff. 24. 180. 251.
 280. 285. 311.
 Humboldt, A. von 124.
 — W. von 56.
 Hume 72. 293.

Hummelberger 228.
 Hundeshagen, K. H. 112 ff.
 Hunnius, Nic. 148, 167.
 Hunziker, O. 251.
 Huss, Joh. 287.
 Hussiten 120, 286.
 Hutten 93, 210, 223 ff.

I. J.

Jablonsky 120.
 Jakob v. Massa 239.
 Jacobi, Fr. H. 43.
 Jansenisten 6.
 Jansson, Joh. 300.
 Jean Paul 173, 267.
 Jena 138, 140, 165, 295.
 Iglau 285.
 Ingolstadt 92, 227 ff.
 Innsbruck 218.
 Joannis, Ge. Chr. 214.
 Johannes der Täufer 22, 27.
 Johanniter 147.
 Johnson, S. 13.
 Joris, David 66.
 Joseph II., Kaiser 235.
 Josephus 212.
 Isis 181.
 Italien 250, 314.
 Julianus Apostata 207.
 Julius II., Papst 210.
 Jundt, A. 145.
 Jungius, Joach. 124, 127.

L.

Lambert, J. H. 305.
 Landau 147.
 Landstuhl 220.
 Lang v. Wellenburg, Matthäus 212.
 Lange, W. 175 ff.
 Langelott 106.
 Langemantel, Familie 289.
 Langenmantel, Eitelhaus 119.
 Langrenus 301.
 Lapide, Joh. a 190.
 Laplace 49.
 Latermann 166.
 Lauenburg, Fr. Carl Herzog von 105.

Lauenburg, Jul. Heinr. Herzog von 105.
 Lavater 43.
 Lavoisier 102.
 Leeuwenhoek 40.
 Leibniz, G. W. 5, 30 ff., 46, 51 ff., 65 ff., 72, 110, 124, 179, 248, 252, 305.
 — J. Jac. 110.
 Leipzig 166, 295.
 Lemmens, Leon 239.
 Lemp, Jak. 213 ff.
 Lentke, Doroth. 299.
 — Steph. 299.
 Lenz, Max 180.
 Leo, Bruder 237, 239.
 — I., Papst 116 ff.
 — VIII., Papst 278.
 — X., Papst 215, 217 ff., 225, 227 ff.
 Leontorius, Konr. 195.
 Leopold I., Kaiser 239.
 Leopoldina Carolina, Akademie 108 ff.
 Lessing 4, 36, 114, 136, 286, 308.
 Leyden 295.
 Licetus, Fortunius 110.
 Liebenzell 229.
 Linus 302.
 Linz 192, 195.
 Lippe, Jobst Hermann Graf zur 186.
 — Otto Graf zur 186.
 — Philipp Graf zur 186.
 — Simon VI. Graf zur 186 ff.
 — Simon VII. Graf zur 186 ff.
 — Simon Ludwig Graf zur 186.
 Lissa in Posen 114 ff.
 Lissabon 138.
 List, Guido 250.
 Loans, Jacob ben Jehiel 195.
 Locke 6, 56, 72 ff., 80, 233, 305.
 Loesche, Georg 254.
 Löwen 212, 219, 225.
 Logau, F. von 306.
 Lohenstein, C. v. 306.
 London 179, 186, 252.
 Longomontanus 301.
 Lorch 203.

Lübeck 167.
 Lüneburg 156.
 Lütken 294.
 Luther 3. 32. 88 ff. 98. 113. 120.
 126. 135 ff. 146. 224 ff. 227 ff.
 294. 311.
 Lyon 155.
 Lyra, Nik. von 198. 207.

M.

Macchiavelli 73.
 Mähren 233 ff.
 Magdeburg 294 ff.
 Mainz 203. 212 ff. 224.
 — Joh. Phil. Kurfürst von 299.
 — Uriel Erzbischof von 214.
 Major, Georg 164. 294.
 Malebranche 72.
 Malpighi 40.
 Mannhardt, J. 243.
 Marburg 126.
 Marcellino da Civezza 236.
 Marenholtz, Frau von 177.
 Mariano, Raf. 236.
 Martianus, Kaiser 116.
 Marx, Karl 120.
 Massmann 288.
 Maximilian I., Kaiser 193. 202 ff.
 210 ff. 225.
 Mayerhoff 205.
 Mazarin, Bibliothek 236.
 Mecheln 216.
 Medicäer 222.
 Meinecke, Friedr. 248.
 Meiners, Christoph 223.
 Meistersinger 274 ff.
 Melancthon 98. 198. 217. 222.
 224. 229. 294. 310 ff.
 Mendelssohn, M. 43. 308.
 Menno siehe Simons, Menno.
 Mennoniten 241.
 Mentzel 107.
 Mesnard 127.
 Metzger, Ambros, 283.
 — G. B. 109.
 Meyer, Peter 210.

Michelangelo 143.
 Middelburg 219.
 Milton 251.
 Mirandula, Picus von 192. 196. 222.
 Mohammedaner 143.
 Mommsen, Th 242.
 Montaigne, P. 71. 74.
 Monterubbiano 239.
 Montesquieu 74. 264.
 Morhart, Ulr. 182.
 Morhof 277.
 Moser, J. Jak. 113.
 Moses 66.
 Müller, K. 237.
 — Nic. 310. 312.
 München 288.
 Münzer, Th. 311.
 Muller, S. 97.
 Multz, W. Chr. 104.
 Murr, Chr. G. von 110.
 Murray 251.
 Musäus, Joh. 164.
 Mylius 315.
 Mystiker, 40. 89. 248.

N.

Napoleon I. 185.
 Nassau-Oranien, Moritz von 187.
 Neapel 195.
 Neuber, Val. 300.
 Neumark, die 315.
 Neuplatoniker 25. 40. 66. 311.
 Newton 39 ff. 44 ff. 51. 72. 128.
 293. 305.
 Nicäa 115.
 Nicolai, Friedr. 157. 308.
 Niederlande siehe Holland.
 Nielsen, Fr. 312.
 Nietzsche, Fr. 19.
 Nieuwentyt 52.
 Nördlingen 163.
 Norden 241.
 Novatian 31.
 Nuenaar, Hermann Graf von 223.
 Nürnberg 99. 110. 125. 215. 227.
 290. 300. 314.

O.

Oberschwaben 289.
Oekolampadius 198.
Oesterley 238.
Österreich 253 ff.
— Karl Erzherzog von, Herzog von Burgund 219.
Oldersum 96.
Oncken, Herm. 86. 154.
Opitz, Martin 235. 306.
Oporinus, Joh. 154.
Origenes 66.
Orleans 190.
Ortroy, van 237.
Ostfriesland 240.
Ottmar, Val. 153.
Otto I, Kaiser 295.
Oxford 65.

P.

Padua 202.
Palästina 244.
Palmbaum-Sozietät 291.
Pape, Joh. Chr. 111.
Pappenheim, Eugen 173.
Paracelsus 39. 99. 102 ff. 124. 223.
248. 251. 300.
Paris 179. 190. 216.
Passavant 182.
Pauli 253.
Paulsen, Friedr. 123. 131. 142.
Paulus, Apostel 25 ff. 30. 66. 112.
208.
Pellikanus, Konr. 195. 198.
Penn, William 252.
Pestalozzi 173.
Petit, Guillaume 217.
Petrie, Flinders 181.
Petrus Ankonitanus, Kardinal 216.
218.
Pfalz, Karl Ludw. von der 159.
— Ludwig von der 311.
— Philipp Kurfürst von der 198.
Pfefferkorn 193. 200 ff.
Pfeiffer, Fr. 154. 156.
Pflaum, Chr. D. 69.
Pforzheim 189. 229.

Pfuel 302.
Phidias 143.
Picus, Franz 196.
Pietismus 3. 6. 248.
Pirckheimer, Wilib. 194. 227.
Pius IV., Papst 115.
Plantin, Christoph 155.
Plato 22. 27. 40. 43. 65 ff. 143. 191.
242. 250. 255. 275. 284. 313.
Platoniker 314.
Pöpping, Heinr. 296.
Poitiers 190.
Poland, Fz. 189.
Polen, Stephan König von 294.
Pomponius Laetus 250.
Pope 36. 39.
Potsdam 127.
Prag 194.
Prantl, K. 128. 227.
Preussen 140. 187. 253. 315.
— Friedrich I., König von 254.
— Friedrich der Grosse von 73. 135.
137. 248. 255. 261 ff. 311.
— Friedrich Wilhelm I von 120. 315.
— Adalbert Prinz von 242.
Pseudoisidorus 116.
Ptolemäus, Gnostiker 248.
Pulignani, Faloci 238.
Puritanismus 6.
Pyra 39.
Pythagoras 222.

Q.

Quäker 68. 184. 252.
Quesnay, Fr. 69.
Questenberg, Jak. Aur. 192.
Quitenbaum, J. H. Fr. 261.

R.

Rákoczy, Sigismund Herzog 231.
Ranke, L. von 142.
Rathmann 296.
Ravensburg 228.
Realencyklopädie f. protest. Theol. 87. 311.
Regensburg 299. 303.
Regiomontanus 125.
Reimann, Heinr. 248.

- Reimarus, J. A. H. 253.
 — Sam. 253.
 Reinbeck, Probst 120.
 Rembrandt 247.
 Remling, F. Xav. 215.
 Renaissance 311.
 Rendsburg 103.
 Resch 171.
 Rese, 296.
 Renclin, Dionys. 192.
 — Joh. 189 ff.
 Reusch 155.
 Reutlingen 205.
 Reval 252.
 Reyher, Andr. 150.
 Rhegius, Urbanus 153.
 Rhein, Georg Pfalzgraf vom 215 ff.
 — Ludwig Kurfürst vom 215.
 — Philipp Kurfürst vom 193. 215.
 Ricciolus 301.
 Richelieu, Kardinal, 127.
 Riederer, Familie 289.
 Riehm 112.
 Riga 304.
 Rist, J. 306.
 Ritschl, Albr. 3.
 Ritter, Paul 180.
 Roberval 294.
 Robinson, John 32.
 — Tho. 302.
 Rogge, B. 248.
 Rollenhagen, Georg 294.
 Rom 191 ff. 250. 314.
 Rosenkreuzer 148. 156. 271.
 Rosenthal 296.
 Roth, Friedr. 118 ff. 289.
 — F. W. E. 149.
 — Rud. 191.
 Rothe, Rich. 1. 313.
 Rousseau, J. J. 69 ff. 175. 242.
 256. 261. 264.
 Roveredo 203.
 Rückert, Fr. 129.
 Rüdiger, Erasmus 234.
 Rügen 295.
 Rufinus, Bruder 237.
 Rumlang, E. von 97.
- Russland, Elisabeth Kaiserin von
 137. 258.
 — Peter der Grosse von 252.
- S.**
- Sabatier, P. 236 ff. 248.
 Sachs, Hans 276. 290 ff.
 Sachs v. Lewenheim, Ph. J. 109.
 Sachsen, Albrecht Prinz von 168.
 — August Administrator von 299.
 — Bernhard v. Weimar 259.
 — Ernst der Fromme von 158 ff.
 — Friedrich der Weise von 212. 224.
 — Georg Herzog von 116.
 — Johann Friedrich der Mittlere
 von 164.
 — Johann Georg I., Kurfürst von
 166. 298.
 — Johann Georg II. Kurfürst von
 106.
 — Moritz von 116.
 Scharnhorst 184.
 Scharold 161 ff.
 Schaumburg, Otto Graf von 186.
 Schaumburg - Lippe, Albrecht
 Wolfgang Graf von 128. 186.
 — Wilhelm Graf von 184.
 Scheffner 257.
 Schelling 44.
 Schiller I. 36. 47. 49. 56 ff. 114.
 Schilling 118.
 — Heinr. 213.
 Schlegel, Fr. 39. 135.
 Schleiermacher 4. 39. 56. 69 ff.
 65. 131. 248.
 Schlesien 234 ff.
 Schlettstadt 251.
 Schmidt, Georg 299.
 Schnedermann 244.
 Schöffner, Peter 148 ff.
 Schönebeck 298.
 Scholastik 316.
 Scholz 248.
 — J. (Scultetus) 110.
 Schoof 299.
 Schopenhauer 44. 74.
 Schott, Kaspar 299. 302.

Schottel, J. G. [306](#).
 Schröck, Luk. [109](#).
 Schultze, Chr. [298](#).
 — Victor [122](#).
 Schulze-Gävernitz von [L](#).
 Schwalbach, Georg von [215](#).
 Schwannorden [306](#).
 Schwartz, Paul [315](#).
 Schweden, Christine Königin von [302](#).
 — Gustav Adolf König von 183
[247 ff.](#) [295](#).
 — Karl XI. König von [108](#). [171](#).
 Schwegler [69](#).
 Schweinfurt [109](#).
 Schwenkfeld, C. v. [154](#).
 Schwenkfeldianer [148](#).
 Seckendorf, V. L. von [113](#). [168](#).
 Sedan [138](#).
 Seidel, F. [176](#).
 Sell, K. L.
 Sender [289](#).
 Seneca [78](#).
 Sennert [107](#).
 Sferno, Obadja [198](#).
 Shaftesbury [36 ff.](#) [39 ff.](#) [45 ff.](#)
[51 ff.](#) [56](#). [73](#). [293](#). [305](#).
 Shakespeare [143](#).
 Sickingen, Franz von [226](#).
 Sidonius [196](#).
 Simons, Menno [243](#).
 Sixtus IV., Papst [191](#). [196](#). [208](#).
 Skeptiker [70 ff.](#)
 Smend [248](#).
 Smith, Adam [69](#).
 Sokrates [22](#). [27](#). [43](#). [47](#). [66](#). [111](#). [185](#).
 Solms, Eberh. von [187](#).
 Solomon [194 ff.](#)
 Soltau, Dietr. [243](#).
 Soncino [194 ff.](#)
 Sonnen [253](#).
 Sonnenkalb [252](#).
 Sorau [294](#).
 Sozinianer [315](#).
 Spahn, M. 182 ff.
 Spaignart, Gilbert von [206](#).
 Spalatin [146](#). [193](#). [213](#).
 Spangenberg, Cyr. [279](#). [281](#).

Speier [195](#). [215](#). [226](#).
 Spener, Ph. J. [4](#). [113](#). [156](#). 168 ff.
 Spiess, Bernh. [153](#).
 Spinoza [98 ff.](#) [74](#). [293](#).
 St. Georg, Kardinal [219](#).
 St. Petersburg [252](#). [258](#).
 St. Pierre, B. de [256](#).
 Stähelin, R. [247](#).
 Stälin, Chr. F. [191](#).
 Staupitz, Joh. v. [156](#). [233](#). [287](#). [291](#).
 Steffens [44](#).
 Steiff [182](#). [213](#).
 Stein, Joh. Heyulin vom [190](#).
 Stern, Johann [156](#).
 — Heinrich [156](#).
 Stieler, C. [306](#).
 Stockholm [102](#). [108](#).
 Stoiker [70 ff.](#)
 Strassburg, Wilhelm III. Bischof
 von [218](#).
 Strauss, Dav. [224](#). [227](#).
 Strunz, Fr. [67](#). [102](#). [126](#). [251](#). [293](#).
 Stuttgart [191](#). [194](#). [213](#). [227](#). [229](#).
 Sudhoff, K. [99](#). [186](#).
 Swammerdam [40](#).
 Sylvius, Boë [293](#).

T.

Taboriten [234](#).
 Taine [7](#).
 Tauler [89](#). [95 ff.](#) [146](#). [156](#). [248](#). [287](#).
 Tempel [306](#).
 Tempelherren [147](#).
 Thode, Henry [247](#).
 Thomas v. Aquino [40](#). [104](#).
 — v. Celano [236](#).
 — a Kempis [96](#).
 Thomasius [183](#). [306](#).
 Thomberg, H. [99](#).
 Thomson, James [36](#). [39](#).
 Thorn [163](#). [165 ff.](#)
 Thudichum, Fr. [88](#). [117](#). [145 ff.](#)
[189](#). [287](#).
 Thukydides [312](#).
 Thumm, Fr. von [97](#).
 Tilly [295](#). [297](#).
 Tocco [237](#).

Torricelli 293, 302.
Tournay, Jasper 98.
Treitschke, H. von 136, 140, 312,
315.
Trient 115.
Trier 215, 224.
Troeltsch, E. I. 181, 248.
Truchsess, Thom. 215.
Tschackert, P. 247.
Tscherning 306.
Tucher, Sixtus 314.
Tübingen 191, 197, 228 ff.
Tungern, Arn. v. 206, 210 ff.

U.

Überweg-Heinze 69.
Ulm 97, 100.
Unitarier 315.
Urach 191.
Utman, Chr. 97.
Utrecht 97.

W.

Wachter 306.
Waosberghe, Jan van 300.
Wagenseil, Joh. Chr. 276 ff.
Waitz 312.
Waldeck, G. F. von 193.
Waldenser 68, 119, 155, 248, 280.
Wallenstein 295.
Walmerode, von 298.
Weichmann, Ch. 127.
Weigel 251.
— Val. 156.
Weimar, Bernhard von 159.
— Wilhelm Herzog von 161.
Weinl, H. 185.
Weingarten, H. 98.
Weisse, Ch. F. 308.
Weisser Berg 235.
Weizsäcker, H. 247.
Weller 288.
Wellhausen 22, 30.
Welser, Familie 289.
Wendelin 307.
Werckshagen, C. 246 ff.
Werner, Seb. 294.

Wernicke, C. 306.
Wessel, Joh. 190, 195.
Westphal, Joh. 299.
Wette, de 224.
Wiedertäufer 97, 119, 125, 148,
286, 289, 315.
Wien 250.
Wilhelm II. Kaiser 158, 170 ff. 248.
Wilhelm, Christian 295.
Willich, Gregor 294.
Wimpeling, Jak. 195, 214.
Winckelmann, J. J. 308.
Winkler-Prins, J. 243.
Wittenberg 107, 166, 213, 224, 229.
Wittich 296.
Wöllner 187 ff. 253.
Wohlfarth, G. B. 109.
Wolf 195.
Wolfart, K. 119.
Wolfenbüttel 168.
Wolff, Chr. A. 52, 183, 305.
Wolter 296.
Woltmann, L. 120.
Worms 148, 194.
Wülfer, Dan. 110.
Württemberg, Eberhard im Bart
von 191 ff.
— Eberhard VI. von 192.
— Ulrich von 193 ff. 213, 218, 225.
Würzburg 161 ff. 296.
Wyneken, G. 120.

X.

Xenophon 228.

Z.

Zapf 288.
Zarneke, F. 116.
Zasius, Ur. 200.
Zecheldorf 299.
Zeller, Ed. 69.
Zimmermann, Ritter von 261 ff.
Zinkgraf 306.
Zöckler, O. 185.
Zweydorff, Anna von 294.
Zwingli 118, 247.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Zwölfter Band.

1903.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1903.

Inhalt des zwölften Bandes.

A. Abhandlungen.

	Seite
Lic. theol. Friedrich Hummel, Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend	1
Dr. Georg Schuster, Markgraf Johann von Brandenburg und seine Beziehungen zur Alchemie und zum Humanismus	13
Ludwig Keller, Über den Geheimbund der Vehm- und Vehmgenossen	27
Privatdozent Dr. Adalbert von Hanstein, Der Unsterblichkeitsgedanke in Goethes Faust	59
Ludwig Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert	76
König Friedrich I. von Preussen und sein Historiograph Gottfried Arnold. Nebst ungedruckten Urkunden	103
Pastor Ernst Diestel, Über Goethes Christentum	119
Rektor Prof. Dr. Otto Meltzer, Johannes Drändorff gen. von Schlieben und seine waldensischen Lehrer und Freunde. 1391—1425	128
Ludwig Keller, Gottfried Wilhelm Leibniz und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts	141
Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae. Zur Erinnerung an zwei grosse deutsche Männer	156
Paul Hohlfeld, Über ästhetische Erziehung	181
Ludwig Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten. Eine geschichtliche Betrachtung im Anschluss an Herders Freimaurer-Gespräche	195
Bernhard Suphan, Herders hundertjähriger Todestag. Ansprache, gehalten am 24. Mai 1903 in der XVIII. Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft	218
Ludwig Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Maurerbundes	243
Dr. phil. Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus	349

B. Kleinere Mitteilungen.

Prof. Dr. Kvačala, Martin Opitz und Comenius. Neue Streiflichter auf ihre freundschaftlichen Beziehungen	35
Zwei unveröffentlichte Briefe Philipp Jacob Speners. Mitgeteilt von Otto Clemen	39
Ein neueres Urteil über Erasmus	44
Prof. Dr. Ed. Albert (†), Denkstätten aus der Geschichte der Brüdergemeinden in Böhmen	110
Aufruf zur Erinnerungsfeier für Johann Gottfried Herder am 18. Dezember 1903	179
Otto Clemen, Paul Fredericqs Quellensammlung zur Geschichte der Inquisition in den Niederlanden	223

	Seite
Alexander von Humboldt über die Einheit des Menschengeschlechts	226
Aug. Grebe, An Herders Grabe. Gedicht	227
Über Thomas Abbt	358
Leutbecher, Herders Genius. Gedicht	359

C. Besprechungen und Anzeigen.

E. Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus (R. Kayser). — Rudolf Steiner, Die Mystik im Anfange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (L. Keller). — Carl Maria Kaufmann, Ein altchristliches Pompeji in der lybischen Wüste (L. K.). — W. Köhler, Reformation und Ketzerprozess (L. K.). — Ludwig Gurlitt, Der Deutsche und sein Vaterland (G. Albrecht)	46
Reoleneyklopädie für protest. Theologie und Kirche Bd. XI (G. A.). — W. Rein, Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik (G. A.). — J. Unold, Die höchsten Kultur Aufgaben des modernen Staates (Julius Ziehen). — W. Rein, Ethik und Volkswirtschaft (G. A.). — Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtsweisen in der deutschen Vergangenheit (G. A.)	165
Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen (G. A.). — Alex. Bruno Hanschmann, Bernard Palissy, der Künstler, Naturforscher und Schriftsteller etc. (C. Beyer). — Karl Brandl, Die Renaissance in Florenz und Rom (G. A.). — Wlh. Lucke, Die Entstehung der 15 Bundesgenossen des Ebelvin von Günzburg (O. Cl.). — Wlh. Stolze, Die Entstehung der 12 Artikel von 1525 und ihr Verfasser (L. K.)	228
Diedrich Bischoff, Maurerium und Menschheitsbau (G. A.). — Gerhard Hoppe, Die Psychologie des Juan Luis Vives (G. A.)	360

D. Nachrichten und Bemerkungen.

Über die Bedeutung der vergangenen Dinge für die Erkenntnis der Gegenwart. — Der Name Latonium zur Bezeichnung der Katakomben. — Katakomben und Steinbrüche. — Über den Namen Latonium und die symbolischen Zeichen des Schurzfells, des Zirkels u. s. w. — Die Hindernisse in der Zeichensprache der Akademien auf die Katakomben. — Die Benennung der Katakomben als Kultstätten. — Das Symbol der Arche Noah in der Bräderkirche zu Lissa. — Die Anrede Christi als „Vater“ in altchristlichen Zeiten. — Die Humanisten und die Volkssprachen. — Martin Opitz und Hugo Grotius. — Ein angeblicher Katechismus des Comenius. — Der Vatername in den Kultgesellschaften des Humanismus. — Ein Urteil Daniel Ernst Jablonskis über die älteren deutschen Sozietäten. — Die Preussischen Jahrbücher über die „Fruchtbringende Gesellschaft“. — Die Bedeutung der Sonne als Sinnbild in der Zeichensprache der Akademien. — Der Einfluss Miltons auf die moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts. — Joachim Jungius über die deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts. — Über Geheimnishaftigkeit in dem Palmorden — Die grossen Blüteperioden des Humanismus. — Der Einfluss der Renaissance auf die Entwicklung unserer Schriftzeichen. — Der Name Evangelisch als Parteiname. — Chamberlains Grundlagen des 19. Jahrhunderts	51
Über die geschichtliche Continuität historischer Erscheinungen. — Über den Monothetismus der Babylonier. — Über die Bedeutung der Sonne in der Symbolik der älteren Kulturvereine. — Das Wasser in den Kultgebräuchen der antiken Akademien. — Beste heidnische Kultgebräuche in den christlichen Kirchen. — Kaiser Konstantin und die christliche Staatsreligion. — Die Stellung der Waldenser zum Alten Testament. — Ansichten neuerer Theologen über das Alte Testament. — Die Bedeutung der „Herrn-worte“ im ältesten Christentum. — Die „Lehre der zwölf Apostel“ und die altchristlichen Gemeinden. — Mathematische Zeichen in den Katakomben. — Einige merkwürdige Ansichten Petrarcas. — Amtsbeziehungen in den platonischen Akademien des 15. u. 16. Jahrhunderts. — Urteil Bayles über die Janna des Comenius. — Neuere Forschungen über den Kurfürsten Johann Sigismund. — Über den Aufenthalt des Comenius in Berlin. — Zur Charakteristik der Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrh. — Ein Ausspruch des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe	112
Ein Ausspruch König Leopolds von Belgien. — Über die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes Hairesis in früherer und in späterer Zeit, besonders bei Paulus. — Der Kampf gegen die „Philosophie“ und die Philosophen-Schulen in den Schriften Tertullians. — Ausserkirchliche Kultgesellschaften im 9. Jahrh. n. Chr. — Die Überzeugung der heutigen Waldenser über die Zusammenhänge ihrer Gemeinschaft mit der altchristlichen Zeiten. — Über die unterirdischen Kultstätten der älteren Waldenser. — Über das Busskreuz (rotes Kreuz) der Waldenser im 13. Jahrhundert. — Das Zeitalter Petrarcas als früheste Epoche des Humanismus im Mittelalter. — Das Collegium poetarum et mathematicorum zu Wien seit 1501. — Die Academia Colli-matina zu Wien im Jahre 1514. — Ein neueres Urteil über das Täufertum des 16. Jahrhunderts. — Ein Ausspruch Valentin Andraes. — Über das Zeitalter des Grossen Kurfürsten als Gründungszeit des preussischen Staates. — Über die naturwissenschaftlichen Ziele der Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts. — Die Bedeutung der moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts. — Über die Bedeutung der Lehre von der Person Jesu (Christologie) und der Verkündigung Jesu. — Über den Kampf der Kirchenchristen wider die „Häretiker“. — Über die Idee der Entwicklung und ihren Gegensatz zur Kirchenlehre	171

	Seite
Zum Begriff des Wortes Geistesgeschichte. — Die Achtung vor fremder religiöser Überzeugung als Kennzeichen des christlichen Humanismus. — Über die Schwierigkeiten der Erforschung der Geschichte verfolgter Minderheitsparteien. — Die „heiligen Zahlen“ des Pythagoras, die „Ideen“ Platos und die „Dämonen“ und die „Engel“. — Die Arche Noah und die 3 × 3 Zahl in den Katakomben. — Das Symbol der Arche Noah in den Gotteshäusern der Waldenser. — Der Licht-Kult in den Sozietäten der Alchemisten. — Diokletian und die Schriften des sog. Hermes Trismegistus. — Der Alchemist Leonhard Thurneisser und das Hüttenwesen. — Die Naturphilosophen des 17. Jahrh. und ihre gemeinnützigen Bestrebungen. — Die Sozietät des „Palmauma“ und ihre Abzeichen. — Die „Albertus-Gesellschaften“ und ihre Museen. — Die Beziehungen Patriot und Patriotismus bei Herder. — Der Name „Synkretisten“ als Sekten-Name. — Symbolische Zeichen im Briefwechsel des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe. — Das Zeichen der Arche Noah im Briefwechsel Herders. — Ist die römisch-katholische Kirche die einzige Verbindungslinie zwischen der Jetztzeit und dem Urchristentum? — Der Name Synkretismus in den kirchlichen Kämpfen der Gegenwart. — Die „Christliche Welt“ über den christlichen Humanismus und die Comenius-Gesellschaft. — Kritische Besprechungen der M. H. der C. G. Bd. X u. XI. — Preis-Aufgabe der Universität Jena über Herder. — Herder-Gedächtnisfeier seitens der Universitäten am 18. Dezember 1903	234
Über das Wort Religion und seine Geschichte. — Über die römischen Collegien. — Adolf Harnacks Urteil über den Gnotizismus. — „Kirchen-Christen“ und „Katakomben-Christen“. — Die Cetes-Gesellschaft um 1500 als Academia Platonica. — Verbreitete Einkleidungen bei Veröffentlichungen der „unsichtbaren Gesellschaften“ und das Konstitutionenbuch von 1723. — Gustav Theodor Fechner und J. G. Herder	362
E. Personen- und Ortsregister	365

Für die Schriftleitung verantwortlich:

Gehelmer Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

gel. Ze.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

→ 1903. ←

Heft 1 u. 2.

Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend.

Von

Lic. theol. **Friedrich Hummel** in Crailsheim.

Unter dem Titel „Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend“ hat Dr. Georg Kerschensteiner, Stadtschulrat und Kgl. Schulkommissar in München, seine von der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften in Erfurt unter 75 Abhandlungen preisgekrönte Schrift der Öffentlichkeit übergeben (Erfurt, Verlag von Karl Villaret, 1901; 78 S.; Preis 1,60 Mk.). Sie antwortet geistvoll klar und zielbewusst praktisch auf die von der Erfurter Akademie gestellte Frage: „Wie ist unsere männliche Jugend von der Entlassung aus der Volksschule bis zum Eintritt in den Heeresdienst am zweckmässigsten für die bürgerliche Gesellschaft zu erziehen?“

Seit Plato in seinem Gespräch „der Staat oder was ist Gerechtigkeit?“ sein hohes Ideal staatsbürgerlicher Ordnung aufgestellt und in seinen „Gesetzen“ den annähernden Weg bezeichnet hat, haben viele grosse Pädagogen, Volkswirtschaftler, Staatsmänner u. a. den Gedanken staatsbürgerlicher Erziehung des Volkes in das Gewebe ihres höher strebenden Idealismus eingewoben. Mag dieser Einschlag auch nicht immer sichtbar sein; er tritt doch in entscheidenden Zeiten, besonders des Drangs und der Not, wo um das Heil und den Halt des Volkes gerungen wird, lebhaft hervor. Man denke an Fichtes Reden an die deutsche Nation, an das Lebenswerk der Stein, Arndt, Schleiermacher u. a., welche die Geister bildeten und erzogen, damit das Vaterland wachse und blühe. Immerhin ist im Verlauf des vorigen Jahrhunderts das Streben, die staatsbürgerliche Volkserziehung in Ideal und Praxis des Staates, des Rechts- und Wohlfahrtsstaates, stetig einzuschliessen, wieder sehr verflacht worden. Politische und materielle Ursachen wirkten dazu mit, vornehmlich das ungeahnte Überschwellen der Industrie und

Maschinenwirtschaft im „Zeitalter der Empirie und Technik“. Man sorgte, zum Teil in trefflichster Weise, für Volksschulpflicht, für Schulen und für möglichst weite Ausbreitung der Bildung; aber es fehlte, so sehr man auch an den Bildungsformen fort und fort verbesserte, eine Organisation des ganzen Bildungslebens in Rücksicht auf den umfassend notwendigen Bildungsinhalt und mit Rücksicht auf eine wahrhaft volksmässige, staatsbürgerliche Erziehung. Die rein schulmässigen Einrichtungen und die nicht schulmässigen Unternehmungen zur Förderung der allgemeinen Volkserziehung stehen heute noch nach Art und Richtung verzettelt und zersplittert da; manche Schichten des Volkes fallen überhaupt nicht in den Kreis dieser Bestrebungen. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts haben manche Männer laut und deutlich auf diesen Mangel hingewiesen, welcher trotz aller anerkannten Vorzüge unserer gewerblichen, industriellen, landwirtschaftlichen und „allgemeinen“ Fortbildungsschulen besteht. Sie haben u. a. auch auf die in Österreich erhobenen Forderungen gedeutet, wo die Schrift von Dummreichers „Über die Aufgaben der Unterrichtspolitik im Industriestaate Österreich“ (1881) Wellen schlug; ferner auf den Betrieb der „Vaterlandskunde“ in der Schweiz, der „Bürgerlehre“, der „Instruction morale et civique“ in Frankreich. Lehrhafte Darbietungen über Recht, Verfassung und Volkswirtschaft genügen hierbei freilich nicht; das wurde meistens überschen. Eine richtige Volksbildung muss mit dem ganzen Interessenzusammenhang aller, mit den lebendigen Bedürfnissen und den Aufgaben des gesamten Volkes, mit einer möglichst umfassenden Berufsordnung organisch zusammengehen. Zu einer solchen Organisation der Volksbildung habe ich in der ersten von der Erfurter Akademie gekrönten Preisschrift¹⁾ aufgerufen und die entsprechende Grundlegung gegeben — als einer der ersten, vielleicht noch zu früh, doch in der Überzeugung, dass auch das Notwendige nur langsam wird. Schulmänner, Volkswirtschaftslehrer, Staatsmänner u. a. haben das Ideal anerkannt, dass ein organischer Zusammenhang der Bildung mit dem ganzen vollen Menschenleben der Gegenwart und seinen tausend praktischen Fragen erstrebt werden muss. Viele wiesen nur immer wieder auf die selbstverständlichen und grossen Schwierigkeiten bei Einrichtung und Ausführung der Sache. Doch nähern müssen wir uns dem als notwendig erkannten Ziel, welches im Reich einer nicht nur natürlich, sondern auch sittlich gegliederten Berufsordnung liegt, mit aller Arbeit und in aller Entwicklung, soweit nur der sittliche Geist uns im Rahmen der endlichen Dinge treiben kann! Wer mit der Lösung der segensreich blühenden Comenius-

¹⁾ Lic. theol. Friedrich Hummel, „Was lässt sich zur Pflege einer gediegenen, echt volkstümlichen Bildung in den Arbeiterkreisen thun?“ Ein Aufruf zu einer Organisation der Volksbildung. 1893.

Gesellschaft ruft: „Menschenbildung und Volkserziehung“¹⁴, wer mit dieser glaubt, dass ein von Geschlecht zu Geschlecht unablässiges, treues Wirken für ein einheitliches und umfassendes Bildungsleben nicht vergeblich sein kann, der wirkt an jedem Ort und in jedem Stand gerne mit zu bildungsmässiger Durchdringung des Volkskörpers mit wahren, gutem Geist. Demselben erscheint die Bildung und Erziehung besonderer Gruppen und Schichten als ein Teil der einen grossen Aufgabe, die vor jedem und vor allen stehen soll. In diesem Sinne hat auch Kerschensteiner die ihm gestellte Frage, wie unsere männliche Jugend am zweckmässigsten für die bürgerliche Gesellschaft zu erziehen sei, angefasst und beantwortet.

Er bestimmt „das Ziel der staatsbürgerlichen Erziehung“, indem er gegenüber dem Widerstreit der Meinungen die Aufgabe des Staates überhaupt betont, welcher sich und alles, was zur Volkswohlfahrt dient, in fortschreitender Vervollkommnung forterhalten und fortbilden soll. So muss denn dieser moderne konstitutionell-monarchische Staat, welcher das Staatsbürgertum eines jeden anerkennt und jedem die ausgedehntesten politischen und persönlichen Rechte und Freiheiten zuteilt, auch dem einzelnen eine Erziehung angedeihen lassen, kraft welcher er ein Verständnis der Staatsaufgabe gewinnen und den ihm nach Grad und Verhältnis persönlicher Leistungsfähigkeit zukommenden Platz im Staatsorganismus ausfüllen kann und will. Ein mächtiger Idealismus, welcher so die realen und die idealen Bestände im Volksleben erzieherisch verbinden möchte! Das gebietende sittliche Ideal will es, dass dem einzelnen — zwar selbstverständlich nicht ein System der sozialen Ethik dargeboten, aber doch „die Abhängigkeit der besonderen wirtschaftlichen und sozialen Berufsinteressen von den Gesamtinteressen der Mitbürger und des Vaterlandes in anschaulich überzeugender Weise klar gemacht werde“ (S. 15). Das gilt, wie überhaupt, so besonders in Ansehung der handarbeitenden Bevölkerung für die Stufe vom 14. bis 20. Lebensjahre. Im Verein mit der Einsicht in den organischen Interessenzusammenhang aller sollen die staatsbürgerlichen Tugenden der Selbsthingabe, der Selbstbeherrschung, der Gerechtigkeit und überhaupt eine geordnete Lebensführung gezeitigt werden. Dies Ziel intellektueller und sittlicher Erziehung lässt sich jedoch, betont Kerschensteiner, nur erreichen, wenn die technische Aufgabe, die Erziehung zu beruflicher Tüchtigkeit, als *condicio sine qua non* aller staatsbürgerlichen Erziehung zur Grundlage gemacht wird. Denn wenn Arbeitsfreudigkeit und Arbeitstüchtigkeit auf dieser emporgehen, dann erblühen Gewissenhaftigkeit, Fleiss, Beharrlichkeit und alle die bürgerlichen Tugenden, aus welchen die höhere sittlich-intellektuelle Bildung erwächst. Schon Comenius (Grosse Didaktik, ed. Lion, S. 233) hat als Ziel der Volksschule das bezeichnet, „dass die gesamte Jugend

in den Gegenständen unterrichtet werde, deren Nutzen sich auf das ganze Leben erstreckt“. Die Ausführung dieser Sache soll erweitert, beruflich gegliedert und umfassend organisiert werden. Ich denke, so wie man sagt, dass Leib und Seele beisammen sind, soll mit der technischen Erziehung der Schulentlassenen die intellektuelle und sittliche Erziehung verbunden werden.

Sollen diese Erziehungsbestrebungen Erfolg haben, so müssen „die äusseren und inneren Grundlagen der staatsbürgerlichen Erziehung“ genau berücksichtigt werden. Nach jener Richtung bespricht Kerschensteiner die wirtschaftlich-sozialen Zustände, besonders die Lohn- und Arbeitsverhältnisse. Er fordert in erster Linie vernünftige Beschränkung der Arbeitszeit für die Lehrlinge, Durchführung obligatorischer Fortbildungsschulen, geeignete Beschaffung von Bildungsgelegenheiten für tüchtige Arbeiter — eine Ordnung der Arbeiterbildungseinrichtungen, durch welche die Lernenden und Strebenden nicht unbedingt notwendig aus den manuellen Betrieben hinausgedrängt werden, wenn sie emporkommen und an den sozialen Vorteilen, welche andere Stände geniessen, teilnehmen wollen. Das geht nicht ohne Entgegenkommen der oberen Stände, ohne persönliche Hingabe vieler einzelner; aber schrittweise muss und soll in den grossen Klassen, zusammen mit der wirtschaftlichen Fürsorge, ein Zusammengehörigkeitsgefühl geweckt werden. Dies ist eine grosse, schwere Aufgabe; sie lässt sich nur ausführen, wenn es gelingt, die geistige Erziehung mit den Berufsinteressen zu verschmelzen. Was sind nun die inneren Grundlagen für die erwünschte staatsbürgerliche Erziehung? Kerschensteiner geht in die Tiefe der Seele, wo die beiden Grundtriebe Egoismus und Altruismus wohnen; diese beiden will er veredelt und ethisch verschmolzen wissen. Das ist schon oft ausgesprochen worden, aber gerade mit Richtung auf die staatsbürgerliche Erziehung ist es selten so bestimmt und treffend gesagt worden wie von Kerschensteiner. Er betont ganz richtig, dass nicht allein durch hohe intellektuelle Bildung der Charakter gestaltet wird. Denn blosser Aufklärung macht nicht sittlich. Die intellektuellen Triebe, welche die Schule gezeitigt hat, sind auch noch so schwach, dass sie in den Sturm- und Drangjahren der verhängnisvollen Freiheit nach der Schulentlassung hundertmal erliegen. Die jungen Staatsbürger treten aus der Familie, aus bewahrender und schützender Umhegung; sie entziehen sich auch häufig den Wirkungen und Kräften der religiösen Gemeinschaft. Da ist zweifellos während dieser entscheidenden Jahre der Egoismus noch für genauere Zeit die stärkere Triebfeder, und eine Erziehung zum Altruismus wird nur dadurch möglich, dass sie sich an diesen Egoismus im täglichen Gang der Arbeit und Gewöhnung wendet, dem Verlangen nach Erhöhung der künftigen Lebensverhältnisse entgegenkommt und den beinahe einzigen sicheren Anknüpfungspunkt für die weitere Entwicklung

weise benützt. Die überwiegende Mehrzahl der Jünglinge und jungen Männer steht in der Arbeit und will durch die Arbeit vorwärts kommen. Im Berufe ruht der Interessenkreis. So muss der junge Mann zu pünktlicher, gewissenhafter, freudiger Arbeit erzogen werden; denn vielmehr durch Willenserziehung als durch Gedankenbildung werden Selbstsucht und Trägheit geschwächt und die Bahnen für das Emporgehen des Altruismus frei gemacht. Dann wird das Interesse mehr und mehr auch über den Berufskreis hinaus geschwelt, und in dem Mass, als der Wille im praktischen Dienste für andere geübt wird und als im thätigen Wesen die Lebenserfahrung wächst, wird die sittliche Kraft des Altruismus entbunden. Darum also hängt alles davon ab, wie weit es gelingt, die weitere geistige Erziehung mit den Berufsinteressen zu verschmelzen und die eigenen Zwecke und Ziele als wesentliche Bestandteile der Zwecke der Gesellschaft bezw. des Staates zur Erkenntnis zu bringen. Das ist der innerliche Kernpunkt bei Kerschensteiner.

Aus diesem ergibt sich alles weitere. Es müssen nach dem Volksschulpflichtigen Alter, während der Lehrlingszeit, Erziehungs- und Bildungs-Einrichtungen mit obligatorischem Charakter wirksam werden; nämlich durch die fürsorgende Thätigkeit von Staat und Gemeinde. Das ist die erste Stufe der staatsbürgerlichen Erziehung. An die obligatorischen Einrichtungen müssen sich für die zweite Stufe der staatsbürgerlichen Erziehung solche mit fakultativem Charakter anschliessen. Endlich müssen, so ungünstig und verworren auch die Dinge dermalen liegen, die freien gewerblichen und andere Verbände zur Mitarbeit an diesen öffentlichen Einrichtungen beigezogen werden; damit erweitert sich der Erziehungsbereich ganz gewaltig. Man denke nur an den bedeutenden erzieherischen Einfluss der englischen Genossenschaften und Gewerkschaften, welchen auch H. von Nostiz¹⁾ besonders hervorhebt.

Die entscheidende Grundlage für die staatsbürgerliche Erziehung bildet nun die zweckmässig gestaltete, nach den verschiedenen grösseren oder kleineren Berufsgruppen ausgebaute Fortbildungsschule. Kerschensteiner fordert gemäss seinen Grundgedanken eine Elementarabteilung mit dreijährigem Pflichtbesuch bei wöchentlich 8 bis 9stündigem Tagesunterricht; daran anschliessend eine höhere Abteilung in Abendkursen mit freiwilligem Besuch für alle aus der Pflichtabteilung Entlassenen. Jede der beiden Abteilungen soll umfassen: den praktisch gewerblichen Unterricht der jeweiligen Berufsgruppe; den theoretisch gewerblichen Unterricht; den staatsbürgerlichen Unterricht. In allen grösseren Städten sollen beide Abteilungen

¹⁾ H. von Nostiz, Das Aufsteigen des Arbeiterstandes in England, 1900; S. 741. 742.

unter einem technisch wie staatsbürgerlich einsichtsvollen Leiter und in einem für die gesamten Zwecke der Erziehung eigens eingerichteten Gebäude vereinigt sein. So können sich dort auch die Volksbildungsvereine, Volkshochschulvereine u. s. f. passend eingliedern. Nach solchem Plan soll der staatsbürgerlichen Erziehung der Jugend vom 14. bis 20. Lebensjahre gedient werden. Den innerlichen Grundlagen entsprechen die äusseren: Es wird den egoistischen Interessen des Schülers, eben den beruflichen, Rechnung getragen, der Schüler wird wesentlich beim Willen gefasst, durch geistige und manuelle Arbeit erzogen, durch Unterricht und praktische Bethätigung auf eine vernünftige hygienische Lebensführung hingeleitet, langsam und ungezwungen auf das Gebiet der allgemeinen Staatsinteressen hinübergeführt; so wird das Interesse des einzelnen mit den Gesamtinteressen verknüpft — sowohl durch den Unterricht in der Bürgerkunde als auch durch die Miteinbeziehung geeigneter sozialer Verbände in die Gesamterziehung.

Wer möchte gegenüber diesen bedeutungsvollen Gedanken und Forderungen Kerschensteiners immer nur davon reden, dass die Ausführung schwer ist, wo doch die unleugbare gebietende Aufgabe so ungeheuer wichtig und richtig ist! Man kann ja über einzelne Züge des Planes streiten, aber der Plan selber muss bestehen bleiben. Heute sind die Verfechter und Vertreter dieser Sache hauptsächlich nur in Beantwortung der Frage verschiedener Meinung, ob man der Fortbildungsschule den Charakter der fachgewerblichen, d. h. der bestimmten Berufserzielung geben müsse, wie Pache¹⁾, Kerschensteiner und andere betonen, oder nicht. Ich denke aber, gemäss den thatsächlichen Verhältnissen des äusserlichen, volkswirtschaftlichen und des innerlichen, geistigen Lebens sollte man diese Unterscheidung nicht so sehr pressen, bezw. man sollte zwischen der gewerblichen Fortbildungsschule und zwischen der allgemeinen Fortbildungsschule in Theorie und Praxis keine solche Kluft belassen. Die Fortbildungsschulen beider Art dienen nur dann ihrem Zwecke, wenn in der gewerblichen Fortbildungsschule die weitere, über den Berufskreis hinausgehende geistige Bildung mit den Berufsinteressen und mit dem Berufsverständnis verschmolzen wird; sodann wenn das Wesen der allgemein bildenden Fortbildungsschule mit der bestimmten Berufserzielung organisch zusammengeknüpft wird. Das wird auf beiden Seiten vergessen. Wenn man aber bewusster und umfassender daran geht, mit einer wahrhaftigen Berufsordnung auch die so dringend notwendige einheitliche Organisation des Bildungslebens zu verbinden, wird man in jener Unterscheidung des Fachgewerblichen, Beruflichen und des allgemein Bildenden

¹⁾ „Handbuch des deutschen Fortbildungsschulwesens“; „Die zeitgemässe Gestaltung der deutschen Fortbildungsschule“.

nicht mehr hängen bleiben. Denn die überragende Einheit wird doch über beidem immer dieses bilden müssen, dass die allgemeine und die individuelle, — auch die äusserlich-berufliche und die innerpersönliche Zielstrebigkeit des Menschen möglichst harmonisch zusammengeordnet werden sollen, so dass dann also der Mensch auf jeder von beiden Linien seine eigenen Zwecke und Ziele als wesentliche Bestandteile des Ganzen, der Gesellschaft, bezw. des Staates, erkennt. Damit stimmt schliesslich auch ein Autor überein, welcher eine Grundverschiedenheit zwischen der allgemeinen Fortbildungsschule und der bestimmten Berufsschule findet und welcher neustenens über „die Erziehung des deutschen Volksschülers von seinem 14.—20. Lebensjahr“ eine recht lesenswerte Schrift geschrieben hat, Közle¹⁾. Derselbe betont, dass die volkswirtschaftliche Belehrung dafür sorgen muss, dass jeder die Bedeutung seiner eigenen Arbeitsleistung im Rahmen des grossen Ganzen erkennen lernt. Er fordert „eine Erziehung für die Jünglinge, die ihnen durch eine entsprechende Belehrung unsere volkswirtschaftlichen Verhältnisse ins rechte Licht stellt, so dass sie nicht nur die Bedeutung der Arbeit an sich, sondern den Wert der Arbeit des einzelnen im Zusammenhang mit der ganzen Produktion erkennen und dadurch den sittlichen Halt im volkswirtschaftlichen Organismus gewinnen, der den Gemeinsinn erzeugt, durch welchen der Wohlstand des ganzen Volks wie das Glück der einzelnen verbürgt ist“. Nun, so finden sich im Lichte des hohen Ideals die verschiedenen Bestrebungen zusammen!

So steht im Grundsatz der geschlossene Plan der Fortbildungsschule fest, nach welchem an der staatsbürgerlichen Erziehung der Jugend vom 14.—20. Lebensjahre gearbeitet werden soll. Kerschesteiner deutet nun auf einige Wege hin, auf welchen der eigentliche staatsbürgerliche Unterricht in jenen beiden Abteilungen der Fortbildungsschule, welche er wünscht, seine Kraft entfalten kann. Der deutsche Schulmann will eine sichere Didaktik. Da weist er auf die Geschichte des Handwerks mit besonderer Berücksichtigung des Gewerbes, dem der Schüler angehört, und auf die Gelegenheit, auch die allgemeine Geschichte des Vaterlandes in richtigen, packenden Momenten miteinzuflechten. Er zeigt auf den besonders für Schulen in grossen Fabrik- und Industriebezirken geeigneten Weg, die Geschichte des Fabrikarbeiters im 19. Jahrhundert zu bieten, unter möglichster Berücksichtigung der Industrie, in welcher der Zögling steht, und unter Bezeichnung der allgemeinen Fragen und Aufgaben. Einen dritten Weg empfiehlt er mit Anschluss an den praktischen Unterricht,

¹⁾ Közle, „Die Erziehung des deutschen Volksschülers von seinem 14.—20. Lebensjahre. Eine brennende Frage der Gegenwart. Im Interesse einer besseren Zukunft beantwortet“. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1902, S. 58. 59.

an die Waren- und Werkzeugkunde, für alle Fortbildungsschulen, kaufmännische, gewerbliche, industrielle und landwirtschaftliche, gleich gangbar. Nach diesen Richtungen, meine ich, wäre noch viel mehr zu sagen. Man bedenke, dass die staatsbürgerliche Gesinnung keinen bleibenden Ort in der Seele des einzelnen noch auch des Volkes haben kann ohne Versöhnung der Gegensätze und Risse, welche das ganze Menschenherz durchziehen. Es handelt sich um zwingende Notwendigkeiten, wie um die Auseinandersetzung mit dem Dogma von den lediglich durch die egoistischen Triebe, den Erwerbstrieb und den Geschlechtstrieb, absolut bestimmten Individuen; um die Spannungen zwischen Glauben und Wissen; um die „Rätsel des Lebens“; um die persönliche und sittliche Deutung der Geschichte; denn ein Volk ist subjektiv das, was objektiv seine Geschichte ist. Da müssen denn nicht nur einzelne Probleme des politischen, wirtschaftlichen oder des geistigen Lebens behandelt werden; sondern eine wahrhaft kulturelle Volkspädagogik, innerhalb welcher die staatsbürgerliche Erziehung befasst ist, wird unter dem Leitstern stehen, dass in den Gesamtzweck der werdenden Kultur vom Anfang bis zum Ende die ganze bildungsmässige Entwicklung des Menschen eingefügt und Bildung und Erziehung organisch für das ganze Volksleben geordnet werden soll. Unbeschadet der Freiheit der Geistesbewegung brauchen wir eine Organisation des allgemeinen Bildungslebens im Rahmen der menschlichen Berufsordnung, welche das ganze Werden der Persönlichkeit berücksichtigt. Heisse man das ein hohes Ideal! Es ist doch das Ideal! Mit dem Allgemeinmenschlichen muss immer das Beruflich-Fachliche innerhalb der alles umfassenden Ordnung zusammengekommen werden. So will es im Grunde auch Kerschensteiner. Doch über jene Beziehungen hin und her wird wissenschaftlich und praktisch noch viel verhandelt werden müssen — so gewiss auch immer nur der führende Gott das einigende Band im Heiligtum der innersten Persönlichkeit schlingt.

Soll nach allem diesem Grundsätzlichen noch die lehrhafte Regel ausdrücklich bestimmt werden, nach welcher Kerschensteiner die staatsbürgerliche Erziehung betreiben möchte, so entspricht sie folgerichtig seinem Erziehungsideal. Es muss, so betont er, zunächst den egoistischen Berufsinteressen des Schülers Rechnung getragen, aber es muss in geordneter Einsicht das Interesse des einzelnen mit dem Interessenzusammenhang aller Mitbürger verknüpft werden. Es muss ferner solange als möglich mit konkreten Fällen der jeweiligen Berufsgruppe gearbeitet und darf nicht auf blossen Definitionen aufgebaut werden. Der Unterricht muss sich von jeglicher Politik frei halten. Wirkungsvolle Momente der vaterländischen Geschichte oder charaktervolle sittliche Gestalten sind zwanglos in den Lehrgang miteinzubeziehen. Das schliesst sich nicht an ein bestimmtes ethisches oder juristisches

System an, noch auch an wirtschaftliche Begriffe und Gesetze, wie solches in den letzten Jahrzehnten allzu doktrinär empfohlen worden ist; vielmehr an den innerlichen Interessenstand des einzelnen und an seinen Entwicklungsgang im Verhältnis zu dem inneren Aufbau und Interessenzusammenhang der Gesellschaft. Doch wurzeln alle diese Bestände in einer alle Erziehung, auch die Volkserziehung, tragenden Psychologie — ich möchte sagen in einer die ganze kulturelle Entwicklung berücksichtigenden Gesellschaftspsychologie, welche noch viel genauer, als es bisher geschah, ausgeführt werden muss.

Treffliche Worte redet Kerschensteiner noch weiter über die Erziehung hygienischer Einsicht; über die Bedeutung der systematischen körperlichen Übung; dann über Unterhaltungsabende und andere Einrichtungen, welche dazu dienen, das in jedem Menschen vorhandene Bedürfnis, zu geniessen, in richtige Bahnen zu lenken. Darauf macht er Vorschläge zu zweckmässigem Ausbau der ländlichen Fortbildungsschule. Der alte Fehler ist erkannt, dieselbe im wesentlichen auf eine Wiederholung und Ergänzung des in der Volksschule Gelernten zu beschränken. Nun müssen die Wirtschaftsfragen des Bauern in den Mittelpunkt des Unterrichtes treten; ein Teil dieses Unterrichtes muss soweit als möglich praktisch betrieben werden; an den bezeichneten Mittelpunkt soll sich aufs engste der übrige Unterricht, zunächst der theoretisch-fachliche, mit Deutsch und Rechnen, dann aber auch der staatsbürgerliche und der hygienische, anschliessen. Neben den Fortbildungsschulen steht in Deutschland noch eine Reihe von grösser angelegten technischen Schulen. Trotz des ganztägigen Unterrichts sind aber in denselben die allgemein bildenden Fächer wie Litteratur und Geschichte leidig vernachlässigt, so dass der Blick der Schüler kaum recht auf das Ganze, auf die Allgemeinheit hingelenkt ist. Sie leisten für die staatsbürgerliche Erziehung nicht dasselbe, was die zahlreichen französischen Fachschulen wie die écoles Turgot, Lavoisier, Colbert u. a. In das Unterrichtsprogramm aller „écoles primaires supérieures“ in Frankreich sind aufgenommen: enseignement moral, instruction civique, hygiène, travail manuel, gymnastique, droit usuel, économie politique. Kerschensteiner hat sehr recht mit der Forderung, dass in gleicher Richtung jene Fachschulen in Deutschland viel mehr fruchtbar gemacht werden sollten. Dasselbe gilt von den Lehrwerkstätten, welche nicht bloss als Anstalten für die Förderung gewerblicher Tüchtigkeit anzusehen sind, die vielmehr unter allen öffentlichen schulgemässen Erziehungseinrichtungen als die sicherste Pflegestätte staatsbürgerlicher Erziehung für die handarbeitende Bevölkerung ausgebaut werden können und müssen. Es ist dabei weder möglich noch notwendig, erklärt Kerschensteiner, dass jedem eine derartige öffentliche Erziehung zu-teil werde. Es genügt vollständig, wenn vorläufig die grossen Städte

Deutschlands Lehrwerkstätten errichten, damit die körperlich und geistig Tüchtigsten für das Staatsbürgertum gewonnen werden, so, dass der Mensch nicht im Lehrling, der Staatsbürger nicht im Arbeiter untergehe. Die so Erzogenen werden wieder zu Erziehern, zu Vorarbeitern für immer weitere Ausdehnung eines umfassenden Erziehungssystems. Wenn dann die Schüler einer Anstalt, nachdem sie dieselbe durchlaufen haben, möglichst zu „Vereinen“ solcher ehemaliger Schüler, zu Leben und Streben fördernden Jugendvereinen sich zusammenfassten, wenn diese Vereine im Wirken des Mannesalters sich organisch fortsetzten und an weitere Verbände sich anknüpften — wie segensreich wäre dies alles, wie praktisch dieser Idealismus!

In Sachen der staatsbürgerlichen Erziehung müssen die schulmässigen Einrichtungen, mit welchen Staat und Gemeinde thätig sein sollen, die Hauptarbeit übernehmen. Doch lässt sich ein grösserer Erfolg nicht erzielen, wenn nicht auch die nicht schulmässigen Erziehungskräfte planmässig mitwirken. Besonders die oberen Stände müssen staatsbürgerlichen Sinn entfalten. Dabei ist die wertvollste Hilfeleistung die persönliche Hingabe im Geiste echter Menschen- und Nächstenliebe. Ein erhebendes Beispiel dieser Art geben die Universitätsniederlassungen in England, vorau Toynbechall in London. So sind auch die deutschen Bildungsvereine für die Zwecke der staatsbürgerlichen Jugenderziehung nutzbar zu machen. Kerschensteiner weist z. B. auf den Münchener Volksbildungsverein hin, welcher seine Aufgabe richtig erfasst, indem er von sich aus zwei grosse elementare kaufmännische Fortbildungsschulen mit etwa 900 Schülern, eine Frauenehrschule mit über 500 Schülerinnen, eine Haushaltungsschule mit 30 und akademische Jahreskurse für 300 Schülerinnen unterhält und leitet. Die Volkshochschul- und Volkshygiene-Vereine werden sich im Laufe der Zeit besonders an das Erziehungssystem der freiwilligen Fortbildungsschulen für 17- 20jährige Arbeiter fruchtbringend angliedern. Mit der gesamten Unterrichtsorganisation, näherhin mit der Thätigkeit der Bildungsvereine einerseits und mit den oberen Fortbildungs- und Handwerkererschulen andererseits, werden die entsprechenden Bibliotheken in Beziehung zu setzen sein. Auch die deutschen Turnvereine, als Pflegestätten deutschen Volksbewusstseins, sind mitzuverwerten; Turnen und Jugendturnspiele sind zu freiwilliger Teilnahme an den obligatorischen Fortbildungsschulen einzuführen; die Turnvereine selber sollen moralisch und materiell gefördert werden durch die lebhafteste Anteilnahme der Behörden wie auch weiterhin überhaupt der gebildeten Elemente. Ein ganzes Netz von Erziehungskräften soll über das deutsche Vaterland ausgebreitet werden. Das wird zu um so grösserem Segen gereichen, je mehr das Zusammenwirken dieser Erziehungskräfte nach einheitlichem Plan geordnet ist und je kräftiger die

lebendigen Beispiele von persönlicher Hingebung, von Gemeinsinn und Opferwilligkeit wirken. Nach dieser Richtung haben ja in den letzten Jahrzehnten viele einsichtige und warmherzige Volksgenossen mit erhobenem Haupte ausgeschaut. Die Männer der Comenius-Gesellschaft sind in mannigfaltiger Arbeit gestanden, die Wege zum erwünschten Ziele auszustecken und zu bahnen; wenn einmal, vielleicht nach heisser Not, Zeiten der Erfüllung kommen, wird man die Früchte dieser Arbeit auf dem Feld der Volkserziehung sammeln.

Kerschensteiner hat wissenschaftlich und praktisch klar ein Lehrplansystem der staatsbürgerlichen Erziehung gegeben, das der Beachtung dringend wert ist. Dasselbe besteht im wesentlichen darin, die mannigfach vorhandenen Erziehungskräfte aller Art zweckentsprechend zu stärken, sie nach dem gleichen bewussten Ziel zu richten und zu einem festen Kräftesystem zu verbinden. Die Ausführung der Sache soll durch einen für das ganze Reich bestellten Erziehungsrat geleitet werden, welcher Männer der Technik, der Landwirtschaft, der Kunst, der Wissenschaft, des Heeres u. s. w. umfasst und für besondere Aufgaben ausserordentliche Mitglieder aus den Kreisen der obersten Schulbehörden der einzelnen Staaten bezieht. Dieser Erziehungsrat kann allmählich der Träger einer nationalen einheitlichen Schulpolitik, der feste Mittelpunkt für ein nationales Erziehungssystem werden. Dabei wird jedem einzelnen Bundesstaat die Freiheit seines Unterrichtswesens bewahrt werden; aber die Einheit der grossen Gesichtspunkte wird dieser Erziehungsrat als Nährer und Wächter der umfassenden Aufgabe der staatsbürgerlichen Erziehung organisch und organisatorisch anregend geltend machen. Diese Aufgabe steht dringend vor uns und muss um so bestimmter anerkannt werden, je deutlicher durch alle Entwicklungen und Verwicklungen im Volksleben und auch durch alle Verschiedenheit der Erziehungssysteme hindurch klar geworden ist, dass man Erziehungseinrichtungen für einzelne Volksklassen ohne Zusammenhang mit denen für die übrigen nicht wohl organisieren kann. Schon 1893 habe ich in diesem Sinne aufgerufen zu einer „Organisation der Volksbildung“ und die Pflege einer gediegenen Bildung, vornehmlich in den nach der Volksschulzeit fast vergessenen Arbeiterkreisen, einbezogen in die allgemein menschliche Kulturfrage, in die Einheit einer Organisation des gesamten Bildungslebens¹⁾. Nur so wird eine bleibende Harmonie des inneren und des äusseren Lebens erblühen. Die Hindernisse dieses Strebens kennen wir selbst recht wohl; es braucht eine durch Geschlechter fortgehende zielbewusste Organisation. Aber eben um so notwendiger ist diese Erziehungspolitik in grossem Stil. Darum treffe ich mit Kerschensteiner auch in dem Wunsch

¹⁾ A. a. O. S. 119.

zusammen, dass alle angeordneten und alle freiwilligen Einrichtungen, welche der Volkserziehung und Volksbildung dienen, nach einheitlichem Plan gestaltet werden und dass für die umfassende Organisation Zentralstellen erstehen. In einer leitenden Spitze soll dieses Thun fürs Ganze sich sammeln; mit den Bestrebungen zugehöriger Kreise und Berufe, besonders auch mit dem Wirken der Kirche, soll Fühlung gehalten, mit den grösseren Verwaltungen und den gesetzgebenden Körpern soll die Verbindung gepflegt und allenthalben das Ganze der Volksbildung planmässig geleitet werden. Dazu braucht es weniger Einheitlichkeit in den äusserlichen Formen als vielmehr in dem Geiste der Sache! Freiheit innerhalb der einheitlichen Gesamtordnung entbindet tausend Kräfte!

Das hat Kerschensteiner klar und wahr aufgezeigt; in überzeugender Weise hat er den Weg zum Ziel der staatsbürgerlichen Erziehung gewiesen. Mit mir werden viele der bedeutungsvollen Schrift sich freuen. Möchten vornehmlich die Leitenden und Wissenden im Volke auf jene Lücke achten, welche im Bildungsleben von Tausenden klafft; möchten sie wägen, was zu thun ist, und dann wagen!

Die Münchener Stadtverwaltung ist daran gegangen, die in der Preisarbeit ihres Stadtschulrats und Schulkommissars vorgeschlagene und geistvoll begründete Organisation in die That umzusetzen. Mögen aus der Aussaat fernhin reiche Früchte erwachsen! Möge die Lösung der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, welche Kerschensteiners Schrift gekrönt hat, sich auf weitem Feld bewähren, „dass die Palme der Wissenschaft auch Früchte für das Leben trage“!

Markgraf Johann von Brandenburg und seine Beziehungen zur Alchemie und zum Humanismus.

Von
Georg Schuster.

Im September 1401 führte Burggraf Friedrich VI. von Nürnberg, der nachmalige Kurfürst, die Wittelsbachische Prinzessin Elisabeth, des Herzogs Friedrich von Bayern-Landshut ebenso anmutige wie kluge und willensstarke Tochter heim, mit der er 39 Jahre in glücklicher Ehe gelebt hat. Nach nahezu fünf Jahren — in den Frühlingstagen 1406 — wurde dem burggräflichen Paare der erste Sohn, Johann, geboren.

Höchst dürftig sind die Nachrichten, die über diesen Hohenzollernspröss auf uns gekommen sind. Über seine Kinderjahre, seine Erziehung und Bildung wissen wir so gut wie nichts. Zu Anfang des Jahres 1416 wurde der noch in den Kinderschuhen steckende Markgraf Johann mit der elfjährigen Barbara von Sachsen, einer Tochter des Kurfürsten Rudolf, vermählt. Am 13. Januar 1426 übertrug ihm der Vater, dessen Kraft durch die Reichspolitik und die Husitenkriege vollauf in Anspruch genommen war, die Statthalterschaft in den Marken. Die hier von ihm, allerdings inmitten der schwierigsten Verhältnisse, entfaltete Regententhätigkeit entsprach so wenig den Erwartungen des alten Kurfürsten, dass er ihn zu Anfang des Jahres 1437 von seinem verantwortungsvollen Posten abberief und ihn durch seinen zweiten Sohn Friedrich ersetzte.

Bald darauf, am 7. Juni 1437¹⁾, errichtete Kurfürst Friedrich I. die „Dispositio Friedericiana“, die auch von seinen mündigen Söhnen Johann, Friedrich und Albrecht — der vierte, Friedrich der Jüngere, zählte damals erst dreizehn Jahre — besiegelt wurde. Nach den hier getroffenen Bestimmungen sollten alle Söhne und ihre männlichen Nachkommen die Lande des Vaters nach dessen Tode gemeinschaftlich vom Reiche zu Lehen tragen und sämtlich

¹⁾ Minutoli, Kurfürst Friedrich I. S. 327 ff. — Riedel, C. D. B. III. 1. S. 233 ff.

die Titel eines Markgrafen von Brandenburg und Burggrafen von Nürnberg und die Wappen, Banner und Siegel dieser Länder führen. Diese selbst sollten jedoch zwischen ihnen in der Art geteilt werden, dass Johann das Fürstentum Bayreuth, Albrecht das Fürstentum Ansbach, die beiden Friedrich dagegen die Mark Brandenburg erhielten. Gemeinschaftliches Besitztum der Brüder sollten nur die Familienurkunden und die Handschriften, Bücher, Heiligtümer und Kostbarkeiten bleiben, die teils auf der Cadolzburg, teils in Tangermünde aufbewahrt wurden.

Die Kurwürde, die nach den Bestimmungen der Goldenen Bulle dem Erstgeborenen gebührte, wurde dem älteren Friedrich mit der Massgabe zugeteilt, dass sie nach seinem Tode zunächst auf den jüngsten Sohn übergehen und erst nach dessen Ableben dem ältesten Sohne des älteren Friedrich zufallen sollte. Vor dem Unheil, von dem jüngeren Friedrich als Landesherrn regiert zu werden, hat die arme Mark ein gnädiges Geschick glücklich bewahrt.

Zweierlei fällt bei jenem staatlichen Akte ins Auge: der einmütige Gehorsam der Söhne gegen die Anordnungen des Vaters und die Ausschliessung des Erstgeborenen von der Kur. Der Umstand, dass die jungen Markgrafen, so verschieden sie auch sonst an Charakteranlage waren, sich einsichtig dem Willen des vielerfahrenen Vaters unterordneten, obwohl er dem Herkommen und dem Reichsgesetz zuwiderlief, legt beredtes Zeugnis ab von dem im kurfürstlichen Hause obwaltenden innigen Familienverhältnisse. Dass des Vaters Wort auch weiter über seinen Tod hinaus in Geltung blieb, dass „die hohenzollerischen Brüder in guten und bösen Tagen schlicht und fest bei einander“ blieben, ist ein unerhörtes Beispiel von Selbstüberwindung und Pflichttreue gegen die aufstrebende Macht und Grösse des Hauses in einer Zeit, da andere Familien, wie Habsburger, Wittelsbacher und Wettiner, in ruchlosem Hader sich zerfleischten.

Die Ausschliessung Johanns von der kurfürstlichen Würde hatte ohne Zweifel in der unzulänglichen Persönlichkeit des Markgrafen ihren Grund. Darauf weist u. a. ein merkwürdiges Zwiegespräch hin, das nach Enea Silvio¹⁾ zwischen dem Kurfürsten und seinem Sohne stattgehabt haben soll. Der kluge Italiener legt dem Vater folgende Ansprache in den Mund: „Ich habe zuerst, wie Du

¹⁾ Aeneae Sylvii Comm. in Dict. et factis Alphonsi regis. Lib. II. 29. S. 283 ff. — Riedel, Gesch. des Preuss. Königshauses. II. S. 553. — Droysen (Gesch. der Preuss. Politik I. S. 427) verweist „die schönen Reden ins Reich der Fabeln“. Nach Bayer, Jugendzeit des Markgrafen Albrecht (in Forsch. zur Brand. u. Preuss. Gesch. II S. 54 f.) entspricht „ihr Inhalt, wenn auch der Wortlaut ganz der Feder des Enea angehört, völlig der Lage der Dinge“. — Vergl. auch Pauli, Allg. Preuss. Staatsgesch. II. S. 149 ff. —

weisst, die kurfürstliche Würde unserem Hause zugeführt, da ich noch mit dem Kaiser Sigmund in sehr vertrauten Verhältnisse stand. Nun fordert mich der Tod auf, Sorge dafür zu tragen, was nur sehr am Herzen liegt, dass diese Würde in meinem Hause keine Abnahme erleide. Dein Streben geht, wie ich sehe, vorzüglich auf Ruhe und Gemächlichkeit. In dem Kurfürstentume findest Du aber nichts als Sorge und beständige Arbeit. Dieserhalb werde ich, wenn ich das mit Deiner freien Zustimmung thun kann, die Mark Brandenburg, der die Kur angehört, Deinem Dir im Lebensalter am nächsten stehenden Bruder Friedrich vermachen, da derselbe wachsender und ausdauernder in der Arbeit ist, als Du mir erscheinst. Dir gebe ich das Vogtland, dem Albrecht, was ich in Franken besitze, und dem jüngeren Friedrich einen Anteil an der Mark.“

Markgraf Johann soll darauf geantwortet haben: „Bis zu diesem Tage, Vater, habe ich geglaubt, dass Friedrich Dir viel lieber sei, als ich, da Du Dich oft viel freundlicher gegen ihn erzeigtest: was mich auch nie verdross. Ich ändere aber jetzt meine Ansicht und ich liebe und verehere Dich, Vater, darum noch mehr als sonst; da Du nach Deinem letzten Willen mir Musse und ihm Mühen bescheiden willst.“ —

Es bedarf keines Beweises, dass der Wortlaut dieser Unterredung der geschäftigen Phantasie des grossen Litteraten entsprungen ist. Aber ihr Inhalt zeigt doch, dass er die Sachlage richtig zu würdigen verstand. Das wird auch die Auffassung der Zeitgenossen von den ungewöhnlichen Vorgängen im kurfürstlichen Hause gewesen sein.

Wie dem aber auch sei, der Plassenburger Teilungsvertrag entsprach ohne Zweifel den eigenen Wünschen Johanns. Nach der uns erhaltenen spärlichen Kunde zu urteilen, nahm er unter seinen Brüdern eine höchst eigenartige Stellung ein. Eine stille, beschauliche Natur, besass er nicht den umsichtigen Blick, den energischen Willen seines Bruders Friedrich, war er frei von dem politischen Ehrgeiz, dem hochstrebenden Sinn, der unermüdlischen Arbeitskraft, der haushälterischen Sparsamkeit, die den nachmaligen Kurfürsten Albrecht auszeichneten. Was ihm vor allen Dingen begehrenswert erschien, das war der ruhige Genuss behaglicher Lebensfreude, die ungetrübte Befriedigung seiner litterarischen Neigungen. Hierzu aber liess ihm, wie er genugsam erfahren, die Würde des kurfürstlichen Amtes mit seinen Lasten und Sorgen und Mühen weder Zeit noch Musse. Vielleicht besass er auch Selbsterkenntnis und Einsicht genug, um sich zu sagen, dass seine Fähigkeiten solchen Aufgaben, wie sie in der Mark der Lösung harften, bei weitem nicht gewachsen waren. So wird er denn freudig der väterlichen Disposition zugestimmt haben, die ihm das von verhältnismässig ruhigen Nachbarn umgebene und reiche Fürstentum Bayreuth zusprach.

1.

Soweit unsere Kenntnis reicht, waren des Markgrafen Johann Sinn und Neigung vornehmlich alchemistischen Bestrebungen zugewandt. Aber auch der Pflege humanistischer Studien scheint er nicht abhold gewesen zu sein.

Unter den merkwürdigen Wegen, welche das Menschengeschlecht von Alters her in seinem unheilvollen Streben nach Gold und Reichtum eingeschlagen, ist der absonderlichste der der Alchemie, d. i. der Kunst, unedle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Diese Kunst soll zuerst aus dem alten Ägypten nach Hellas gekommen und später durch Araber, die sie zu höchster Blüte entfaltet hatten, und Juden im Abendlande Verbreitung gefunden haben.

Schon im 13. Jahrhundert hatten Männer wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Villanovanus, Roger Bacon, Peter von Toledo u. a. den Glauben an die Goldmacherkunst bei den Deutschen, Engländern, Franzosen und Spaniern befestigt. Im 14. Jahrhundert war es Raimundus Lullus, dessen Ruf infolge gelungener grossartiger Versuche auf diesem Gebiete sich aufregend über ganz Europa verbreitete. Sein Ansehen wird indes von einem Zeitgenossen des Markgrafen Johann, dem sagenberühmten Basilius Valentinus, in den Schatten gestellt. Basilius, das vielbewunderte „Orakel der Alchemisten“, soll im Jahre 1413 im St. Peterskloster zu Erfurt als Mönch gelebt haben, „arte medica et naturale indagacione admirabilis“¹⁾. Die Schriften dieses vielkundigen Mannes und wundergläubigen Phantasten verraten ausgezeichnete chemische Kenntnisse, geben jedoch über die Bereitung der geheimnisvollen Tinktur, der die Kraft innewohnte, unedle Metalle in Gold zu verwandeln, die aber auch als eine Art Universalmedizin (*aurum potabile*) galt, keinen Aufschluss.

Damals soll auch ein Mönch zu Annaberg „alchemistische Prozesse“ in seiner Zelle vermauert haben, die später aufgefunden wurden. Von einem Mönch des Klosters Chorin wird erzählt, dass er in der Alchemie erfahren gewesen und zu Nutz und Frommen des Klosters die Geheimnisse seiner Kunst schriftlich aufgezeichnet habe. Diese bei der Aufhebung der Klöster vorgefundene Handschrift hat Hans von Osten in der „Herzstärkung für Alchemisten“ — Berlin 1771 — bekannt gemacht. Zu Stendal

¹⁾ Gudeni historia Erfordensis S. 129. — Schmieder, Gesch. der Alchemie. S. 197 ff. — Nach H. Kopp, Die Alchemie I. S. 31 ff., ist Basilius Valentinus — was sehr wahrscheinlich ist — ein fingierter Name. Die ihm zugeschriebenen Schriften sind erst gegen das Ende des 16. oder im Anfange des 17. Jahrhunderts entstanden. Vergl. hierzu: Hildebrand, Der Alchemist Basilius Valentinus. (Zerbster Gymn. Programm. 1876) und Schäfer: Die Alchemie. (Flensburger Gymn. Programm. 1887.)

lebte in jener Zeit ein Chorherr Friedrich Gottfried, der als fleissiger Kunstverwandter gerühmt wird. Auch im Domstifte zu Havelberg beschäftigte man sich offenbar sehr eifrig mit alchemistischen Forschungen. Wenigstens fand Riedel bei der von ihm bewerkstelligten „Auflösung der von dem Bischof und dem Domkapitel herrührenden Manuskripten-Sammlung einen beträchtlichen Vorrat alchemistischer Schriften aus jener Zeit“¹⁾.

Wir besitzen keine zuverlässigen Nachrichten darüber, ob die alchemistischen Bestrebungen der märkischen Mönche und Kleriker die Aufmerksamkeit des Markgrafen Johann, der seit dem Jahre 1426 als Statthalter die Kurlande verwaltete, erregt haben. Immerhin bleibt die Möglichkeit bestehen, dass er während seiner elfjährigen Amtsperiode Gelegenheit gefunden hat, zu dem einen oder dem andern Adepten in nähere Beziehungen zu treten, dass er schon hier in der Mark ernstlich versucht hat, an dem allgemeinen Wettbewerb um die Auffindung des wunderbaren Universalheilmittels teilzunehmen.

Die Gabe, mit den knappen Mitteln des armen Landes hauszuhalten, war dem Markgrafen durchaus versagt. Seine ewige Geldnot zwang ihn, zu unausgesetzten Veräusserungen und Verpfändungen landesherrlichen Besitztums seine Zuflucht zu nehmen und so die staatlichen Machtmittel unheilvoll zu schwälern²⁾. Wenn er angesichts dessen Rettung und Hilfe aus seiner drückenden Lage bei den Goldmachern und in eigenen alchemistischen Experimenten suchte, so folgte er nur dem bethörenden Zuge der Zeit, der alle Stände, alle Schichten der Bevölkerung ergriffen hatte und bis tief ins 18. Jahrhundert die menschliche Gesellschaft in seinen trügerischen Banden gefangen hielt.

Ganz unerfahren in der hermetischen Wissenschaft ist Johann damals nicht mehr gewesen. Im Germanischen National-Museum zu Nürnberg befindet sich eine Pergament-Handschrift³⁾ in deutscher Sprache, die trotz verworrener, traumhaft phantastischer Schreibart genaue Nachrichten über den damaligen Stand des alchemistischen Wissens und sachkundige Belehrung über den alchemistischen Unterrichtsbetrieb enthält. Von einem aus Franken stammenden, sonst aber unbekanntem Verfasser in der Zeit von 1414—1418, vermutlich in Konstanz, niedergeschrieben, ist dieser

¹⁾ Riedel: Über die alchemistischen Bestrebungen des Markgrafen Johann von Brandenburg und anderer Fürsten seines Hauses. (Märkische Forschungen. IV. S. 155.)

²⁾ S. Riedels Cod. Dipl. I, wo namentlich in den Bden. 3—13, 15, 18, 21, 23, 32 ungezählte Verpfändungs-, Verleihungs- u. Verkaufsdokumente verzeichnet sind.

³⁾ Eine eingehende, sachkundige Beschreibung dieses Codex hat H. Peters geliefert in „Mitteilungen aus dem Germ. Nationalmuseum“ 1893. XIII. S. 98 ff.

Codex, der „wenn nicht gar das älteste, so doch bestimmt eines der ältesten grösseren alchemistischen Werke deutscher Sprache“ darstellt, dem Kurfürsten Friedrich gewidmet. Aus der Widmungsformel, die dem „Buch der heyligen Dryvaldikeit“ vorangeschickt ist, scheint hervorzugehen, dass der Kurfürst selbst sich mit der Bereitung des „Steines der Weisen“ beschäftigt hat. Als feststehend darf man aber wohl annehmen, dass Markgraf Johann aus diesem Codex seine erste Unterweisung empfangen und dass er ihn bei seinen späteren alchemistischen Versuchen benutzt hat.

Aber auch noch auf mehreren anderen Wegen wurde dem Markgrafen die nötige sachdienliche Unterweisung und Belehrung zu teil.

In der Zeit von 1429 bis etwa 1431 verweilte Markgraf Albrecht (Achill), Johanns jüngerer Bruder, als Edelknabe am Hofe der Königin Barbara, der Gemahlin Sigmunds¹⁾. Von der nicht gerade sittenstrengen Dame ist bekannt, dass sie eine eifrige Verehrerin der alchemistischen Kunst gewesen, der sie besonders nach dem Tode ihres Gemahls sich hingegeben hat. Der Ruf der erfolgreichen Goldmacherei der „Maria Prophetissa“ bewog u. a. den böhmischen Alchemisten Johann von Laaz, der mit heissem Bemühen, aber vergeblich auf den italienischen Akademien nach dem „Steine der Weisen“ geforscht, an ihren Hof sich zu begeben, um an Ort und Stelle das unerhörte Mirakel mit eigenen Augen zu schauen und zu ergründen²⁾.

Offenbar hat Markgraf Albrecht³⁾, der übrigens selbst, wie seine Nachkommen, die Kurfürsten Joachim II., Johann Georg, Friedrich Wilhelm und die beiden ersten Könige Friedrich und Friedrich Wilhelm, eine gewisse Vorliebe für Alchemie gehabt hat, dem Bruder von seinen Erlebnissen und Erfahrungen am Hofe der deutschen Königin, unter denen solche alchemistischer Art sicherlich nicht die geringsten gewesen sind, eingehende Mitteilung gemacht.

Wie sehr aber augenscheinlich der ganzen kurfürstlichen Familie an der Förderung der alchemistischen Kenntnisse Johanns gelegen war, beweist folgender Vorgang. Am 24. Januar 1437

¹⁾ Bayer: Die Jugendzeit des Markgrafen Albrecht von Brandenburg. (Forsch. zur brand. u. preuss. Gesch. 11. S. 40).

²⁾ Laaz musste sich bald überzeugen, dass die Kunst der Königin eitel Lug und Trug war. Sie verstand, was übrigens kein Geheimnis war, einer Legierung von Gold und Silber das Aussehen von reinem Gold zu geben, und verübte mit diesem Produkt schamlos Betrügereien aller Art. Als der ehrliche Kunstverwandte ihr Vorhaltungen machte, musste er durch schleunige Flucht sich vor der ergrimten Fürstin in Sicherheit bringen. S. Kopp a. a. O. S. 160 f. — Schmieder a. a. O. S. 223 f.

³⁾ Schmieder a. a. O. S. 225 ff. — Kopp a. a. O. 167 f., 191 f. — Riedel in Märk. Gesch. IV. S. 163 f.

kam zwischen dem Herzog Johann von Sagan, der als vollkommener Adept galt, obwohl die Geschichte der Alchemie von seiner Geschicklichkeit nichts zu berichten weiss, und dem Kurfürsten Friedrich I. von Brandenburg und dessen vier Söhnen ein feierlicher Vertrag zustande¹⁾. In ihm verpflichteten sich die Markgrafen dem Herzog mit 200 Reitern, „mit vnser vnd der vnsern werck vnd geczeug, als püchssen vnd pleyden“, so oft es gewünscht werden möchte, gegen alle seine Feinde und Widersacher Beistand und Hülfe zu leisten, mit ihm selbst aber niemals eine Fehde zu beginnen. Dagegen gelobte der Herzog Johann, den ältesten Sohn des Kurfürsten innerhalb eines Zeitraumes von drei Jahren in seiner „rechten“ Kunst zu unterrichten. Man sieht, auch diese sonst so kühl und nüchtern denkenden Brandenburger scheuten selbst die drückendsten Verpflichtungen nicht, sobald es gilt, des heissbegehrten Steins der Weisen teilhaftig zu werden.

Wir wissen nicht, ob und wie der Saganer seiner Verpflichtung nachgekommen ist. Ebenso wenig erfahren wir, wie tief sein Schüler in das Studium der Hermetik eingedrungen ist. Nur so viel ist bekannt, dass er auf der Plassenburg und später auf der Cadolzburg und in Nürnberg mit lebhaftem Eifer der noblen Passion der Goldmacherkunst obgelegen hat²⁾. Sein Laboratorium auf der Cadolzburg wird noch heute den Besuchern der alten Hohenzollernfeste als Sehenswürdigkeit gezeigt. Die Plassenburg „Goldküche“ diente in den Jahren 1681—86 dem am Hoflager des Markgrafen Christian Ernst von Bayreuth weilenden berüchtigten Krohnemann zur Ausführung seiner zahlreichen betrügerischen Handlungen. In Nürnberg³⁾ stand die „gefährliche Alchemie“ in hoher Blüte und erfreute sich zahlreicher Anhänger aus allen Kreisen der Bevölkerung, ein Umstand, dem die Vorliebe des markgräflichen Kunstbessenen für die alte Reichsstadt mit auf Rechnung zu setzen ist.

Allein trotz aller Mühe und Sorgfalt hat Johann keine äusseren Erfolge auf dem mystischen Forschungsgebiete erzielt. Nicht einmal Adept, also ein vollkommener Meister der hermetischen Kunst, ist er geworden, was den Zeitgenossen gewiss bekannt geworden wäre. Er blieb vielmehr Zeit seines Lebens nur der „Alchemist“, d. h. er vermochte sich aus der untergeordneten Rolle

¹⁾ Riedel, C. D. II. 4. S. 150—52.

²⁾ Kopp a. a. O. I. S. 185 u. Peters a. a. O. S. 100.

³⁾ Vergl. Baader, Zur Gesch. der Alchemie oder Goldmacherkunst. (Anz. für Kunde der Deutschen Vorzeit. N. F. X S. 356 ff.) Im Jahre 1440 liess der Rat der alten Reichsstadt den „Schulklopfer der dortigen Judenschaft“, „von gefährlicher Alchemie wege“ ins Loch legen und durch den Züchtiger durch die Stirne brennen“. Wahrscheinlich hatte dieser unglückliche „Schulklopfer“ seine Kunst zur Ausübung von Betrügereien missbraucht.

des lernenden, Kenntnisse sammelnden Schülers nimmer emporzuschwingen. Seine phantastische „kunst“ und „seine gleser“ verschlangen nicht nur die verhältnismässig reichen Einkünfte des Bayreuthischen Landes, sondern auch den eigenen und den seines Bruders Albrecht¹⁾ Besitz an Silbergeschirr und Kleinodien. Als Hab und Gut in der Goldküche in eitel Dunst und Rauch aufgegangen, Schulden auf Schulden gehäuft worden waren, die freilich zum Teil wohl auch auf die Pflichtvergessenheit der markgräflichen Beamten²⁾ zurückzuführen sind, da griff der besonnene Markgraf Albrecht im Interesse des Hauses mit rücksichtsloser Energie ein und machte dem alchemistischen Idyll auf der Plassenburg ein Ende.

Am 10. Januar 1455 trat Johann das Fürstentum Bayreuth gegen die Ämter Baiersdorf und Cadolzburg und eine jährliche Rente von 3000 Gulden an seinen Bruder ab und nahm seinen Wohnsitz in Baiersdorf. Daneben residierte er vorübergehend auf der Cadolzburg und im nahen Nürnberg³⁾. Im Schlosse zu Baiersdorf beschloss er denn auch am 16. November 1464 sein wunderliches Forscher-Leben. Vier Wochen später — am 15./16. Dezember — ward der „Alchemist“ im Kloster Heilsbrunn, der alten Ruhstätte seiner Ahnen, feierlich zu Grabe getragen.

¹⁾ In einem Briefe Albrechts an seinen Bruder, den Kurfürsten Friedrich, vom 13. Juli 1470, worin er diesen einlädt, nach Franken zu kommen, heisst es: „Wir wollen es den Polacken herlicherbieten nach der alten burggrafischen gewonheit, hindangesetzt vil silbergeschirrs aufzusetzen, hat marggraf Johans unsers und seins alles verkauft, dann sovill wir, unser gemahel und kinder zu teglicher nottorft gebrauchen; so kan es uns so bald nicht gemacht werden. (Priebatsch, Pol. Correspondenz des Kurf. Albrecht Achilles. I. S. 151 f.) — Selbst die den Töchtern seines Bruders — Barbara von Mantua und Dorothea von Dänemark — bei ihrer Vermählung ausgesetzte Mitgift musste von Albrecht bezahlt werden. (Priebatsch a. a. O. I. S. 352; II. S. 134, 256, 418 f.)

²⁾ Priebatsch a. a. O. S. 430 (Brief Albrechts vom 25. Juli 1472) u. S. 716. — In einem Schreiben vom 1. Juli 1466 (Riedel, C. D. III. 3. S. 79 f.) an den Kurfürsten Friedrich äussert sich Albrecht . . . Je lenger wir hieausen in unseres bruders sel. sachen handeln, je weitlauffiger sie ist, und ist nicht alles golt, das de glissen hat. Sein meynung ist gewesen, man solt 4000 g. seiner schulde von der kunst u. aus den glesern zaln, do ist under 95 g. aus worden u. haben es uff das gnaust donit lassen handeln und lernen (viell. berechnen!) den unsern, sunder den Stieber (markgräflicher Amtmann zu Cadolzburg) mit samt dem Grolant u. Sachsen, beden gesworn goltsmiden zu Nurnberg, u. ist quecksilber uff 36 g. auch doraus worden. Das ander metall, das man von kuttrich (?) und salpeter zugesetzt hat, ist alles im rauch, als sie sagen, vergangen.

³⁾ Spiess, Aufklärungen in der Gesch. u. Diplomatik (Bayreuth 1791). S. 18 ff.

Nicht ohne Grund, wie wir gesehen, führt Johann in der Geschichte seines Hauses den Beinamen der „Alchemist“. Die Zeitgenossen¹⁾, namentlich auch der sonst gut unterrichtete Enea, kennen diese Bezeichnung allerdings noch nicht. Das mag mit dem Umstande zusammenhängen, dass des Markgrafen alchemistische Thätigkeit augenscheinlich nicht allzu weite Kreise gezogen hat. In einer Zeit, da alle Fürsten und Staaten des Abendlandes beständig unter drückendem Geldmangel zu leiden hatten, fand eben jene geheimnisvolle Kunst, die endgiltige Befreiung von den alltäglichen Sorgen verhieß, überall begeisterte Jünger. Wie eifrig namentlich leichtgläubige Fürstlichkeiten teils selbst, teils durch ihre Leibalchemisten beflissen waren, den Trugbildern alchemistischer Phantastik nachzujagen, um mit deren Hilfe die immer leeren Kassen zu füllen, davon weiss die Geschichte der Hermetik zahllose merkwürdige Beispiele zu erzählen²⁾.

Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts machte sich bei den märkischen Genealogen und Chronisten³⁾ das Bedürfnis fühlbar, Johann mit einem ehrenden Beinamen zu schmücken. Ihrer lächerlichen Sucht, durch Erfindung mehr oder weniger geschmack-

¹⁾ Ladislav Suntheim in seiner „Genealogie der Markgrafen von Brandenburg“ bei Oefele (Ber. boic. scriptores II, S. 614) weiss — zu Anfang des 16. Jahrh. — nur, dass Markgraf Johann „ein grosser Alchemist“ gewesen.

²⁾ Im J. 1580 erklärte sogar die juristische Fakultät der Universität Leipzig einen David Benther „für überwiesen der Kenntnis des Steins der Weisen“. Bekanntlich haben auch Luther und Melanchthon, Baco von Verulam, Spinoza und Leibniz mystisch-alchemistischen Lehren gehuldigt. Jener lobte die Alchemie „wegen der herrlichen und schönen Gleichnisse, die sie hat mit der Auferstehung der Toten am jüngsten Tage“. Diese haben wohl „weniger die Metallveredelung, beziehungsweise Goldmacherei, als die wissenschaftliche Idee der Metallverwandlung gutgeheissen“. Vergl. die beachtenswerte Arbeit von Fittica, Über die Alchemisten (Deutsche Revue. 1901. 4. Heft. S. 74 ff.).

³⁾ Der erste, der, soweit bekannt, Johann den Beinamen „Alchemist“ („cognomento Alchimista“) verliehen, war Wolfgang Justus (Genealogiae 1571). Seinem Vorgange folgten Entzelt (Chronicon 1579), Creusing (Märkische Fürstchronik in „Schriften des Berliner Gesch. Vereins“, 23. Heft. 1886. S. 135) um 1573, Hafftiz (Riedel, C. D. IV.) 1599, Renschel (Des etc. Hauses Brandenburg Stammbaum 1665), Rentsch (Brandenburg. Ceder-Hein 1682) etc., während andere, wie Reineccius (Origines illustr. stirpis Brandenburg. 1581), Angelus (Annales Marchiae 1598), Cernitius (Decem fam. Burggrav. etc. Eicones 1626) etc., die ebenfalls zum Teil auf Justus und Entzelt zurückgehen, jenen Beinamen nicht kennen oder Bedenken tragen, ihn in ihre Werke aufzunehmen. — Vergl. den lehrreichen Aufsatz von F. Wagner, Kurfürst Johann von Brandenburg kein Cicero. (Forsch. zur brandenb. u. preuss. Gesch. 14. S. 45 ff.)

voller Bezeichnungen für die Mitglieder des regierenden Hauses die eigene Gelehrsamkeit möglichst hervorzuheben, verdanken wir die schrecklichen und unsinnigen Namen: Cicero, Nestor, Hector, Oeconomus. Solchem Thun fiel auch unser Markgraf Johann zum Opfer. Dass aber für ihn ausnahmsweise das richtige Wort gefunden, ist wohl mehr ein Werk des Zufalls, als das Ergebnis eindringender Forschung und kühler Überlegung. Die tiefere Bedeutung des Beinamens „der Alchemist“ ist diesen Geschichtsschreibern sicherlich nicht zum Bewusstsein gekommen.

2.

Beschränkt sich unsere Kenntnis von den Beziehungen Johanns zur Alchemie auf einige thatsächliche Mitteilungen, so sind wir hinsichtlich seiner Stellung zum Humanismus fast gänzlich im Unklaren. Ausser wenigen Briefen eines ziemlich unbekanntem humanistischen Gelehrten besitzen wir keine Nachricht über jenes interessante Kapitel aus dem Leben des Markgrafen, das wie kein anderes geeignet wäre, diesen seltsamen Schwärmer unserm Herzen menschlich näher zu bringen. So dürfen wir uns denn auch keine allzu grossen Vorstellungen machen von seinen humanistischen Studien, der Pflege, die er der unaufhaltsam aus dem sonnigen Italien nach dem rauhen Nordland drängenden neuen Geisteskultur angedeihen liess. Auch von einem Mäcenaten-Ehrgeiz Johanns, dem es Bedürfnis war, dem Humanismus wenigstens auf fränkischem Boden freie Bahn zu schaffen, kann, wenn man nicht gerade den geschichtlichen Thatsachen Gewalt anthun will, füglich nicht die Rede sein. Mag er immerhin den Wert der klassischen Bildung erkannt, mag er, namentlich bei seinem wiederholten Aufenthalt in Italien, mit gefeierten Grössen der Litteratur Umgang gehabt, neue Anregungen und Anschauungen im Verkehr mit ihnen gesammelt und wirklich das Bestreben gehabt haben, für die Ausbreitung der klassischen Studien, für die Vertiefung der Geistes-Wissenschaft, für die Befreiung und Entfesselung der in dunpfer mittelalterlicher Weltanschauung befangenen Geister zu wirken — für die Verwirklichung einer so hehren Aufgabe fehlte ihm das wichtigste, die reichen Mittel seiner fürstlichen Vettern in Italien.

Am 21. März 1435 traten Johann und sein Bruder Albrecht auf Wunsch ihres Vaters eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande an. Einen Teil der dazu nötigen Mittel — 500 Mark böhmische Groschen — hatte der Graf Albrecht von Lindow gegen entsprechendes Unterpfind hergeliehen¹⁾. Auf der Rückreise besuchten die markgräflichen Pilger im Monat August von Venedig

¹⁾ Geisheim, Die Hohenzollern am heiligen Grabe zu Jerusalem. Berlin, 1858. S. 23 ff.

aus Mantua, wo sie am dortigen Hofe der Gonzaga eine glänzende Aufnahme fanden.

Hier in Mantua weilte seit dem 12. November 1433 Johanns älteste Tochter, die damals zwölfjährige Barbara¹⁾ als Gemahlin des Markgrafen Ludwig Gonzaga, des ältesten Sohnes von Giovanni Francesco und seiner würdigen Gemahlin Paola Malatesta.

Die Gonzaga²⁾, eines der tüchtigsten italienischen Fürstengeschlechter, das an Tapferkeit, Klugheit und Bildung die Mehrzahl der kleinen Usurpatoren-Familien des Landes überragte, brachten der aufblühenden Geisteskultur volles Verständnis entgegen. „Mit der allen Renaissance-menschen gemeinsamen Überzeugung, dass nur durch die grossen Werke der Litteratur und der bildenden Kunst ihr Ruhm und ihr Name verewigt werden könne, verband sich bei vielen von ihnen offenbar eine wirkliche persönliche Liebe zu geistigem Genuss und zu eigener geistiger Thätigkeit. Schon Guido und Lodovico Gonzaga bewiesen durch ihre enthusiastische Verehrung für Petrarca, der mehr als einmal bei ihnen glänzende Aufnahme fand, ihren Kunstsinn, Giovanni Francesco I. hinterliess bei seinem Tode (1407) eine kostbare Bibliothek, Giovanni Francesco II., der 1433 von Kaiser Sigmund in Mantua zum Marchese erhoben wurde, verdankt die Stadt Virgils in erster Linie ihre wissenschaftliche Blüte; er ist der eigentliche Gründer des »Studio«, der Universität von Mantua, die 1433 vom Kaiser mit Privilegien ausgestattet wurde.“ Die bedeutendsten Künstler Brunellesco, Alberti, Mantegna etc. wusste er an seinen Hof zu ziehen und zu beschäftigen. Er berief im Jahre 1423 Vittorino dei Rambaldoni da Feltre als Erzieher seiner Kinder und als glänzendsten Repräsentanten der neuen Geistesrichtung nach Mantua. Der geniale, edle Mann war einer der Humanisten, die den idealen und moralischen Gehalt der antiken Bildung zu praktischer Lehre und Erziehung verwerteten. Er zählt zu den wenigen humanistischen Heroen der Zeit, in denen „der Geist des klassischen Altertums sich harmonisch mit einer aufrichtigen christlichen Gläubigkeit verband, weil er eben über die Form hinaus in den grossartig ethischen Gehalt beider durchzudringen strebte“.

Das war der glänzende Kreis, in den das schüchterne brandenburgische Fürstenkind im November 1433 eintrat, um hier in der Sprache und den Sitten ihrer neuen Heimat erzogen zu werden. Und da es die herrschende Art erforderte, dass die vornehme Frau nicht nur an Bildung, sondern auch an gelehrten Kenntnissen, besonders in der antiken und modernen Litteratur, dem

¹⁾ geb. zu Anfang des Jahres 1423, † 7. November 1481.

²⁾ Kristeller: Barbara von Mantua. (Hohenzollern-Jahrbuch. 1899. S. 66 ff.) — Hofmann: Barbara von Hohenzollern, Markgräfin von Mantua. (41. Jahresbericht des histor. Vereins für Mittelfranken.) Ansbach 1881.

Manne gleichstehe, musste sich Barbara auch dem gelehrten Unterrichte Vittorinos unterziehen.

Die Schülerin machte der Erziehung des grossen Meisters Ehre. Sie wurde vielleicht an Kenntnissen im Lateinischen und Griechischen von manchen Damen, namentlich von ihres Gemahls Schwester Cäcilie¹⁾, einem geist- und lebensprühenden Mädchen, übertroffen, von keiner ihrer fürstlichen Zeitgenossinnen aber an wahrhaft antiker Grösse und Vornehmheit der Gesinnung erreicht. Ihrem Gatten Ludovico war Barbara später eine kluge und umsichtige Beraterin und Gehilfin in der Sorge um die Erziehung der Kinder, bei seinen Regierungshandlungen und landesväterlichen Bestrebungen, seinen wissenschaftlichen und künstlerischen Neigungen, und feinsinnig verstand sie es, den alten Glanz des Mantuanischen Hofes zu wahren und sein Ansehen nach aussen und innen zu mehren. Es hat wenige Frauen fürstlichen Standes gegeben, die in so musterhafter Weise ihren Pflichten als Gattin und Mutter gerecht geworden sind, die zugleich auch der geistigen Bewegung ihrer Zeit eine so rege fördernde Teilnahme erwiesen haben, und wohl hat sie es verdient, dass der feine Beobachter und Menschenkenner Enea sie in seinen Kommentaren mit Worten höchster Anerkennung feiert. —

Während seines achtägigen Aufenthaltes in Mantua — im Sommer 1435 — hat Johann offenbar die ersten Eindrücke von dem neuen geistigen Leben Italiens erhalten. Die erste flüchtige Bekanntschaft wird erneuert und vertieft worden sein, soweit sie nicht etwa inzwischen durch die im Gefolge des Baseler Konzils nach Deutschland ziehenden humanistischen Gelehrten und Geistlichen neue Nahrung erhalten hatte, als Johann gegen Ende des Jahres 1450 zum Jubiläum nach Rom zog und bei dieser Gelegenheit die kluge, hochgebildete Tochter in Mantua mit seinem Besuche erfreute. Damals wird er zu italienischen Gelehrten auch jene Beziehungen angeknüpft haben, die schliesslich zur Berufung eines Vertreters der Renaissance-Kultur nach der Plassenburg führten.

Auf dem nahe bei Kulmbach gelegenen festen Schlosse erscheint nämlich im Jahre 1456 ein Humanist namens Ariginus²⁾, vermutlich aus Nürnberg stammend, dem damaligen geistigen Vorort der humanistischen Bewegung, wie überhaupt jeglicher weltlicher Bildung im westlichen Deutschland, vielleicht auch gleich seinem markgräflichen Herrn der Alchemie ergeben. Aus

¹⁾ Schon als achtjähriges Kind soll Cäcilie durch ihre ungewöhnlichen Kenntnisse im Griechischen und ihre lateinischen Verse den gelehrten Ambrogio Traversari in Erstaunen gesetzt haben.

²⁾ Wattenbach, Peter Luder (*Zeitschr. für die Gesch. des Oberheins* XXII, S. 33 ff.). — Voigt, *Wiederbelebung des klassischen Altertums*. II. S. 296 f.

Italien, wo er seine Bildung empfangen, hat Ariginus sicherlich auch seinen Schriftstellernamen mitgebracht, den er wohl erst in seiner Vorliebe für klassische Studien sich zurecht gemacht. Er gehörte augenscheinlich zu jenem Kreise fahrender Humanisten, die ein leichtfertiges Wanderleben, den Sophisten im alten Hellas nicht unähnlich, von Stadt zu Stadt, von Hof zu Hof führten und die in geselligen Kreisen mit ihrer klassischen Bildung zu prunken liebten, ihre Umgebung auch häufig mit ihrer Streitsucht und ihrer Eitelkeit erfüllten.

Ariginus war anscheinend Vorsteher oder Leiter einer humanistischen Schule, der ersten auf deutschem Boden. Vornehmlich dürfte er Briefsekretär gewesen sein. Es wird weniger ein wissenschaftlicher Trieb als vielmehr das dringende Bedürfnis nach gewandten Schreibern und tüchtigen Stilisten für ihre Kanzleien gewesen sein, das den Markgrafen Johann, in erster Linie aber wohl seinen geschäftskundigen Bruder Albrecht veranlasst hat, Ariginus für das Plassenburgger Schulmeisteramt zu gewinnen. Der allgemeinen Barbarei gegenüber war es schon ein grosser Gewinn, dass überhaupt der Versuch gemacht wurde, mit Hilfe Virgils und Ciceros eine reinere Schreibart in die fürstlichen Kanzleien wieder einzuführen, und dass sich für solche praktischen Zwecke Lehrer fanden. „Die neue Schreibart gilt viel unter den Menschen, und deshalb habe ich so grosse Freude daran,“ schreibt ein Schüler des Ariginus. Ihn selbst erfüllte beständig eine unstillbare Sehnsucht nach Italien. Er wünschte nach seiner zweiten Heimat zurückzukehren und sich dort in voller Musse der Philosophie zu widmen; gelänge ihm das, so hoffte er ein „Stern erster Grösse zu werden“¹⁾. Man sieht, trotz aller in seinen Briefen zur Schau getragenen Bescheidenheit hat er sich mit den Schlagworten der italienischen Humanisten und ihrer Stilistik zugleich auch deren Selbstgefühl angeeignet.

Auf der Plassenburg sammelte Ariginus einen Kreis lernbegieriger Schüler um sich. Unter ihnen lernen wir namentlich Mathias von Kennat, den nachmaligen Biographen des Pfalzgrafen Friedrich des Siegreichen, und einen gewissen Johannes oder Johannes Albertus kennen. Bis gegen Ende des Jahres 1457 waltete er nachweisbar auf dem markgräflichen Schlosse seines Amtes²⁾.

Die uns erhaltenen acht Briefe des Meisters und seiner Schüler tragen im wesentlichen die Züge des deutschen Frühhumanismus. Sie sind der Form nach nur mittelmässig; auch inhaltlich bewegen sie sich meist nur in Gemeinplätzen. Sie erwecken den Eindruck einer praktischen Übung in den gebräuch-

¹⁾ „Non enim nichil dubium dixerim, quin omnes superare possim, si quam desidero studii mei quietem consequi poterō.“

²⁾ Wattenbach a. a. O. S. 95 f.

lichen Phrasen des Epistolarstils. Man darf indes nicht vergessen, was Wattenbach richtig und fein bemerkt, dass jene Briefe, abgesehen von ihrer mangelhaften Überlieferung, nur die „Eigenschaft der meisten oder doch sehr vieler humanistischer Briefe und Schriften teilen“ und dass „viele jetzt als abgeschlossen erscheint, was damals in Form und Inhalt neu war und grossen Eindruck machte“.

Des Plassenburger Humanisten Hauptverdienst besteht offenbar nicht in schriftstellerischen Arbeiten, sondern in seiner pädagogischen Wirksamkeit. Zu grösserem Ansehen brachte er es wohl nie, sonst könnte sein Name nicht in so völlige Vergessenheit gesunken sein. Zu Johann, aber auch zu dessen Bruder Albrecht, trat Ariginus, so scheint es, in ein näheres Verhältnis. Wenigstens wissen wir, dass die „Fürsten“ an den Studien und dem Geschieke seiner Schüler Anteil genommen haben¹⁾.

¹⁾ Wattenbach a. a. O. S. 90 (Brief des Ariginus an Johannes, seinen Schüler d. d. 13. Dezember 1456).

Über den Geheimbund der Vehme und der Vehmgenossen.

Von

Ludwig Keller.

Eines der merkwürdigsten Kapitel in der Geschichte der geheimen Gesellschaften älterer und neuerer Zeiten bildet die grosse Organisation, die vom Beginn des 13. Jahrhunderts ab von Westfalen aus ganz Deutschland Jahrhunderte hindurch in Schrecken gesetzt hat und die unter dem Namen der Vehme oder Felme hinreichend bekannt geworden ist. Die „heilige Vehme“ — die Schreibung Felme ist neuerdings mehr und mehr in Abgang gekommen — war ein Bund von Männern, die ihre Namen geheim zu halten pflegten, die heimliche Zusammenkünfte hielten, geheime Erkennungszeichen besaßen und die diejenigen, die sie vor ihre „Stühle“ luden, in heimlichem Verfahren verklagten und verurteilten, sie alsdann in die „heimliche Acht“ thaten und heimlich hinrichteten.

Indem die römische Kirche diesen Bund unter ihren Schutz genommen hat, hat sie die ja auch sonst bekannte Thatsache bestätigt — wir erinnern an die geheimen Zeichen und Bräuche der Tertiärer verschiedener Orden —, dass sie unter Umständen bereit ist, geheime Gesellschaften unmittelbar oder mittelbar zu fördern und zu unterstützen. Dabei kann es ihr Niemand verdenken, dass sie die Frage vorher sorgfältig prüft, ob solche Geheimbünde für ihre Zwecke nützlich oder schädlich sind.

Als ein Beispiel einer solchen von der Kirche für nützlich erachteten geheimen Organisation verdient die Vehme und ihre sehr interessante Geschichte eine weit eingehendere Beachtung, als sie sie bisher gefunden hat. Insbesondere hat die Geistesgeschichte aus verschiedenen Gründen alle Ursache, vollste Aufklärung über diese eigenartige Erscheinung zu wünschen.

Der erste Forscher, welcher im 19. Jahrhundert Gelegenheit nahm, sich wissenschaftlich mit den Vehmgerichten zu beschäftigen (1825), war Paul Wigand, ein Westfale von Geburt; er kam zu dem Ergebnis, dass die westfälischen Freigerichte von jeher Kaiserliche Gerichte gewesen sein und als ehrwürdige und ruhmvolle Erscheinung der deutschen Geschichte betrachtet werden müssten. Wigand, der offenbar unter der Einwirkung des Hanga zur romantischen Verherrlichung des Mittelalters schrieb, die in jener Zeit üblich war, hatte das Glück, dass einzelne angesehene deutsche Juristen, vor allem K. G. Wächter, auf seine Seite traten, und so kam es, dass man in der Litteratur bis in die neuere Zeit hinein einem günstigen Urteil über diese westfälische Eigentümlichkeit zuneigte; es lag auf der Hand, dass die Westfalen, die ja doch zugleich auch den Quellen am nächsten standen, den Wunsch hegten, dies Urteil immer von neuem aus den Urkunden herauszulesen, und Männer wie Seibertz, Geisberg und andere suchten dasselbe durch neues Beweismaterial zu stärken.

Im Jahre 1888 erschien ein umfangreiches Werk von Th. Lindner (damals Professor der Geschichte in Münster, jetzt in Halle) unter dem Titel: „Die Vehme“, welches zuerst gewisse Zweifel gegenüber den älteren Meinungen aussprach. Die Vehmgerichte seien, sagt Lindner, „kein so ruhmvolles Stück deutscher Geschichte, wie eine übertriebene Wertschätzung bisher behauptet habe, aber auch kein unrühmliches“. Trotz des reichen Materials, das Lindner gesammelt und verarbeitet hat, bleiben wir aus verschiedenen Gründen über viele Fragen, vor allem über die Entstehung der Gerichte, im Unklaren. Kurze Zeit nach Lindner veröffentlichte der damalige Staats-Archivar Dr. Philippi eine kleine Schrift unter dem Titel „Das westfälische Vehmgericht und seine Stellung in der deutschen Rechtsgeschichte“ (Stettin 1888), welche sich unter voller Anerkennung der erheblichen Verdienste Lindners bezüglich des Gesamturteils auf einen abweichenden Standpunkt stellte. Mit voller Bestimmtheit sprach Philippi die Überzeugung aus, dass das Freigerichtswesen ein in selbstsüchtigem Interesse heraufbeschworenes Unwesen gewesen sei, „dessen geschichtliche Grundlagen sehr unsicher, dessen Organisation sehr mangelhaft und dessen Wirkungen sehr gering und meist schädlich waren“. Zugleich brachte er für die Beurteilung des Gegenstandes, ohne sich auf Einzelheiten einzulassen, eine

Reihe von Gesichtspunkten bei, die für die Erklärung mancher Besonderheiten von erheblichem Wert sind.

Ohne die kleine, aber wichtige Schrift von Philippi zu kennen, hat etwas später Dr. Friedrich Thudichum, damals Professor des Kirchenrechts zu Tübingen, eine neue Arbeit über unsere Frage unter dem Titel: „Vehmgericht und Inquisition“ (Giessen, Ricker 1889) veröffentlicht, die der wissenschaftlichen Erörterung ganz neue Fingerzeige giebt, ohne freilich (wie es in solchen Fällen häufig der Fall ist) die von ihm angeregten Fragen überall zum Abschluss gebracht zu haben oder bringen zu wollen. In Bezug auf den Wert und die Bedeutung des Instituts sagt Thudichum freilich nach den obigen Äusserungen Philippis nichts neues mehr, wenn er sich durchaus abfällig ausspricht. Thudichum steht nicht an, die „heilige Vehme“ (wie sie sich nach dem Vorbild anderer Institutionen, wie der „heiligen Inquisition“, zu nennen pflegte) einen „schweren Schandfleck der deutschen Geschichte“ zu nennen und damit die Auffassung sowohl Wigands, wie Wächters und namentlich auch die Lindners zu verwerfen.

Die älteren Forscher waren geneigt, die Freistühle für uralte, auf Karl den Grossen und Papst Leo zurückgehende Gerichte zu halten und sie mit dem Fortblühen altgermanischer Freiheit in Verbindung zu bringen. Das erstere ist — darüber ist man heute einig — doch nur insofern richtig, als die Gerichtsplätze oder „Stühle“ zum grossen Teil alte Dingplätze sind und als gewisse Formen, wie sie bei der Hegung der Freigerichte üblich waren, ebenfalls altgermanischen Charakter tragen; in den Punkten aber, die das eigentliche Wesen der Vehme ausmachen, haben wir unzweifelhaft Neu-Schöpfungen vor uns und eine Geschichte der Vehmgerichte hat daher nicht mit Karl dem Grossen, sondern mit einer viel späteren Zeit zu beginnen.

Der Name „Freie Gerichte“ bedeutet ursprünglich nichts anderes wie die Benennung „Freie Städte“, d. h. Gerichte oder Städte, welche unmittelbar unter dem Kaiser standen, und davon gab es sowohl in Franken, wie in Schwaben, wie in Westfalen schon sehr früh eine grosse Zahl. Dagegen sind die Bezeichnungen „heimliches Gericht“, „Stillgericht“, „heimliche Acht“, ferner Vehme, Fehmgericht, doch erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts nachweisbar, und ihr Vorkommen ist auf Westfalen beschränkt. Diese „heimlichen Gerichte“ sprachen Recht im

Namen des Königs und dehnten ihr Monopol allmählich über das ganze Reich aus; sie haben ausserdem insofern eigenartige Grundsätze, als der Prozess, der vor ihnen anhängig gemacht wurde, nur mit Freisprechung oder einem Todesurteil endigen konnte, und als die Beisitzer des Gerichts, die Freischöffen, die Hinrichtung des Verurteilten selbst vollzogen. Es fehlte den Gerichten jedes geregelte Beweisverfahren, jede staatlich legitimierte Exekutiv-Gewalt und jede genaue Abgrenzung der Zuständigkeit und des Sprengels. Die Schöffen wurden nicht etwa von den Gerichtseingesessenen gewählt oder von den Stuhlherren ernannt, sondern sie ergänzten sich gegenseitig auf dem Wege der Zuwahl, derart, dass jeder Freischöffe das Recht hatte, einen zuverlässigen Mann seinem Freigericht zum Schöffen vorzuschlagen, und dass der Freigraf alsdann verpflichtet war, den Betreffenden nach der vorgeschriebenen Belehrung, Beeidigung und Einführung zum Schöffen zu machen. Da die Eigenschaft als Freischöffe mannigfache Vorteile mit sich brachte, so suchten viele Personen sie zu erlangen, und so erwuchs aus diesen Freigerichten allmählich ein mächtiger Bund.

Die Grundsätze, die bei der Ergänzung massgebend waren, sicherten dem Bunde der „Wissenden“ eine gewisse Gleichartigkeit, und diese steigerte die Kraft des ganzen „Ordens“ um so mehr, als die Heimlichkeit, mit der sie sich umgaben, geeignet war, ängstliche Gemüter einzuschüchtern und über die Macht des Bundes ganz unrichtige Vorstellungen zu verbreiten. Jedenfalls war derselbe in der Hand entschlossener Männer eine sehr gefährliche Waffe gegen solche Personen, welche aus irgend einem Grunde den Spruch der „heiligen Vehme“ gegen sich herausforderten, und die Frage nach den Gründen desselben, nach den Zwecken, die ihnen vorschwebten, und nach den Wirkungen ihrer Thätigkeit gewinnt dadurch eine verstärkte Bedeutung.

Um die Aufklärung dieser Fragen nun hat sich Thudichum in seiner erwähnten Schrift Verdienste erworben, und wenn einstweilen auch noch nicht alle Einzelheiten klar liegen, so sind doch von ihm wichtige Fingerzeige gegeben worden.

Schon Philippi hatte, wie bemerkt, darauf hingewiesen, dass das Freigerichtswesen durch Gewalten, die ausserhalb desselben standen, zu selbstsüchtigen Zwecken heraufbeschworen sei, ohne freilich die Frage zu beantworten oder beantworten zu wollen,

welche Gewalten dies gewesen seien. Thudichum geht nun einen Schritt weiter und bezeichnet die Erzbischöfe von Köln und zwar insbesondere den Erzbischof Engelbert (1216—1225) als den Urheber der „heiligen Vehme“, da der Ausdruck „Vehmengenossen“ für die Gerichtsschöffen seit dem Jahre 1227 (aber nicht früher) in den Quellen uns entgegentritt.

Die Vehmgerichte erscheinen ursprünglich nur in Westfalen und Engern, wo die Erzbischöfe von Köln nach der Ächtung Heinrichs des Löwen im Jahre 1180 die Herzogliche Gewalt ausübten. Die richterlichen Behörden, welche dort vorhanden waren, waren entweder bereits „Freie Gerichte“ oder wurden während der Zeit, wo die Erzbischöfe unter Heinrich VI. und Friedrich II. Reichsstatthalter waren, von diesen ans Reich gezogen; wenn diese freien oder Kaiserlichen Gerichte späterhin, wie es wirklich geschah, den Erzbischöfen als Lehen gereicht wurden, so behielten sie doch den Charakter als „Freigerichte“, und die genannten Fürsten erhielten die Möglichkeit, auf deren weitere Entwicklung Einfluss auszuüben. In der Form, wie die Erzbischöfe sie vorfanden, waren die „Stühle“ ein stark herabgekommenes Institut; die Freigrafen hatten durch den Wettbewerb der Gografen an Bedeutung sehr verloren, und ihre Aufgaben schienen kaum bedeutend genug, um das Fortbestehen des Amtes zu sichern. Da waren es die Erzbischöfe von Köln, welche in richtiger Erkenntnis der Bedeutung, die diesen absterbenden Gerichten auf Grund ihrer rechtlichen Stellung zum Reich beigelegt werden konnte, das Institut mit neuen Aufgaben und neuem Inhalt erfüllten: die Freigerichte wurden eine Waffe in den Kämpfen, in welchen die kölnischen Kirchenfürsten sich mit ihren Gegnern befanden.

Es ist urkundlich überliefert, dass die „heilige Vehme“ verschiedene päpstliche Privilegien empfangen hat und ein Dortmund Weisthum aus etwa 1410 sagt ausdrücklich, dass der Papst das „heimliche Gericht“ bestätigt habe, „damit man es mit gutem Gewissen führen möge“. Es ist in hohem Grade zu bedauern, dass der Inhalt dieser Privilegien bis jetzt nicht bekannt geworden ist; aber es trifft sich glücklich, dass der Schleier, welcher durch die „Wissenden“ über Zweck und Aufgaben der „heimlichen Acht“ gebreitet worden ist, durch eine Urkunde gelüftet wird, welche nicht nur das sorgfältig gehütete „Notwort“, sondern auch die Verbrechen, die vor die „heimliche Acht“ gehörten, uns verrät.

In dieser Urkunde — sie stellt ein Weisthum dar, welches unter dem Vorsitz Philipp von Hördes als Vertreters des Erzbischofs von Köln und „Statthalters der heimlichen Gerichte“ von 21 Stuhlherren, 23 Freigrafen, etlichen hundert Freischöffen und 65 Freifronen zu Arnberg im Jahre 1490 gefunden worden ist — heisst es: „Vor die heimliche Acht gehören 1. Die Heimlichkeit, die Carolus Magnus offenbart. 2. So Jemand Ketzereien ausheckt und vorbringt. 3. So Jemand vom Glauben abfällt und ein Heide wird. 4. So Einer einen falschen Eid schwört. 5. So Jemand hext und zaubert, oder mit dem Bösen ein Bündnis aufrichtet. 6. So Jemand die Heimlichkeit offenbart.“ Es ist nebensächlich, dass die Zuständigkeit der Freigerichte, sofern die Freischöffen im „offenen Ding“ Recht fanden, sich auch auf andere Vergehen und Streitigkeiten erstreckte; erwiesen ist jedenfalls durch unsere Urkunde, dass das „heimliche Ding“ in erster Linie Ketzerei und Hexerei (welche in allen deutschen Gesetzen seit dem 13. Jahrhundert neben der Ketzerei genannt wird) vor sein Forum zu ziehen hatte.

Wenn wir uns nun daran erinnern, dass die ersten Spuren der „Freischöffen“ um das Jahr 1227 auftreten, so werden Jedem, welcher die Geschichte jener Zeit kennt, die Beschlüsse des Lateran-Konzils (1215) und des Konzils von Toulouse (1229) über die Häretiker gegenwärtig werden. Im Jahre 1215 ward beschlossen, „dass jeder Erzbischof oder Bischof selbst oder durch seinen Archidiakon oder durch geeignete, ehrenhafte Personen ein- oder zweimal im Jahre die eigene Pfarochie, in welcher Häretiker wohnen sollen, besucht, und dass er dort drei oder mehr gut beleumdete Männer, oder auch, wenn dies besser scheint, die ganze Umgebung veranlasst (compellat), einen Schwur zu thun, dass sie, falls sie dort Ketzer kennen . . . dieselben dem Bischof zur Anzeige bringen“; das Konzil von Toulouse wiederholte die Verpflichtung der Erzbischöfe und Bischöfe zur Anstellung „geschworener Männer“ wider die Häretiker nachdrücklich. Diesen Bestimmungen folgte dann im Jahre 1232 die Errichtung besonderer Inquisitions-Tribunale, deren Leitung vom Papst in die Hand der Dominikaner gelegt ward.

Unter den deutschen Fürsten jener Zeit ist es nun gerade der oben genannte Erzbischof Engelbert der Heilige gewesen, welcher sich durch seinen Eifer in der Bekämpfung der Ketzer

hervorgethan hat. Er war im Jahre 1212 mit den Grafen Adolf von Berg und Wilhelm von Jülich und vielen anderen Herren vom Niederrhein und aus Westfalen nach Südfrankreich geritten, um an dem Kreuzzug wider die Albigenser teilzunehmen. Dass ihm daran gelegen sein musste, die Beschlüsse der obengenannten Konzilien durchzuführen und die Anstellung geschworener Männer zu bewirken, liegt auf der Hand. Der Gedanke, die Aufspürung der Ketzer in die Hand der Freischöffen zu geben, lag ausserordentlich nahe, und wenn der Papst diesen Gerichten das Privileg erteilte, die Ketzer auch abzuurteilen und zu richten, so war der Inhalt, der die abgelebte Errichtung mit neuem Leben erfüllen konnte, gefunden, und alles Weitere — vor allem die Heimlichkeit — ergab sich von selbst. Wenn man sich diese und die sonstigen von Thudichum beigebrachten Thatsachen gegenwärtig hält, so versteht man auch die besondere Teilnahme, welche Kaiser Karl IV. den Freigerichten seit dem Jahre 1353 geschenkt hat, und die Ausdehnung der Obergewalt der Erzbischöfe von Köln über diese Gerichte, wie sie unter eben jenem Kaiser stattfand. Lange Zeit, jedenfalls länger als ein Jahrhundert, benutzten die Erzbischöfe von Köln, soweit es ihnen möglich war, die „heimlichen Gerichte“ in erster Linie als Waffe gegen die Feinde der Kirche. Indessen liefern die Freigerichte, wie schon Philippi mit Recht betont hat, ein schlagendes Beispiel für die Thatsache, dass im Mittelalter rechtliche Einrichtungen und Organisationen sich in Bezug auf ihre äusseren Formen sehr gleichmässig zu entwickeln pflegten, dass aber der Inhalt dieser Formen, Ziele und Zwecke der Organisation mannigfachen Umbildungen, Schwankungen und Erweiterungen ausgesetzt waren.

Selbst so mächtige Fürsten, wie es die Kölner Erzbischöfe und ihre Suffragane waren, vermochten es nicht immer, dem Institut, dessen Hüter sie durch alle Jahrhunderte geblieben sind, den Weg seiner Entwicklung genau vorzuzeichnen. Zwar schien es, als ob die Erzbischöfe unter Kaiser Sigismund (1410—1437) am Ziele ihrer bezüglichen Bestrebungen angekommen seien; denn dieser Kaiser ging so weit, den heimlichen Gerichten eine ganz allgemeine Gerichtsbarkeit nicht bloss in Strafsachen, sondern auch in Zivilsachen und in staatsrechtlichen Streitigkeiten zuzugestehen, und zwar über ganz Deutschland, über Hoch und Niedrig und sogar über Kurfürsten. Aber gerade diese

unerhörte Ausdehnung der Befugnisse rief eine starke Gegenwirkung hervor, die an den weltlichen Gewalten, die sich mitbedroht sahen, eine starke Stütze gewann. Es lässt sich beobachten, dass im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts ihr Einfluss, wenigstens ausserhalb Westfalens, bereits stark im Rückgang begriffen ist.

Im Jahre 1515 macht zwar Herzog Ulrich von Württemberg noch einmal die Vehmgerichte zum allgemeinen Gespräch in Deutschland, indem er erklärte, dass er seinen Stallmeister Ulrich von Hutten als „Freischöffe der heimlichen Acht“ erschlagen habe; aber seit der Einsetzung des Reichskammergerichts und dem Ausbruch der grossen religiösen Bewegung schwand das Aussehen der Gerichte mehr und mehr. Indessen ist der letzte Oberfreigraf von Arnberg erst im Jahre 1830 gestorben; er hat manches Geheimnis der Freischöffen mit ins Grab genommen.

Kürzere Aufsätze.

Martin Opitz und Comenius.

Neue Streiflichter auf ihre freundschaftlichen Beziehungen.

Von

Professor Dr. Kvačala in Dorpat-Jurjew.

In meinem kleinen Aufsatz: „Zur Korrespondenz des Comenius“ (M.H. der C.G. 1901. S. 44 ff.) habe ich die Ansicht bekämpft, als wäre nunmehr, nachdem 2 Bände der Korrespondenz bekannt geworden, nicht mehr viel neues einschlägiges Material zu erwarten. Seitdem ist ein neuer Band von mir veröffentlicht worden, den ich wenigstens für meine Bethätigung auf diesem Gebiete als abschliessend habe erachten wollen. Indem ich nun einer verwandten litterarischen Aufgabe oblag, fielen mir einige Druck-Hefte in die Hände, die von neuem Zeugnis dafür ablegen, wie ungenau uns noch immer die zahlreichen Beziehungen des grossen Exulanten gerade mit den Deutschen bekannt sind.

Schon als ich den Brief des Comenius an Opitz vom 26. Juni 1639¹⁾ zum ersten Male las, erschien mir in dem kleinen Dokumente manches als auffallend. Comenius, der doch mit Mochinger früher selbst korrespondierte, benützt die für uns ganz neue Bekanntschaft mit Opitz, um jenem seine Didactica zuzuschicken. Er bittet um Geheimhaltung der Schrift. Er fährt fort: „Wenn Du zu uns zurückkehrst, wie Du es gehofft hast“ — erwarte er von ihm das hiermit übersandte Exemplar zurück. Ferner erwarte er auch eine Antwort auf seinen vorigen Brief. Einiges zur Aufhellung dieser Einzelheiten möge in folgendem zusammengestellt werden.

Wer oder was brachte den Reformator der deutschen Dichtkunst mit dem Reformator der Schulen und der Erziehung zusammen? Einige Mutmassungen ergeben sich aus den uns bekannten Lebensumständen der Beiden.

Opitz und Comenius zählten schon seit Jahren den Danziger Professor Mochinger zu ihren Bekannten²⁾. Schon in seinem Briefe

¹⁾ Abgedruckt zuerst in den M.H. der C.G. Bd. VIII (1899) S. 133, dann in meiner Komensk. Korr. II S. 10.

²⁾ Comenius seit dem Jahre 1631; vgl. den undatierten Brief bei Patera Kom. Korr. S. 10.

vom 15. März 1630 lässt letzterer einen Brief an Opitz durch seinen Breslauer Freund, Prof. Kurtzmann, besorgen¹⁾. Wie zweifelhaft auch damals das Benehmen Opitzens im Dienste des Grafen Dohna gewesen sein mag, so hören wir doch auch in den folgenden Jahren von der Verbindung Mochingers mit Opitz; das Interesse an der deutschen Sprache und Poesie mag sie zusammengehalten haben²⁾. Das Band konnte sich seit 1634, Opitzens Übersiedelung nach Danzig, festigen: und, nachdem Opitz Sekretär des polnischen Königs Wladislaw geworden, konnte Lissa, der Sitz des hervorragenden polnischen Grafen Raphael Leszczynski, der Aufenthaltsort seiner einstigen Lehrer zu Beuthen, nämlich G. und D. Vechners, schon deshalb Anziehungskraft auf ihn ausüben. Doch spricht der Brief des Comenius im Tone einer so intimen Freundschaft, dass man schliessen muss, es habe sich Opitz auch für die Reformarbeiten des Comenius lebhaft interessiert. Welches von den hier zusammengestellten Motiven früher und stärker wirksam gewesen, dürfte einstweilen nicht zu entscheiden sein. —

Die Begegnung, von der der Brief des Comenius spricht, mag bei einem Trauerfall erfolgt sein, der in weiten Kreisen der Unität grosse Teilnahme geweckt: der erstgeborene Sohn des gräflichen hohen Beamten³⁾, Frhrn. v. Schlichting, ein zu grossen Hoffnungen berechtigender Jüngling, ist Mai 1639 verschieden. Bei dieser Gelegenheit verweilt (ob eigens dazu gekommen?) Opitz in Lissa und richtet an den trauernden Vater ein Trostgedicht⁴⁾. Aber der Fall mag als von grosser Bedeutung gegolten haben; es haben sich die Freunde, Lehrer, Mitschüler und „Clientes“ des Seligen in einem gemeinsamen Heftchen mit ihren Naemien vereinigt⁵⁾. Da uns darin mancher bekannte Name begegnet, so mögen sie kurz aufgezählt werden⁶⁾. Als zwölfter bringt seine Trauer der Rektor J. A. Comenius zum

¹⁾ Vgl. die Epistolae Kurtzmanianae in der Stadtbibliothek zu Breslau.

²⁾ Betreffs Mochingers vgl. seine deutsche Vorrede zu seiner Bearbeitung der Janna.

³⁾ Er war Judex Terrae Wschoviensis.

⁴⁾ († 18. Mai 1639)

„testandae condolentiae perscripsi Lesnae

Martinus Opitius

S. R. Mag. Secretarius Juratus.“

⁵⁾ „Cupressus Emortualis

Beatis Manibus

Alexandri Schlichting de Bukowiec etc.

ab Amicis, Praeceptoribus condiscipulis et Clientibus

τοῦ μαχαρίτου

Lesnae Polonorum Typis Wigandi Funcii.“

⁶⁾ 1. Matthias Gloskowski Nob. Pol. 2. Georgius Vechnerus SS. Theol. D. 3. Henrici Waltheri P. C. Caesur. 4. Abraham Pauli. 5. Johannes Heermannus P. L. Caes. Eccles. Caebenianae Pastor primar. 6. Christophorus Albinus Lesnae Eccles. August. Confess. Diaconus. 7. Samuel Specht

Ausdruck. Da mir dies Gedicht in der Sammlung, die ich von seinen lateinischen Gedichten jüngst veranstaltet habe, entgangen war, so bringe ich es hiermit zum Abdruck:

Ut Schola, sic Vita est: gradibus penetramus ad illa
 Metas quae signant. Cito fit promotio gnavis
 Qui pulchre peragunt celeri sua munia gressu:
 Sed tardi tarde. Sunt ornamenta Scholarum,
 Perdocti Juvenes, quorum solertia canos
 Praevertit: facile hi mittuntur liberioris
 In vitae campos. Sic sunt quos Vita nec ipsa,
 Oblectat nimium, nec ab ulteriore retardat
 Cursu, quin toto quaerant conamine Caelos.

Diligit hos praeses seclorum maximus ante!
 Et ne conspurcet Mundus festinat amanter
 Eripere hinc: contra tardis dat tempora tarda,
 Ut miserae tandem pertaesi quandoque vitae
 Haec ipsa melius quidquam sic quaerere discant.
 Si nec sic stolidi discant respiscere, fiunt
 Infantes centum annorum ludibria; coelis
 Aeternum sancta juvenum radiante corona.

Sola mihi haec potuit, fateor, meditatio mentem
 Tranquillare meam, quam conturbaverat, eheu!
 Strenui Alexandri Schlichtingi flebile fatum.
 Totus erat Juvenis pulcher, generosus, honestus
 Artibus excultus, per-amoenis moribus, ipsoque
 Eloquio pollens, ad pulchra negotia Vitae
 Pulchre aptans sese, velut ex ad maxima natis:
 Imprimisque Dei reverens, pietateque nulli
 Hoc pravo seculo Juvenum non ante ferendus.

Illustris. Com. in Lesna Secretar. ejusdemque Civitat. Notar. 8. Michael Henrici Bolesta. Sil. Scholarcha Lesnensis. 9. Christianus Klimpkius Grünberg. Sil. 10. Johannes Decanus. 11. Joachinus Mencilus Colon. Marchicus. 12. Comenius. 13. Daniel Wackius Scholae Leszn. Pro-R. 14. Sebastianus Macer de Leobschitz Gymn. Leszn. Con. R. 15. Johannes Borowski. 16. Andreas Fabricius Choragus Palaeo. Lesnen. 17. Raphael de Buczacz Buczacki. 18. Wolfgangus à Popschitz Nob. Sil. 19. Johannes de Bronikovo Bronikowski. 20. Johannes à Schonaich. 21. Nikolaus de Skrzypna Twardowski. 22. Henricus à Pusch. 23. Sigismundus de Skrzypna Twardowski. 24. Leonhardus à Popschitz. 25. Johannes Uldericus Dobrzanski de Dobrzenicz. 26. Georgius à Pusch. 27. Wladislaus Latalski Comes à Labiassyn. 28. Andreas de Slupow Slupski. 29. Simeon Kohaut De Lichtenfeld. 30. Johannes Matthias Kettelbiter. 31. Fridericus Pottensteter Guhra Silesius. — Deutsche längere Gedichte haben beigegeben: 1. Johannes Heermannus. 2. Mich. Henrici. 3. Wigand Funccius Tipogr. Lesnensis.

Haecque ob virtutes habitus, longissima vitae
 Tempora cui fati possent contingere, dignus.
 Ecce tamen fati hunc rapuit vis! nempe paratum
 Jam satis aeternae bona per praeludia vitae.

Discite mortales mortem expectare parati!
 Vita haec non vita est: ad vitam transitus illam est
 Vere vitalem quae jam sine fine perennat,
 Hic fit sementis, virtutem semine, tantum:
 Aeternae messes ibi sunt. Hic amplius ergo
 Quid faciat, qui jam sementem fecit abunde?

His desideratissimi olim discipuli ad beatam Caeli
 Scholam abitum gratulabandus persequitur

J. A. Comenius
 Lesznensis Lycei p. t. R.

Etwa zwanzig Tage später richtete auch J. Jonston eine „Consolatio“ an Schlichting¹⁾.

Ob Opitz noch einmal nach Lissa gekommen ist, ist recht zweifelhaft. Am 26. August desselben Jahres meldet Mochinger an Kurtzman, Opitz sei ohne sein Wissen vor 8 Tagen erkrankt und bald darauf gestorben. Am 12. September erwidert Kurtzman, Opitz sei trotzdem unsterblich²⁾. Aus den wenigen Daten, die uns zu der Frage vorliegen, darf man sagen, dass sein Tod auch für die Reform-Bestrebungen des Comenius einen herben Verlust bedeutet hat.

1) Johannis Jonstoni Doctoris Medici
 ad
 Generosum Dominum Johannem Schlichtingk de Bukoviec
 Terrae Wschoviensis Judicem
 praematurum Filii primogeniti obitum lugentem
 Consolatio

6. Juni 1639.

2) Vgl. den Briefwechsel in der Stadtbibliothek zu Breslau.

Zwei unveröffentlichte Briefe Philipp Jacob Speners.

Mitgeteilt von **Otto Clemen** (Zwickau i. S.).

Die im folgenden aus einer Abschrift¹⁾ des 1687 gestorbenen Zwickauer Gymnasialrektors Christian Daum²⁾ veröffentlichten zwei Briefe Philipp Jakob Speners an Veit Ludwig von Seckendorf werfen erwünschtes Licht auf die Beziehungen des ersteren zu dem Friedensapostel Christoph Rojas de Spinola, der, Titularbischof von Tina in Kroatien, seit 1685 Bischof von Wienerisch Neustadt, im geheimen Auftrage des Papstes Innocenz XI. und, wie es scheint, Kaiser Leopolds I., von Leibniz begünstigt, von 1676—1691 das protestantische Deutschland bereiste, um eine Union mit den Katholiken in die Wege zu leiten³⁾. Spener, den Spinola persönlich in Frankfurt besuchte, durchschaute diesen völlig: er beabsichtige nur, durch List und Intrigue die Protestanten wieder in die Gewalt des Papstes zu bringen. Der erste Brief berührt sich vielfach mit dem in Speners Theologischen Bedenken, 4. Teil, Halle 1702, S. 141—144 abgedruckten Stücke⁴⁾.

D. D. Spener

In Ep. ad illustr. Seckend. sub dato

Francf. den 16. Jul. Ao. 1683

Dass Episcopus Turnensis, so ein Status Hungariae, mit und vom Geschlecht Roxas oder Rojas aus Spanien, Mutter Seiten aber, wie mich deucht, von denen Spinolis seyn solle, in Deutschland eine Conciliation der Päbstischen und unserer Religion negotijre, und deswegen an unterschiedlichen Höfen schon gewesen (sich auf Kayserl. Autorität berufende), wird lengst bekand seyn. Habe von ihm und seinen Consilijis so viel verstanden, dass sein meistes darinnen bestände, ob wir uns mit ihnen vereinigen und zuerst communes coetus machen und communionem Sacramentorum introduciren wollten und nachmahl die übrige controversias, so noch nicht entschieden werden möchten, auff ein Concilium universale liberum et tale quale nostri majores

¹⁾ Zwickauer Ratschulbibliothek. Signatur: A 26.

²⁾ Vgl. das Lebensbild, das Richard Beck im 3. Heft der Mitteilungen des Altertumsvereins für Zwickau und Umgegend (1891) S. 1—31 von ihm gegeben hat.

³⁾ Grünberg, Philipp Jakob Spener I (Göttingen 1893) S. 206 f. — Hossbach, Ph. J. Sp. und seine Zeit, 2. Aufl. I (1853) 155 f.

⁴⁾ „Ueber des Bischoffs von Thina negotiation u. versuchte vereinigung mit dem Papsttum.“

olim desiderarunt, remittiren könnten. Jene unionem aber zu facilitiren solle Er vorschlagen:

I. Dass von Päbster Seite alles, was wir von ihrer lehre und Cultu vor Göttl. Ehre u. Christi verdienst verkleinerlich achteten und nur eine Speciem idolatrie hette, durch eine Declarationem publicam totius Ecclesiae, nach dero alles Volek und sonderlich die Jugend nachmal unterrichtet würde, absolviert oder vielmehr durch solche declarationem Ecclesiae uns unsere Scrupuli darüber benommen, auch der Kelch im Sacrament wieder restituirt würde.

II. Wir hätten uns der Hierarchiae Ecclesiasticae zu aecomodiren, ohne dass wir alles dasjenige erkennen und annehmen müssten, was eben andere der Macht des Pabstes beylegen, darin man sich genug verwahren könnte.

III. Weil aber das Concilium zu Trient uns meistens entgegen stehe, als darinnen unsere lehre anathematisiret, so were zu mercken, wo wir uns der auctoritati futuri concilij liberi oecumenici unterwürffen und darauff bezögen, so könnten wir nicht mehr vor Kätzer gehalten werden. 2. Möge das Concilium Tridentinum in solchem futuro Concilio wieder examiniret werden, ob es legitime verfahren oder nicht? welches wider ihre principia nicht seye, da auch, nachdem die Griechen in Concilio Lugdunensi condemniret, in dem Concilio Florentino ihnen wieder zugelassen worden sey, dass jenes examiniret und die Sache de novo reassumiret worden. Was also einmal salva auctoritate Ecclesiae geschehen, könnte nochmahl geschehen.

Was aber das Concilium anlanget, müste es nach allen requisitis, wie die alten Concilia gewesen und welche unsere Voreltern selbst verlanget, angestellet werden, mit völliger Freyheit vor jederman und mit dieser Condition, dass auss keinem andern principio als der Heil. Schrift allein (wie es denn der Catholischen Kirchen ein Schimpff seye, wo sie bekennen wolte, Sie könnten ihre lehre nicht genugsam behaupten auss dem Göttlichen wort), indess beyseits gesetzt unsere Glossen, die Warheit decidiret würde. Dieses sollen ungefehr seine vorschläge seyn, da er die usere Declaration darüber verlanget, ob, woferne Er solche conditiones von seiner Partei zu unserer Satisfaction zu wegen brächte, mann also denn, wie er davor hielt, dass mann schuldig were, sich wieder zu der Union verstehen wolte? damit mann sich nichts prejudiciren würde, weil alles unter genugsamen conditionen verhandelt und wir nichts anders, als so ferne die uns geschehene Zusage gehalten wurde, verbunden seyn solten. Wo aber es also zu der union gekommen, so hetten Sie bey uns und wir bey ihnen zu communiciren, biss durch das bedeutete Concilium alles vollends aussgemachet und die verlangte völlige Einigkeit zu wege gebracht würde. Dieses sollen ungefehr seine vorschläge seyn.

Was mich anlangt, fürchte ich alle solche Anschläge aufs äusserste und sehe nicht, was wir davon jemahl vor einige Vortheil zu hoffen, wol aber viel Gefahr zu sorgen haben. Stecken wir einmahl im Netz, durch gute promessen verleitet, so ists nicht so leicht

wieder herauszukommen, wenn wir uns betrogen sehen. Sie aber können hoffen, wo sie uns einmahl wieder unter ihre Gewalt bekommen, ob denen Alten noch etwas nachgesehen werden müsse, So hetten sie die Jugend nachmahlen bald zu völliger ihrer Subiection. Der Gott des Friedens befördere zwar aller Orten den Frieden, aber der seiner Ehre und Wahrheit nicht præjudicirlich sey, Regiere auch der so potentaten (welchen samt anderen politicis, so umb sie sind, sonderlich den Adel, die in ihrem weltlichen und zeitlichen hoffende Emolumenta und Vortheil starck in die Augen leuchten nöchten) als Theologorum hertzen, wo von solchen Dingen gehandelt wird, dass sie keine andere als von ihm geheiligte und gesegnete Mittel ergreifen und also in seinem licht solche finden und annehmen mögen. In dessen Göttl. Obhut etc.

Idem ad eundem vom 21. Aug. 1683.

Der Bischof von Tina ist neulich selbst inognito bey mir gewesen und haben wir ezliche Stunden conferiret. Ich finde aber die Sache von äusserster Gefahr vor unsere Kirche und könnte Ihnen von mir, wie Er verlangte, wenig Trost geben. Es hat mir seither h. landgraff Ernst communiciret derer Brunsvicensium bedencken über dieses vorhaben, unterschrieben vom Apt Molano¹⁾ und Superint. Barckhausen²⁾, so denn ein weitläufftiger project, so von einem Evangelischen solte (wie mich deucht in Ungarn) gemacht seyn, ich weiss aber nicht, ob ich ihm unrecht thue, wenn ich es dem gedachten Bischoff selbst zuschreibe, wundere mich über das erste sonderlich und traute nicht zu unterschreiben. Es ist mir auch noch ein ander gefährl. project, wie unser Fürsten wieder zum Papstumb gebracht werden könnten, neulich in die Hände kommen. Der Autor wird seyn Scioppius³⁾, der es unter Ferd. II. gemacht, aber Herr von Boineburg⁴⁾ hats a^o etliche 50. gleichsam interpoliret.

P. S. selbigen Briefs.

Was dy momentanen controversiae zwischen uns und denen Papisten in dem Articul der Rechtfertigung anlanget, bekenne Ich, dass ich solches eines der wichtigsten achte. Ich mache aber einen unterschied auf diese weise: Wir nehmen entweder der Papisten lehre darinnen, wie Sie auf das mildeste durch gelinde Interpretationes möchte geduldet werden und warhafftig in vieler guter Leute bey ihnen ist, als unter denen Gott freylich auch noch einigen guten und heil. Saamen erhalten hat, oder aber, wie Sie eigentlich von ihrer Kirche, so ich auss dem nicht so wol grosen Hauffe der gemeinen Leute als ihrer Clerisey, Bischoffen, Cardinäl und Päbste zu urtheilen,

¹⁾ Allgemeine deutsche Biographie 22, 86—90.

²⁾ = Konrad Heinrich B.? ebd. 2, 51 f.

³⁾ ebd. 33, 479—484.

⁴⁾ ebd. 3, 222—224.

gelehret und in der that nach ihrer Kirchen principio jeglicher ritua-
liter darzu verbunden ist. Was die erste absicht anlanget, so ist
wahr, dass man derselben redensarthen endlich guth einigerweise
emolliren und besser verstehen könnte als sie hart lauten, da alssdann
das meiste von den Controversien in der that fallen würde, und so
zweifle ich nicht, was vor ihn redlich suchende Seelen der Herr noch
in dem Pabstthumb erhalten hat, stehen in solcher Einfalt, und ob
Sie manche Worte mit denen ihrigen gleich gebrauchen, haben Sie
doch einen anderen Verstand in ihren Hertzen, davor sie jene Worte
nicht nach ihrem Nachdruck verstehen, oder haben selbst einen Eckel
dran, wissen sich aber nicht zu helfen. Diese aber halte ich, obwohl
in der Päbstischen Gemeinde, nicht vor warhafftig Papistisch. Wir
haben aber nach derselben Sinnen die lehre ihrer Kirchen nicht zu
judiciren, sondern achte ich es gerecht und billig, dass wir ihre lehre
verachten (wie bey uns auch geschehen muss) auss ihren öffentlichen
Schriften, vornehmlich dem Concilio Tridentino und was dero Aus-
legung anlanget, den Scriptis der meisten und berühmtesten lehrer
unter ihnen. Und solches so viel mehr, weil jeglicher, alss lange
Er nur ein glied heissen solle ihrer Kirchen, ausdrücklich diesen
Articul bekennen muss, dass die römische Kirche nicht irre und alles
dasjenige wahr sey, was dieselbe lehret. Über diesen Articul wird
nimmermehr einem einigen eine dispensation gegeben, ob man wohl
sonsten mit sich über andere particular-Articulu accordiren lässt, die
aber endlich alle wiederumb in diesen einigen virtute stecken. Und
ist hierinnen die Römische Kirche so viel gefährlicher als alle andern
Secten, weil in diesen nicht eben jeglicher an alle dieselben Irrthümer
gehalten, sondern ihn alleine diejenigen treffen, die Er selbst würcklich
hat; aber bey der Römischen ist dieses alss die Secte des glaubens
glauben, was die Kirche glaubet. Daher in solcher grosen gefahr der
Römischen Verführung haben wir ia genau auff die lehre derselben
zu sehen, nicht, wie man etlicher massen in (!) andern Verstand in
den worten finden könnte, sondern wie der Verstand eigentlich nach
der Kirchen meynung seyn sollte. Wo wir nun auff diese arth die
Lehre derselben examiniren, welche ganz nöthig ist, so werden wir
finden, dass einmahl ein rechter Haupt-Streit in solchem Articul sey,
der sich auch nochmal in alle übrige Articul verbreitet, wie ich
hoffe in meinem Scripto ganz deutlich vor augen zu legen, dass kein
einiger Articul, der in die oeconomiam salutis nostrae einläufft, übrig
bleibe, da nicht ihre ganze Analogia fidei der usrigen in den Haupt-
Stücken und wo der Knoten abermahl haftet, entgegen stünde. Das
bleibet wohl und beyderseits wahr, das Heil komme von Christi ver-
dienst. Aber ob die erlangung dessen ein bloßes Gnadengeschenk
sey, welches unsere behauptende imputatio in sich fasset, oder ob es
erst von uns müste mit unsern wercken verdienet und, nachdem izeo
die Verdienst genugsam oder nicht genugsamb, auss denselben die
gewissheit oder ungewissheit des Heils hergenommen werden, ist ein
solcher hauptstreit, welcher durch alle Articul durchläufft, und uns

Paulus sonderlich zeigt, wie hoch an solichem momento, ob es bloße Gnade oder etwas Verdientes, gelegen sey, als Er auch Christum verlohren zu seyn achtet, wo etwas mit eingemischet wird, was in der Ordnung unsers Heils dem glauben beygefüget wird. Daher ich zwar oft mit Betrübniß in denen polemics ansehe, dass die Sache des Herren freylich mehrmahl mit fleyschl. Affectus geführet und damit mehr verdorben wird. Solches aber stehet nicht darinnen, dass der Hauptunterscheid zu hoch exaggerirt werden, sondern in andern Stücken, die mehr den Modum tractandi betreffen. So ist auch sonderlich zu merken, dass in dem Concilio Tridentino, welches den Riss unheilbar machet, ausdrücklich unsere orthodoxae theses de Justificatione et tota oeconomia salutis verdammet und anathematisirt worden.

Nun kan kein Papist von den Concilio abweichen oder auch dasselbe nur gelinder ausslegen, sondern Er ist darzu verbunden oder hört auff ein glied der Römischen Catholischen Kirchen zu seyn. so gehört die ausslegung abermahl allein der Kirchen selbst. Wir aber können uns solche warheit nicht nehmen lassen noch dürfen suchen dasjenige anders zu mildern, durch eine fägliche erklärungs, was uns ex sensu Ecclesiae Romanae ausstrücklich entgegen gesetzt und nicht nur unsere worte, sondern unsern Sinn selbst verwirft. Wie also wegen desjenigen Risses, der sich nicht Menschl. weise ergäntzen lässt, weil wir principijs (da dorten der Kirchen autorität und zwar einer Kirchen, die uns verdammet hat, hier aber die Schrift in ihren in sich selbst habenden verstande stehet) unterschieden sind, sondern wo wir zu ihnen kommen solten, wir uns entweder schlechterdings unterwerffen und unsern glauben ganz fahren lassen oder Sie ihr primum principium, dass die Kirche in Concilio oecumenico nicht irren und also keine lehre unrecht verdammen könne, über einen hauffen stossen müsten, So ist auch nicht nur dem S. . . neth [?] noch unmöglich, sondern auch nur zu versuchen gefährlich das momentum controversiarum in einigen Hauptpuncten zu vereinigen, als mit denen wir niemalen nichts gewinnen, aber alle Zeit gegen Sie verlohren möchten. Denn wir können Sie in nichts durch einige interpretation näher zu uns ziehen, als dero Gräntzen durch die Autorität der Kirchen fest verwahret, aber wir begeben uns leicht aus unserer Festung und vortheil, daher meine Hauptabsicht ist vermittels Göttl. gnade

1. Unserer Seits zu zeigen, wie gefährl. der Papisten lehre sey und wie wir Gott so wol vor die offenbahrung der warheit zu danken als uns in derselben Erkänntnis zu befestigen und auff alles bevorstehende zu verwahren haben. So denn, wie von so vielen unsere eigne lehre insgemein nicht recht gefasset, vielmehr schändlich gemissdentet, denen Feinden zu lästern Ursach gegeben, und die Gnade Gottes, welche wir rühmen, auff muthwillen gezogen, hingegen, wo wir die lehre recht in ihrer vollständigen Harmonie ansehn und behalten, deren Widersachern nichts eingeräumt, sondern allein die materie dieselbe zu schänden entzogen werde.

2. Dem gegentheilig aber selbst zu zeigen, wie weit sie von der Göttl. warheit abgegangen, wie unbilllich Sie unsere Lehre (welche Göttlichem wort, der Göttlichen Ehre, gütigkeit und gerechtigkeit und der wahren versicherten arth seelig zu werden vollkommen gemäss sey) verdammten, lästern und verfolgen, aber damit Sie solches zum Schein thun könnten, sich ganz anders vorstellen, ob dadurch einigen hartnäckigen das herz etwas gerührt und vermittelt Göttl. Gnaden krafft die augen geöffnet, Sonderlich aber denen unter ihnen selbst guten Gemüthern die Gefahr ihrer Lehre, die sie sonst selbst nicht eben dermassen einsehen, nachrücklich vorgestellet und Sie entweder zu einer weiteren Gottseligen resolution dem herrn die Ehre zu geben bewogen oder in dem guten, was sie von der warheit gefast, gestärket und von aller hefftigkeit gegen uns abgezogen werden, wiewol, was ingesamlt anlangt die Frucht, welche mann bey dem gegentheilig bey der gleichen Schrifften sonst hoffen könnte, dadurch meistens geschlagen wird, dass die guten leute in einem solchen gefängniss sind, dass sie unsere Bücher ohne erlaubniss nicht lesen mögen, damit also alle Risse verstopffet bleiben, dadurch einig glost einleuchten möchte. Dahero wir das unsrige zwar zu thun, aber bey auch weniger hoffnung dem herrn seine Sache allein zu empfehlen haben. Den bitte ich auch in dieser Sache umb das licht seines Geistes von oben herab, dass ich wider die warheit und liebe nichts schreibe, sondern was vor ihm gefällig und zur Aufferbauung dienlich ist. Es ist seine Sache und Ehre. Amen.

Ein neueres Urteil über Erasmus.

Nichts charakterisiert die bisherige Stellung der deutschen Gelehrtenwelt, insbesondere die hier zunächst beteiligten Kirchenhistoriker, zu Desiderius Erasmus schärfer als die Thatsache, dass die einzige zusammenfassende Darstellung seines Lebens und Wirkens, die wir in deutscher Sprache besitzen, im Jahre 1828 in einem schmalen Bande von einem sonst kaum bekannten Manne verfasst worden ist und dass die deutsche Wissenschaft (ganz im Gegensatz zur englischen und französischen, die sehr stattliche neuere Werke über Erasmus geschaffen hat) damit bisher hat auskommen können. Wenn man diese Thatsache ins Auge fasst, bedeutet es einen erfreulichen Fortschritt, in einem neueren Handbuch der Kirchengeschichte (D. Karl Müller, Kirchengeschichte 2. Bd. 1. Halbbd. Tübingen und Leipzig. 1902. S. 199 ff.) im Unterschied von dem in solchen Handbüchern sonst

üblichen ablehnenden, ja geringschätzigen Tone unter anderem folgende Urteile zu finden: „Erasmus steht mit den konservativen Humanisten vor ihm (gemeint ist u. a. Marsilius Ficinus) darin auf einem Boden, dass er die klassischen Studien nicht um ihrer selbst willen betreiben, kein neues Heidentum aus ihm entstehen lassen¹⁾, sondern sie in den Dienst des Christentums und der Kirche stellen will. . . . Er will Kirche und Christentum nicht nur ästhetisch und sittlich erneuert, mit den Bildungselementen der neuen Zeit durchsetzt, sondern ihrem ganzen Inhalt, ihrer Grundlage nach reformiert sehen. Und die klassischen Studien sollen zwar nicht den Inhalt bestimmen, wohl aber die Mittel bieten, um ihn zu finden.“ Wie stimmt dies Urteil mit der von den theologischen Lehrkanzeln der Protestanten und Katholiken bisher fast immer wiederkehrenden Behauptung, dass der Humanismus die klassischen Studien lediglich um deswillen betrieben habe, um ein neues Heidentum an die Stelle des Christentums zu setzen? Und ferner (Müller S. 206): „Sein Ziel ist . . . die ganze Gestalt des Christentums zu ändern. Die humanistische Bildung ist dabei unentbehrlich, sie soll mit dem Christentum verschmolzen werden. Aber die Führung soll dem Christentum zufallen. Christus ist das Ziel aller Bildung. . . . Nur mit Hülfe der alten Sprachen ist (nach Erasmus) das ursprüngliche Christentum immer wieder zu erreichen, und nur die humanistische Bildung giebt dem Geiste die Freiheit, die nötig ist, um in die Geheimnisse der Gottheit einzudringen.“ . . . „Er fordert dringend, dass die h. Schrift Jedermann in den Volkssprachen zugänglich werde: sie muss der grossen Masse zugleich als Ersatz für die höhere Bildung dienen.“ Wichtig sind ferner folgende Eingeständnisse K. Müllers (a. a. O. S. 207): „Was aber Erasmus dem Neuen Testamente entnommen hat, ist vor Allem die massgebende Bedeutung Christi. Er ist der Mittelpunkt und das einzige Thema der Schrift: an die Stelle der kirchlichen Autoritäten alter und neuer Zeit soll er allein, sein Evangelium, seine Philosophie und sein Vorbild treten. Unablässig betont er das“. . . . „Es fehlt nicht an ergreifenden Stellen, in denen besonders unter paulinischen Einfluss unseren Werken aller Wert vor Gott genommen, der Glaube als Vertrauen zu Gott und einziges Mittel, Gott zu gefallen, Christus als der einzige Weg zu Gott, als die einzige Hoffnung im Leben und Sterben gepriesen wird.“ . . . Schliesslich, wer kennt nicht die bis zum Überdruß wiederholte Anklage wider den Humanismus, wonach er lediglich nach einer Religion für Auserwählte

gestrebt, die Bedürfnisse der Laien aber hochmütig bei Seite gesetzt habe? Dagegen sagt Müller S. 208 über Erasmus: „Der bisherige Humanismus hatte doch nur für eine selbständige Religiosität der geistigen Aristokraten gesorgt, nimmermehr aber für sie die Einfachheit erreicht, die notwendig war, wenn auch die grosse Masse der Laienwelt von ihr leben sollte. Ganz anders ist das bei Erasmus und wesentlich darum, weil er sich nur an die Person Christi und die schlichten Grundsätze der evangelischen Verkündigung gehalten und zugleich die Religion auf die einfachen ethisch religiösen Funktionen zurückgeführt, das ganze Sakralwesen aber zu einen blossen Mittel herabgesetzt oder ganz bei Seite geschoben hat.“ Das Alles hat Erasmus nicht etwa unter Luthers Einfluss, sondern vor Luther gewollt und erreicht. K. Müller hat sein Urteil vornehmlich auf Grund folgender von ihm (S. 205 Anm. 1) angeführten Schriften des Erasmus gefällt: *Adagia* 1500, massgebende Umarbeitung seit 1515. *Enchiridion militis christiani* 1502. *Moriae encomium* 1519. *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* 1518. *Epistola ad Volzium* 1519. *Colloquia* 1519. Der Briefwechsel 1518. Diese Schriften finden sich in des Erasmus gesammelten Werken, 10. Bd. Leiden 1703 ff.

Wann wird endlich in deutscher Sprache eine Biographie des Erasmus erscheinen, die des grossen Mannes würdig ist?

Besprechungen und Anzeigen.

Leibniz und die Anfänge des Pietismus, von Prof. Dr. E. Troeltsch in Heidelberg (Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. Verlag Wartburg, Berlin. Lieferung 15).

Mit vollendeter Sachkenntnis und mit der ihm eigenen, oft bewährten Gabe, in schlagender Charakteristik das Wesentliche historischer Erscheinungen darzulegen, hat Troeltsch in dieser Abteilung des bedeutenden Werkes zwei Grössen behandelt, die bei aller ihrer Verschiedenheit in der Entwicklungsgeschichte des Protestantismus

¹⁾ Die gesperrten Worte sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

zusammengehören: den Mann, der zuerst als moderner Mensch die Lebensfrage des evangelischen Christentums zu beantworten gesucht hat: wie modernes wissenschaftliches Denken mit dem religiösen und sittlichen Geist des Christentums zu verschmelzen sei; und die volkstümliche Bewegung, die eine unkirchliche oder mindestens undogmatische Frömmigkeit der gläubigen Seele schuf, das Gefühlsleben inniger und kräftiger machte und durch diese Wertschätzung persönlichen Lebens und praktischen Christentums Theologie und konfessionelle Schranken entwertete und damit zur Bundesgenossin weltlicher Aufklärung und Bildung wurde. Der Pietismus griff hinüber über jene Schranken und wusste in den Kirchen alter und neuer Zeit das ihm Geistesverwandte zu werten; er war ein ächtes Kind der Reformation, als er von der scholastischen Theologie ernstlich auf die Bibel zurücklenkte. Zu einer grossen, allgemeinen Bewegung, die das Volk hinriss und auf Generationen gestaltend wirkte, wie es die deutsche Reformation und das englische Puritanertum thaten, brachte es der Pietismus in den engen Verhältnissen des damaligen Deutschland nicht; aber er hat dem Gewebe weltlicher Bildung des 18. Jahrhunderts den religiösen Einschlag mitgegeben. Er hatte seine geschichtliche Aufgabe schon in der Mitte dieses Jahrhunderts erfüllt, während die Leibnizens noch heute nicht vollendet ist. Jener, als rein religiöse Bewegung, hat sich die Anerkennung der bestehenden Kirchen errungen; dagegen ist die Bedeutung Leibnizens und seiner Bestrebungen gerade für die religiöse Entwicklung noch immer nicht gewürdigt. Man wird ihn erst wieder schätzen, wenn man den Wert des deutschen Idealismus, dessen Vater er gewesen, auch für unsere religiöse Kultur erkennt. Es war Troeltschs, hier mit grosser Kunst gelöste Aufgabe, neben der längst anerkannten wissenschaftlichen Leistung des Mannes seine allgemeine kulturelle und seine besondere Bedeutung in der religiösen Entwicklung darzustellen; zu zeigen, dass er nicht nur bestrebt war, in der umfassendsten Weise das politische, wirtschaftliche, kirchliche und geistige Leben in andere Bahnen hinüberzuführen, sondern dass er vor allem in einer „Abfärbung der neuen wissenschaftlichen Erkenntnismethode und Erkenntnisstimmung“ auf eine Frömmigkeit drang und sie selbst besass, die von hergebrachten Formeln frei sich persönlich entfaltete, ihre gedankenmässige Begründung auf rationelle Grundlagen stellte und ihren Hintergrund in der Betrachtung des unermesslich lebendigen und doch harmonisch geordneten Universums fand, das die Wissenschaft eben damals zu entdecken begann. Hier erwuchs der Optimismus, die religiöse Betrachtung der Weltordnungen und der Menschheits-Geschichte, der vorwärts auf die Vollendung hier und dort, nicht rückwärts auf Erbsünde und Sündentilgung gerichtete Blick. Es ist gewiss, dass eine solche Weltbetrachtung nur auf protestantischem Boden wachsen und leben konnte. Dass Leibniz in einer ächten Übergangszeit, wie die seinige war, mit so manchen seiner umfassenden Pläne scheiterte, dass er sich von vielen Schranken des Alten noch nicht befreien konnte, und dass er auch in dem Jahrhundert der Aufklärung,

an dessen Spitze er steht, nicht die Anerkennung fand, die seiner universellen Bedeutung gebührt hätte, das alles mindert nicht seine Grösse und verstärkt nur unsere Aufgabe, den grossen Mann historisch und persönlich immer mehr zu würdigen und zur Anerkennung zu bringen.

Hamburg.

R. Kayser.

Es erscheint uns als eine erfreuliche Thatsache, wenn Männer, die sich viele Jahre hindurch lediglich mit den Welt- und Lebensanschauungen der neueren und neuesten Zeit beschäftigt haben, in ächtem historischen Sinne, der heute leider vielen modernen Schriftstellern fehlt, auch auf die Wurzeln dieser Weltanschauungen in alten Zeiten zurückzugehen suchen. In diesem Sinne begrüssen wir das vor einiger Zeit erschienene Werk von Dr. Rudolf Steiner, *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zu modernen Weltanschauungen*. Berlin. C.A. Schwetschke und Sohn. 1901. auf das wärmste. Wir teilen die von Steiner ausgesprochene Überzeugung, dass die altdeutsche Mystik, wie sie von Meister Eckhart und Johannes Tauler im 13. Jahrhundert, von Agrippa, Paracelsus, Böhme und Bruno im 16. und 17. Jahrhundert vertreten ward, die Grundlage der Weltanschauung bildet, wie sie von Fichte, Herder, Goethe und andern formuliert worden ist, und es ist uns erfreulich zu sehen, dass ein Mann wie Steiner, der sich so unbefangen in die Ideenwelt der alten Schriftsteller hineingearbeitet hat und zugleich ein so genauer Kenner der neueren Zeiten ist, zu dem gleichen Ergebnis gekommen ist. Frei von allem theologischen oder philosophischen Einfluss ist Steiner an die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, herangetreten und mit der Offenheit und Wahrheitsliebe, die man aus seinen früheren Schriften kennt, sucht er den Kern der Lehren, wie sie in den Schriften der genannten Männer niedergelegt sind, herauszuschälen. Wenn er dabei zu der Überzeugung gekommen ist, dass die altdeutsche Mystik in ihrer Betrachtung der Natur sich mit Darwin und Haeckel verwandt zeigt, so kann man gewiss mit ihm darüber streiten; aber auch der, der in diesem Punkte abweichender Meinung ist, wird sich durch den Versuch und seine Begründung in gleicher Weise angeregt fühlen.

Im Verlage von Franz Kirchheim in Mainz hat im J. 1902 Carl Maria Kaufmann eine neue Arbeit aus dem von ihm schon früher angebauten Gebiet der altchristlichen Archäologie erscheinen lassen; sie führt den Titel: *Ein altchristliches Pompeji in der lybischen Wüste. Die Nekropolis der „grossen Oase“*. Archäologische Skizze von C. M. K. Mit zahlreichen Abbildungen und Plänen. Es eröffnet sich durch diese Arbeit ein Blick in eine bisher so gut wie unbekannte Welt. In der weltabgeschiedenen Wüste, deren Oasen die Zufluchtsstätten von verfolgten Christen und der Aufenthaltsort von Verbannten Jahrhunderte hindurch gewesen sind, haben sich uralte Einrichtungen,

Formen und Bräuche bis in Zeiten hineingerettet, wo an den grossen Hauptstrassen bereits neue Formen zur Herrschaft gekommen waren. Die Bedeutung der Entdeckungen, die wir dem verstorbenen Konservator der Eremitage in St. Petersburg, W. v. Bock verdanken, wird dadurch hinreichend gekennzeichnet, dass Kenner wie Prof. Murray (London) in diesen altchristlichen Denkmälern der Wüste ein Seitenstück zu den römischen Katakomben erkennen. Wir kommen auf die Schrift noch zurück.

Lic. Dr. W. Köhler, Privatdozent der Theologie an der Universität Giessen, hat in der „Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte“ (Tübingen, J. C. B. Mohr) im Jahre 1901 eine Arbeit über „Reformation und Ketzerprozess“ veröffentlicht, die wir der Beachtung unserer Leser empfehlen; sie ist gut geschrieben, zeugt von grosser Sachkenntnis und regem Wahrheitssinn. Die notwendige Einschränkung, welche gewisse Urteile allgemeiner Natur u. E. erfahren müssen, regiebt sich von selbst. Die Entwicklungsstufen, die Luther vom gut römisch gesinnten Priester durch die „unter dem Einfluss der böhmischen Ketzerei“ (S. 5) gewonnene Stellung als Anwalt der Glaubensfreiheit hindurch bis wieder zum Verteidiger des römischen Grundsatzes des Glaubenszwanges durchgemacht hat, werden treffend geschildert. Seitdem Luther im Jahre 1528 sein Placet unter ein Gutachten der Wittenberger Theologen gesetzt hatte, das sich für die Todesstrafe für Ketzerei aussprach, war (sagt Köhler S. 25 f.) diese Strafe „auf Ketzerei als Ketzerei auf lutherischer Seite von autoritativer Stelle aus legitimiert. Die alten Ketzergesetze aus dem römischen Recht erhalten nunmehr — das war nur folgerichtig — von der Reformation her ihre ausdrückliche Approbation“. Aber damit begnügte sich die neue Kirche nicht; um auch für den Fall gesichert zu sein, dass der Arm des Staates sich der Kirche nicht gefügig zeigte, führte letztere auch im kirchlichen Lehrprozess Strafen ein, und zwar schritt man von der Versagung des Glockengeläutes und des ehrlichen Begräbnisses bis zur offenen Verfluchung fort, und diese Mittel fanden nicht etwa bloss gegen „Ketzer“ wie die Täufer, sondern auch gegen die Reformierten Anwendung (Köhler, S. 29). Indessen dies Alles, obwohl nicht erfreulich „als katholisch zu beurteilen“, hat doch nach Köhler (S. 33) erfreuliche Wirkungen gehabt; denn die Absperrung gegen die „Ketzer“ hat (nach Köhler, S. 34) die lutherische Kirche vor der „akuten Katholisierung“ bewahrt; denn die „Frömmigkeits-Auffassung“ der Ketzer war, „wenn auch nicht unmittelbar franziskanisch, so doch jedenfalls mittelalterlich katholisch“. Zwar ist — Köhler wiederholt seinen Satz — durch die Lehre von der Intoleranz auf der einen Seite „Katholizismus wieder herein gekommen“, doch ist auf der anderen durch diese Rekatholisierung die „protestantische Weltfreudigkeit . . . gerettet worden und das

kann nicht hoch genug geschätzt werden“ (S. 34). Und Calvin hat, indem er den Servet als „Ketzer“ verbrennen liess (1553), „die unter Luther schon beginnende, aber doch wieder eingedämmte Katholisierung vollendet“ (Köhler S. 41). Gegenüber dieser „Vollendung des Katholizismus“ haben „die vielgeschmähten Täufer (die aber mittelalterlich-katholisch, weil nicht von der protestantischen Weltfreudigkeit erfüllt waren) an dem Grundsätze festgehalten, dass nm des Glaubens willen Niemand nach weltlichem Rechte gestraft werden dürfe“ (S. 43). Indessen läuft hier ein „Einschlag des Humanismus mit unter, vor ab des Erasmus von Rotterdam und eine gewisse Aufklärung, welche später in der französischen Revolution zum Siege gelangt ist“ . . . So hat nach Köhler jede Sache ihre zwei Seiten.

Gurlitt, Ludwig. Der Deutsche und sein Vaterland. Politisch-pädagogische Betrachtungen eines Modernen. 8°. VI, 134 S. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1902. Brosch. 1,20 Mk.

Das Buch, das in Kurzem eine Reihe von Auflagen erlebt hat, ist, wie der Verfasser im Vorwort sagt, aus dem Wunsche entstanden, Klarheit über die Frage zu gewinnen, wie in der deutschen Jugend die Liebe zum Vaterland zu pflegen sei, und bei der Betrachtung dieser nationalen Frage werden auch andere mehr politische Fragen gestreift, die zu der Jugend- und Volkserziehung in Beziehung stehen. Als erfahrener Schulmann beleuchtet der Verfasser vor allem das moderne Schulwesen und verlangt dringend Abhilfe in Punkten, die hinter den Fortschritten unserer gesamten Kultur zurückgeblieben sind. Ebenso wendet er sich gegen den bureaukratischen Geist in Verwaltungskreisen und gegen den Kastengeist in den oberen Ständen und hofft, dass eine innere Reform des Parteiwesens und der kirchlichen und pädagogischen Zustände von grossem Nutzen für die Entwicklung der Volkserziehung und für die Belebung des Nationalbewusstseins sein wird. Zur Unterstützung seiner Ansichten führt der Verfasser, der sich selbst einen „Modernen“ nennt, vielfach Aussprüche deutscher Männer aus der zeitgenössischen Litteratur an.

G. A.

Nachrichten und Bemerkungen.

Ein eindringendes Verständnis für die Fragen des öffentlichen Lebens, die die **Gegenwart** bewegen, ist ohne ein vertieftes Wissen dessen, was die **Vergangenheit** Bleibendes geschaffen hat, nicht möglich. Jedermann, der unsere Veröffentlichungen in den letzten zehn Jahren verfolgt hat, wird bemerkt haben, dass wir überall die Erkenntnis unserer Tage und ihrer Aufgaben im Auge gehabt haben, dass wir dieses aber am besten und sichersten durch ein vertieftes Geschichtswissen zu erreichen glauben. Wie kann man ohne solches über das Wesen des Christentums, über Plato und die antike Welt, über das Zeitalter der Renaissance und der Reformation oder über die Epoche des deutschen Idealismus und Goethe oder über die Romantik ein zutreffendes Urteil gewinnen? Und ist ein solches Urteil etwa nicht nötig, wenn man über das Verhältnis von Kirche und Staat, über die Entwicklung der sozialen Frage oder über Kunst und Philosophie eine sichere Meinung gewinnen will? Und sind das alles etwa keine „praktischen Fragen“?

Zur Bezeichnung der antiken wie der christlichen Katakomben findet sich neben anderen Namen auch der Ausdruck **Latomium** (*λατόμιον*), d. h. Arbeitsstätte von Steinmetzen und dieser Ausdruck hat sich bis tief in die christlichen Zeiten hinein erhalten (Nicolaus Müller, Die Koimeterien in der Realencyklopädie für protest. Theologie, Bd. X³, 795).

In welchem Masse die ursprüngliche Bestimmung der römischen **Katakomben** in den späteren Jahrhunderten vergessen worden war, erkennt man daraus, dass selbst die Gelehrten der Meinung waren, antike **Steinbrüche** seien von den Christen der ersten Jahrhunderte benutzt worden, um dort Leichen zu bestatten. Und doch, so sagt Nicolaus Müller in der Realencyklopädie f. protest. Theol. X³, 865, verhalten sich die Katakomben zu Steinbrüchen wie etwa das Röhrennetz einer Wasserleitung zu Maulwurfs-gängen. In den Katakomben walteten die technisch geschulten Steinmetzen — daher heissen sie auch **Latomien** — in den Steinbrüchen waren rohe Steinhauer thätig, die Kunstwerke weder anlegen konnten noch wollten. Sollte der Ausdruck „Latomien“, der wohl in absichtlicher Vieldeutigkeit von den Besitzern der Felsengräber gewählt war, die Gelehrten der römischen Kirche zu ihrem Irrtum verleitet haben?

Der Name **Latonium** zur Bezeichnung der unterirdischen Kultstätten hängt, wie oben bemerkt, mit dem Umstand zusammen, dass Steinmetzen und Bauleute bei der Herstellung dieser Bauten mitgewirkt hatten. Aber eine solche Mitwirkung war auch für jeden oberirdischen Tempelbau mindestens in gleichem Umfange nötig und doch ist nie erhört worden, dass man einen solchen oberirdischen Tempel ein Latonium, d. h. eine Steinmetzen- oder Maurer-Arbeitsstätte, genannt hätte. Vielleicht fällt aber auf diesen merkwürdigen Namen durch folgende Thatsachen einiges Licht. Es kehrt nämlich nicht bloss der Name Steinmetzen, sondern auch deren Bekleidung, das **Schurzfell**, sowie deren Werkzeuge, das **Winkelmass**, der **Zirkel** und der **Hammer** unter den symbolischen Bildern der „Latomien“ (Katakomben) sehr häufig wieder. (Vgl. Victor Schultze, Die Katakomben S. 318 ff. und öfter; ferner Perret, Catacombes de Rome, Paris 1851 Vol. I Pl. XXX u. s. w.)


Die symbolische Hindeutung auf die Latomien oder Katakomben (s. oben) kehrt in den **Kultgesellschaften der Akademien** durch alle Jahrhunderte wieder. Über die Zusammenhänge der italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts mit den Katakomben haben wir schon früher (M. H. Bd. VIII, 1899 S. 63 ff.) eingehend gehandelt. In den Sozietäten, die Conrad Cebes nach italienischem Vorbild im 16. Jahrhundert in Deutschland organisiert hatte, wird ebenfalls darauf Bezug genommen. Über das Gemälde (Abzeichen) der *Academia dei Microvati* in Padua im 17. Jahrhundert, das einen unterirdischen Gang zeigt, in dem ein Steinmetz thätig ist, s. M. H. Bd. XI (1902) S. 292. Über den Traum J. B. van Helmonts „von den Grütten der Stadt Rom, die man die Gröten nennt“, in denen die Wahrheit begraben liegt, s. M. H. Bd. X (1901) S. 290. Besonders merkwürdig aber ist die fortgesetzte symbolische Hindeutung auf die Katakomben in den Gemälden und Abzeichen, wie sie in der Akademie des „Palmbaums“ im 17. Jahrhundert in Deutschland üblich waren (vergl. M. H. Bd. IV 1895 S. 1 ff.). Hier kehren die unterirdischen, doppelt geöffneten Gänge auf verschiedenen Abzeichen (Kleinoden) wieder. Auch das Abzeichen des Comenius, das jetzt auch Abzeichen der C. G. ist, zeigt die Hindeutung auf die doppelt geöffnete Höhle, aus der die Quelle der ewigen Weisheit entspringt. Derartige Beispiele liessen sich zahlreich beibringen.

Die Mehrzahl der Katakomben, jedenfalls alle Coemeterien altchristlichen Charakters, besaßen im Anschluss an die Gänge, Korridore und Grabkammern auch Hallen und Räume zum Vollzuge von Feierlichkeiten. Diese Hallen hießen im Sprachgebrauch der Antike **Scholae** (s. Schultze, die Katakomben etc. Lpz. 1882, S. 58 ff.). In einer dieser Hallen befindet sich an der Wand folgender Spruch:

Deus omnipotens custodi
sacrificium.

De Rossi, Roma sotterranea I (1864) S. 271. Aus dieser Anrufung Gottes zum Schutze des „Sacrificium“ geht doch hervor, dass hier heilige Hand-

lungen oder Kulthandlungen stattgefunden haben müssen. In einer Verordnung des Kaisers Maximinus aus dem 4. Jahrhundert wird ausdrücklich von den Synodoi (σύνοδοι), d. h. den Versammlungen, in den Katakomben gesprochen.

Auf die Übereinstimmungen, welche zwischen den Kultgesellschaften der böhmischen Brüder vom 15. bis 17. Jahrhundert und den übrigen Sozietäten derselben Zeiten in Betreff der Symbolik vorhanden sind, haben wir wiederholt hingewiesen. Nun ist es merkwürdig, dass insbesondere auch das Symbol der Arche Noah bei beiden wiederkehrt. Die Brüderkirche zu Lissa (s. M. H. der C. G. Bd. XI [1902] S. 114 ff.) zeigt dieses Symbol in zweifacher Weise, einmal als Schiff auf bewegten Wellen mit der Taube und sodann in einer wesentlich älteren Form, nämlich in Gestalt des Hauses, das auf einem Felsen steht. Den Verfertigmern beider Bilder ist deren Identität nicht klar gewesen; wer aber die ältere kultische Zeichensprache der Sozietäten kennt, weiss, dass das „ewige Haus“ () lediglich eine andere Formen der „Ara“ oder „Arche“ darstellt. Über den Gebrauch des Zeichens der Arche Noah bei den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts s. M. H. der C. G. Bd. XI (1902) S. 181 f.

Unter den Inschriften der altchristlichen Nekropolis der sog. „Grossen Oase“, die Carl Maria Kaufmann in seinem Altchristlichen Pompeji, Mainz 1902 S. 19 bespricht, findet sich auch folgendes griechische Distichon:

„Ich sah in Christo versenkt den Ammoniter;

Sei gnädig, Christe, Vater, der ein golden Geschlecht gebracht“.

Die Verse enthalten einen Hinweis auf die Bekehrung der Ammons-Anbeter zum Christentum. Ganz eigenartig ist dabei die Thatsache, dass Christus „Vater“ genannt wird. Es ist dieser Gebrauch allerdings in gewissen antiken und späteren Kultgesellschaften nachweisbar (s. unten S. 54), dass aber die Kirche, wie sie sich später gestaltet hat, ihn gutgeheissen hat, wäre erst nachzuweisen. Jedenfalls deutet die Anwendung des Vater-Namens auf ein sehr hohes Alter der Inschrift hin, wenn man nicht annehmen will, dass in diesen weltabgeschiedenen Gegenden uralte Bräuche sich bis in spätere Zeiten hinübergerettet haben.

„Die römische Kirche“, sagt Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts, II, 894, „war die Feindin unserer Sprache, nicht aber (wie so häufig der Unverstand behauptet) die Humanisten; im Gegenteil, diese waren es — im Bunde mit den Mystikern — welche die einheimischen Sprachen in die Litteratur und in die Wissenschaft einführten; von Petrarca, dem Vollender der italienischen poetischen Sprache, und Boccaccio (einem der verdientesten unter den frühen Humanisten), dem Begründer der italienischen Prosa bis zu Boileau und Herder, sehen wir das überrall- und in den Universitäten sind es neben Mystikern, wie Paracelsus, hervorragende Humanisten, wie Christian Thomasius, welche gewaltsam den Gebrauch der

Muttersprachen erzwingen und sie somit auch innerhalb des Kreises der speziellen Gelehrsamkeit aus der Verachtung erretten, in welche sie durch den langanhaltenden Einfluss Roms verfallen waren. Was hierdurch für die Ausbildung unserer Weltanschauung gewonnen ward, ist einfach unermesslich“.

Im Jahre 1631 erschien zu Breslau eine kleine Schrift, auf deren Titel uns zwei Namen begegnen, deren Träger für die Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts von erheblicher Bedeutung geworden sind, **Hugo Grotius** und **Martin Opitz**. Der Titel lautet:

Martin Opitz, Hugo Grotius, Von der Warheit der Christlichen Religion. Aus holländischer Sprache hochdeutsch (in Reimen) gegeben. (Breslau). In Verlegung David Müllers 1631. Am Schluss: Gedruckt in der Stadt Brieg durch Augustinum Gründern 1631. 4°.

Es war das erste mal, dass dieses nachmals in lateinischer, holländischer, französischer, englischer, schwedischer, dänischer, ungarischer, arabischer, ja in der Urda-Sprache gedruckte Werk des Grotius in deutscher Sprache erschien und es war nicht zufällig, dass gerade Schlesien und Opitz sich des Buches annahmen.

Im Jahre 1661 erschien zu Amsterdam folgende Schrift: Die Uralte Christliche Catholische Religion, In kurze Frag und Antwort verfasst. Vor alle Christen-Menschen, Alt und Jung, seliglich zu gebrauchen. Gedruckt in Amsterdam, Im Jahre 1661. 12°. — Unterzeichnet ist die Vorrede: J. A. K. — **Comenius** hat dieses Buch in das von ihm verfasste Verzeichnis seiner Schriften nicht aufgenommen. Daher hat der beste neuere Kenner der Schriften des Comenius, nämlich Joseph Müller, diesen Katechismus in sein gediegenes Werk: „Die deutschen Katechismen der böhmischen Brüder“, Berlin 1887, nicht aufgenommen und Criegern, „J. A. Comenius als Theologe“, 1881, erwähnt ihn überhaupt nicht. Es ist daher eine bisher nicht bewiesene Annahme, dass Comenius der Verfasser ist. Stammt der Katechismus wirklich von Comenius, so ist er doch sicher nie im allgemeineren Gebrauch gewesen. — Neuerdings ist ein Neudruck dieser Schrift bei C. Braun in Leipzig (Buchhandlung des Evangelischen Bundes) erschienen unter dem Titel: „Katechismus des Johann Amos Comenius“ (448 S. br. 1901.). Mit welchem Rechte dieser Titel gewählt worden ist, ist nicht einzusehen.

Die Idee der Familie, welche die Unterlage der Verfassung in den Kultgesellschaften der früheren Zeiten bildete, kommt unter anderem in dem Gebrauch des Brudernamens zum Ausdruck. Merkwürdiger Weise lassen sich aber auch im vertrauten Verkehr der Brüder, gelegentlich bis in das 17. Jahrh. hinein, die Namen „Vater“ und „Sohn“ nachweisen. So nennt Comenius den Valentin Andreae, der ihn in seine Societas christiana eingeführt hatte, „Vater“, und Fürst Christian von Anhalt († 1630), der mit dem böhmischen Magnaten Wok von Rosenberg, „Alchymisten“

und Führer der böhmischen Brüder, einen brüderlichen Verkehr unterhielt, nennt sich den „Sohn“ Rosenbergs (s. M. H. der C. G. Bd. IV [1895] S. 324). — Einen weiteren Beleg für diesen Gebrauch im 15. Jahrhundert bildet der Briefwechsel zwischen dem Astronomen Albertus Blar aus Brudzewo, Lehrer an der Universität Krakau, und Conrad Celtes, die beide Mitglieder einer „Akademie“ waren. Celtes, der „Erzpoet“, hatte sich nach Krakau begeben, um sein mathematisch-astronomisches Wissen zu vervollkommen, und war hier bei Blar in die Lehre gegangen. In den Briefen, die Blar an Celtes richtete, redete er diesen an: „Mein Sohn“ (mi fili). (G. Bauch, die Anfänge des Humanismus in Inngolstadt, S. 94.)

In der feierlichen Rede, mit welcher der Direktor und Vize-Präsident Daniel Ernst Jablonski am 18. Januar 1701 die Sitzungen der **Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften** eröffnete, giebt er einen Rückblick auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens in Europa seit dem Aufblühen des Humanismus und weist darauf hin, dass Bacon es gewesen sei, der die Grundlagen geschaffen habe. Dann seien „Gesellschaften“ unter den verschiedenen Nationen ins Leben getreten, um auf diesem Grunde weiter zu bauen. „In unserem Deutschland“, fährt er fort, „sind im vorigen Jahrhundert drei gelehrte Gesellschaften entstanden, unter verschiedenen Namen des Schwanen-Ordens, der Fruchtbringenden Gesellschaft und des Collegii Naturae curiosorum . . . Das war noch übrig, dass mit dem Eingang des neuen Seculi ein erlauchter König eine vierte Gesellschaft errichtete, welche die Sprache der beiden ersteren mit den Wissenschaften der dritten verbinden möchte“. — Daraus geht doch mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass Jablonski, der Enkel des Comenius, diese älteren deutschen Sozietäten als Vorläufer der Königlichen Sozietät betrachtet wissen wollte, auf deren Grunde die letztere weiter bauen sollte.

Über die „Sozietät des Palmbaums“, die unter dem Namen der Fruchtbringenden Gesellschaft bekannt ist, handelt eine Schrift, welche im Verlage des Allg. deutschen Sprachvereins (Berlin, F. Berggold) erschienen ist; sie ist von **Dr. Friedrich Zöllner** verfasst und trägt den Titel „Einrichtung und Verfassung der Fruchtbringenden Gesellschaft, vornehmlich unter dem Fürsten Ludwig von Anhalt-Cöthen, Berlin 1899“ (123 S. gr. 8°, Preis 1,80 Mk.). Diesen Anlass benutzen die **Preussischen Jahrbücher**, Bd. 99, Heft II, S. 324 ff., um sowohl die ältere Sozietät wie den heutigen Sprachverein herabzusetzen. Die Richtungen, welche jene alten und neuen Gesellschaften und Vereine vertreten, sind nach den Preussischen Jahrbüchern als „anmassliche Schulmeisterei“ zu bezeichnen, die auf Irrtum und „ungehörigem Reglementiren der Sprachbehandlung“ beruhen. Die Sozietät des Palmbaums stellt eine „traurige Geschichte“ dar; dieselbe ist eine „Nachäffung des fast kindischen italienischen Akademiewesens“. (Dazu vgl. Keller, die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. M. H. der C. G. 1899, S. 63 ff.) Ihre Thätigkeit besteht späterhin lediglich in der „Erfindung thörichter Devisen und kindischer Namen“. Alles dreht sich nur um „kindische Einzelheiten“. Auch in

ihrer Blütezeit zeichnet sich die Sozietät durch „Unverstand und Überschätzung urdeutscher, öder Vereinsmeierei“ aus. — Dazu vergleiche man die obige Rede Jablonskis.

In der symbolischen Zeichensprache der Akademie des Palmbaums im 17. Jahrhundert (Näheres siehe M. H. der C. G., 1895, S. 1 ff.) spielt die **Sonne**, als Urquell des Lichtes, und das irdische Licht (die Flamme) eine so erhebliche Rolle, dass man den Eindruck hat, als gehe der grössere Teil der Zeichensprache auf diese Symbole zurück (vgl. M. H. 1895 S. 84). So wird „die fruchttragende Gesellschaft“ (Collegium Carpophorum) auch wohl kurzweg „Collegium Solis“ oder die „Grosse Gesellschaft“ genannt, und Comenius spricht vom Collegium Lucis in gleichem Sinne. Im „Teutschen Palmbaum“, 1647, S. 11, heisst es in ähnlich symbolischer Weise:

„Das Teutsche Sprach- und Tugend-Licht,
Von treuen Händen aufgerichtet,
Noch endlich durch die Nächte bricht“.

Ebenso kehrt auf den uns erhaltenen Zeichen und Bildern, Kleinoden, Emblemen, Bijoux u. s. w. sehr vielfach die Sonne und die Flamme wieder, wie ja denn auch das Emblem des Comenius, das wir als Buchzeichen verwenden, das gleiche Symbol aufweist.

Es wäre eine für die deutsche Geistesgeschichte wichtige Aufgabe, einmal dem Einflusse nachzugehen, den die Schriften **Miltons** mittelbar und unmittelbar auf die führenden Geister des 17. und 18. Jahrhunderts ausgeübt haben. Die einflussreichste periodische Wochenschrift Englands, der **Spectator** (Steele und Addison waren die Herausgeber), der das Vorbild der zahllosen moralischen Wochenschriften aller Länder im 18. Jahrhundert geworden ist, ist von dem Geiste und der Gesinnung **Miltons** getragen, der im wärmsten Tone darin gefeiert wird. Natürlich pflegte man aus Rücksichten der Vorsicht, die doch gegenüber der staatlichen und kirchlichen Censur sehr nötig war, stets den Dichter Milton in den Vordergrund zu stellen; in Wahrheit aber war es mehr der Mensch und Christ, der die Herzen seiner Anhänger gewonnen hatte.

Wir haben früher an dieser Stelle das Urteil von **Leibniz** über die **deutschen Universitäten** um das Jahr 1700 angeführt; in ähnlicher Weise dachte der „deutsche Baco“, **Joachim Jungius**, über die Hochschulen seines Zeitalters. **Guhrauer** (**Joachim Jungius** und sein Zeitalter, Stuttgart und Tübingen 1850, S. 68) macht aus diesem Anlass folgende Bemerkungen: „Ein Blick auf die Geschichte der Universitäten in diesem Zeitraum erklärt hinlänglich, weshalb, etwa Italien ausgenommen . . ., im übrigen Europa kein einziger der grossen Reformatoren in der Philosophie und der Wissenschaft auf jenem Boden fortkam oder auch nur hier fortzukommen suchte“.

Im Jahre 1647 schrieb ein Mitglied des Palmbaums, nämlich **Karl Gustav von Hille**, eine Verteidigungsschrift seiner Gesellschaft, die hauptsächlich durch den Vorwurf veranlasst war, der Orden beabsichtige, „heimliche Verständnis

auszuwirken, die der gemeinen Wohlfahrt zuwider sei“ (s. M.H. der C.G. 1895 S. 27). Darin gab Hille zu, dass es innerhalb der Gesellschaft allerdings „geheime Sachen“ gebe, die nur denjenigen Mitgliedern bekannt gemacht wurden, die den Ordensaal betreten durften. Merkwürdig ist nun, dass zu den geheim gehaltenen Sachen auch die sog. „Tapetzerey“ gehörte, deren Gebrauch bei der Aufnahme üblich war; eine „Tapetzerey“ war im Sprachgebrauche jener Zeit ein mit „allerlei Gemäl“ oder Figuren geziertes Teppich, etwa nach der Art unserer Gobelins. Was hat ein solcher Teppich mit der Aufnahme zu thun und wie kommt es, dass er geheim gehalten wird?

Wenn man vom „Zeitalter des Humanismus“ und der Humanisten spricht, so pflegen die meisten ausschliesslich an die Zeit des italienischen Humanismus des 15. Jahrhunderts zu denken. Aber der italienische Humanismus wurde zunächst vom französischen und deutschen abgelöst, der leider bereits seit etwa 1530 seinen Abschluss fand. Damit schien die weltlich-freie Bildung, wie sie der Humanismus geschaffen hatte und vertrat, der Herrschaft der Kirchen beider Bekenntnisse endgültig das Feld geräumt zu haben. Aber es schien nur so, denn die Renaissance fand ihre Fortsetzung im Zeitalter Shakespeares und Miltons in England, um dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ins Zeitalter Herders und Goethes seine höchste Blütezeit zu erleben.

Die Nachwirkungen des Humanismus im 15. und 16. Jahrhundert erstrecken sich auch auf Gebiete, wo man dieselben heute vielfach am wenigsten sucht, z. B. auf die **Entwicklung unserer Schriftzeichen**, besonders der Buchschriften. Bis um das Jahr 1450 herrschte innerhalb der lateinischen Christenheit die eckige, gitterartige Klosterschrift (Mönchschrift), aus welcher sich die heutige Frakturschrift entwickelt hat. Die seit jener Zeit aufkommenden Gegner brachten dafür den Namen gothische Schrift auf, ein Name, der natürlich ohne jede Beziehung auf das Volk der Gothen war, der vielmehr eine verächtliche Benennung darstellte in dem Sinne, wie wir heute von „mittelalterlichen“, d. h. veralteten oder überlebten Zuständen reden. Die grossen Chorbücher und sonstige kirchliche Werke des 15. Jahrhunderts zeigen die Mönchschrift in ihrer höchsten Ausbildung. Abgestossen von dieser Gitterschrift entschlossen sich zunächst die Mitglieder der „platonischen Akademien“ Italiens und zwar zuerst, wie es scheint, die Akademie zu Florenz, für die unter ihrem Schutz erscheinenden Bücher eine einfachere Schriftart wieder einzuführen: sie griffen zurück auf die reine Minuskel des frühen Mittelalters, welche sich aus der karolingischen Schule von Tours entwickelt hatte. Für die grosse Druckerei des Aldus Manutius und seine Neacademia in Venedig erfand Francesco Griffo aus Bologna die schönen italienischen Lettern, die dann Bahnbrecher geworden sind. Ohne die Thätigkeit der Humanisten wäre die Mönchschrift des Mittelalters noch im ganzen Abendlande die herrschende, während sie jetzt doch (in abgeschwächter Form) auf Deutschland beschränkt geblieben ist.

Die romanischen und die ausserdeutschen germanischen Länder sind längst zur Antiqua übergegangen.

Vielen Historikern fehlt eine stärkere Empfindung für die Thatsache, dass alle **Partel-Namen** ihre Geschichte haben und dass die Geschichte dieser Namen einen sehr wesentlichen Teil der Geschichte der betr. Partei bzw. Organisation zu bilden pflegt. Wir haben schon früher gelegentlich betont, wie wichtig eine Untersuchung der Entstehung und des ersten Gebrauchs des Namens **Evangelisch** zur Bezeichnung der also genannten Kirche sein würde; ähnlich ist es mit den Namen „Waldenser“, „Katharer“, „Wiedertäufer“ und sehr vielen anderen. Wir verweisen hier auf den Aufsatz von H. Bethke in den Theol. Stud. u. Krit. 1901 S. 242—269 über den „Wesentlichen Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung ‘reformiert’ als Kirchennamen in Deutschland“.

Ein ungenannter Privatmann hat eine Summe von 10000 M. gestiftet, um **Chamberlains „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“** an solche Institute geschenkweise zu verteilen, welchen die Anschaffung des Buches nicht oder nur in ungenügender Anzahl möglich war. Nach dem Wunsche des Stifters sollen zunächst öffentliche Bibliotheken und Lesehallen, Lehrer- und Schulbibliotheken, sowie die Büchereien studentischer Verbindungen und grösserer Vereine berücksichtigt werden. Bewerbungen sind an die Verlagsanstalt F. Bruckmann, A.-G. in München, zu richten.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

1903.

Heft 3 u. 4.

Der Unsterblichkeitsgedanke in Goethes Faust.

Von

Dr. Adalbert von Hanstein, Privatdozent in Hannover.

In den Zeiten, wo von grossen und breiten Massen die Unsterblichkeit der Seele wie eine abgethauene, veraltete Frage der „überwundenen“ Weltanschauung angesehen wird, ist es gewiss nicht ohne Wert, einmal bei dem ersten Grossmeister deutscher Dichtung anzufragen, wie er zu diesem Gedanken gestanden hat. Es wäre eine dankbare Aufgabe, durch das ganze Leben Goethes hindurch seine Stellung zur Seelentheorie zu verfolgen, aber auf diesen wenigen Blättern will ich mich zunächst auf diejenige Schöpfung beschränken, die ja freilich den reichen Gehalt dieses grossen Dichter- und Denkerlebens am klarsten wiederspiegelt. In den verschiedensten Epochen seines Lebens hat Goethe einzelne Teile des Riesenwerkes geschaffen, die er später zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen sich wenigstens eifrig bemühte. Der Prolog im Himmel, der jetzt die Einleitung der eigentlichen Dichtung bildet, ist von Goethe erst in seinem reiferen Mannesalter geschaffen worden, als er daran ging, aus dem Fragment des ersten Teiles eine abgerundete Dichtung zu formen. Es waren damals über zwanzig Jahre vergangen, seit er den ersten jugendlichen Entwurf hingestürzt hatte, der uns in der sorgfältigen Abschrift des Fräulein von Göchhausen erhalten blieb. In seinen Gesammelten Schriften hat er im Jahre 1790 den Faust nur als Bruchstück veröffentlicht — als er sechs Jahre später zum ersten Male den Gedanken einer wirklichen Vollendung der Dichtung fasste, da kam es ihm vor allem darauf an, die grosse

Grundidee des Ganzen gleich anfangs zum Ausdruck zu bringen. So schuf er, in einiger Anlehnung an die biblische Erzählung der Versuchung des Hiob, jenes religiöse Vorspiel, in dem der Herr dem Teufel erlaubt, den Geist des Faust „von seinem Urquell abzuziehen“, wenn ihm das möglich sei.

Schon diese Ausdrucksweise zeigt uns, dass Goethe den Geist des Menschen als herkommend ansieht aus dem grossen Urquell des göttlichen Geistes, denn anders sind diese Worte doch wohl nicht zu verstehen. Höchstens könnte man einwenden, dass die Worte des Herrn in der Dichtung nicht gerade Goethes eigene Meinung wiederzugeben brauchen, wie denn ja auch manches Wort des Mephistopheles aus der Seele des Teufels gesprochen ist und nicht aus der seines Dichters. Dem gegenüber möchte ich hier darthun, wie sich durch die ganze Faust-Dichtung der Gedanke hindurchzieht, der auch in diesen Worten angedeutet ist, den aber „der Herr“ in demselben Himmelsprolog noch deutlicher zum Ausdruck bringt durch seinen weihvollen Abschiedsgruss an die Engel:

Das werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauerndem Gedanken.

Unwillkürlich erinnert man sich hierbei der beiden grössten Philosophen Griechenlands. Das werdende ist nach der Meinung des Aristoteles die Materie. Ihm war sie das an sich nichts Bedeutende, das ohne die Einwirkung des Form gebenden Geistes nur die Möglichkeit desjenigen darstellt, was aus ihm gemacht werden kann; wie Bauholz und Ziegelsteine erst auf den Geist des Bauherrn warten müssen, ehe sie aus der Möglichkeit, ein Gebäude darzustellen, wirklich zu einem Gebäude erstehen. In ähnlicher Weise galt dem Aristoteles die Materie nicht als etwas Seiendes, aber auch nicht als etwas Nichtseiendes, sondern als das beständig „werdende“. Er gab damit eine begrifflichere Fassung der Anschauung seines grossen Lehrers Platon, der das selbständige Dasein der Materie überhaupt leugnen wollte und die Ideen der Wesen und der Dinge als das eigentlich Existierende ansah, während die irdische Erscheinung dieser Ideen, die der Mensch für das eigentlich Wirkliche zu halten gewöhnt ist, in ewigem Werden und Vergehen nur als die Schatten ihrer Ideen ein

Scheindasein führen. Lesen wir dies nicht unmittelbar aus den Worten des Herrn heraus:

Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauerndem Gedanken.

Das Schwankende und Vergängliche, der Gedanke, die Erscheinung ist das Ewige. Was aus der Erscheinungswelt verschwindet, wird wieder fest und ewig durch seinen innewohnenden Gedanken.

Mit der nächsten Szene, Fausts Monolog in seinem Studierzimmer, springen wir zurück in Goethes Frankfurter Jugendzeit, denn da hat er dieses wunderbare Selbstgespräch geschaffen, angeregt durch die bekannten Volks- und Puppenspiele, die ihm Manches aus der Faustdichtung des englischen Dramatikers Christopher von Marlowe vermittelten. Aber nicht vermittelten sie ihm das Erscheinen des Erdgeistes. Bei allen Vorgängern Goethes, Lessing eingeschlossen, hatte Faust freiwillig den Teufel beschworen — nur bei Goethe sehnt er sich anfänglich nach höheren Geistern, und diese Symbolisierung des idealen Kraftgehalts alles Irdischen in einem „Erdgeist“, lässt sie uns nicht wieder an Platons Ideenlehre denken? Ja, als Goethe später jenen Prolog im Himmel dichtete, nahm er das nur wieder auf, was er in seiner Jugend sich dichterisch vorgestellt hatte. Mag er auch vielleicht weniger durch Plato selbst, als durch Svedenborg beeinflusst gewesen sein, so war doch mithin dieser, wie alle Mystiker der neueren Zeit, stark beherrscht von neuplatonischen Gedanken. Und ist hier der Erdgeist nicht deutlich die formgebende Idee, die sich der bloss alle Daseinsmöglichkeiten anbietenden Materie bemächtigt? Ist dieser Erdgeist nicht das „Aktuelle“ des Aristoteles, welches das Potenzielle — die Materie — zu allen möglichen neuen Daseinsformen reißt?

In Lebensfluten, in Thatensturm,
Wahl ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Wehen,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit,
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Hier haben wir also ganz deutlich wieder den Gegensatz von dem ewig dauernden geistigen Gehalt und der immer flüchtigen,

materiellen Erscheinung. Denken wir nun noch daran, dass Goethe später im Himmelsprolog seine drei Erzengel gewissermassen als drei Ressortminister auffasst, von denen Raphael für das Weltall, Gabriel für die Erde, Michael aber für die Verbindung zwischen Kosmischem und Irdischem zu sorgen hat, so haben wir deutlich in der bei Plato und Aristoteles so beliebten Dreiteilung das Weltganze zusammengesetzt aus drei grossen Hauptideen, die im Grunde genommen alle drei nur als aus dem Wesen des Herrn selbst hervorgegangen zu betrachten sind, denn er nennt die Erzengel ja „die echten Göttersöhne“. Der Herr also ist ihr Vater oder ihr Urquell und somit der Urquell der gauzen Welt, auch der Seele des Menschen, auch der des Faust.

In fast überraschender Weise wird der Gedanke fortgesponnen in dem zweiten Monologe des Faust, mit dem der reife Mann Goethe das dichterische Bruchstück seiner Jugend zuerst ergänzte. anknüpfend an die Verzweigung des Faust, nachdem ihn der Erdgeist verschmäht hat. Er beklagt sich, dass er, der sich schon dem Spiegel ewiger Wahrheit ganz nah gedünkt hat und den Erdensohn abgestreift zu haben glaubte, so verachtet wird.

Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft,
Schon durch die Adern der Natur zu fliessen
Sich ahnungsvoll vermass, wie muss ich's büssen!

Also — wenn Faust die irdische Hülle abstreift, so wird sein geistiger Gehalt wieder frei schaffende Gotteskraft, durchströmt das Weltall wie der Geist des Herrn und kehrt somit zu ihrem Urquell zurück. Und ganz deutlich, keiner Erklärung mehr bedürftig, wird dieser Dualismus ausgesprochen in den baldfolgenden Versen:

Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an.

Mit diesem Stoff kehrt die Sorge ein und deckt sich mit immer neuen Massen zu.

Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift,
Du bebst vor allem, was nicht trifft,
Und was du nie verlierst, das musst du stets beweinen.

Wieso trifft dies alles nicht? Wieso muss man beweinen, was man nie verliert? Weil der Schmerz nun Hab und Gut nur scheinbar ein Schmerz um Eigenes ist, denn dergleichen gehört

in die Welt der flüchtigen Erscheinung! Weil man Weib und Kind nie verlieren kann, denn ihr geistiger Gehalt bleibt ewig, und der Verlierende wird später mit dem Verlorenen wieder vereinigt bei der Rückkehr in den geistigen Urquell! Weil Fener, Wasser, Dolch und Gift nur den Körper treffen, der potenzielle Materie ist, während das eigentliche Ichbewusstsein des Menschen als unsterblicher Gedanke fortlebt. Nur so scheinen mir die rätselhaften Worte einen wirklichen Sinn zu ergeben.

Und in ganz dem gleichen Sinne verwirft Faust die beobachtende Naturforschung als Mittel, zur tiefsten Wahrheit zu dringen. Sie kann nur die Materie untersuchen, und diese ist nur der Schleier der wahren, schaffenden Natur.

Geheimnisvoll am lichten Tag,

Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,

Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,

Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Und in solchen Erwägungen fasst Faust den Plan zum Selbstmord; nicht in der feigen Absicht, in das Nichts zu entfliehen, sondern in der kühnen Hoffnung, dass er sich damit vom Stoff befreien und dass er dann wieder ganz Geist werden könne. Darum erscheint ihm der Tod wie eine Meerflut, die er durchschwimmen muss.

Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag.

Deutlich spricht er es aus:

Ich fühle mich bereit,

Auf neuer Bahn den Äther zu durchdringen,

Zu neuen Sphären reiner Thätigkeit.

Nun, Thätigkeit giebt es doch wohl für einen Toten nur dann noch, wenn man an ein neues Leben nach dem Tode glaubt, eben, wie Faust es sagt, in neuen Sphären. Und dass es ein neues Leben sein soll, unterstreicht der folgende Vers:

Dies neue Leben, diese Götterwonne!

Du, erst noch Wurm, und die verdienst du?

Entschlossen will er der holden Erden-sonne den Rücken kehren, aber nur, um einer noch holderen, jenseitigen Sonne das Auge zuwenden zu können. Er meint, dass die Phantasie sich zu ihrer eigenen Qual in die Höhle des Grabes verdammt — nämlich Phantasie ist es, wenn der Mensch sich einbildet, dass er in dieser dumpfen Grabeshöhle etwa sein eigenes Selbst einzwängen

lassen muss, und, Tod und Grab in ein Bild zusammenfassend, wünscht er:

Nach jenem Durchgang hinzustreben,
Um dessen Mund die ganze Hölle flammt.

Ein Durchgang pflegt doch wohl aus einem Raum in den anderen zu führen, hier also bildlich aus der irdischen Welt ins Jenseits. Und zu diesem Schritt entschliesst er sich voll Heiterkeit selbst auf die Gefahr hin, dass sein Seelenglaube ein Irrwahn sei und er ins Nichts dahinfließen müsse. Also so wenig sehnt er sich nach dem Nichts, dass er sogar eine Gefahr in der allerdings ihm unwahrscheinlichen Möglichkeit eines gänzlichen Todes erblickt.

Wie ihm dann der Klang der Osterglocken den Giftbecher wieder vom Munde reisst, spricht er die hier etwas auffallenden Worte:

Was sucht ihr mächtig und gelind,
Ihr Himmelstöne, mich am Staube?
Klingt dort umher, wo weiche Menschen sind,
Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

Welche Botschaft hört er denn hier? Die Verse des Osterchores sagen es deutlich: Die Botschaft von der leiblichen Auferstehung Christi. Dass der sorglich gefüllte und balsamierte Leichnam aus dem Grabe verschwunden sei, singt der Chor der klagenden Weiber, und der Chor der Jünger singt von der Ent-rückung des „Begrabenen“ nach oben.

Das ist das „Wunder“, von dem Faust behauptet, es sei des Glaubens liebstes Kind, das Wunder nämlich, dass hier etwas Materielles — der irdische Leib des Heilands — zu ewigem Leben verklärt sein soll. Damit fällt auch der oft gerügte Widerspruch, dass Faust, der eben den Erdgeist herbeigezogen und selbst Geisterzauber getrieben hat, plötzlich ungläubig von Wundern spricht. Dass der Geist dem Geist erscheinen kann, ist dem Manne nichts Wunderbares, der an die Unsterblichkeit alles Geistigen glaubt. Nur darf man nicht vergessen, dass der Erdgeist ja ohne Zeugen dem einsamen Faust sich darstellt, dass sein äusserliches Erscheinen nur eine dramatisch notwendige Ver-sinnlichung eines eigentlich rein innerlichen Vorganges ist, ähnlich, wie die zahllosen Visionen Richards des Dritten vor seiner Todesschlacht nur die Veräusserlichung der Gewissensqualen des sterbenden Verbrechers darstellen.

Die Wirkung des Ostergesanges auf Faust besteht aber darin, dass gleichzeitig mit der Erinnerung an die kindliche Frömmigkeit, da dem Knaben noch die philosophische Unmöglichkeit der Vergeistigung des Stofflichen nicht als ein Wunder erschien, auch der Gedanke an die einstige Erdenfreudigkeit des Kindes in Faust wieder wach wird.

Dies Lied verkündete der Jugend muntere Spiele,
Der Frühlingsfeier freies Glück;

das erinnert den Erdenfeindlichen, gegen die stoffliche Seite seines eigenen Wesens sich Empörenden daran, wie schön ihm einst die irdische Natur erschien. Das lässt ihn zum ersten Mal die Erde — das lebendige Kleid der Gottheit — wieder lieben, und er gesteht es sich klar genug ein in den Worten

die Erde hat mich wieder!

Hätte er im trivialen Sinn des Wortes sterben wollen, um sein Dasein wirklich zu beendigen, so müsste er hier selbstverständlich sagen: das Leben hat mich wieder. So aber nennt er die Erde im greifbaren Gegensatz gegen das „hohe Leben“ in „neuen Sphären“.

So entschliesst er sich denn zum ersten Male wieder zu einer Wanderung ins Freie, von der er im Anfangsmonolog so viel gesprochen hat, ohne sie auszuführen. Und daher schwelgt er in der Wonne des jungen Frühlings, in den wundervollen Naturschilderungen, die den Höhepunkt Goethescher Landschaftsdichtung darstellen. Aber das Verlangen, auch dabei noch über das eigentlich Irdische hinauszudringen, liegt in der heissen Sehnsucht nach dem Vermögen, der Sonne nachfliegen zu können. Und auf die Einrede seines pedantischen Famulus, der einen so grillenhaften Trieb nicht anerkennen will, beklagt er den Dualismus des Menschen von neuem in den berühmt gewordenen Worten:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt, mit klammernden Organen;
Die andere hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

In diesem Augenblick kann sich ihm der Tenfel in Pudelgestalt nähern, denn in diesen Versen gesteht sich Faust ja zum ersten Mal ein, dass seine heisse Sehnsucht nach den ausserirdischen Sphären, in denen er auch die unsterblichen Geister

grosser Abgeschiedener anzutreffen hofft, doch einmal abgelöst werden kann durch ein gieriges Verlangen nach rein irdischem Genuss. Hier also muss der Teufel einsetzen, wenn er nun ernstlich den Versuch machen will, diesen Geist von seinem Urquell abzuziehen. Daher folgt der Pudel dem Faust in das Studierzimmer, und wie dieser beim traulichen Schein der Lampe im ersten Vers des Johannisevangeliums an Stelle des symbolischen „Wortes“ erst den Sinn, dann die Kraft und endlich die That — das heisst natürlich, die schöpferische That des Urgeistes — setzen will, da macht der Teufel sich bemerklich. Er lässt sich unter absichtlichem theatralischen Brimborium scheinbar entzaubern und macht den ersten, vergeblichen Versuch, dem stolzen, philosophischen Pessimismus des Faust durch kleinlichen Teufelspessimismus entgegenzukommen, bis er gar lächerlich erscheint, wenn ihn der Drudenfuss auf der Schwelle am Verlassen des Zimmers verhindert. Und wie ihm bei seinem zweiten Besuch Faust in heller Verzweiflung über die Unmöglichkeit, zu einem reinen Geisttum zu gelangen, seine ganze Zerrüttung offenbart, da hören wir in seinem grossartig furchtbaren Fluch:

Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsere Sinne drängt.

Aber da er es aufgeben muss, ein Genosse reiner Geister zu werden, so will er sich nun ganz auf die andere Seite der Lebensbethätigung beschränken, will sich schmerzlichen Genuss weihen, will das Weh und Glück der ganzen Erde in sich vereinigen, will mit einem Worte jetzt das Irdische so vollkommen in sich auszubilden suchen, wie vorher das Geistige. Der Teufel — hier als das wahre Prinzip des Sinnlichen gedacht — hat natürlich nichts Eiligeres zu thun, als ihn hierin zu bestärken mit den so oft fälschlich als Goethes Meinung zitierten Teufelsworten:

Ein Kerl, der spekuliert,
Ist wie ein Tier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.

Derselbe Mephistopheles ruft aber dem abgegangenen Faust nach:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft,
Lass nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lügegeist bestärken,
So hab' ich dich schon unbedingt. —

Die Blend- und Zauberwerke gehören natürlich der Erscheinungswelt an — man denke hier nur an das Blenden der Erscheinung von vornhin! — das „Spekulieren“ aber, und die „Vernunft“ und die „Wissenschaft“ gehören in das Reich des Geistigen. Faust aber hat sich schon zuvor entschlossen, jetzt nicht mehr an das Geistige, Ewige und Jenseitige zu denken, und erklärt ganz im Gegensatz zu seiner früheren Anschauung:

Das Drüben kann mich wenig kümmern;
Schlägst du erst diese Welt zu Trümmern,
Die andere mag darnach entstehen.

Dass sie also entstehen wird, nach dem Tode, daran zweifelt Faust auch jetzt keineswegs. Er will sich nur nicht mehr darum kümmern, wie es dort zugeht, ob es dort auch Hass und Liebe, Oben und Unten giebt und so weiter, und er will sich nur noch an die Leiden und Freuden halten, die aus dieser Erde quillen und von dieser Sonne beschienen werden.

Die jetzt beginnende Wanderung des Faust mit Mephistopheles durch die irdische Welt, die ja zum grössten Teil noch aus Goethes Jugendzeit stammt und in der herrlichen Gretchentragödie gipfelt, ist auch reich an Hindeutungen auf den Unsterblichkeitsgedanken; besonders natürlich finden sich diese in den Teilen, die der reife Goethe später eingeschaltet hat, wie namentlich in dem tiefsinnigen Monolog in der Waldhöhle.

Aber zur vollen Geltung gelangt der philosophische Grundgedanke doch erst wieder im zweiten Teil.

In dem Augenblicke, wo Faust, vom Geisterkreis des Ariel umschwebt, den Schlaf des Vergessens schläft, um beim Sonnenaufgang mit neueruhigtem Herzen zu erwachen, sieht er sich plötzlich geblendet von dem heraufglühenden Feuerball und wendet sich ab, um in einem Wasserfall die sanftere Widerspiegelung des Lichts zu erblicken. Und er redet von dem sprudelnden, schimmernden Nass in den bedeutungsvollen Worten:

Allein wie herrlich, diesem Sturm erspriessend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfliessend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer!
Der spiegelt ab das menschliche Betreiben;
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Unwillkürlich drängt sich uns hier der Vergleich mit dem berühmten Bilde aus Platons Republik auf. Gefangene, die an der Innenwand eines Schachts seit früher Kindheit angekettet sind und, wenn die Sonne schräg hinter ihren Häuptern stand, tanzende Schatten von den Menschen und Dingen der Oberwelt an der gegenüberliegenden Felswand ihres Höhlenschachtes häufig gesehen haben, mussten naturgemäss diese beweglichen Scheingebilde für lebende Wesen halten. Desto erstaunter sind sie, wenn sie in reiferen Jahren, ihrer Ketten entledigt, an die Oberwelt kommen, wo sie diese ihnen vertrauten Schatten zunächst für das Wirkliche halten müssen und die dazu gehörigen Lebewesen als Schatten ansehen werden. So sucht bekanntlich Plato zu erklären, warum der Mensch die körperlichen Erscheinungen, die ihm von Kindheit an vertraut sind, für das wirklich Seiende hält und die Ideen für weselos ansieht, während doch nach Platons Meinung nur die Ideen wirklich existieren, und die Erscheinungswelt aus flüchtig verhuschenden Schatten besteht. Ganz ähnlich ist hier die Stellung des Faust.

„So bleibe denn die Sonne mir im Rücken,“
sagt er und begnügt sich mit dem Anblick ihres Spiegelbildes. Das wirklich Seiende vermag der Mensch mit irdischem Auge nicht zu erschauen, und das Leben, das wir in der Erscheinungswelt sehen, ist nur der farbige Abglanz jenes erhabenen, sonnen-
gleichen Urquells aller wahren Lebenskraft.

Und noch deutlicher werden wir an Platon erinnert, wie Faust am Kaiserhofe zur Unterhaltung des lüsternen Monarchen die Helena aus der Unterwelt heraufholen soll, und wie Mephisto ihm den Weg beschreibt ins Reich der Mütter.

Versinke denn! Ich könnt auch sagen: steige!

's ist einerlei. Entfliehe dem Entstandnen,

In der Gebilde los gebundene Räume;

Ergötze dich am längst nicht mehr Vorhandnen.

Selbsttredend ist das Versinken und das Steigen gleichbedeutend im freien Raum des All, da man ja in den Weltraum gelangen würde ebenso gut, wenn man mitten durch die Erde hinabschiessen könnte, als wenn man gleich anfangs aufwärts durch das Luftmeer hinauf zu fliegen vermöchte. Goethe beweist dadurch klar genug, dass er nicht etwa einen Raum im Erdinnern sich vorstellt. Nein, er denkt überhaupt an gar keinen Raum. Sagt doch Mephistopheles vorher schon:

Und hättest du den Ocean durchschwommen,
 Das Grenzenlose dort geschaut,
 So sähest du dort doch Well' auf Welle kommen,
 Selbst wenn es dir vor'm Untergange graut.
 Du sähest doch etwas, sähest wohl in der Grüne,
 Gestillter Meere streichende Delphine;
 Sähest Wolken ziehen. Sonne, Mond und Sterne;
 Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
 Den Schritt nicht hören, den du thust.
 Nichts Festes finden, wo du ruhest.

Diese vollständige Leere ist eben die vollständige Abwesenheit von Erscheinungen. Vielleicht spricht sich die höchste Dichterkraft hier aus, wo Goethe an der tiefsten Stelle seines erhabenen Gedichtes etwas schildern will und muss, was man eigentlich nicht schildern kann. Anschaulichkeit ist die erste Forderung, die man an eine dichterische Wiedergabe zu stellen hat. Aber anschaulich ist doch eben, wie schon das Wort sagt, nur die Erscheinung. Darum geht Goethe von den Erscheinungen aus, die schon hart an der Grenze des Leeren stehen, und fordert seinen Leser oder Hörer auf, nun das letzte noch Sichtbare oder Hörbare auch sich noch fortzudenken. Da sind wir nun endlich auf der geistigen Wanderung angelangt in dem geheimnisvollen Gebiet des wahrhaft Seienden, das nicht mehr in die Erscheinung tritt. Mit zahlreichen Bildern haben wir es früher aus der Entfernung begrüßen können. Hier ist der Urquell alles Lebens in der Erscheinungswelt, hier ist der Webstuhl, wo das lebendige Kleid der Gottheit gesponnen wird; hier ist die heilige Sonne, deren Wiederstrahl der Regenbogen der Erscheinungswelt ist, und nun endlich wird in einem neuen, noch merkwürdigeren Bild dies Raum- und Zeitlose, wahrhaft Seiende, Ewige, alles räumlich und zeitlich Begrenzte hervorbringende bezeichnet als das „Reich der Mütter“.

Die Einen sitzen, Andere stehen und gehn
 Wie's eben kommt; Gestaltung, Umgestaltung,
 Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung,
 Umschwebt von Bildern aller Kreatur.
 Sie sehn dich nicht; denn Schemen sehn sie nur.

Wir sind mitten im Reich der Ideen des Platon. Gestaltung und Umgestaltung soll die Unterhaltung des ewigen Sinnes, das heisst, des ewigen Geistes sein. Die Ideen dieses ewigen Geistes sind die Mütter all der flüchtigen Erscheinungen. Die Mutter

eines jeden Wesens, das im Irdischen oder Kosmischen entsteht, ist ein solcher Gedanke, ein solcher geistiger Kern. Nach dem sogenannten Tode, das heisst, nach dem Verfall der Erscheinung, kehrt dieser geistige, wahre Wesenskern wieder zurück in das Reich der Mütter. Man muss dem Entstandenen „entfliehen“, um in dies Reich des rein geistigen Daseins zu gelangen, in dieses Reich der „Mütter“. Darum verkündet Faust auch, wie er in der Welt des Irdischen wieder erscheint, von diesen Müttern „grossartig“:

Euer Haupt umschweben,
 Des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben.
 Was einmal war, in allem Glanz und Schein,
 Es regt sich dort, denn es will ewig sein.
 Und ihr verteilt es, allgewalt'ge Mächte,
 Zum Zelt des Tages, zum Gewölb der Nächte.
 Die einen fasst des Lebens holder Lauf,
 Die anderen sucht der kühne Magier auf.

Der Magier ist in diesem Fall natürlich Faust, der mit Hilfe des mephistophelischen Zauberschlüssels und des heiligen Dreifusses den geistigen Kern der Helena für einen flüchtigen Augenblick in das Leben der Sinnenwelt zurückzurufen vermag. Das ist sonst das Amt der „allgewaltigen Mächte“, das heisst, der höchsten waltenden Ideen des Mütterreiches. Die Bilder des Lebens umschweben sie, aber ohne Leben: erst dann immer, wenn wieder ein geistiger Kern mit einem solchen Lebensbild sich vereinigt, beginnt ein neuer Kreislauf irdischen Lebens. Wenn Faust also vor der Reise ins Mutterreich ahnungsvoll sagte:

In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden

so erfasst er damit das Richtige: „Nichts“ bedeutet hier natürlich nur dasjenige, was in der Erscheinungswelt ein Nichts zu sein scheint, das aber in Wirklichkeit der Urgrund des ganzen „All“ ist, nämlich das von Raum und Zeit unabhängige, rein Geistige. So fügt sich diese so schwer zu erklärende Stelle zwanglos ein in den philosophischen Gedankengang der Dichtung seit dem Prolog im Himmel.

Und nun lässt Goethe bald darauf seinem dichterischen Beweise auch die Gegenprobe folgen. Wie Faust, von rasender Liebesleidenschaft zur Helena erfasst, von seinem teuflischen Gehülfen in das Studierzimmer des ersten Aktes zurückgebracht wird, zeigt sich dort Wagner beschäftigt damit, den höchsten Triumph des Materialismus herbeizuführen, indem er künstlich

auf chemischem Wege im Destillierkolben einen Menschen herzustellen sucht.

Nun lässt sich wirklich hoffen,
 Dass, wenn wir aus viel hundert Stoffen
 Durch Mischung — denn auf Mischung kommt es an —
 Den Menschenstoff gemächlich komponieren,
 In einem Kolben verlutieren
 Und ihn gehörig kohobieren,
 So ist' das Werk im Stillen abgethan.

Das ist also das Gegenteil der Goetheschen Weltanschauung in Faust. Nur das rein Stoffliche, nur das Irdische, nur das Vergängliche soll hier zusammengebraut werden, und der Dichter zeigt, dass daraus kein wirklich lebendes Wesen entstehen kann. Nur durch den Zauberspuk des Mephistopheles erhält Homunkulus, das Menschlein, ein vorübergehendes Scheindasein. Aber, wie er Faust und Mephistopheles zu mitternächtiger Stunde auf das Schlachtfeld von Pharsalos in die klassische Walpurgisnacht führt, da hat er nur den einen Wunsch: zu erfahren, wie er aus diesem Scheindasein zu einem wirklichen Leben gelangen könne. Er, das armselige Kunstprodukt in der leuchtenden Flasche, fragt bei den Geistern aller griechischen Weisen an, wie er es anfangen könne, naturgemäss zu entstehen, und stürzt sich schliesslich selber in das Meer, das er mit Thales für den Urgrund alles Gewordenen hält — um nun die lange Reihe des Werdens, die von den anorganischen Stoffen über niedere und höhere Lebewesen hinweg bis zum Menschen führt, für seine Person durchzumachen. Er fühlt eben, dass er nur Stoff ist und sich mit dem Urstoff wieder vereinigen muss, damit ein lebendiger Gedanke aus dem Reich der Mütter sich mit ihm vereinige und ihn zur Stufe des wirklichen Werdens emporhebe.

Auch die Helenatragödie im dritten Akt des zweiten Theiles enthält Anspielungen genug auf die Unsterblichkeit, so zum Beispiel in dem Augenblicke, wo der junge Euphorion, der Sohn des Faust und der Helena, im Todessturz zu den Füßen seiner Eltern niedersinkt und es da heisst: das Körperliche verschwindet sogleich, die Aureole steigt wie ein Komet zum Himmel auf, Kleid, Mantel und Lyra bleiben liegen. Und aus der Tiefe herauf ruft der Knabe:

Laas mich im düstern Reich,
 Mutter, mich nicht allein!

Merkwürdig ist aber, dass Euph Orion so nicht nur nach dem Tode fortlebt, sondern auch schon vor seiner Geburt aus dem Schoos der Helena vorhanden war, als Knabe Lenker, im grossen Maskenfestzug im ersten Akt des zweiten Teils. Goethe hat darüber selbst zu Eckermann gesagt: „Derselbe Geist, dem es später beliebt, Euph Orion zu sein, erscheint jetzt als Knabe Lenker, und er ist darin den Gespenstern ähnlich, die überall gegenwärtig sein und zu jeder Stunde hervortreten können!“

Wenn Goethe hier auch nicht, wie er selber an giebt, die Poesie hätte symbolisieren wollen, so würde es doch zu seiner Weltanschauung passen, dass die geistige Idee des Euph Orion schon vorhanden war im Reiche der Mütter, ehe sie, mit dem Körper vereinigt, in die Erscheinungswelt trat. Ein neues Bild dieses Urreiches des Geistigen ist es nur, wenn Helena in griechischer Bildersprache erklärt, dass sie nun mit ihrem Knaben zurückkehren müsse in das Reich der Persephoneia.

Ein interessantes, neues Licht aber auf den Unsterblichkeitsgedanken wirft das Benehmen des zurückbleibenden Chors der Helena. Die Führerin erklärt:

Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will,
Gehört den Elementen an, so fahret hin.
Mit meiner Königin zu sein verlangt mich heiss;
Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person.

Wahrt uns die Person! Das Bewusstsein seiner persönlichen Unsterblichkeit hat also nur ein Mensch, der auf geistigem oder sittlichem Gebiete sich zu einem Charakter ausgebildet hat! Es erinnert das an eine Briefstelle, die ungefähr um dieselbe Zeit, da Goethe dies dichtete, Wilhelm von Humboldt an Schillers Schwägerin Caroline schrieb und an die ganz ähnlichen Gedanken von Ibsens Märchenschauspiel Peer Gynt. Vieles Andere könnte ich hier als Vergleichstellen anführen, wenn mir der Raum nicht mangelte.

Aber am klarsten werden uns Goethes Vorstellungen doch in dem Augenblicke, wo er seinen Helden sterben lässt. Freilich spricht Faust kurz vor seinem Tode, wie die Sorge gespenstisch in sein Haus eingedrungen ist und er, von Gewissensbissen über die Ermordung von Philemon und Baucis zernagt, den Gedanken verwünscht, dass er sich jemals in Zauberei eingelassen hat — die oft angeführten Worte:

Thor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet,
 Sich über Wolken seines Gleichen dichtet,
 Er stehe fest und sehe hier sich um!
 Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
 Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
 Was sich erkennt, lässt sich ergreifen
 u. s. w.

Aber er schliesst melancholisch damit, dass ein solcher Mensch in jedem Augenblick unbefriedigt sein würde, und die Sorge, die ihn gleich darauf blendet, ruft auch mit Bezug auf diese Abkehr Fausts vom Ewig-Geistigen ihm die Worte zu:

Die Menschen sind im ganzen Leben blind,
 Nun, Fauste, werde Du's am Ende!

Dass Faust sich in diesem Schlussbekenntnis geirrt hat, fühlt er in dem Augenblick, wo ihm das äussere Licht erlischt.

Allein im Inneren leuchtet helles Licht;

Und wie er bald darauf stirbt, erfährt seine Seele an sich selbst das ewige Leben. Es ist geradezu spasshaft, wie Mephistopheles sich bemüht, die entfliehende Seele des Faust zu erhaschen.

„Wann, wie und wo, das ist die leidige Frage“; so ruft er verzweifelt, und während er meint, dass früher die Seelen stets zum Munde hinausgefahren seien, fordert er jetzt seine Unterthel auf:

Hier unten lauert, ob's wie Phosphor gleisst:
 Das ist das Seelchen, Psyche mit den Flügeln;
 Die rupft ihr aus, so ists ein garst'ger Wurm;
 Mit meinem Stempel will ich sie besiegeln,
 Dann fort mit ihr im Feuerwirbelsturm.
 Passt auf die niederen Regionen
 Ihr Schläuche, das ist eure Pflicht:
 Obs ihr beliebte, da zu wohnen,
 So akkurat weiss man es nicht.
 Im Nabel ist sie gern zu Haus;
 Nehmt es in Acht, sie wischt euch dort heraus.
 Ihr Firlanze, Flügelmänn'sche Riesen,
 Greift in die Luft, versucht euch ohne Rast;
 Die Arme strack, die Klauen stark gewiesen,
 Dass ihr die Flatternde, die Flüchtige fasst.
 Es ist ihr sicher schlecht im alten Haus,
 Und das Genie, es will gleich oben aus.

Diese köstliche Satyre, bei der Mephistopheles als alter, erfahrener Seelenräuber doch wohl ein wenig aus der Rolle fällt, thut noch einmal aufs glänzendste dar, wie der seelische Urgrund

der menschlichen Erscheinung nicht das Geringste zu thun hat mit dem sinnlich Wahrnehmbaren. Der Teufel, als eine rechte Sinnennatur, vermag das wahrhaft Übersinnliche eben nicht zu verstehen, und während er in lächerlicher Dumm-schlaueit alle materiellen Ausgänge des Körpers sorgfältig überwachen lässt, wird ihm nicht begreiflich, dass die Seele nirgends herauszufahren braucht, weil sie eben gar nicht im Körper eingeschlossen war. Im Gegenteil ist sie die wirkende Ursache für die Existenz des Körpers, und mit seinem Verfall lebt sie ganz von selbst in dem raum- und zeitlosen Reich der Mütter. Ist dieses nun wirklich ein Reich? Liegt es wirklich irgendwo? Schon diese Frage wäre ja thöricht, wenn man eben vom Raumlosen spricht. Im Gegenteil, der freie Geist ist überall und nirgends, er empfindet nicht mehr, wie der irdisch lebende Mensch, ein Nacheinander oder ein Nebeneinander. Und dass die geistigen Ursachen der Körper ein Reich für sich haben, von dem sie ausgehen und in das sie zurückkehren, ist eben auch nur dichterische Bildersprache, um das, was völlig unvorstellbar ist, der Vorstellung einigermaßen näher zu bringen.

Und aus demselben Grunde wählt Goethe in den letzten Szenen die Vorstellungen der christlich-katholischen Symbolik. In der tiefsten Region des Himmels ist Pater Profundus, der Vertreter derjenigen abgeschiedenen Geister, die noch tief im Irdischen stecken. Ihm tritt alles Rein-Geistige noch in Erscheinungsformen vor das seelische Auge. Er weiss, dass Wassersturz und Blitz nur Liebesboten der schaffenden Geistesmacht sind, aber er empfindet sie noch als Blitz und Wassersturz, weil er sich noch in einem Zustand befindet

Wo sich der Geist, verworren, kalt,
Verquält in stumpfer Sinne Schranken,
Scharf angeschlossnem Kettenschmerz.

Die seligen Knaben, die von der Erdenwelt noch nichts wahrgenommen haben, sehen diese irdischen Erscheinungen gar nicht, und der in der mittleren Region befindliche Pater Seraphius muss ihnen, die nur die Ideen der Dinge wahrzunehmen vermögen, erst diese Ideen in die irdischen Bilder von Wasserstrom und Felsensturz übersetzen, während der auf- und abschwabende Pater Extaticus die ihm noch anhaftende Vorstellung seines Körpers durch Gegenvorstellung körperlicher Vernichtung zu bekämpfen

sucht, um den „Kern der ewigen Liebe“, den er in sich empfindet, nach Verflüchtigung alles Nichtigen zum „Dauerstern“ zu machen. Und wie die Engel Fausts Unsterbliches hereintragen und es zunächst den seeligen Knaben zur Einführung in diese neue Welt übergeben, da wundern sich diese, wie schnell es sie überwächst. Während sie nämlich früh vom irdischen Leben — den Lebechören — getrennt wurden, so hat Faust auf der Erde den Stoff überwinden gelernt, und dadurch gewinnt die ganze Weltanschauung ihren höchsten Sinn. Das Rein-Geistige verbindet sich darum mit dem Stofflichen zur vorübergehenden Erscheinung, um in diesem Kampfe sich selbst recht zum Bewusstsein seines eigenen geistigen Wesens zu bringen. Wem das nicht gelingt, der sinkt in den Zustand der Bewusstlosigkeit zurück, wie etwa der Chor der Helena, wer aber, wie Faust, sich im irdischen Dualismus niemals von seinem Urquell abziehen liess, dem ist, gleich wie der Chorführerin der Helena, auch im freien Geistesleben „die Person“ gewahrt; der führt ein persönlich bewusstes Fortleben. Das irdische Leben ist nur ein scheinbares:

Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.

Erst in der rein geistigen Existenz, wenn es dem Schwanken der stofflichen Erscheinung entwachsen ist, wird das bis dahin Unzulängliche zum wirklich Thatsächlichen.

Das Unzulängliche, hier wirds Ereignis.

So ist in der Faustdichtung das Unbeschreibliche gethan, das heisst, vorgeführt worden, nämlich der unvorstellbare, wahrhaft seiende, rein geistige Urgrund des Vergänglichen; und wiederum an Plato mit seiner dreifachen Stufenfolge der Liebe erinnert es, wenn Faust von der naiv-sinnlichen Liebe zum irdischen Gretchen über die geistreich bewusste Liebe zur wiedererweckten Helena endlich zur selbstlosen, allumfassenden Gottesliebe aufsteigt, die ihn in der verklärten Gestalt seines Gretchen am Himmelsthron symbolisch begegnet, wie dem Dante seine Beatrice. Denn, wo der Geist nicht mehr an den Stoff gebunden ist, da kennt auch die Liebe keine Sinnentriebe mehr und so ist denn auch die irdische Liebe nur eine Vorstufe der rein geistigen, die uns hinanzieht, wie die Welt der Erscheinung nach Goethes Faust-Gedanken und nach dem Gedanken Platons nur ein Gleichnis der wahrhaft lebenden Geisteswelt ist.

Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert.

Von

Ludwig Koller.

Die geschichtlichen Anfänge der grossen Blütezeit des abendländischen Geisteslebens, die wir heute unter dem Namen der Renaissance zusammenfassen, reichen bis zu den gewaltigen Kämpfen zurück, die das Zeitalter Papst Bonifaz VIII. und Kaiser Ludwigs des Bayern im 13. und 14. Jahrhundert bewegten.

Gerade in dem Augenblick, wo die Nachfolger der römischen Kaiser, die Päpste, die Herrschaft über alle Völker und Könige der abendländischen Christenheit erreicht hatten, erhoben sich neue Kräfte, die die geistige und politische Weltherrschaft des Klerus ernstlich bedrohten. Die aufstrebenden Staaten und deren Fürsten wie nicht minder die meisten Städte, die in ihrem Bereich Hoheitsrechte übten, fühlten sehr wohl, dass die Hierarchie ihrer vollen Selbständigkeit stets entgegnetreten werde, und die Gefahr, in der sie diesem übermächtigen Gegner gegenüber schwebten, führte in manchen Fällen dahin, dass sie sich zu gemeinsamer Abwehr verbänden.

Überall, wo dies gelang, zeigte es sich, dass die verbündeten Mächte wertvolle Kampfgenossen in den festgeschlossenen Gewerkschaften und Gilden der Städte besaßen, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert im ganzen Abendlande, besonders aber in den führenden Städten Italiens, in einem grossen Aufschwunge begriffen waren. Diese Gewerkschaften waren seit den gewaltigen Religionskämpfen des 13. Jahrhunderts, besonders seit den blutigen Albigenser-Kriegen (1208—1229), für zahlreiche geistige Kräfte, die sich aus der grossen Katastrophe gerettet hatten, zur Rückzugslinie geworden, und die Mehrzahl der bestehenden Gilden, zumal die vornehmeren Gewerke, bei denen sich von jeher auch Mitglieder des städtischen wie des ländlichen Adels gern hatten einbrudern lassen, hatten dadurch seit dem 13. und 14. Jahrhundert im gesellschaftlichen und politischen Leben der Städte eine gesteigerte Bedeutung gewonnen.

Besondere Umstände haben es mit sich gebracht, dass die Kämpfe der Republik Florenz für die Entwicklung der Dinge, die wir hier zu betrachten haben, von ausschlaggebender Bedeutung geworden sind. Der vornehmste Grund dieser Thatsache ist wohl in der geistigen Bedeutung der Männer zu suchen, die von hier aus die Führung der Gesinnungsgenossen aller anderen Länder übernahmen; aber es darf auch nicht übersehen werden, dass das aufblühende Florenz das Glück hatte, ein kräftiges Zusammenwirken der grossen Adelsfamilien mit der aufstrebenden Bürgerschaft zu erreichen: die kämpfenden Gewerke fanden in den Geschlechtern der Alberti und der Medici gleichsam das Schwert und in Männern wie Dante und Petrarca gleichsam den Schild, dessen sie zur siegreichen Durchführung des Kampfes wider ihre mächtigen Gegner bedurften.

Gleichwohl darf man zweifeln, ob die Durchsetzung der neuen Weltanschauung, die die Unterlage für die Verschiebung der Machtverhältnisse bilden sollte, möglich geworden wäre, wenn nicht gerade in Florenz starke Zusammenhänge mit der griechisch-morgenländischen Welt, die sich von dem geistigen Übergewicht der römischen Kirche unabhängiger erhalten hatte, vorhanden gewesen wären. Die Träger dieses Zusammenhanges waren neben anderen Organisationen eben die Gilden, auf deren Verfassung der wirtschaftliche und politische Aufschwung der Stadt beruhte. Indem gerade durch sie die Handels- und Geschäftsbeziehungen zwischen dem Morgenlande und dem Abendlande vermittelt wurden, kamen zugleich mit den Schätzen des Orients auch dessen Litteratur und Kunst wieder nach Italien, zunächst vor allem an den Sitz dieses Handels, eben nach Florenz¹⁾.

Dasjenige Gewerbe, das im Abendland früher als alle übrigen über die Stufe des bisher herrschenden Kleinbetriebes hinauswuchs, war die Textil-Industrie. Die Weber, zunächst die Wollenweber, dann aber auch die Seidenweber, waren es, die sich einen Weltmarkt schufen, und einer ihrer vornehmsten Sitze war Toscana.

Uralte Zusammenhänge verbanden dieses wichtige Gewerbe mit den entsprechenden Betrieben der morgenländischen Völker, unter denen dieser Erwerbszweig schon vor Jahrhunderten, ja

¹⁾ Die Entwicklung des Florentiner Zunftwesens ist neuerdings mehrfach eingehend untersucht worden; s. besonders Alfred Doren, Entwicklung und Organisation der Florentiner Zünfte im 13. und 14. Jahrhundert (Staats- u. sozialwissenschaftliche Forschungen, herausg. von G. Schmoller, Bd. XV [1897], Heft 3 und die daselbst angeführten Quellen). — Auf die Bedeutung der Florentiner Zünfte für die gesamte Entwicklung des Staatswesens hat zuerst Villari in seinen vortrefflichen Arbeiten nachdrücklich hingewiesen.

vielleicht vor Jahrtausenden eine hohe Stufe der Vervollkommnung in künstlerischer und technischer Beziehung erreicht hatte. Indem jetzt die abendländischen Nationen, gestützt auf ihr militärisch-politisches Übergewicht, in der griechisch-orientalischen Welt als Mitbewerber auftraten, ward das alte Band von neuem befestigt und es ergab sich ein fruchtbarer Wechselverkehr, der durch den Wettbewerb eher gesteigert als unterbunden wurde. Indem die Ausfuhr ein wesentlicher Teil des Gewerbes wurde, gewann in den grossen Webereien Toscanas auch die kaufmännische Seite des Geschäfts eine gesteigerte Bedeutung; im Verkehr mit dem Orient gewannen die Florentiner Grosskaufleute einen Einblick in das gewerbliche wie in das geistige Leben dieser Kultur-Länder, die die Überlieferungen der antiken, griechisch-orientalischen Weisheit bewahrt hatten. Wenn die Vertreter eines grossen, wirtschaftlich unabhängig dastehenden Gewerbes sich zu Vermittlern dieser Gedankenwelt für das Abendland machten, rückte die Möglichkeit in den Gesichtskreis, dass neben der Weltanschauung der römischen Kirche eine neue Allgemeinbildung sich durchsetzte, die auf selbständigen Grundlagen beruhte.

Im Bunde mit der Textil-Industrie erscheint frühzeitig die Zunft der Goldwirker und Goldarbeiter, die als Vertreter des vornehmsten Luxusgewerbes allmählich zu wachsendem Ansehen gelangten. Es ist kein Zufall, dass späterhin die berühmtesten Künstler der Republik, wie Brunelleschi, Ghiberti, Orcagna, Luca della Robbia, Ghirlandajo und andere ihre Laufbahn als Goldschmiede und damit zugleich in enger gewerblicher und persönlicher Verbindung mit den Webern begonnen haben.

Der Gewerbefleiss und die Handelsthätigkeit schufen sich wichtige Organe in den grossen Banken, die den Geldverkehr vermittelten und die den Wohlstand der Bevölkerung durch den Kredit, den sie besaßen und gewährten, sehr wirksam förderten. Diese Banken und ihre Leiter bildeten in Gemeinschaft mit den Grosskaufleuten die Gilde der Wechsler und ihre steigende Macht brachte es mit sich, dass gerade diese Zunft allmählich einen starken Einfluss auf die innere wie die äussere Politik der Handelsstadt erlangte. In kluger Berechnung pflegten diese Geldinstitute auch den geistigen Kräften, die sich regten, zumal den Künstlern, eine thätige Teilnahme zu schenken¹⁾.

In demselben Umfang, in welchem der Reichtum der erwerbsthätigen Stände zunahm, gewann mit der wachsenden Banthätigkeit der grossen Städte auch die Gewerksgenossenschaft

¹⁾ Die Zunft der Wechsler liess z. B. in ihrem Gildehaus ein berühmtes Kunstwerk Donatellos aufstellen (s. Vasari, Leben der Maler etc. Übers. v. Schorn 1837 ff. II, 175).

der Bauleute und der mit ihnen eng verschwisterten Kunsthandwerker, Künstler und Mathematiker — man fasste diese Wissenszweige unter dem Namen der Geometrie zusammen — an Bedeutung.

Ähnlich wie die Gewerksgeuossenschaften der Weber besaßen auch die Bauinnungen des Abendlandes uralte Überlieferungen, die auf den Orient, zumal auf Egypten und Griechenland, zurückwiesen. Aber seit alten Zeiten bestand zwischen den örtlichen Gilden und den Bankcorporationen ein wesentlicher Unterschied: während erstere frühzeitig eine öffentlich-rechtliche Stellung und einen gesetzlichen Anteil an der Stadtverwaltung erlangten, blieben die Bauinnungen bis in das 16. Jahrhundert hinein Verbände, die ausserhalb staatlicher oder städtischer Verfassungen und Ordnungen standen und den Charakter einer freien Genossenschaft bewahrten, einer Genossenschaft, die sich in grosse nationale Gruppen gliederte und deren Angehörige sich zu örtlichen Organisationen meist nur dort zusammenfanden, wo die Ausführung grosser Bauten die Vereinigung notwendig machte. Diese Eigenart der Genossenschaft brachte es mit sich, dass sie eine grössere wirtschaftliche und geistige Selbständigkeit als alle anderen Gewerke besass und dass sie neben diesen grossen Machtfaktoren zu einem selbstbewussten Ganzen heranwuchs.

Die Überlieferungen der Bauhütte berichten, dass in allen Jahrhunderten mächtige Bauherren, Könige, Herzoge, Fürsten und Grafen Mitglieder des Bundes gewesen seien, und die neueren Forschungen haben bestätigt, dass diese Traditionen den geschichtlichen Thatsachen grossenteils entsprechen¹⁾. In der That ergab sich dort, wo die aufstrebenden fürstlichen Gewalten sich ihrer gemeinsamen Interessen mit den Städten gegenüber weit gefährlicheren sonstigen Gegnern bewusst wurden, der Anschluss an die vornehmste, einflussreichste und unabhängigste Organisation sozusagen von selbst, und es ist völlig zweifellos, dass manche Landesherren, die die Mitgliedschaft nicht selbst erwarben, doch sonstige geeignete Wege zur Herbeiführung eines engen Zusammenschlusses gefunden haben.

Der Besitz vieler besonderer Kenntnisse auf dem Gebiete der mathematisch-technischen Wissenschaften sicherte dem Bunde auch eine Stellung im geistigen Leben, und es war natürlich, dass das Gewerk diesen Besitz vor Unberufenen durch sorgfältige Geheimhaltung zu schützen und seine Fortpflanzung auf die jüngeren Geschlechter sicher zu stellen suchte.

Andererseits lässt sich beobachten, dass gerade diese Organisation, die halb eine Kunst, ja in gewissem Sinn eine Akademie

¹⁾ Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885 S. 95 ff. S. 209 ff.

aller Künste und technischen Wissenschaften war, stets unter der Eifersucht der kirchlichen Wissenschaft und Kunst zu leiden gehabt hat, die in manchen Zeitabschnitten, offenbar unter dem Einfluss des Kampfes um die Weltanschauung und um die politische Macht, sich bis zu offener Feindseligkeit steigerte. Ueberall, wo die Kirche auf die Staatsgewalten, auch in den freien Städten, Einfluss besass, hat sie planmässig dahin gewirkt, dass die Bauhütten auf die Stufe der örtlichen Zunftgenossenschaften herabgedrückt wurden und dass ihnen die Aufnahme von Liebhabern des Handwerks untersagt wurde. Man weiss, dass dieser Kampf im 17. und 18. Jahrhundert mit der Durchsetzung dieser Forderung zum Nachteil der alten Hütten-Verfassung geendet hat¹⁾.

Diese schliessliche Niederlage der alten Steinmetz-Bruderschaft ist wohl die Ursache geworden, dass die neuere Geschichtsforschung auch für deren einstige Bedeutung bisher wenig Verständnis an den Tag gelegt hat. Nur wenige Historiker haben es erkannt und ausgesprochen, dass für die Erkenntnis der Geistesgeschichte der mittleren Jahrhunderte diese „Kunst“ erhebliche Bedeutung gewonnen hat²⁾.

Die gegen die Weltherrschaft der Hierarchie im Kampfe stehenden Kräfte wären bei der vielfachen Verschiedenheit ihrer Interessen zu einer gemeinsamen Aktion noch weniger befähigt gewesen, als sie es durch die Trennung der Stände ohnedies waren, wenn sie sich nicht auf einem gemeinsamen Boden und in einer sehr eigenartigen Organisation zusammengefunden hätten, die Mitglieder aller Stände und Berufsarten, Adlige, Bürgerliche, Laien und einzelne Geistliche, ja sogar regierende Häupter und Fürsten durch ein gemeinsames Band vereinte.

Nähere Nachrichten über diese Verbände besitzen wir bezeichnenderweise für die älteren Zeiten lediglich aus den Beschlüssen der Konzilien und den Erlassen der römischen Kurie, in welchen dieselben verboten und die Teilnahme daran unter schwere Strafen gestellt wird.

Das Konzil, welches zur Zeit Innocenz' IV. im Jahre 1248 zu Valence abgehalten worden ist und das besonders auch für die Behandlung der Häretiker Richtlinien zu geben versucht hat, beschäftigt sich eingehend mit diesen „Brüderschaften“, die

¹⁾ Näheres bei Keller a. a. O.

²⁾ In seinen „Vermischten Schriften“, Lpz. 1856 S. 158, sagt August Reichensperger (in diesen Dingen gewiss ein unverdächtigere Zeuge): „So entwickelte sich, zugleich mit den übrigen städtischen Gewerken, jene grossartige Korporation (der Bauhütte), die auf dem Kunstgebiete eine Art Universalherrschaft ausübte“.

durch Eide und Gelübde verbunden waren, und bestimmt unter Zustimmung aller anwesenden Prälaten, dass die bestehenden „Sozietäten und Confratrien“ der Adligen und Bürger und anderer, die in den Städten, Schlössern und Dörfern wohnen, aufgelöst und kassiert, die Gelübde ungültig und die Mitglieder zur Busse verpflichtet sein sollen, dies alles bei Strafe der Exkommunikation. Zur Begründung dieser Massregel beziehen sich die versammelten Väter auf ältere Bestimmungen der kirchlichen Kanones und auf die Konstitutionen von Konzilien, die durch Legaten des Apostolischen Stuhls geleitet worden seien, die jene Sozietäten, Bruderschaften und Verbände, „unter welchen Namen dieselben auch auftreten“, missbilligt, verboten und kassiert hätten¹⁾.

Wenn die versammelten Prälaten geglaubt hatten, dass infolge dieses Dekrets jene Bruderschaften sich auflösen würden, so hatten sie sich getäuscht; denn das Konzil, das im Jahre 1282 zu Avignon tagte, sah sich genötigt, in der gleichen Angelegenheit verschärfte Massregeln zu ergreifen. Auch in den Dekreten dieses Konzils wird auf ältere Bestimmungen der Kirche Bezug genommen, und es wird bestätigt, dass Mitglieder aller Stände den Bruderschaften angehörten. Auch ward die Pflicht der gegenseitigen Denunziation den Reumütigen streng eingeschärft²⁾.

Aus diesen wie aus späteren Beschlüssen, die ausdrücklich auf die seit alten Zeiten bestehenden Sozietäten Bezug nehmen, erhellt, dass es sich hier um alte Kämpfe handelt, in denen die Kurie trotz der gewaltigen Machtmittel, über die sie auf dem damaligen Höhepunkt ihres Einflusses verfügte, und trotz des Nachdrucks, mit dem sie die Sache aufgriff, ihren Zweck nicht erreicht hatte. Es geht aber daraus zugleich hervor, dass es sich bei den Bruderschaften nicht um beliebige lokale Vereine, sondern um weitverbreitete starke Organisationen handelte, die die ernste Aufmerksamkeit aller kirchlichen Instanzen notwendig machten.

Die Massregeln, die in den folgenden Menschenaltern in der gleichen Sache von der Kirche getroffen wurden, bestätigen die Wichtigkeit, die man den Sozietäten beilegte, und sie machen es uns zugleich möglich, den eigentlichen Charakter der Bruderschaft und die Gründe des heftigen Widerspruchs, den die Kirche und die Konzilien erhoben, klarer zu erkennen. Ein späteres Konzil zu Avignon, nämlich das des Jahres 1327, hielt die Erneuerung der früheren Erlasse für erforderlich, und bei dieser Gelegenheit gab es eine nähere Charakteristik des verbotenen Bundes.

Nach diesem Erlass gab es in verschiedenen Kirchenbezirken Sozietäten, die durch die kirchlichen Gesetze verboten waren;

¹⁾ Philipp Labbeus et Gabr. Cossartius, Sacrosancta Concilia etc. ed. Nic. Coletus. Venetiis 1728 ff. Vol. XIV, Sp. 117 f.

²⁾ Labbeus a. a. O. Vol. XIV, Sp. 759.

diese Gesellschaften hielten unter dem Namen von Brüderschaften Versammlungen und wählten einen Oberen, dem sie in allen Dingen Gehorsam gelobten. Bei ihren Versammlungen, in denen auch Beratungen stattfanden, veranstalteten sie Festmahl; sie pflegten sich durch Eide oder Gelübde zu gegenseitiger brüderlicher Hilfeleistung zu verpflichten.

Bisweilen, d. h. bei einigen ihren Versammlungen, kommen alle Mitglieder in gleicher Bekleidung zusammen unter Anwendung gewisser Zeichen und symbolischer Figuren und Bilder.

Ihre Konventikel, ihre Verträge, Satzungen und Ordnungen sollen aufgelöst und nichtig sein.

Es sollen von nun an — so befehlen die zum Konzil versammelten Väter — unter schweren Strafen alle Zusammenkünfte, jede Unterredung, jede gegenseitige Hilfe und Dienstleistung, jede Bekleidung, die Zeichen der verbotenen Sache trägt, der Gebrauch des Bruder-Namens und die Anwendung von Bezeichnungen der Beamten der Sozietäten als Prioren, Äbte u. s. w. untersagt sein, gleichviel welchen Ständen und Gesellschaftsklassen die Mitglieder angehören.

Durch dieses Dekret aber, heisst es am Schluss, sollen diejenigen Brüderschaften, die vor Zeiten zur Ehre Gottes, der Jungfrau Maria und anderer Heiliger zum Zwecke der Liebeshätigkeit gegründet worden sind, und die den Gebrauch von Eiden nicht kennen, keineswegs verboten sein¹⁾.

¹⁾ Labbeus a. O. Vol. XV, Sp. 302 f.

XXXVIII. De Societatibus, colligationibus, quas confratrias appellant, radicibus extirpandis.

Item, quia in quibusdam nostrarum provinciarum partibus nobiles plerumque et interdum alii colligationes, societates, conjurationes faciunt, tam canonibus quam humanis legibus interdictas, semel in anno sub confratriae nomine se in loco aliquo congregantes, ubi conventicula et colligationes faciunt et pacto juramento vallata ineunt, quod se adversus quoscunque, praeterquam dominos suos, ad invicem adjuvent et in omni casu unus alteri det auxilium consilium et favorem; et interdum se omnes veste consimili cum signis aliquibus exquisitis vel characteribus inducentes, unum majorem se eligunt, cui jurant in omnibus obedire: ex quibus justitia offenditur, mortes et depraedationes sequuntur, pax et securitas exulant, innocentes et inopes opprimuntur et ecclesiae et ecclesiasticae personae, quibus tales oppido sunt infesti, in personis, rebus, juribus et jurisdictionibus injurias diversas et damna plurima patiuntur. Nos volentes his ausibus et conatibus pestiferis ex templo occurrere et de remedio possibili providere et a peccato subditos nostros, prout pastorali incumbit officio, cohibere, autoritate praesentis concilii omnes conventiculas, colligationes, societates et conjurationes, quas fraternitates vel confratrias appellant ab olim factas per clericos vel laicos, cujuscunque gradus, status, digni-

Weder die Beschlüsse des Jahres 1248 noch die von 1282 und 1327, noch die gleichlautenden, hier nicht näher erwähnten Dekrete des Konzils von Bordeaux vom Jahre 1255¹⁾, geben irgend eine Andeutung, zu welchen Zwecken diese Brüderschaft, ihre Organisation, ihre Gelübde, ihre Zeichen und Symbole geschaffen waren, oder was den Inhalt ihrer Arbeiten, ihrer Versammlungen und ihrer Beratungen bildete. Das ist um so auffallender, weil der Zweck derjenigen Brüderschaften, welche das Edikt frei lässt, kurz und klar angegeben wird. Als Merkmal der verbotenen Gesellschaften werden die Gelübde bezeichnet.

Die Thatsache, dass in diesen Sozietäten — der Name Societates kehrt in allen Konzils-Dekreten gleichmässig wieder — Angehörige aller Stände sich zusammenfinden, liefert den Beweis, dass dieselbe nicht zur Verteidigung von Standesvorrechten oder Interessen, auch nicht zu Erwerbszwecken irgend einer Art begründet worden sein können; um die Erkämpfung wirtschaftlicher, sozialer oder politischer Vorteile kann es sich also nicht gehandelt haben.

Es ist in dieser Richtung sehr bezeichnend, dass die Brüderschaften zwar wohl in den Erlassen der Konzilien als verdammenswerte Verbände auf der gleichen Linie und oft im gleichen Atem mit den Gemeinden der „Häretiker“ genannt, dass sie aber in den politischen und sozialen Kämpfen der Zeit von den Gegnern nicht erwähnt werden, mithin als solche daran offenbar nicht beteiligt gewesen sind.

tatis vel conditionis existant, necnon et pacta conventiones, ordinationes inter eos habitas et habita irritamus, dissolvimus et cassamus; et cassos et irritos et cassa et irrita nunciamus: decernentes, omnia juramenta super observandis praedictis praestita aut illicita aut temeraria et nullam teneri volumus ad observantiam eorum: a quibus juramenti eos absolvimus ad cautelam. Ut tamen pro invanto seu temerario sacramento a suis confessoribus poenitentiam recipiant salutarem: autoritate praedicta prohibentes eisdem, sub excommunicationis poena (quam venientes in contrarium, postquam praesens statutum in ecclesiis quarum parochiani existant, fuerit per duos dies Dominicis publicatum incurrrere volumus ipso facto), quod occasione praedictorum colligationum, societatum, conventionum et juramentorum, ab inde in antea simul non convenient, hujusmodi confratrias non faciant, alteri non obediat nec praestet adiutorium nec favorem, nec vestes signa rei jam damnatae praebentes, deferant, nec se confratres, priores, abbates praedictae societatis appellent. Quinimo infra decem dies (folgen Strafbestimmungen) . . . Per hoc autem confratrias olim in honorem Dei et beatae Mariae et aliorum sanctorum pro subsidiis Pauperum inductas, in quibus conjurationes et juramenta non interveniunt hujusmodi, non intendimus reprobare.

¹⁾ Labbeus a. O. Vol. XIV, Sp. 181 f.

Gleichviel aber, ob in einzelnen Fällen eine solche Beteiligung eingetreten sein mag, so ist doch bisher keine einzige staatliche Massregelung dieser Bruderschaft nachgewiesen worden. Indem die Kirche es war, die mit ihren Gesetzen und Organen eingriff, wird bewiesen, dass gerade sie vom Standpunkte derjenigen Interessen, deren Schutz und Vertretung sie übernommen hatte, nämlich vom Standpunkte der kirchlichen Rechtgläubigkeit und Herrschaft aus, sich verpflichtet hielt, vorbengend einzuschreiten.

Der Gebrauch des Bruder-Namens deutet klar darauf hin, in welcher Richtung die Ursachen des Widerspruchs der Kirche zu suchen sind. Indem in diesen Verbänden Angehörige verschiedener Stände als Brüder, d. h. auf dem Fusse der Gleichberechtigung verkehrten, bekannten sie sich zu dem Grundgedanken der Kultgenossenschaften des Humanismus aller früheren Jahrhunderte, die in dem menschlichen Geschlecht eine grosse Familie erkannten und in Gott den Vater aller Menschen verachteten. Damit waren die Idee der Humanität und der Grundsatz der Freiwilligkeit, welcher die Forderung der Gewissensfreiheit einschloss, wie nicht minder die Lehre von dem unendlichen Wert der Menschenseele und dem Recht der Persönlichkeit von selbst gegeben, mithin eine Reihe von Gedanken und Forderungen, die zu den Grundsätzen der römischen Kirche in einem tiefen Gegensatz standen und deren Durchführung die letztere, wenn sie sich selbst nicht aufgeben wollte, mit Ernst und Nachdruck bekämpfen musste.

Unter den einzelnen Bestimmungen der Dekrete ist die zweimalige Erwähnung der besonderen Bekleidung, welche die Brüder bei gewissen Versammlungen trugen, und der wiederholte Hinweis auf bestimmte Zeichen, die in Gebrauch waren, äusserst auffällig und nur verständlich, wenn die Bischöfe und Prälaten darin ein wesentliches Kennzeichen und ein Unterscheidungsmerkmal von anderen Sozietäten erkannten. In der That sind die in dem Text gebrauchten Ausdrücke *Signa exquisita* und *Caracteres* schon deshalb merkwürdig, weil sie im Sprachgebrauch der Zeit gewisse Handzeichen und Griffe, sowie symbolische oder geheime Figuren und Bilder zu bezeichnen pflegten¹⁾.

Daraus ergibt sich, dass die verbotenen Sozietäten nur Eingeweihten zugänglich waren und dass dieselben den Zutritt zu ihren Versammlungen denjenigen nicht gestatteten, die jene Zeichen nicht kannten und die vorgeschriebene Bekleidung nicht besaßen. Wozu waren diese Vorkehrungen nötig, wenn man hoffen konnte, dass der Inhalt der Arbeiten die Gutheissung der Kirche finden werde? Und wie kommt es, dass diese Arbeiten trotz der augenscheinlichen Gefahren, die den Brüdern von übermächtigen Gegnern

¹⁾ Ducange, *Lexicon mediae et infimae Latinitatis*. Ausg. v. 1886 s. v. *Signa exquisita* und *Caracteres*.

drohten, immer wieder Verteidiger und Anhänger fanden, wenn es sich nicht um Dinge handelte, die für den Einzelnen Wert besaßen, solchen Wert, dass man die Strafen, denen man sich aussetzte, gering achtete?

Beachtung verdient auch die Bestimmung der Dekrete, wonach der Gebrauch der Namen „Prioren“, „Äbte“ u. s. w. als Amtsbezeichnung untersagt war. Man könnte in dem Vorkommen solcher Namen eine Zufälligkeit oder eine Laune erblicken, wenn wir nicht wüssten, dass in den Kultgesellschaften des 15. und 16. Jahrhunderts ähnliche Bezeichnungen als Decknamen eine Rolle spielen¹⁾ und dass gewisse Namen, die an kirchliche Bezeichnungen anklingen (wie der Name Presbyter, Ältester), dort wirklich in Gebrauch gewesen sind. Wie man aber auch solche Bräuche sich erklären mag, so haben sie doch nur dann einen Sinn, wenn sie mit der Übung von Kultgebräuchen irgendwie in Zusammenhang standen²⁾.

¹⁾ Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben. Berlin, R. Gaertners Verlag 1899, S. 22 ff.

²⁾ Mit diesen Bruderschaften stehen die seit den Zeiten des „Pfaffenkaisers“ Karl IV. heftig verfolgten „bösen und verderblichen Gesellschaften“, die unter dem Namen der Rittergesellschaften bekannt geworden sind, vielleicht trotz mancher Verschiedenheiten in einem geschichtlichen Zusammenhang. Sicher ist, dass gewisse Formen, Namen und Abzeichen — es gab Grade und Stufen, deren Angehörige Abzeichen von verschiedenen Farben trugen — die gleichen sind, wie bei den oben erwähnten Gesellschaften. Auffallend ist, dass gerade die Kirche und die in Abhängigkeit von ihr wirkenden Fürsten mit den Gesellschaften im Kampf erscheinen, dass dagegen andere weltliche Mächte auf ihrer Seite stehen. Wenn die „bösen Gesellschaften“ in kirchlichen Erlassen meist einfach als „Mordbrenner“ und „Räuberbanden“ bezeichnet werden, so darf man sich dadurch nicht irre machen lassen, wobei freilich wahrscheinlich ist, dass sie die thätlichen Angriffe unter Umständen mit der That zurückgewiesen haben; man weiss ja auch, dass einst die Waldenser, als man sie zu Tode zu hetzen suchte, zu den Waffen gegriffen haben und dann als „Mordbrenner“ verschrien worden sind. Wir kennen eine dieser sogenannten „Räuberbanden“, nämlich die im Jahre 1372 entstandene grosse „Rittergesellschaft vom Stern“ und wissen (was sonst vielfach nicht der Fall ist) auch die Namen der vornehmsten Teilnehmer. An der Spitze derselben standen u. A. der Herzog Otto von Braunschweig-Göttingen, der Graf von Nassau-Dillenburg, der Graf von Ziegenhain, die Herren von Büdingen u. s. w., also doch wohl keine ganz gewöhnlichen „Räuber“ und „Mordbrenner“. Die Geschichte der Rittergesellschaften ist bis jetzt (auch das ist bezeichnend) mit Dunkel umhüllt; was wir von ihnen wissen, stammt (abgesehen von gewissen Äusserlichkeiten) aus dem Lager ihrer Todfeinde, ist also mit Vorsicht aufzunehmen. Einige Urkunden-Regesten finden sich bei Böhmer-Huber, Regesta Imperii VIII (Regesten des Kaiserreichs unter Kaiser Karl IV. 1346—1378. Innsbruck

Schon frühere Forscher haben bei der Betrachtung der erwähnten Konzils-Beschlüsse die Bemerkung gemacht, dass man sich an die Organisation der gleichzeitigen Innungen erinnert fühle¹⁾. Der Vergleich springt mit vollster Klarheit in die Augen, wenn man die Verfassung der gleichen Genossenschaften des 15. Jahrhunderts kennt, wo sie deutlicher in das Licht der Geschichte treten, als es im 13. und 14. der Fall ist. Dann zeigt sich auch, dass die Zeichen und Symbole, von denen das Dekret des Jahres 1327 spricht, teilweise (allerdings aber nur teilweise) mit den Bräunchen der Steinmetzen in den Bauhütten übereinstimmen²⁾.

Es ist sehr merkwürdig, dass wir keinerlei Nachrichten besitzen, die aus den Kreisen der Bruderschaften selbst stammen. Das ist nur dann erklärlich, wenn man annimmt, dass die Gesellschaften ungekannt und ungenannt zu wirken wünschten und sich grundsätzlich auf eine stille Thätigkeit, soweit der Bund als solcher in Betracht kam, beschränkten. Die Haltung der Kirche und der ungeheure Einfluss, den sie auch auf die Staaten besass, machte es den Sozietäten ohnedies unmöglich, eine öffentlich-rechtliche Stellung zu gewinnen, die ihnen die Erwerbung von Grundbesitz und von festen Rechten sicherte. Es blieb daher für sie meist nur die Möglichkeit, sich als innere Ringe rechtlich anerkannter Korporationen zu organisieren, die die Sozietäten selbst wie mit einem Mantel umhüllten, und eben die bestehenden Gilden und Gewerkschaften sind es gewesen, die in diesem Sinne den Verfolgten als Rückzugslinien gedient haben.

Unsere Quellen berichten, dass die Blüte des Florentiner Tuch- und Seidengewerbes auf die technischen Kenntnisse einer religiösen Bruderschaft zurückgehe, die vom Morgenlande, aus dem sie stammten, in den Kulturländern des Abendlandes Eingang gefunden habe. Diese Bruderschaft, heisst es, habe den Namen Humiliaten, d. h. Demütige, Gottergebene geführt³⁾. Diese Angaben der gleichzeitigen Berichtstatter werden durch die Thatsache bestätigt, dass eben in der Zeit, in die das Emporkommen der Florentiner Textil-Industrie fällt, die uralten Kultvereine des

1877. S. 649). Register der Empfänger etc. s. v. „Gesellschaften“. Vergl. ferner Winkelmann, Acta Imp. II, 574; Martène und Durand, Thesaurus II, 859; Theiner, Cod. dom. temp. S. Sedis. II, 430 ff. — G. Landau, Rittergesellschaften in Hessen. Kassel 1840. Über Rittergesellschaften in England s. Flathe, Vorläufer der Reformation II, 170.

¹⁾ G. Landau, Ritter-Gesellschaften in Hessen. Kassel 1840, S. 9, Anm. 1.

²⁾ Keller, Die römische Akademie u. s. w. Berlin 1899.

³⁾ Doren a. a. O. S. 76.

christlichen Humanismus unter wechselnden Namen, besonders aber unter dem Namen der Humiliaten, gerade in Florenz grossen Einfluss gewonnen hatten¹⁾.

Die Bulle Papst Lucins III. vom November 1184²⁾ schleudert den Bann wider diejenigen Häretiker, welche den Namen Arnie von Lyon oder Humiliaten führen, und indem im Jahre 1215 die Wiederholung dieses Erlasses für notwendig gehalten ward, wird erhärtet, dass diese Humiliaten zu ernstern Gegnern herangewachsen waren³⁾. Gerade in Florenz scheint die Partei an den herrschenden Richtungen einen starken Rückhalt gefunden zu haben. Ein Erlass der Kurie vom Jahre 1173 rechnet der Stadt die den Patareern — es ist dies nur einer der zahlreichen Namen, den man den Kultvereinen gab — gewährte Duldung als Verbrechen an und verhängte zur Bestrafung der Schuldigen das Interdikt über Florenz. Unsere Quellen bestätigen, dass ausser den Gilden auch zahlreiche andere Personen der höheren Stände, z. B. Ärzte und Apotheker, von dem „häretischen Gift“ angesteckt waren. Die Strenge, die die Kurie für erforderlich hielt, beweist, dass die Bruderschaft zu einer Macht im öffentlichen Leben geworden war. Von Florenz aus waren, nach zeitgenössischen Berichten, grosse Gebiete Italiens durch eine Organisation zu einem Verbands zusammengefasst, an dessen Spitze mehrere Bischöfe und Senioren standen; ein reger Verkehr bestand zwischen den gleichartigen Kultgesellschaften im Orient und in Dalmatien, wo der Name Katharer im überwiegenden Gebrauch war. Der Bischof Niketas von Konstantinopel kam im Jahre 1167 persönlich nach Italien, um Streitigkeiten, die zwischen den Glaubensgenossen ausgebrochen waren, zu schlichten.

Eben diese weitverbreiteten Beziehungen, die die Brüder auf dem Erdenrund umschlangen, zeugen für starke gemeinsame Überlieferungen, durch die die Unterschiede, die auch hier vorhanden waren, und die ihren Gegnern zur Erfindung verschiedener Sekten-Namen Anlass boten, immer wieder überbrückt wurden.

Überall boten gerade solche Städte, in denen ein kräftiger Gemeinsinn die Bürgerschaft beherrschte, ihnen gern eine Zufluchtsstätte, sofern die bestehenden Machtverhältnisse, insbesondere die Machtstellung der Geistlichkeit, die Gewährung einer solchen möglich machten.

Wir sind nicht der Meinung, dass diese „Humiliaten“ mit den Sozietäten, die von den Konzilien zu Valence, Bordeaux und Avignon verurteilt wurden, identisch sind, aber wenn man be-

¹⁾ Robert Davidsohn, Geschichte von Florenz. Berlin 1896. I, 721 ff.

²⁾ Jaffé, Regesta Pontificum. Berlin 1851, S. 847, Nr. 9635.

³⁾ Näheres bei Ludw. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885, S. 22 ff.

obachtet, dass dasselbe Florenz, wo jene Humiliaten ihren Sitz hatten, zugleich auch ein starker Hort der Sozietäten gewesen ist, so kann man sich der Überzeugung nicht erwehren, dass die gleichen Vorbedingungen das Wachstum beider Organisationen in Florenz begünstigt haben.

Noch ist der Schleier, der über der Geschichte der Florentiner Sozietäten des 13. und 14. Jahrhunderts liegt, nicht so weit gelüftet, dass wir mehr als vereinzelte Spuren derselben nachweisen könnten, aber auch diese Spuren beweisen, dass sie vorhanden gewesen sind, und diese Thatsache ist an sich vorläufig schon ausreichend.

Wir kennen eine solche Sozietät, die ums Jahr 1354, wahrscheinlich aber schon früher, unter dem Namen der „Compagnia de Disciplinati“ bestand; es war dies eine Gesellschaft, in der die spätere Academia della Crusca eine Art von Vorläuferin erkannte, und von der wir wissen, dass sie im Gegensatz zu den von der Kirche beförderten Vereinen des 14. Jahrhunderts, die sich der lateinischen Sprache bedienten, ihre Satzungen in der Volkssprache, der italienischen, entworfen hatte¹⁾. Wir kennen ferner die Compagnia della Cazzuola, d. h. die Bruderschaft zur Kelle, aus Künstlern, Kaufleuten, Ärzten und Gelehrten bestehend, die sich ums Jahr 1500 in „abito de muratori e manovali“, d. h. in der Bekleidung von Maurern versammelte, die aber sicherlich schon längst vor dem Jahr 1500 in der gleichen Art gearbeitet hat.

Schon ums Jahr 1350 wird sodann in Florenz eine Compagnia di S. Luca erwähnt, deren Name — der hl. Lukas war der Schutzheilige der Maler — auf eine Künstler-Gilde hindeutet. Die Thatsache, dass einige Menschenalter später in dem gewerbsreichen Flandern, das mit Florenz im regsten Verkehr stand, eine Gilde gleichen Namens erscheint, welche Bildhauer, Steinmetzen und Maler umfasste, lässt darauf schliessen, dass es sich in beiden Fällen um eine der im Mittelalter weit verbreiteten Hüttenorganisationen gehandelt hat²⁾.

Da ist es nun merkwürdig, dass innerhalb beider S. Lucas-Compagnien, sowohl derjenigen zu Florenz wie der zu Antwerpen, ein engerer Kreis von Mitgliedern erscheint, der in Florenz als Akademie und in Flandern als „Redner-Gesellschaft“ (Rederijkkamer) bezeichnet wird³⁾. Die letztere führte, um sie von verwandten „Kammern“ zu unterscheiden, den Beinamen „Zur Levkoje“, vielleicht nach dem Hause, in dem sie tagte. Als Schutz-

¹⁾ Vgl. Reumont, Beiträge zur ital. Geschichte VI, 160

²⁾ Max Rooses, Geschichte der Malerschule Antwerpens. München 1880, S. 26 f.

³⁾ Über im Jahre 1454 zu Brügge bestehende Redner-Gesellschaft s. Lorck, Geschichte der Buchdruckerkunst. Lpz. 1882, S. 19.

patron dieses inneren Ringes der „Compagnia“ erscheint ein besonderer Heiliger, nämlich der hl. Johannes¹⁾, und es war daher sehr naheliegend, dass sich neben dem Namen „Lucas-Compagnie“ der Name „Johannes-Brüderschaft“ einbürgerte. Die Beamten der „Compagnie“ waren zugleich die Beamten der „Kammer“, und jeder, der Mitglied des inneren Ringes werden wollte, musste zuvor die Rechte der „Compagnie“ erworben haben.

Die Litteratur, die in diesen Organisationen erwachsen ist, ist ganz oder fast ganz der Vernichtung anheingefallen, aber die Reste, die wir besitzen, und die Reste, die uns erhalten sind, deuten darauf hin, dass hier neben altchristlichen Gedanken und Überzeugungen neuplatonische Einflüsse fortwirkten, die sich weniger auf dem Gebiete der lateinischen Christenheit als im Orient fortgepflanzt hatten.

In denselben Jahrhunderten, wo Pythagoras, Plato und die Neuplatoniker wie Plotin, Proclus und andere in der römischen Christenheit verdrängt und vergessen worden waren, hatten die Araber in Spanien und im Orient dieses grosse Vermächtnis der Antike bewahrt und fortgepflanzt und vor allem war es Averroes († 1198) gewesen, der durch seine im ganzen gebildeten Abendland bekannt gewordenen Schriften, die zum Teil aus Aristoteles und zum Teil aus neuplatonischen Quellen geschöpft waren, das Andenken an die antike Philosophie wach erhalten hatte.

Von Spanien aus gewann diese Philosophie vielfach gerade in solchen Gegenden Boden, die, wie Süditalien, Neapel und Calabrien, alte griechische Überlieferungen besaßen, oder wo, wie in Venedig, Florenz, Genua und den Rhonegebieten, ein reger Handelsverkehr mit Griechenland und den arabischen Bildungszentren herrschte. Da der innerhalb dieser Richtung meistgenannte Name der des Averroes war, so bildete sich die Parteibezeichnung Averroisten heraus, die aber, wie es in solchen Fällen zu gehen pflegt, einen schillernden Charakter annahm und schliesslich auch auf solche Personen Anwendung fand, die keineswegs unbedingte Anhänger des arabischen Philosophen waren, sondern nur zur herrschenden kirchlichen Lehre irgendwie im Gegensatz standen.

Thomas von Aquino schrieb ein Buch „Wider die Averroisten“ und begründete den Widerspruch mit den Mitteln kirchlicher Wissenschaft. Was den Averroismus besonders verdächtig machte, war die Wahrnehmung — die kirchlichen Massregeln von 1209 und 1215 nahmen ausdrücklich darauf Bezug —, dass diese Philosophie in den Kreisen der Häretiker (z. B. bei Amalrich

¹⁾ Lorek, Gesch. der Buchdruckerkunst. Leipzig 1882, S. 19.

von Bena und David von Dinant)¹⁾ Boden gewonnen hatte, wie denn in der That z. B. in einem Traktat aus der Schule Meister Eckarts Averroes ausdrücklich als Lehrautorität angeführt wird²⁾.

Auch die Litteratur, die aus den Kreisen der Averroisten stammt, ist grösstenteils vernichtet und so sind wir, ähnlich wie bei allen übrigen von der Kirche verurteilten Parteien jener Zeiten, auf die Urteile ihrer Gegner angewiesen. Aus diesen Urteilen erhellt unter anderem, dass die Verfasser überzeugt waren, nicht bloss eine Philosophen-Schule, sondern eine festgeschlossene Gemeinschaft vor sich zu haben, die sich selbst aber zweifellos des ihr angehängten Namens nie bedient hat.

Über diese Gemeinschaft der sog. Averroisten spricht sich Johannes Voigt, einer der genauesten Kenner dieser Zeiten, folgendermassen aus: „Es scheint, dass die Averroisten eine Art Geheimbund bildeten, der entweder durch stilles Einverständnis und gewisse Stichworte zusammenhielt oder auch in seiner Verzweigung und in seiner Stellung neben der Kirche an das Freimaurer- und Logenwesen wenigstens erinnern mag“³⁾.

Alle diese Zustände und Verhältnisse würden, so merkwürdig sie an sich sind, eine grössere Bedeutung für die Entwicklung des abendländischen Geisteslebens nicht gewonnen haben, wenn nicht die beiden grössten Dichter Italiens und darunter einer der tiefsten Geister aller Zeiten, nämlich Dante und Petrarca auf dem Boden dieser grossen Bewegungen erwachsen wären. Darin aber liegt die Wichtigkeit der Dinge, die ich zu skizzieren versucht habe, dass erst von hier aus die geistige Eigenart und das eigentliche Wesen jener beiden grossen Männer verständlich wird, die wie zwei gewaltige Säulen das Thor einrahmen, durch das wir in die Hallen des Renaissance-Zeitalters eintreten.

Dante, der grösste Dichter Italiens, war ein Sohn der Stadt Florenz, wo er im Jahre 1265 das Licht der Welt erblickt hat. Schon vom Vater her in die Kämpfe seiner Zeit und seiner Vaterstadt verwickelt und durch den Staatssekretär und Vorkämpfer der Gilden, den gelehrten Brunetto Latini, in die Politik eingeführt, that er bald für seine politische Laufbahn dadurch

¹⁾ E. Renan, Averroès et l'Averroïsme. Paris 1866, p. 222, bemerkt in dieser Beziehung: „On peut croire, que ces deux sectaires (nämlich Amalrich und David) avaient entre les mains le livre De Causis, déjà connu d'Alain de Lille. A cela près Amaury et David ne me semblent qu'un reflet altéré des sectes hétérodoxes comprises sous le nom de Cathares.“

²⁾ Renan a. a. O. S. 266 f.

³⁾ Voigt, Die Wiederbelebung u. s. w. I, 89.

den ersten vorbereitenden Schritt, dass er sich, obwohl Rechtsgelehrter, in die Gilde der Ärzte und Apotheker als Mitglied und Bruder aufnehmen liess. Von diesen mitemporgetragen und am 5. Juni 1296 zuerst in den Rat der Hundert und später in die oberste Verwaltungsbehörde, das Kollegium der 6 Prioren gewählt, ward er zu einem der Führer der sog. Weissen, die mit den Anhängern des Klerus, den sog. Schwarzen, in einem Kampf auf Leben und Tod begriffen waren.

Diese Jahre seiner politischen Führerschaft waren die glücklichsten seines Lebens; er stand in innigem Verkehr nicht nur mit den Brüdern seiner eigenen Gilde, sondern auch mit Malern wie Giotto und Oderisi, Musikern wie Casella und anderen Vertretern der darstellenden Künste, die Mitglieder der Florentiner Hütten-Brüderschaft waren.

Aber diese glückliche Zeit dauerte nicht lange; Papst Bonifaz VIII. und die Kurie, die die Entwicklung der Dinge in Florenz mit Spannung beobachteten, fanden bald eine Gelegenheit, entstandenen Unfrieden in der Stadt für ihre eigenen Zwecke auszunutzen. Von den Schwarzen herbeigerufen erschien ein sog. päpstlicher Friedensstifter in der Person Karls von Valois, des Bruders Philipps des Schönen von Frankreich, mit Heeresmacht vor den Thoren von Florenz (1. Nov. 1301), beschwor, die Verfassung der Stadt zu respektieren, und erhielt darauf Einlass, um alsbald den Schwur zu brechen und alle Gegner gewaltsam aus dem Wege zu räumen. Zu diesen Gegnern gehörte auch Dante; in einem Dekret des siegreichen Gewalthabers vom 27. Jan. 1302 ward er des Unterschleifs, der Erpressung, der Bestechlichkeit und der Agitation gegen den Papst beschuldigt und, da er geflüchtet war, in contumaciam zur Zahlung von 5000 Gulden oder, falls binnen drei Tagen die Zahlung nicht erfolge, zum Verlust aller Güter, in jedem Falle aber zur Verbannung und zum Ausschluss von allen Ämtern und Würden verurteilt. Am 10. März desselben Jahres aber ward er, da er nicht gezahlt habe und nicht erschienen, mithin seiner Schuld geständig sei, zur Strafe des Feuertodes verurteilt, wie sie schon damals für Häretiker die vorgeschriebene Regel bildete¹⁾.

Man weiss, dass Dante von da an bis zu seinem Tode († 1321) als Verbannter und Geächteter umhergeirrt ist und die Heimat nie wieder betreten hat. „Beinahe durch alle Lande, über welche unsere Sprache sich erstreckt, so erzählt er selbst, bin ich umherirrend, fast bettelnd gezogen, und gegen meinen Willen musste ich die Wunde zeigen, die mir das Schicksal geschlagen hat . . . Wahrlich, fährt er fort, ich bin ein Schiff gewesen ohne Segel und ohne Stener“ Auf eigne Erfahrungen deutet er hin,

¹⁾ Adolf Gaspary, Geschichte der italienischen Litteratur. Bd. I (Strassburg 1885), S. 279 f.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. 1903.

wenn er in der göttlichen Komödie hervorhebt, wie fremdes Brot so salzig schmeckt und welch' ein harter Pfad es ist, auf fremden Treppen auf und ab zu steigen.

Der grosse Mann, der uns in Dante entgegentritt, war gewiss in mancher Richtung ein Kind seiner Zeit, d. h. er stand mit einem Fusse im Boden der mittelalterlichen Weltanschauung, die ihn umgab. Aber so unbestreitbar dies sein mag, so sicher ist auch, dass er als Vorbote einer neuen Zeit zu betrachten ist und dass er durch seine Schriften diese neue Zeit zum erheblichen Teile mit hat heraufführen helfen.

Es mag an dieser Stelle, wo wir auf Dantes Eigenart im einzelnen nicht eingehen können, genügen, wenn wir auf einige Punkte hinweisen.

In allen Ländern, wo der Humanismus späterhin zu Einfluss gelangt ist, haben seine Wortführer sich für die Idee der Persönlichkeit und der Freiheit eingesetzt und zwar ebenso für die freie Entfaltung der Einzelpersönlichkeit wie der Volkspersönlichkeit, d. h. für den Gedanken der Nationalität und der Vaterlandsiebe. Obwohl unter ihnen eine — im besten Sinne dieses Wortes — weltbürgerliche Gesinnung lebte, so waren sie doch der Meinung, dass die erste Voraussetzung einer solchen Gesinnung in einer echten Vaterlandsiebe gefunden werden müsse.

Eine wichtige Forderung aus diesen Vordersätzen war die Vorliebe der Humanisten für jede nationale Eigenart, insbesondere auch für die wichtigste Seite jedes Volkes, seine Muttersprache. Man weiss, dass der Weltstaat der römischen Kirche aus wichtigen politischen Gründen die Volkssprachen seit Jahrhunderten planmässig und absichtlich verdrängt und die lateinische Sprache zur Sprache des Gottesdienstes, der Wissenschaft und der Kunst gemacht hatte. Da war es nun kein geringes Wagnis, dass ein Mann wie Dante sich zu diesen Bestrebungen in einen bewussten Gegensatz stellte: er entschloss sich, seine gewaltigen Dichtungen in der Muttersprache seines Volkes zu veröffentlichen. Die Angriffe, die voranzusehen waren, blieben nicht aus: es entspann sich eine litterarische Fehde zwischen Dante und den Verteidigern der alten Welsprache, in welcher Ersterer seinen Gegnern die Antwort nicht schuldig blieb¹⁾. Niemand hat dann mehr für die Erhebung des Italienischen zur Schriftsprache gethan als Dante.

Andere wichtige Punkte, in denen sich seine Anschauungen mit denen des Humanismus begegnen, finden sich in Dantes Schrift „Über die Monarchie“ niedergelegt, die seinen letzten Lebensjahren entstammt. Abgesehen von der Idee der Einheit des Menschengeschlechts, wie sie hier entwickelt wird, sind es namentlich seine Meinungen über das Verhältnis der kirchlichen und staatlichen

¹⁾ Ad. Gaspary a. a. O. I, 295 f.

Gewalt, die ihn als einen Vorläufer späterer Reformatoren charakterisieren. Das Reich Gottes, wie es Christus verkündet hat, ist nach Dante nicht von dieser Welt, und jeder Gebrauch staatlicher Gewalt seitens der Vertreter der Kirche ist ein Mißbrauch, der bekämpft werden muss¹⁾.

Wir kennen Dante heute meistens nur als Dichter, er war aber zugleich ein Liebhaber der Philosophie oder der Weisheit, freilich nicht einer Schulweisheit, die den Verstand beschäftigt, sondern einer Weisheit, die das Herz erfüllt und erhebt, und die uns zur himmlischen Weisheit, d. h. zum religiösen Frieden führt. Dante erzählt uns selbst, dass an die Stelle seiner Jugendgeliebten, der durch ihn berühmt gewordenen Beatrice, seit seinem 25. Lebensjahr in seinem Herzen eine neue Liebe getreten sei, und diese Liebe beschreibt er ganz im Sinne jener altdeutschen Mystiker, wie Tanler und Meister Eckhart, die teilweise seine Zeitgenossen waren, als die Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen. Das Bild dieser neuen Geliebten ist rein und heilig wie das einer Madonna; sie ist ein Engel, der vom Himmel gekommen ist und der dahin zurückkehrt, der uns aber vorher einen Strahl jenes himmlischen Lichtes und eine Ahnung jenes himmlischen Landes zeigt, woher sie kam.

Diese Geliebte benennt Dante mit den verschiedensten Namen: sie sei, sagt er einmal, die schöne und züchtige Tochter des Universums, die Pythagoras mit Namen benannt habe. Eben auf pythagoräische Einflüsse deutet auch die besondere Vorliebe für die heiligen Zahlen, insbesondere für die Drei- und Dreimaldrei-Zahl, sowie für die Zahlen-Symbolik, die ein charakteristisches Merkmal der Dante'schen Schriften ist.

Tiefer und tiefer hat sich Dante gerade in der Zeit seiner Trübsal in die Fragen der „Weisheit“, d. h. der Religion, hineingearbeitet, ohne dass wir freilich von ihm im einzelnen erfahren, wie er die Lehren der Religion, der sein Herz gehörte, verstanden hat. Wäre es die Religion der römischen Kirche gewesen, die ihn zum Feuertode verurteilt hatte, so wäre seine Rückkehr in den Schoß dieser Kirche und damit die heiss ersehnte Rückkehr in die Heimat ein Leichtes für ihn gewesen. Wir wissen, dass er alle Versuche, die dahin zielten, mit Standhaftigkeit zurückgewiesen hat.

In demselben Jahre und aus demselben Anlass, aus dem Dante in die Verbannung gegangen war, hatte der Kanzler bei dem Magistrat in Florenz, der Vater des grossen Francesco Petrarca im Jahre 1302 der katholischen Reaktion weichen müssen, in Arezzo, wohin der Kanzler Petrarca geflohen war, ward ihm am 20. Juli 1304 der Sohn geboren, der den Namen

¹⁾ Näheres bei Gaspary a. a. O., S. 290 ff.

der Familie unsterblich machen sollte. Ähnlich wie Dante, traf die schwere Hand der Verfolgung auch den Vater unseres Francesco und dann auch den Sohn, der beim Tode der Eltern (1326) völlig mittellos dastand. Der Vater hatte den begabten Jüngling zuerst nach Montpellier und im Jahre 1323 nach Bologna geschickt, um Rechtswissenschaft zu studieren. Hier in Bologna knüpfte sich eine Beziehung zwischen Francesco und dem berühmten Philosophen Cecco d'Ascoli, die auf die weitere Entwicklung Petrarca's grossen Einfluss üben sollte.

Francesco di Simone Stabili aus Ascoli (in der Marca), gewöhnlich Cecco d'Ascoli genannt, hatte mit Dante in persönlicher Verbindung gestanden und war wie dieser, obwohl Gelehrter und Naturforscher, von lebhaften dichterischen Neigungen erfüllt. Sehr wahrscheinlich führte eben diese Neigung den jungen Petrarca, der sich von der Jurisprudenz abgestossen fühlte, zu Ascoli; jedenfalls wird uns zuverlässig berichtet, dass Ascoli es gewesen ist, der den dichterisch gestimmten Jüngling zu den ersten eigenen Versuchen erweckt hat. Unter diesen Umständen kann man ermes- sen, welche Eindrücke Petrarca empfang, als der verehrte Lehrer und Freund im Jahre 1324 von dem Inquisitor Frate Lamberto del Cingolo zur Abschwörung der Häresie, zu harter Pönitentz und zur Aufgabe seines Lehramts verurteilt wurde. Als Petrarca dann im Jahre 1326 Bologna verlassen hatte, traf ihn alsbald die Kunde von der Erneuerung der Verfolgungen, die Cecco d'Ascoli zu erdulden hatte. Letzterer, der am Hofe des Herzogs Karl von Calabrien seit 1324 Schutz gefunden hatte, ward im Jahre 1327 von der Inquisition abermals vor ihr Tribunal gezogen und entging jetzt seinem Schicksal nicht; am 16. Sept. 1327 ward er vor der Porta della Croce bei Florenz als Häretiker dem Scheiterhaufen übergeben; er sei, hiess es bei den Zeitgenossen, der Hexerei überführt worden und ein Zauberer gewesen.

Nach Avignon zurückgekehrt, sah Petrarca sich genötigt, ein geistliches Benefizium sich erteilen zu lassen; und die finanzielle Abhängigkeit, die von da an ihn bedrückte, hat seine weitere Haltung in den Kämpfen, die seine Zeit bewegten, stark beeinflusst; ihm fehlte der Charakter des grossen Dante, der lieber hungerte als seine Überzeugungen wechselte.

Zunächst wirkten die Beziehungen zu den Fremden und Gesinnungsgenossen Cecco d'Ascolis in Petrarca's Leben weiter fort. Am päpstlichen Hofe zu Avignon, wo Petrarca bis zum Jahre 1330 lebte, war damals ein Bevollmächtigter des griechisch-katholischen Kaisers Andronikus des Jüngeren thätig, der den Auftrag hatte, im Abendlande für die Wiedervereinigung der Kirchen Stimmung zu machen. Bernard Barlaam — so hiess der griechische Gesandte — war ein Unterthan des Herzogs Karl von Calabrien, des Beschützers Ascolis, und es ist sehr wohl möglich, dass eben hierdurch die Anknüpfung zwischen beiden Männern sich ergeben

hat. Wie dem auch sei, so wissen wir, dass Petrarca sich durch Barlaam († 1348) in die griechische Sprache und Litteratur einführen liess und dass er von da an ein warmer Verehrer Platos wurde. Barlaam war Mathematiker und Philosoph und in der Theologie vortrefflich erfahren, auch kirchenpolitisch trat er als Schriftsteller auf, indem er einen Traktat über die Oberherrschaft der römischen Kurie verfasste, der erst im Jahre 1592 durch den Druck bekannt geworden ist. Im Mittelpunkte seines Gedankenganges aber stand der Platonismus. Sein Nachfolger als Schulleiter ward sein Schüler Leontius Pilatus († 1365), gleichfalls ein Calabrese von Geburt, der sechzehn Gespräche des Plato in die lateinische Sprache übertrug und der seines Lehrers Freundschaft mit Petrarca fortsetzte. Es wird berichtet, dass Pilatus es gewesen sei, der die Stadt Florenz bestimmte, einen Lehrstuhl für griechische Litteratur zu errichten, — es war der erste in Italien — den dann Pilatus erhielt und drei Jahre bekleidete (1360 bis 1363)¹⁾.

Ob es nun diese Freunde oder andere Einflüsse gewesen sind — genug, Petrarca gehörte bis zu der Zeit, wo er sich bekehrte und wieder römisch-katholisch wurde, zu den grössten Bewunderern Platos. Petrarca nennt gelegentlich den Plato den ersten der Philosophen und schilt die Kathederweisen — es sind die Hochschulen gemeint — die den Aristoteles höher stellen, ein plebejisches und kleinkrämerisches Geschlecht. Zwar erklärt er, dass er auch den Aristoteles achte, aber er fügt hinzu, dass er den Plato wegen der Höhe seines Geistes als den Göttlichen bewundere²⁾. Plato sei es, behauptete er, der unter allen Philosophen der Lehre Christi am nächsten gekommen sei; oben dieser Umstand lasse ihn in Platos Lehre die wahre Philosophie und das wahre Christentum erkennen³⁾.

Es ist nicht wunderbar, dass Petrarca durch solche Beziehungen gewissen strenggläubigen Kreisen verdächtig wurde, und wer weiss, was ihm begegnet wäre, wenn er seine Meinung im vollen Umfange kund zu geben gewagt hätte. Trotz aller Vorsicht ward es aber auch ihm nicht erspart, von einem hochstehenden Geistlichen ein „Zauberer“ gescholten zu werden⁴⁾, und er musste es erleben, dass ihm die Ärzte des Papstes, mit denen er im Jahre 1352 in einen Streit geraten war, einen Ketzer

¹⁾ Pilatus gehört zu denjenigen „Platonikern“, deren Todesursache nicht aufgeklärt ist. Um 1363 war Pilatus wieder in Konstantinopel; es wird berichtet, dass er bei der Rückfahrt auf dem Schiffe bei einem Sturm umgekommen sei.

²⁾ Heinr. v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Göttingen 1875, III, S. 119.

³⁾ Joh. Voigt, Wiederbelebung etc. I², S. 78.

⁴⁾ Ludw. Geiger, Petrarca 1874, S. 88.

schalten. Schliesslich ward er sogar verdächtigt, ein Führer der Sekte der „Averroisten“ zu sein.

Ob diese Angriffe oder ob andere Anlässe den Ausschlag gegeben haben — derselbe¹⁾ Petrarca, der einst an das römische Volk den Brief *De capessenda libertate* geschrieben und der auf die römische Kirche die berühmten Verse gedichtet hatte:

Dell' empia Babilonia ond' è fuggita
Ogni vergogna, ond' ogni bene è fori
Albergo di dolor, madre d'errori,
Son fuggit' io per allungar la vita,

derselbe Mann liess sich, nachdem er bereits das sechzigste Lebensjahr überschritten hatte, bestimmen, seine Bekehrung zu vollziehen: seit dem Jahre 1366 bis zu seinem Tode ward er ein eifriger Anwalt Roms und bewies seine nunmehrige Rechtgläubigkeit dadurch, dass er die Gottlosigkeit seiner früheren Freunde in den schwärzesten Farben schilderte und nachwies, dass sie weder an Paulus noch an Augustinus glaubten, auch nicht einmal Christus gelten lassen wollten. Da eine Erwiderung der also angegriffenen Männer nicht bekannt geworden ist und sonstige zuverlässige Unterlagen zur Beurteilung ihrer wahren Anschauungen fehlen — es ist sehr wohl möglich, dass der Widerspruch gegen die Kirchenlehre manche Vertreter dieser Richtung in einen gewissen Radikalismus hineingedrängt hat —, so kann man, je nachdem man den wankelmütigen Petrarca für einen zuverlässigen oder befangenen Ankläger hält, über die Richtigkeit seiner Aussagen verschiedener Meinung sein.

Immerhin verdienen seine Andeutungen, so vorsichtig sie auch aufgenommen werden müssen, eine Prüfung und zwar schon deshalb, weil durch diesen Streit Dinge an die Öffentlichkeit gezogen werden, die ohne denselben wohl nicht erörtert worden wären.

Petrarca hat seiner Streitschrift den Titel gegeben: „Über eigne und fremde Ignoranz“¹⁾. Der nächste Anlass war, dass seine jetzigen Gegner und ehemaligen Freunde, deren Namen er nicht nennt²⁾, behauptet hatten, Petrarca sei ein guter Mensch, aber ohne wissenschaftliche Bildung, ein Vorwurf, der den eitlen Dichter auf das schwerste kränkte und ihn zu heftigen Ausfällen wider „andere Ignoranten“ veranlasste.

Vielleicht war aber diese Anzapfung mehr der Vorwand für die energische Abschüttelung der ehemaligen Genossen. Denn

¹⁾ *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Abgedruckt in Petrarcae Opera ed. Basiliae apud Henricum Petri 1554, II, 1144 ff.

²⁾ Nach Notizen späterer Biographen waren u. a. gemeint: Leonardo Dandolo, ein Kriegsmann, Tomaso Talento, Kaufmann, Zacharia Contarini, ein Adliger aus Venedig und Meister Guido da Bagnolo aus Reggio, ein Arzt. E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*. Paris 1866, S. 335.

Petrarca sagt einleitungsweise, er bedauere, chedem so vertraulich mit den jetzigen Gegnern verkehrt zu haben, aber er habe, da er zu Freunden gesprochen, sich keiner Gefahr von dorthier versehen¹⁾. Mithin hatten die alten Freunde ihn wohl in Gefahren gebracht, denen der Dichter jetzt begegnen wollte. Die Freunde, fährt er fort, hätten sich erst über ihn gewundert, dann seien sie erzürnt und weil sie erkannt, dass er sich gegen ihre „Häresie“ gewendet, hätten sie beschlossen, seinen Ruhm mit dem Makel der Ignoranz zu beflecken.

Und dann beginnt er den Nachweis, dass die ehemaligen Freunde gefährliche Häretiker, Gegner der heiligen Kirche und Christii seien, mit einem inbrünstigen Gebet zu Jesus, ohne dessen Anbetung und Verehrung Niemand ein guter Mensch sein könne²⁾. Mögen sie, fährt er fort, Philosophen oder Aristoteliker sein, obgleich sie zweifellos weder das eine noch das andere sind, so mögen sie mir den bescheidenen und echten Namen eines Christen und eines Katholiken nicht missgönnen³⁾.

Dass diese Menschen auch nicht einmal den Namen von Philosophen verdienen, beweisen sie dadurch, dass sie den nichtswürdigen Spruch des Persius (es ist der berühmte römische Weise des 1. Jahrhunderts vor Christus gemeint)

Gigni

De nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti

zu dem ihrigen machen. Sie würden sogar nicht davor zurückschrecken — Petrarca hat ihnen offenbar auch in Fragen ins Herz geschaut, die jene unberührt liessen — den Bau der Welt im Sinne Platos, die Genesis Mose und das ganze allerheiligste katholische Dogma anzugreifen, wenn sie sich nicht vor den Strafen der Menschen mehr als vor denen Gottes fürchteten; „sobald die Bestrafung nicht zu besorgen und kein Richter vorhanden ist, befehlen sie die Wahrheit und die Frömmigkeit heimlich in geschlossenen Räumen, verspotten Christus und verehren Aristoteles, den sie nicht verstehen, und mich verklagen sie, weil ich mit ihnen die Knie nicht beuge“ . . .⁴⁾. „Unsterbliche Götter, ruft er

¹⁾ Petrarca A. O. p. 1144: er habe einst offen mit den jetzigen Gegnern verhandelt, „idque fortassis incautius, ut qui inter amicos loquens nihil inde periculum providerem“.

²⁾ O alme, salutiferque JESU, vere litterarum omnium et ingenii Deus et largitor, vere Rex gloriae ac Virtutum domine te tunc flexis animae genibus supplic oro, ut si mihi non amplius vis largiri haec saltem portio mea sit, ut vir bonus sim, quod nisi te valde amem pieque colam esse non possum. A. O. p. 1145.

³⁾ A. O. p. 1150: Sint plane Philosophi, sint Aristotelici, cum procul dubio neutrum sint . . . non mihi inuideant humile verumque Christiani nomen et catholici.

⁴⁾ A. O. p. 1156.

aus, in den Augen dieser Männer verdient man den Namen eines weisen Mannes nicht, wenn man kein Ketzler wäcst.“ „Aber, fügt er hinzu, sie sind schwer angreifbar; ihre Zahl wächst täglich, sie füllen die Städte und Schulen. Sie pflegen ihre Lehren nicht in Schriften fortzupflanzen, sondern nur mündlich oder (wie Petrarca sagt) „nur in Disputationen“¹⁾.

Petrarca war nach seiner Bekehrung eifrig bestrebt, auch einzelne seiner früheren Gesinnungsgenossen zum Abfall zu bewegen, und wir wissen, dass seine Bemühungen sich besonders auf Ludovico Marsilio († 1393) richteten²⁾. Marsilio, der, wie ein neuerer Historiker sagt, „der Aufklärung näher stand als dem strengen Glauben“³⁾, war für Petrarca's Pläne deshalb eine wichtige Persönlichkeit, weil er an der Spitze einer Sozietät stand, wie wir sie kennen gelernt haben.

Zur Charakteristik dieser Sozietät — sie begegnet gelegentlich auch unter dem Namen *Academia di San Spirito* — dient der Umstand, dass Männer von der Geistesrichtung und Bedeutung Coluccio Salutati's und Niccolo Niccolis Mitglieder waren. Salutati, damals Staatskanzler der Republik Florenz, war bis um das Jahr 1365 Sekretär der Kurie gewesen, hatte aber, wie er selbst erzählt, in tiefer Geringschätzung dem päpstlichen Hofe den Rücken gekehrt. Man vergalt ihm das, indem man seinen Ruf als Christ und Mensch zu untergraben suchte, aber die Florentiner, die ihn aufnahmen, fanden seine Amtsführung so tadellos, dass sie das wichtigste Staatsamt dreissig Jahre lang ihm überliessen; alle, die ihm näher traten, bestätigten, dass er von einer ernsten religiösen Gesinnung tief erfüllt war. Niccolo Niccoli, Salutati's und Marsilio's jüngerer Zeitgenosse, war um das Jahr 1364 als reicher Erbe eines Florentiner Grosskaufmanns geboren; späterhin selbst als Kaufmann zu Wohlstand gekommen, entschloss er sich, sein Vermögen für wissenschaftliche und sonstige gemeinnützige Zwecke schon bei Lebzeiten herzugeben und in freiwilliger Armut lediglich seinen philosophisch-religiösen Studien und der Akademie, der er angehörte, zu leben. Seine stille Wirksamkeit sollte für die Folge dadurch eine grosse Bedeutung gewinnen, dass es ihm gelang, den berühmten Anhänger des Platonismus, den Griechen Mannel Chrysoloras, der damals als Gesandter des Kaisers Johann Palaeologus das Abendland bereiste, zu längerer Niederlassung in Florenz zu bewegen. Chrysoloras ist dann der Lehrer vieler der Männer geworden, die in der *Academia di San Spirito* ihre Arbeitsstätte besaßen.

¹⁾ Voigt, *Wiederbelebung etc.* a. a. O. S. 93.

²⁾ Voigt a. a. O. S. 93 und 198.

³⁾ Voigt a. a. O. S. 192.

Dass wir über die Verfassung, die Geschichte und die Ziele dieser Akademie weiter nichts erfahren, als dass sie ein litterarischer Verein gewesen sei, lässt darauf schliessen, dass sie vor der Öffentlichkeit in der That nur als solcher erschien. Auffüllend ist aber doch, dass der Versuch der Augustiner-Eremiten des Klosters S. Spirito, dem Vereine Versammlungsräume zu gewähren, den Mönchen alsbald Schwierigkeiten zuzog und dass man sich später gezwungen sah, die Sitzungen in einem Hause, das auf den Namen Niccolis eingetragen war, abzuhalten. Jedenfalls wissen wir, dass der „Verein“ merkwürdig grossen Wert darauf legte, seine Unabhängigkeit von Staat und Kirche zu bewahren und dass der Geist des Platonismus in dieser „Akademie“ schon ebenso wie in den späteren „platonischen Akademien“ Italiens herrschte¹⁾.

Bei dem Dunkel, das heute noch vielfach auf diesen absichtlich verhüllten Zusammenhängen ruht, müssen wir es dahin gestellt sein lassen, ob die „Ketterschule“ — Synagoga haereticorum wird sie genannt — die wir im Jahre 1388 zu Florenz nachweisen können²⁾, mit unserer „Schule“ oder Akademie von S. Spirito irgendwelche innere Verwandtschaft besessen hat. Wohl aber verdient die Thatsache Beachtung, dass nicht bloss Dichter, Philosophen und Gelehrte, sondern auch ausübende Künstler zu dem Kreise gehörten, der in Niccolis Wohnung seine Sitzungen hielt. Und so begegnen uns an dieser Stelle zuerst die Spuren des innigen Zusammenwirkens von Wissenschaften und Künsten, das dem grossen Zeitalter der Renaissance sein eigentliches Gepräge gegeben hat: niemals wieder in späteren Jahrhunderten ist ein gleich reger Austausch aller geistigen Errungenschaften in die Erscheinung getreten.

Ähnlich wie einst in Griechenland die Blüte der Dichtkunst der Entfaltung der bildenden Künste zeitlich voranging, so war es auch hier in der neuen grossen Epoche menschlicher Schaffenskraft: Dante und Petrarca waren die Pfadfinder gewesen, die Baumeister, Bildhauer und Maler folgten mit ihren Schöpfungen nach. Zunächst war es die Architektur, die man ja mit Recht die Mutter aller bildenden Künste genannt hat, welche die Einwirkungen der neuen Zeit erfuhr. Alle grossen öffentlichen Bauten, welche die abendländische Welt seit der Völkerwanderung bis zum Beginne der Florentiner Kunst gesehen hatte, waren mittelbar oder unmittelbar unter dem Einfluss der römischen Kirche entstanden und es war natürlich, dass sich deren Weltanschauung, die der Antike ablehnend gegenüber stand, darin

¹⁾ Schon Voigt a. a. O. S. 192 hat auf die Verwandtschaft dieser Akademie des 14. Jahrhunderts mit den späteren Akademien des Humanismus aufmerksam gemacht.

²⁾ Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte. II, 263.

wiederspiegelte. Jetzt zuerst, und zwar eben in Florenz, traten neue grosse, von der Kirche unabhängige Bauherren und einflussreiche Förderer der Kunst an die Öffentlichkeit und diese neuen Bauherren waren die grossen Gilden der aufblühenden Handelsmetropole.

Schon im Jahre 1331 übernahm die Gilde der Wollenweber, die *Arte di Lana*, die Kosten für den Ausban des gewaltigen Florentiner Doms, dessen Bau die Geistlichkeit im Jahre 1296 begonnen, aber nicht zu Ende geführt hatte.

Die Übernahme dieser grossen finanziellen Last, von der die Gilde unmittelbare Vorteile nicht erwarten konnte, war zweifellos zugleich ein Ausfluss politischer Berechnung. Die Weber wünschten einerseits dem einflussreichen Klerus sich gefällig zu erweisen und andererseits einer befreundeten Organisation und deren Mitgliedern Gelegenheit zur Bethätigung zu gewähren: Diese verwandte Gewerkschaft war die *Opera secolare del duomo*, d. h. die Bauhütte, in der die Künstlerschaft der Stadt ihren geistigen Mittelpunkt fand. Indem die Weber als Bauherren der Hütte einen Ausschuss von vier Mitgliedern beigaben, war auch ein äusseres Band zwischen beiden hergestellt. Die Kunsthistoriker bestätigen¹⁾, dass der Dombau von Florenz, insbesondere der Kuppelbau, der den Architekten die schwierigsten Aufgaben stellte, das Merkzeichen einer neuen Epoche der Baukunst des Abendlandes geworden ist. Dieser Bau, sagt ein neuerer Historiker, steht in seiner kunstgeschichtlichen Bedeutung einzig da als gewaltiges Wahrzeichen, das die Baukunst des Mittelalters von der neueren Zeit scheidet — gleich gross als Meisterwerk, welches die Bestrebungen vorangegangener Epochen in einen Gipfelpunkt zusammenfasst und zugleich für die nachfolgende Entwicklung das lehrreichste Vorbild aufstellt²⁾.

An diesen und anderen grossen Bauten — die Gilde der Kaufleute, die *Arte di Mercanti*, übernahm die Vollendung der Kirche S. Giovanni und die *Arte di Seta*, die Seidenweberzunft, schuf das berühmte Fintelhaus, das *Ospedale degl' Innocenti* — an diesen Bauten, sage ich, wuchs die florentinische Kunst der Frührenaissance empor. Ich kann hier nur wenige Namen in das Gedächtnis zurückerufen. Am 18. Dezember 1398 ward Filippo Brunelleschi in die Wollenweber-Gilde aufgenommen³⁾. Brunelleschi war, wie alle die mitstrebenden Künstler, ursprünglich einfacher Handwerker; als Steinmetz gehörte er der Bauhütte an, ward Goldschmied und dann Baumeister, als solcher hat er seinen Namen unsterblich gemacht. Aber dieser Handwerker hatte eine

¹⁾ Näheres bei Cornel von Fabriczy, Filippo Brunelleschi. Sein Leben und seine Werke. Stuttg. 1892, S. 60 ff.

²⁾ Fabriczy a. a. O. S. 148.

³⁾ Fabriczy a. a. O. S. 10.

vorzügliche Bildung genossen und war der lateinischen Sprache mächtig. Eine lebhafteste Teilnahme wandte er den philosophisch-religiösen Fragen seines Zeitalters zu und machte in den heiligen Schriften eifrige Studien. An den Disputationen, die in den Sozietäten stattfanden, nahm er regsten Anteil; sein Eifer war gerade auf diesem Gebiete so gross und seine Beredsamkeit so wirksam, dass der nachmals als Arzt und Astronom berühmte Paolo del Pozzo Toscanelli (1397—1482) ihn einen zweiten Paulus nannte¹⁾. Wenn aber dieser Toscanelli Schüler Brunelleschi in der „Geometrie“ war (man kennt die Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks), so lässt das doch auf die Innigkeit der auch sonst bezeugten Freundschaft beider Männer wichtige Schlüsse zu. Dass der Schüler dem Lehrer Ehre machte, erkennt man, wenn man weiss, dass Toscanellis Seekarte es gewesen ist, die für Columbus die Unterlage bei seiner ersten Überfahrt war, und dass er es war, dem Florenz die Anlage des frühesten Meridians (1468) verdankt.

Eine ähnliche Bedeutung wie Brunelleschi als Baumeister hat sich Donati di Niccola, genannt Donatello (1386—1466) als Bildhauer erworben. Der Sohn eines Webers und der ehemalige Lehrling einer Goldschmiedewerkstatt brachte es durch sein Genie dahin, dass er später der Vertraute Cosimos von Medici wurde²⁾, an dessen Seite er in der Gruft von S. Lorenzo beerdigt liegt. Auch er war, wie alle seine Gildegenossen, von regster Anteilnahme an den religiösen Fragen erfüllt. Wenn er, wie uns berichtet wird, den Besuch der Beichte ablehnte³⁾, so hat dies keineswegs, wie man gemeint hat, den Grund in einer irreligiösen Sinnesart, sondern es hat andere tiefere Anlässe gehabt, die in seiner grundsätzlichen Stellung zur römischen Kirchenlehre lagen.

Brunelleschi und Donatello, aber auch Lorenzo Ghiberti (1378—1455), Tomaso Masaccio (1401—1428) und andere Florentiner sind es gewesen, die allen späteren grossen Baumeistern, Bildhauern, Erziessern und Malern Italiens und in gewissem Sinne sogar der ganzen abendländischen Welt die Wege gezeigt haben und die die Pfadfinder der italienischen Renaissance geworden sind. Wenn auch heute ihre Namen nicht so sehr wie

¹⁾ Fabriczy a. a. O. S. 5.

²⁾ Hans Sempfer, Donatellos Leben und Werke. Eine Festschrift etc. Innsbruck 1887, S. 3.

³⁾ Brunelleschi soll ihm auf dem Sterbebette zugeredet haben zu beichten. S. Vasaris Leben etc., hrsg. v. Schorn-Förster II, S. 253. Merkwürdig ist, dass Vasari diese wie alle anderen Angaben seiner ersten Ausgabe (1550) über unkirchliche Anwandlungen der von ihm behandelten Künstler in der zweiten Ausgabe (1568) gestrichen hat. Offenbar haben Angehörige, Nachkommen oder Genossen dieses Ausplaudern absichtlich verhüllter Dinge ihm sehr verdacht.

die ihrer grossen Nachfolger — ich erinnere an Leonardo da Vinci und Raphael — in aller Munde sind, so darf man doch nicht vergessen, dass jene es gewesen sind, die diesen Grössen die Wege bereitet und die die Grundlagen des Fortschritts geschaffen haben.

Und dabei ist nun das Merkwürdige, dass alle diese grossen Künstler, die in geistiger Beziehung das Erbe Dantes und Petrarcas fortpflanzten, auf dem Boden des Handwerks erwachsen sind¹⁾ und dass sie in den auf den Zünften beruhenden Kultgesellschaften der Akademien nicht bloss ihre gesellige, sondern ihre geistige Heimat erkannt und gefunden haben. Die grossen Gedanken der Antike, insbesondere die Philosophie Platos und die religiösen Ueberzeugungen der ältesten Christenheit, bildeten das geistige Band, das die Gewerke und ihre Akademien zu einer grossen Kette vereinte; die Gedanken, Ueberzeugungen und Grundsätze dieser Akademien sind es denn auch gewesen, die die Dichter und Künstler zu ihren Schöpfungen begeistert und damit der gesamten Menschheit neue Wege erschlossen haben. In diesem Sinne war in der That dies goldene Zeitalter eine Zeit der Renaissance, d. h. eine Epoche der Wiedergeburt uralter geistiger Kulturgüter, die seit den Tagen der Völkerwanderung und des Emporkommens der Weltkirche den Nationen des Abendlandes verloren gegangen waren.

¹⁾ Hermann Grimm, Leben Michelangelos. Bd. I 4, S. 38.

König Friedrich I. von Preussen und sein Historiograph Gottfried Arnold.

Nebst ungedruckten Urkunden.

Die Entschlossenheit, mit welcher König Friedrich I. sich aller um ihres Glaubens willen verfolgten Vorkämpfer der Gewissensfreiheit angenommen hat, tritt vielleicht in keinem einzigen Falle hervorstechender in das Licht als in dem Falle Gottfried Arnolds († 1714). Der Name des Verfassers der „Unpartheyischen Kirchen- und Ketzergeschichte“, die zuerst im Jahre 1699 erschien¹⁾, war schon seit dem Jahre 1696, wo er sein erstes epochemachendes Werk über die althechristlichen Gemeinden herausgegeben hatte, zum Stichblatt unzähliger Angriffe und heftiger Schmähungen aus allen kirchlich-rechtgläubigen Kreisen geworden. Im Zusammenhang damit hatte Arnold im Jahre 1698 seine Lehrthätigkeit an der Universität Giessen aufgegeben, und es fand sich einstweilen nicht ein einziger deutscher Fürst, der es wagte, dem „Ketzer-Patron“, wie er bald allgemein genannt ward, einen Wirkungskreis zu gewähren. Da war es nun Friedrich III., damals noch Kurfürst, der sich entschloss, dem allgemeinen Vorurteil Trotz zu bieten: er gewährte dem Verfolgten seinen starken Schutz und vollzog damit eine That, die verdient, der Vergessenheit, der sie unbegreiflicher Weise anheimgefallen ist, entzogen zu werden.

Die litterarische Bedeutung, die die „Kirchen- und Ketzer-Geschichte“ für die Mitwelt und Nachwelt gewonnen hat, ist noch nirgends näher untersucht worden. Ein Streiflicht aber

¹⁾ Die erste Ausgabe erschien in Frankfurt 1699, die vollständigste in Schaffhausen 1740 in 3 Folianten. Inzwischen waren die zweite im J. 1700, die dritte im J. 1709, die vierte im J. 1729, sämtlich zu Frankfurt a. M. herausgekommen.

fällt auf diesen Punkt durch die Äusserungen zweier grosser Männer, nämlich durch den Ausspruch von Christian Thomasius, der dies Werk das beste und nützlichste Buch nach der Bibel genannt hat, und durch die Stelle, welche sich in Goethes Dichtung und Wahrheit (zweiter Teil) findet: „Einen grossen Einfluss erfuhr ich (sagt der Dichter) von einem wichtigen Buche, das mir in die Hände fiel, es war Arnolds Kirchen- und Ketzer-Geschichte. Dieser Mann ist nicht ein bloss reflektirender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen und was mich an seinem Werk besonders ergetzte, war, dass ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhafteren Begriff erhielt“.

Trotz des leidenschaftlichen Widerspruchs, den Arnolds Buch erfuhr, entschloss sich Friedrich III., die Widmung der zweiten grossen Ausgabe des Werkes anzunehmen¹⁾.

Gottfried Arnolds Zueignungsschrift, die der Ausgabe vordruckt ist, begiunt folgendermassen:

„Vor Ew. Churfürstlichen Durchlaucht mit gegenwärtigem Buche unterthänigst zu erscheinen, beweget mich sowohl dessen ganzer Zweck und Inhalt als auch sonderlich deroeselden preiswürdigste Huld und Gnade, durch welche bis dato aus göttlicher Direktion dero gesammte Unterthanen in ungekränkter Gewissens-Freiheit unter einem gesegneten Regiment und Scepter geruhig und vergnügt leben können. Denn nachdem dieses unschätzbare Kleinod der allgemeinen Sicher- und Zufriedenheit unter einem so gnädigsten Oberhaupte Jedermann unter Augen leuchtet und nicht nur die Feinde der wahren christlichen Freiheit nachdrücklich beschämet, sondern auch durch ungemeinen Wachsthum augenscheinliche Proben Göttlichen Wohlgefallens an den Tag leget, so darf zweifellos ein jedes redliches Gemüthe die unterthänigste Zuversicht fassen, einen Antheil an allem diesem Guten zu nehmen und mithin wirklich zu geniessen“ etc.²⁾.

Es war nicht das erste Mal, dass Kurfürst Friedrich III. die als Häretiker oder Patrone von Häretikern verfolgte Gelehrten anderer Länder in seinen Schutz genommen hatte. Gottfried Arnold hatte an seinem Landsmann und Gesinnungsgenossen

¹⁾ Der Titel dieser Ausgabe lautete: Gottfried Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688 . . . Frankfurt a. M. bey Thomas Fritsch. 1700. Fol., 2 Bde. in 4 Theilen.

²⁾ Die Widmung hat kein Datum. Die Vorrede zur ersten Ausgabe, die mit abgedruckt ist, trägt das Datum des 1. März 1697.

Christian Thomasius (beide stammten aus Kursachsen, ersterer aus Annaberg im Erzgebirge, letzterer aus Leipzig) bereits einen Vorgänger gehabt. Man weiss, dass Thomasius, damals schon ein berühmter Forscher und Lehrer der Universität Leipzig, auf Grund der bestehenden Ketzergesetze im Jahre 1690 als „Irrlehrer“ mit dem Armensünderglöckchen ausgeläutet worden war, und dass Kurfürst Friedrich III. sich dadurch ebenso wenig hatte beirren lassen wie durch den Ruf, der dem Samuel Pufendorf als „Freidenker“ und „Atheist“ vorausging.

Dem Danke, den Gottfried Arnold dem Kurfürsten schuldete, suchte er im Jahre 1701 Ausdruck zu geben. Er veröffentlichte aus Aulass der Erwerbung der Königswürde zum Namenstage des Königs, dem 5. März 1701, ein Gedicht, das heute ganz verschollen ist, das aber für beide Männer ein ehrenvolles Denkmal darstellt¹⁾. Darin heisst es u. A.:

Blüht nicht die Frömmigkeit durch dieses Königs Schutz?
 Muss seinen Purpur nicht die kluge Saftmut decken?
 Beut nicht die grosse Macht den kleinen Feinden Trutz,
 Dass kein Verfolgungs-Grimm mit Blut sich darf beflecken
 Nach Wunsch des Antichrists? Dein gütig Regiment,
 O König, wird vielmehr mit sauftem Stab geführt,
 Als mit dem blanken Schwert. Wer Deine Worte kennt,
 Der weiss, wie Gnad und Ernst vermischt die Thaten zieret.
 Und recht, Gott hasst den Zwang und liebet freien Sinn,
 Der ihm aus Liebe dient mit ungebundenen Händen.
 Nimmt doch ein Herr nicht gern gezwungne Diener hin,
 Wie sollte sich denn Gott zu Heuchel-Opfern wenden?
 Das freyste Wesen will auch frey verehret seyn.
 Warum die Redlichkeit sich muss auf Freiheit stützen?
 Sonst mengt Furcht oder Lust die Heuchelei darein,
 Die weder Gottes Reich noch seinem Staat kann nützen.
 Ein Regiment voll Zwang steht, weil es steht²⁾, nicht fest.
 Was mässig ist, hält aus. Es pflegt zum Grund zu legen
 Den göttlichen Prozess, der alle Welten lässt
 Durch weise Gütigkeit in schönster Ordnung hegen.
 Heut leucht' Dein Beispiel auch den andern Reichen vor
 Mit angenehmem Schein, o Herr, durch Deine Laude.
 Europa sieht erstaunt, wie hoch Du steigst empor

¹⁾ Den mit Segen gekrönten Namen Friedrich, Königs in Preussen etc., stellte bei erschienenem ersten Namensfeste am 5. März des 1701. Jahres vor Gottfried Arnold. Quedlinburg 1701. 1 Bogen Folio.

²⁾ d. h. „dieweil oder so lange es steht“.

Beim Schutz der Gottes-Furcht, von welcher Du die Bande
 Des falschen Eifers wendst, der wider Unschuld brennt,
 Und doch mit Christi Ehr und Namen sich verdeckt,
 Gott Lob! dass diese Larv kein Adlers-Ange blendt,
 Das auch mit einem Blick die düstern Eulen schreckt

ii. s. w.

Im Dezember des Jahres 1700 wurde Gottfried Arnold Hofprediger der Herzogin Sophie Charlotte von Sachsen-Eisenach, deren Gemahl Johann Ulrich im Jahre 1698 gestorben war. Sophie Charlotte († 1717) war eine Tochter des Herzogs Eberhard III. von Württemberg und residierte damals auf dem Schloss Allstedt in Thüringen.

Es ist merkwürdig genug, dass selbst diese Stellung als Hofprediger ihn vor den Verfolgungen seiner Feinde nicht sicher stellte; sie begnügten sich nicht damit, ihn als Gelehrten und Forscher in Verruf zu bringen, sondern sie brachten auch seine persönliche Sicherheit in Gefahr.

Wir besitzen zwei bisher ungedruckte Briefe Arnolds und der Herzogin über diesen Punkt, die an den Geheimen Staatsrat Paul von Fuchs in Berlin gerichtet und die sowohl wegen der Absender wie wegen des Empfängers von Interesse sind¹⁾.

Paul von Fuchs war durch den Grossen Kurfürsten auf Empfehlung Schwerins seit 1670 von der Universität Duisburg nach Berlin berufen worden. In ihm war ein Mann von grossem Wissen und vielseitigen Fähigkeiten an den Hof gekommen, ein Mann zugleich, der in England wie in Siebenbürgen, in den Niederlanden wie in Polen und Schweden mit den für die Toleranz kämpfenden alten Kultgesellschaften des Humanismus nahe Beziehungen unterhielt und der einst unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses die abgerissenen Fäden zwischen dem Haag und Berlin wieder angeknüpft hatte, deren weitere Entwicklung im Jahre 1688 zur Eroberung Englands durch Wilhelm von Oranien führte. Das Defensiv-Bündnis vom 23. August 1685 zwischen den Niederlanden und Brandenburg, das ein Markstein in der Gesamtentwicklung des Protestantismus geworden ist, hat Paul von Fuchs im Auftrage des Grossen Kurfürsten unter Mitwirkung zahlreicher stiller Bundesgenossen in allen Ländern zustande gebracht.

¹⁾ Die Originale beruhen im Geheimen Staatsarchiv zu Berlin unter Rep. 9 K Lit. F.

Einer dieser Freunde und Genossen war nun auch Gottfried Arnold und zwar nicht erst seit dem Jahre 1702, aus dem die folgenden Briefe stammen, sondern seit langen Jahren.

Wir geben die Briefe hier in getreuer Übereinstimmung mit den Urschriften wieder.

Hoch Wohlgebohrner Frey Herr

Viel Geehrter Herr Geheimbte Raht.

Es veranlasset mich einige Angelegenheit dero viel güldigen Vorschub bey S. Maj. zu ersuchen, welches Sie nicht übel deuten werden. Man machet sich die Hofnung alhir, wann Ihr Maj. der König dem Herrn Pr. Arnoldi einigen Charakter eines Königlichen Historici oder dergleichen ertheilen möchten, so solten die gewaltsame Consilia wider ihn cessiren. Weil nun der Herr Geh. R. hiriinnen das beste thun kan, als wil ich dieselbe hirit umb bestmögliche Förderung dienstlich gebeten haben. Es dienet solches zu meiner und Meiner Lente Seelen Wohlfahrt und Vergnigung, ich bleibe darvor sehr hoch obligirt und werde bestentig sein

E. Hoch Wohl: gebohren Frhrn.

dienstwillige Freundin

Sophie Charlotte D. etc.

Alstett, den 17. Jan. 1702.

Hochwohlgebohrerer Freyherr

Gnädiger Herr.

Dass Ew. Hochfreyherrl. Gnaden durch dero gnädiges Antwort Schreiben Ihrer beständigen Huld mich versichern wollen, Solches beweget mich zu allem unterthänigen Dank und machet mir fernerweit die gewisse Zuversicht, es werde folgende gehorsamste Bitte nicht ungnädig gedeutet werden.

Ich habe zwar bisshero mich allhier auf dem Schlosse ganz still und unsträflich gehalten und das Begehren Ihr. Durchl. mit Haltung einiger Privat-Sermonen in dero Gemach erfüllen müssen, auch zum Überfluss gegen die Eisenachische Bediente und den Superintendenten selbst contestiret, dass ich nicht den geringsten Eingriff in die Jura ecclesiastica thun oder sonst etwas tentiren wollen. Indessen verlautet dennoch von Eisenach, dass der Herr Herzog sich hoch verschworen habe, mich nicht zu dulden, sondern mit Gewalt wegnehmen zu lassen. Wesswegen Ihre Durchl. vor nöthig erachtet

haben, dieses an Ew. Hochfreh. Gnaden forderlichst gelangen zu lassen und dieselbe umb dero Hochmögenden Rath und Hülfe in beygehendem zu ersuchen. Es hoffen viel redliche Freunde, dass, woferne Se. Kön. Maj. Sich meiner als eines Unterthanen und Bedienten nachdrücklich annehmen sollten, man auf Seiten Eisenachs mich wohl tolerieren würde. Und sehe ichs fast vor Göttliche Direktion an, dass ich so lange alhier in der Stille verbleiben möchte, bis durch dero Gnädige Vorsorge sich anderweit eine Thüre aufthun wird, einer Gemeine in Christl. Freyheit zu dienen. Ich überlasse also Ew. Hochfreherrl. Gnaden aus unterthäniger Zuversicht dieses Anliegen, zusamt dem modo zu Hebung dessen lediglich deroselben Weisheit und Gnädigen Disposition und lebe der unfehlbaren Vergeltung von Gott vor so manchen Schutz und Gutthat versichert. Wozu dieselbe Göttliche Regierung überlasse und stets verbleibe

Ewer Hochfreherrl. Gnaden

unterthänigster

G. Arnold.

Schloss Allstedt, den 17. Jan. 1702.

P. S.

Auch Hochwohlgebohrner Freyherr.

Die weil immer mehr confirmiret wird, dass man mit wirklicher Thätlichkeit wider mich schreiten solle, haben Ihre Durchl. dieses durch einen Expressen abgeschicket und bitten nochmals umb schleunige Hülffe. Ich werde gedrunge, auf allen Fall mich einen Königl. Unterthanen und Bedienten zu nennen und damit zu schützen, jedoch mit Gnädiger Erlaubnis.

Das Ergebnis dieser durch die obigen Briefe gethanen Schritte war die Ernennung Gottfried Arnolds zum Historiographen des preussischen Staates.

Die Königliche Bestallung, versehen mit dem Handzeichen des Königs, lautet in dem uns erhaltenen Konzept folgendermassen:

Wir Friederich von Gottes Gnaden König in Preussen etc. Marggraf und Churfürst zu Brandenburg etc. (cum integro Titulo) thun kund und fügen hiemit zu wissen, dass wir in allergnädigster Erwegung der uns angerühmbten sonderbahren Erudition, Geschicklichkeit und Erfahrung, welche N. Arnold bis hieher von sich spüren lassen, in Gnaden bewogen worden, denselben in unsere Dienste auf-

und anzunehmen und ihn zu unserm Historiographo zu bestellen, thun auch solches hiemit und kraft dieses also und dergestalt, dass uns derselbe getreu, hold und gewertig sei, Schaden und Nachtheil verhüten, unsern Nutz und Bestes aber überall suchen und befördern, was wir ihm zu thun und zu verrichten auftragen werden allemahl seinem besten Wissen und Verstande nach exequiren und werkstellig machen, auch mit solcher Applikation diesem seinem Amte vorstehen solle, wie es einem Königlichen Getreuen Historiographo wohl anstehet und gebühret. Dahingegen wollen wir unsern Historiographum Arnold bei dieser Ihme conferierten Bedienung, daher competirenden Range, auch übrigen Gerechtsamen allemahl Königlich maintainen und schützen. Wir befehlen auch jeder männiglich, denen dieses vorgezeigt wird, ihn dafür zu erkennen und zu achten.

Urkundlich etc.

Gegeben zu Oranienburg, den 27. Jan. 1702.

Aber selbst dieser Schutzbrief (denn als solcher war die Bestallung gedacht) gebot dem kirchlichen Eifer keineswegs Einhalt; Herzogin Sophie Charlotte sah sich nach kurzer Zeit genötigt, ihren Hofprediger zu entlassen, und im Jahre 1705 wurde er aus den sächsischen Ländern, denen er entstammte, ausgetrieben. Wer weiss, was ihm begegnet wäre, wenn inzwischen König Friedrich I. gestorben wäre?

Dieser, der ihn in Sachsen nicht schützen konnte, nahm seinen Historiographen in Preussen freundlich auf und verschaffte dem Mittellosen eine Stellung und ein Einkommen: er machte ihn im Frühjahr 1705 zum Geistlichen in Werben in der Altmark und übertrug ihm, als er sich dort bewährt hatte, im Herbst 1707 die Stelle des geistlichen Inspektors zu Perleberg in der Priegnitz, wo er am 30. Mai 1714 gestorben ist.

Kürzere Aufsätze.

Denkstätten aus der Geschichte der Brüdergemeinden in Böhmen.

Von

Professor Dr. **Ed. Albert** (†).

Wenn man über Breslau—Glatz—Mittelwalde nach Böhmen fährt, so berührt man das Städtchen Gabel (Jabloné), aus welchem Comenius' Schwiegersohn Jablonski stammte. Der ursprüngliche Name Hrněf (Figulus) kommt in dem alten Grundbuche des Städtchens ein einziges Mal im 17. Jahrhunderte noch vor. Wenn man in der nun folgenden Station Geiersberg auf die Nordwestbahn übersteigt, erreicht man in 15 Minuten die Stadt Senftenberg. Als die Brüder im Jahre 1457 von König Georg auf seine Herrschaft Lititz verwiesen wurden, war es der Senftenberger Pfarrer Michael, der zu ihnen übertrat. Die Lebensgeschichte dieses Mannes und seine Beziehungen zu den Waldensern sind am besten aus Goll's Arbeiten¹⁾ zu ersehen. Er vermittelte das bischöfliche Amt von den Waldensern auf die Brüder, indem er von einem Waldenser-Bischof die Ordination empfing und dann auf einen der Brüder übertrug. Er starb 1500 in dem nahen Deichenau, in dessen Nähe, auf der Kosteletzer Lhotka, sich die Gemeinde zur Wahl der ersten Ältesten versammelt hatte. In Senftenberg war an der Stelle des jetzigen Häuschens Nr. 110 das Brüderhaus; daneben ist in einem Garten noch zu erkennen, wo das zweite Brüderhaus (einst Nr. 114) stand. An der Stelle des Hauses Nr. 117 war die den Brüdern gehörige Färberei. Wo die grosse Tuchfabrik Vonwiller & Comp. steht, dort war (zwischen der Fabrik und der Brücke) die Wiese der Brüder und ein etwa 15 Minuten davon entfernter Teil der Dechanfelder gehörte den Brüdern und hiess auch die „Brüderacker“. Ein

¹⁾ J. Goll, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der böhmischen Brüder, I und II. Prag 1878. 1882.

Stündchen von Senftenberg liegt sehr malerisch der Marktflecken Kunwald, die Wiege der Brüderunität. Dasselbst findet sich die Stätte, wo das allererste Brüderhaus stand; es ist das Anwesen Nr. 238. Auch das südlich daneben gelegene Haus gehörte den Brüdern und noch eine Schmiede, deren Stätte nicht mehr nachweisbar ist. Ein jetzt ausgetrocknetes Bachgerinne hiess Jordan und erinnerte an die Taufe, welche die Brüder bis zum Jahre 1536 an den Erwachsenen vollzogen. Man findet es, wenn man bei Nr. 128 östlich in die Wiesen abbiegt und den „kleinen Bach“ sich zeigen lässt; von linker Seite mündete in denselben der Jordan. Eine der Kirchenglocken in der Kunwalder kath. Pfarrkirche rührt nach Inhalt und Form der Umschrift wohl auch aus den ältesten Brüderzeiten her. Von Geiersberg gelangt man über Wildenschwert auf die Staatsbahn und die nächste Station in der Richtung Prag ist Brandeis am Adler, wo Comenius seine Allegorie, das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens geschrieben hat. In herrlicher Lage steht vor dem Städtchen seine Statue.

Nachrichten und Bemerkungen.

Bei manchen historischen Erscheinungen, zumal der älteren Zeiten, begegnet dem Forscher die Thatsache, dass sie, ähnlich wie gewisse Flussläufe, eine Zeit lang in der Erde verschwinden, dann aber plötzlich wieder ans Licht kommen. Thöricht wie die Behauptung, dass ein solcher Fluss, den wir nicht sehen, nicht vorhanden sei, wäre die Annahme, dass Organisationen, die sich im Geheimen fortpflanzen und erst später in den uns erhaltenen Quellen von neuem genannt werden, während der Zeiten, wo sie nicht nachweisbar sind, nicht vorhanden gewesen seien. Wo solches Verschwinden und Wiederauftauchen in die Erscheinung tritt, muss im Gegenteil die **geschichtliche Continuität** so lange als Thatsache angenommen werden, bis das Gegenteil durch überzeugende Gründe dargethan ist.

Eine seit 1895 bekannte neubabylonische Thontafel, welche frühestens im 6. Jahrhundert vor Christus entstanden ist, liefert den Beweis, dass nach dem Glauben mancher Babylonier alle Götter eins waren in dem **Gott des Lichtes**, den sie Marduk nannten (Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, Anmerkungen zu Vortrag I, S. 78). Dazu haben andere Assyriologen (auch C. F. Lehmann) mit Recht die Bemerkung gemacht, dass der Licht-Kult, der hier zu Tage tritt, und der **Monotheismus**, auf den das Symbol des Lichtes, das ja nur eine ausserirdische Quelle, die Sonne, besitzt, hindeutet, lediglich eine Geheimlehre gewesen ist. Es wäre interessant, über diesen Geheim-Kult Näheres zu erfahren.

Im Mittelpunkt der Symbolik, wie sie den älteren Kultgesellschaften des Humanismus eigen ist, stehen die Spenderin des Lichts, die **Sonne**, und neben ihr die übrigen Himmelskörper, wie sie ja auch das Buchzeichen des Comenius, das jetzt das Zeichen unserer Gesellschaft ist, zeigt. Schon in den Tempeln der platonischen Akademien kehrt unter den symbolischen Zeichen das Bild der Sonne wieder und man weiss, dass in diesen Kultgesellschaften der Sohn des Apollo, Orpheus, und das Abzeichen des Sonnengottes, die strahlende Krone, und der Schlangenstein eine Rolle spielten. Es ist unter diesen Umständen erklärlich, dass schon die ältesten Gegner diesen Kultvereinen einen Sonnen-Kultus untergeschoben haben; nichts lag ihnen ferner, als die Sonne anzubeten; sie war ihnen lediglich ein Symbol, ein Zeichen des Urquells alles Lichts, des „allmächtigen Baumeisters aller Welten“, der alle Himmelskörper, auch die Sonne, erschaffen hat.

In den antiken Kultgenossenschaften griechischen Ursprungs spielt neben dem Licht das **Wasser** eine wichtige Rolle, vornehmlich bei den Einweihungs-Riten. Bei der Einweihung waren nämlich Waschungen als Zeichen der Reinheit üblich, die entweder durch Tauchung oder durch Besprengung vollzogen worden zu sein scheinen. Wir kennen in diesen Kultvereinen das sogenannte „Lebens-Bad“ (*λοιύτηρον ζωής*). Edwin Hatch, Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Freiburg 1892, S. 227). Zu diesem Gebrauch des Wassers kam noch der des **Feuers** in einer uns nicht näher bekannten rituellen Form (Hatch a. a. O.); man dachte sich — so wird uns berichtet — dass auf alle, die in das Wasser hinabsteigen, gleichsam vom Himmel das Feuer hinabfalle; es scheint, dass diese Verwendung des Feuers eine symbolische Hindeutung auf das Leiden und die Trübsal enthalten sollte.

Die kirchliche Wissenschaft pflegt den Kult der platonischen Akademien der vorchristlichen Zeiten einen **heidnischen Kult** zu nennen: sie giebt damit ihrer Anschauung von der Geringwertigkeit dieser Form der Gottesverehrung Ausdruck. Man muss aber beachten, dass sehr starke Elemente dieser alten sogenannten Mysterien-Kulte in die Ceremonien und Handlungen der Kirche selbst übergegangen sind, und man ignoriert, dass auch die Anhänger dieser „heidnischen“ Kulte in ihrer Art aus gotterfülltem Herzen nach dem Höchsten strebten, und dass sie vielfach mit dem gleichen Ernste nach Heiligung und Erlösung von den Fesseln dieses irdischen Daseins rangen, wie es die Bekenner der Kirchen zu irgend einer Zeit gethan haben. Und ist es nicht sicher, dass die alten Kultvereine nie in dem Umfange wie zeitweilig die Kirchen dem Irrtum verfallen sind, der die Lehre statt des Lebens in den Mittelpunkt der Religion stellt, dass sie die Idee der Humanität, die trotz der entschiedenen Betonung, die ihr Christus selbst gegeben hat, in den nach seinem Namen genannten Kirchen Jahrhunderte hindurch zurückgestellt gewesen ist, stets nachdrücklich vertreten haben, und dass sie endlich in Übereinstimmung mit der Lehre Christi und der ersten Jahrhunderte, aber im Gegensatz zu der nachmaligen Kirchenlehre die Idee der Freiwilligkeit grundsätzlich festgehalten haben?

Als Kaiser Konstantin im 4. Jahrhundert das Christentum zur **Staatsreligion** gemacht hatte, erklärte er: „Ich als Kaiser kann nicht entscheiden, was christliche Lehre ist, aber ich werde die Ansicht der Mehrheit annehmen und ich werde sie soweit anerkennen, dass Niemand die Vorrechte der Christen, das Recht, Eigentum zu behalten, und Befreiung von den bürgerlichen Lasten geniessen soll, der dieser Ansicht nicht beipflichtet.“ Von da an — die späteren christlichen Kaiser folgten Konstantins Spuren — ward nur der als Christ behandelt, der die Beschlüsse der zum Konzil versammelten Bischöfe anerkannte. Wer dies that, erhielt Freiheiten und Sonderrechte. Wer es nicht that, war der Vermögens-einziehung, der Verbannung, dem Tode verfallen. Und nun begann die Zeit der entsetzlichsten Verfolgungen im Namen Christi und der christlichen Liebe. War

die Fortsetzung des alten Glaubens, wenn überhaupt, anders als im Geheimen möglich?

Unter den „Ketzerereien“, welche der Inquisitor David von Augsburg († 1271) den sog. Waldensern zum Vorwurf macht, befindet sich auch die Lehre der letzteren, wonach das **Alte Testament** ganz anders zu beurteilen sei als das Neue. „Vetus Testamentum (sagt der Ketzerichter) non recipiunt ad credendum, sed tantum aliqua inde discunt, ut nos per ea impugnent et se defendant, dicentes, quod superveniente evangelio vetera omnia transierunt“. Diese ablehnende Stellung ist bei allen älteren und neueren ausserkirchlichen Christen der früheren Jahrhunderte die gleiche gewesen und geblieben und hat unzweifelhaft sehr alte Wurzeln. Näheres bei Ludw. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885, S. 44 ff.

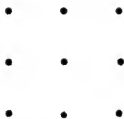
Über das **Alte Testament** hat sich neuerdings Adolf Harnack in folgender Weise ausgesprochen: „Dass ein Teil der Mythen und Legenden des Alten Testaments samt wichtigen Elementen der altiraelitischen Kultur aus Babylon stamme, war längst bekannt. Dass diese Thatsache der landläufigen Vorstellung von der Inspiration des Alten Testaments tödlich sei, stand ebenso fest, und zur Widerlegung dieses Glaubens bedurfte man nicht erst den Rekurs auf Babylon: hundert andere Beobachtungen hatten ihn schon längst zerstört. Gemeingut aber war diese Erkenntnis nicht geworden. Man kann den Theologen hier keine Schuld beimessen. Sie hatten in Büchern, Broschüren und Vorlesungen ihre Pflicht gethan. Unsere deutsche Litteratur besitzt ein so eminentes Werk wie die Geschichte Israels von Wellhausen; es ist für jeden Gebildeten geschrieben, klassisch nach Inhalt und Form. Neben diesem Werke steht noch ein halbes Dutzend ausgezeichneter Bücher, deren jedes vollen und bequemen Aufschluss gibt über die alttestamentliche Litteratur und Geschichte. Aber Kirche und Schule im Bunde haben diese Erkenntnisse niedergehalten, indem sie sie aus ihren Grenzen verbannten . . .“

Wir haben an dieser Stelle oft auf die besondere Bedeutung aufmerksam gemacht, welche die altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte den **Herrnworten** (wie sie sagten) beigelegt haben. In seinen Vorlesungen über „Griechentum und Christentum“ (deutsch von Erw. Preuschen, Freiburg i. B. 1892 S. 237) bestätigt Edwin Hatch, dass die altchristlichen Gemeinden den Ausdruck „Schrift“ auch auf die niedergeschriebenen **Herrnworten**, die *Logia*, anwandten. Er beruft sich dabei auf Hagesippus bei Eusebius Hist. Eccl. IV, 22, 3: *ἐν ἑκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφήται καὶ ὁ κύριος* und auf Harnacks Dogmengeschichte I², 131 sowie auf dessen Patres Apost. I, 1, 132 zu 2. Clem. 14, 2.

Es giebt keine **Schrift**, welche eine bessere Schilderung der altchristlichen Gemeinden und des in ihnen lebenden Geistes enthält, als die sog. **Didache**, die Lehre der zwölf Apostel (s. Ad. Harnack, Die Lehre

der 12 Apostel. Leipzig, Hinrichs, 2. Aufl. 1893). Diese „Lehre“ zeigt uns, dass es thatsächlich nicht die Lehre, nicht das intellektuelle, sondern das geistige und sittliche Leben war, welches die Grundlage der Vereinigung und das einende Band bildete. Die Darstellung der Didache ist zum Teil ein Citat nach der Bergpredigt, zum Teil eine Erweiterung von ihr. Und dabei sind die Ideale dieser altchristlichen Kultgenossenschaft, die wie die alten Kultvereine des Platonismus auf dem Grundsatz der Freiheit und Freiwilligkeit beruhten, keineswegs die einer ethischen Gesellschaft; vielmehr war das Ideal, das der Brüderschaft vorschwebte, die Schaffung erneuerter Persönlichkeiten: ein neues Herz und einen wiedergeborenen Sinn wollten sie durch Glaube, Liebe und Hoffnung sich erkämpfen.

In der Katakombe S. Agnese an der Via Nomentana bei Rom finden sich mehrfach an den Lóculi (Grabkammern) mathematische Zeichen, z. B. sieht man an einem Grabe öfter:



d. h. **dreimal drei Punkte**, die mit dem Monogramm Christi durchsetzt sind (Victor Schultze, Die Katakomben etc., Lpz. 1852, S. 330). Dass es sich hier um eine kultische Zeichensprache handelt, wird durch die Wiederholung klar erwiesen. Was aber mögen diese Zeichen bedeuten?

Petrarca teilt die Abneigung der späteren Platoniker gegen die Scholastik und deren Sitze, die Universitäten; diese sind ihm „Nester und Sitze dünnelvoller Unwissenheit“; auch gegen die akademischen Grade spricht er sich aus (Voigt, Wiederbelebung I², 72). — Merkwürdig sind gewisse medizinische Ansichten Petrarca's. Der Arzt Giov. Dondi hatte ihm die Enthaltung von Obst, Gemüse und Wasser verordnet. Er lehnt dies ab und verteidigt dabei die Heilkraft des Wassers derart, dass man (wie Geiger, Petrarca 1874 S. 83 sagt) „den fanatischen Anhänger einer modernen ärztlichen Theorie zu hören glaubt“. Petrarca betont dagegen die schlimmen Wirkungen des starken Weingenußes und beruft sich dabei auf Äusserungen Muhameds, der u. a. gesagt habe: „Die Christen mögen mächtige und hochherzige Männer sein, aber sie trinken Wein und sprechen infolge davon abends stolze Drohungen aus, deren sie sich morgens nicht mehr erinnern.“ Er hätte sich ebenso auf Plato berufen können, der ebenfalls gegen den Alkoholgenuss war.

Wir haben früher darauf hingewiesen, dass der „weiseste Meister“ der Academia Magna zu Rom, der am 9. Juni 1498 verstorbene Pomponius Laetus auch **Pontifex Maximus** und einer seiner Brüder **Sacerdos Academiae**

genannt wird (M.H. der C.G. Bd. VIII (1899) S. 83 u. 96 f.). — In einem vertraulichen Briefe, den der Abt Trithemius (Opera, Frankfurt 1601 II, 483), der „Patronus Sodalitys Celticae“, an den Bischof Dietrich von Lebus schreibt, nennt er den Jamblichus „Academiae Platonicae Sacerdos“.

Bekanntlich sagt Bayle bezüglich der Janua: „Quand Comenius n'auroit publié que ce livre-là, il se seroit immortalisé.“ Diese Worte werden von allen mir zugänglichen Comeniusforschern und den von ihnen abhängigen Verfassern von Handbüchern, Einleitungen und dergl. so aufgefasst, als ob es hiesse: „Wenn Comenius nur dieses Werk geschrieben hätte, so hätte er genug gethan, um sich die Unsterblichkeit zu versichern.“ Und zweifelsohne lassen die Worte eine solche Auffassung zu. Aber dann sind sie in Widerspruch zu dem sonstigen, sehr abschätzigen Urteile des Bayle über Comenius, ein Widerspruch, der Brügel (Gesch. d. Erz. III, 2, 197) nicht entgangen ist. Der Widerspruch löst sich aber, wenn man, was das französische Wort „s'immortaliser“ und der Satzbau auch zulassen, so übersetzt: „Wenn Comenius nur dieses Buch geschrieben hätte (und namentlich sich nicht mit pansophischen und chiliastischen Träumereien eingelassen hätte), so wäre er ein höchst verdienstvoller, berühmter Mann geworden.“

J. H. Gunning, Amsterdam.

Über den Übertritt des Kurfürsten **Johann Sigismund** zum reformierten Bekenntnis im Jahre 1613 handelt Rudolf Kniebe in seiner Schrift: „Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613“ (Haller Dissertation 1902). Die Arbeit hat, wie der Titel besagt, nur eine Seite des wichtigen Ereignisses zum Gegenstand, nämlich die theologischen Streitschriften, die aus Anlass des Übertritts erschienen; aber der Verfasser beherrscht, wie seine Ausführungen ergeben, das gesamte gedruckte und handschriftliche Material recht gut, und es wäre erfreulich, wenn er sich zu einer erweiterten Bearbeitung der ganzen Angelegenheit entschliesse. Merkwürdig ist der Hinweis auf die beiden ziemlich unbekanntenen Schriften des Landeshauptmanns der Altmark, des Thomas von dem Kneesebeck, in welchen dieser für seinen Kurfürsten eintrat.

In der „Brandenburgia“, Monatsblatt der Gesellschaft für Heimatkunde der Provinz Brandenburg zu Berlin XI. Jahrg. (1902) S. 79 berichtet der Vorsitzende der Gesellschaft, Geheimer Reg.-Rat E. Friedel, über den **Aufenthalt des Comenius in Berlin** und über seinen **Orbis Pictus**. Das Archiv des Märkischen Museums besitzt mehrere Ausgaben des **Orbis Pictus**, zunächst eine Nürnbergsche Ausgabe (Verlag der Endterschen Erben) lateinisch und deutsch; sodann eine Ausgabe von Karl Coutelle, ebenfalls bei Endter aus 1760, lateinisch, deutsch, französisch und italienisch, die merkwürdigerweise mit dem bekannten Buchzeichen des Comenius, das jetzt auch Zeichen der C.G. ist, versehen ist; ferner einen stattlichen Band Querfolio des 18. Jahrhunderts, welcher Kupferstiche Daniel Chodowiecki's zu dem **Orbis Pictus** enthält, endlich eine Überarbeitung von J. E. Gailer

(3. Auflage. Reutlingen 1835). An den Bericht knüpft Geheimrat Friedel folgende beachtenswerte Bemerkungen: „Auch Erwachsene haben alle Zeit Freude an dem vielseitigen Allerweltsbuch gehabt und daraus gelernt. Es wäre sehr wünschenswert, auch vom Standpunkt der Länderkunde, dass es in zeitgemässer und zeitgenössischer Form wieder auflebte, wozu strebsamen Autoren und findigen Verlegern hiermit eine Anregung geboten sei, die hoffentlich auf fruchtbaren Boden fällt“.

In der Schrift von Alois Brandl (Burthold Heinrich Brockes, Innsbruck 1878) finden sich eine Anzahl Briefe von J. H. König in Dresden an J. J. Bodmer aus den Jahren 1725 bis 1727, welche auf die heftigen persönlichen Gegensätze zwischen den Führern der „**Deutschen Gesellschaften**“ ein sehr bezeichnendes Licht werfen. So gross die Verdienste gerade J. J. Bodmers für die Ausbreitung wichtiger Gedanken und Grundsätze der Sozietäten und Akademien auch gewesen sind, so ist doch klar, dass dieser damals bedeutendste Kopf jener Kreise, der Begründer der „Sozietät der Maler“, seiner Charakterbeanlagung nach völlig ausser Stande war, eine neue Epoche der alten Gesellschaften heraufzuführen, wie sie eben von London aus unter neuem Namen im Zuge war. Die Zersplitterung und Zerfahrenheit, an der das deutsche Leben krankte, die Eitelkeit und Eigenwilligkeit seiner besten Köpfe und der gehässige Ton, der sich selbst in den Verkehr von gleichgesinnten Männern einschlich, machte die deutsche Nation zur Übernahme jeglicher Führung unfähig.

Als Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe († 1777), der berühmte erste Förderer unserer klassischen Dichtung im Jahre 1776 seine heissgeliebte Gattin, Barbara Maria Eleonora, geb. Gräfin Lippe-Biesterfeld durch den Tod verloren hatte, baute er für sie ein Mausoleum auf seinem Schlosse Zum Baum bei Bückeberg und liess über das Eingangsthor folgenden denkwürdigen Spruch setzen:

Ewig ist das Fortschreiten zur Vollkommenheit
wenn gleich am Grabe die Spur der Bahn unserem
Auge entschwindet.

Man kann die Grundgedanken des christlichen Humanismus, der in dem Grafen einen hervorragenden Vertreter besass, kaum treffender zusammenfassen als es hier geschehen ist.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

→ 1903. ←

Heft 5—7.

Über Goethes Christentum.

Von

Pastor **Diestel**, Grunewald-Berlin.

Da über das, was Christentum ist, keine Einigkeit herrscht und nach dem lentigen Stand der Dinge herrschen kann, so muss die Untersuchung über Goethes Christentum mit einer Darlegung dessen beginnen, was der Untersuchende unter Christentum versteht. Formeln, die unter Christen allgemeiner Billigung sicher sind, lassen sich natürlich leicht bilden, weil jeder seine eigene Meinung in sie hineinlegen kann; auch ich gehe von einer Formel aus, auf die ich meine Untersuchung aufbaue. Christentum ist die religiöse Weltanschauung Jesu in unserer religiös-sittlichen Bethätigung. Darüber wird Einigkeit herrschen, dass die religiöse Weltanschauung der Christen mit der Jesu ganz oder doch in der Hauptsache sich decken muss; liesse sich das Gegenteil nachweisen, müsste die Frage: sind wir noch Christen? verneint werden.

Aber was ist Jesu religiöse Weltanschauung?

Von Jesu Weltanschauung, insofern sie geozentrisch durch die Erkenntnisse seiner Zeit bedingt ist, sind wohl alle Gebildeten heute weit entfernt; diese Entfernung anzuerkennen macht uns kein Bedenken, denn das hat mit seiner religiösen Weltanschauung nichts zu thun. Religiöse Weltanschauung ist die Anschauung, die das ganze uns umgebende Sein und Leben und uns selbst, also alles, in irgend eine Beziehung zu Gott oder zum Göttlichen setzt. Wir müssten also weiter fragen: Was ist das Göttliche? und sodann: In welche Beziehung setzt Jesus alles zum Göttlichen? Hier scheiden sich die Richtungen, denn wir geraten ins Metaphysische. Zum Glück kann der Begriff des Göttlichen

nicht nur spekulativ-metaphysisch aufgefasst werden, wobei ewig der Meinungskampf toben wird, sondern auch und vor allem intuitiv-sittlich. Ersteres ist die Auffassung über das Göttliche an sich, letzteres über das Göttliche im Menschen. Pantheismus, Deismus und Theismus werden ewig mit einander um die Herrschaft im Menscheingeiste ringen, zumal auch der philosophisch Geschulte bei aufmerksamer Selbstbeobachtung an sich selbst die Erfahrung machen kann, dass bald die eine, bald die andere Anschauung über das Göttliche in ihm vorwiegt. Hier also ist alles ansieher, dem Streite der Meinungen, Stimmungen, Parteien preisgegeben. Dagegen bietet die intuitiv-sittliche Auffassung über das Göttliche oder die Auffassung über das Göttliche im Menschen allen, die überhaupt religiös empfinden, einen gemeinsamen festen Grund und Boden. Hier ist ein allen verständlicher Massstab gegeben, der von jedermann gehandhabt werden kann; edles Empfinden, uneigennütziges Handeln, zarte Rücksichtnahme, standhaftes Dulden, barmherzige Liebe sind die allen offenbaren und von allen anerkannten Kennzeichen des Göttlichen im Menschen, die kurz und bündig als „Liebe“ zusammengefasst zu werden pflegen. Es ist mir unzweifelhaft, dass auch Jesus das Göttliche so aufgefasst hat. Es erscheint mir als eine der allergrössten Wohlthaten, die wir der Verkündigung Jesu verdanken, dass sie uns ganz und gar mit einem spekulativ-metaphysischen Gottesbegriff verschont und sich ausschliesslich auf die intuitiv-sittliche Verkündigung vom Göttlichen beschränkt. Wo in den Evangelien, wie bei Johannes, eine metaphysische Spekulation einsetzt, findet eine merkbare Entfernung vom Evangelium Jesu statt, das nicht nach der richtigen intellektuellen Auffassung über das Göttliche, sondern nach der sittlichen Aneignung desselben fragt: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Welch' ein abgrundtiefer Unterschied zwischen diesem schlichten Jesusworte und dem Johannesworte: Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen. Dieselbe Beobachtung bietet uns die Geschichte der Menschheit auf jedem Blatt: Wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich entzweit haben, war es immer über metaphysische Spekulationen, ob Christus erschaffen oder unerschaffen, ob die menschliche Freiheit durch den Sündenfall ganz oder nur teilweise verloren gegangen, ob

Christus im Abendmahl mit seinem himmlischen Leibe sich darbierte, ob Gott der Welt immanent oder transcendent sei u. dergl.; wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich wahrhaft einig wussten und wissen, da beugen sie sich vor der Herzenskönigin, der göttlichen Hoheit barmherziger Liebe. Über „Prinzipien“ werden wir uns niemals einigen, aber wehe uns, wenu wir nicht in der Liebespraxis uns einigen könnten!

In welche Beziehung bringt nun Jesus das All zum Göttlichen, zur Liebe? Hat er hier nicht doch etwas metaphysisch Spekulatives hineingebracht? Hätte er es gethan, so wäre sein Evangelium nicht als Gotteswort, sondern als Menschenwitz in die Welt getreten, so hätte es seine weltüberwindende, zeitenüberdauernde Kraft verloren, weil es mit irgend einer wandelbaren menschlichen Spekulation verquickt worden wäre. Das ist im Johannes-Evangelium geschehen, welches das einfache Evangelium verbindet mit der griechischen Logospekulation, ihm hierdurch den Eingang in die griechische Geisteswelt bahrend, aber auch vom Urevangelium Jesu sich entfernend. Nein, Jesus verbindet das Göttliche mit der Welt nicht durch eine metaphysische Spekulation, sondern einzig und allein durch das tiefe und schlicht-menschliche Bild der Familie, in das er seine ganze Empfindung hineinlegt, Gott der Vater, die Welt sein Haus, Jesus sein Sohn, wir seine Kinder. Das ist Jesu religiöse Weltanschauung; ihre Stärke besteht, wie gesagt, einerseits in der Abwesenheit jeder metaphysischen Spekulation, andererseits in der ausschliesslichen Betonung der Bethätigung des Göttlichen in der religiös-intuitiven Sittlichkeit.

Wie stellt sich nun das aus den Quellen erkennbare religiös-sittliche Lebensbild Goethes zu dieser religiösen Weltanschauung Jesu? Wir sehen von seiner bildsamen Jugend ab und fassen ausschliesslich Goethe den reifen Mann ins Auge, wie er nach seiner Rückkehr aus Italien ein langes Menschenalter in Weimar sich ausgelebt hat. Ein eigentliches Greisenalter hat bekanntlich selbst der wunderbare Achtzigjährige kaum gekannt, der fast bis zuletzt im ungeminderten Besitz seiner geistigen Kräfte leidenschaftlich lieben konnte. Obwohl wir das genuine Christentum nicht als irgend eine Art metaphysischer Weltanschauung auffassen konnten, können wir bei der Untersuchung über Goethes Christentum doch nicht umhin, uns nach seiner Philosophie

umzusehen, um zu erkennen, ob er etwa eine materialistische, alle Religion verneinende, Weltanschauung besessen habe. Die hat er nun ganz sicher nicht gehabt. Seine philosophische Weltanschauung war auf Spinoza begründet, verklärt durch künstlerisches Empfinden; also: die Wirklichkeit dargestellt in zwei nebeneinander geordneten Formen, einer körperlichen und einer geistigen, deren gesetzmässige Vorgänge als Bewegungserscheinungen einerseits und als Bewusstseinserscheinungen andererseits in endlosen Parallelketten ewig nebeneinander herlaufen, ohne sich je als Ursache und Wirkung mit einander zu kreuzen. Aber dieses philosophische Weltbild wird durch Goethes künstlerisches Empfinden zu einer Beseelung des Weltalls verklärt oder in unlogischer Weise umgebogen, weil es sich von einer seelenlosen, automatisch bewegten Materie abgestossen fühlte, und hierbei nicht stehen bleibend, weil der Künstler hier nicht stehen bleiben kann, erhebt er sich zum lebendigen Vorsehungsglauben an den in Natur und Menschengeschichte schöpferisch waltenden Gott: „Wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut?“ Und „Gott war sichtbar mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis; er war ebenso sichtbar mit Luther, denn die Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre war es nicht weniger.“ Und nun erleben wir an ihm, der sich selbst einen decidierten Nichtchristen vor Lavater einmal genannt hat, die Anwendung dieses Vorsehungsglaubens auf seine eigene Person, wie ein festes Gottvertrauen ihn durch sein reiches Alter geleitet, wie er sich in frommer Scheu hütet, der Vorsehung vorzugreifen, und in jeder zufälligen Fügung des Tages das unmittelbare Eingreifen Gottes erkennt¹⁾, bis wir ihm die heilige Höhe dieses Glaubens ersteigen sehen in den herrlichen Worten, durch die er dem Tode Trotz bietet und, nach Kants Vorbild, als sittlich nie vollendetes Wesen Unsterblichkeit beansprucht: Alle sind für dieses Leben tot, die kein anderes hoffen; mich lässt der Ge-

¹⁾ S. Treitschke, Deutsche Geschichte, 2. Band.

danke an den Tod in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne ähnlich, die bloss unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet; wenn ich bis ans Ende rastlos wirke, ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.

Und so lang du das nicht hast, dieses: Stirb und Werde!

Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde!

Auf diesem Fundament, in dem die kantischen Grundsteine eingemauert waren: Gott, freier Wille und Unsterblichkeit, hat nun Goethe sein Leben aufgebaut, dessen Hoheit und Grösse zu unseres Vaterlandes köstlichsten Besitztümern gehört. Seine Leistungen als Staatsmann, Naturforscher, Lebenskünstler und Denker, so hoch sie anzuschlagen sind, verblassen doch vor den grossen Wohlthaten, die er seinem Vaterlande und der gebildeten Menschheit durch seine Dichtungen erwiesen hat, welche in vollkommener Reinheit wohl alle Töne anschlagen, die befreiend und erhebend durch eine Menschenseele klingen können. Das hohe Bewusstsein, jahrzehntelang die grösste Geistesmacht seiner Zeit zu sein, paart sich mit unendlich viel Liebenswürdigkeit und Zartheit — wie hat er z. B. seinen getreuen Eckermann getröstet, als der nach einjähriger Ehe seine Frau verlor — sowie mit tiefer Demut, die allen Bewunderern und Neidern gelassen antworten konnte: Ich habe mich nicht selbst gemacht, im Einklang mit dem apostolischen Bekenntnis: Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin. Vielleicht das frommste, christlichste Wort aus seinem Munde ist sein Rat an den Betenden: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollten.“

Dennoch ist es nicht ganz willkürlich, wenn zumal kirchliche Kreise Goethe den grossen Heiden nennen. Zwar vieles von dem, was er am Christentum auszusetzen fand, wie der ausserweltliche Gottesbegriff und das Wunder im äusserlichen Sinn als Durchbrechung der Naturgesetze, ist aus dem Denken moderner Christen verschwunden, die Teil haben an dem Gott, „dem's ziemt, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“, und den äusserlich-magischen Wunderbegriff auch für eine „Lästerung gegen den grossen Gott und

seine Offenbarung in der Natur⁴ halten. Auch hat er fein und treffend die Bedeutung der Bibel charakterisiert und tief und voll seine Ehrfurcht vor dem Stifter unserer Religion bezeugt: „Jene grosse Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern gewidmet worden, verdankt sie ihrem inneren Wert; sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern ein Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der Ewigkeit hinausführt. Und so dürfte das Buch aller Bücher darthun, dass es auch deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns darin verirren, aufklären und ausbilden mögen.“ Und: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, die Naturwissenschaft in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums wird er nicht hinauskommen. Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Angesichts dieser Zeugnisse, sollte man meinen, müsste obiger Vorwurf für immer verstummen; dass er doch wieder laut wird und dass fromme Christen sich kein rechtes Herz fassen können zu dem Dichter der Deutschen, seiner nicht recht froh werden können, das beruht, soweit ich sehe, auf einem Zweifeln: auf Goethes weltlich-natürlichem Leben und auf seinem mangelnden Schuldgefühl im christlichen Sinne. Von hoher körperlicher Schönheit bis ins Greisenalter, kräftig, mit dem klaren Bewusstsein seiner ungeheuren Geisteskraft, von Jugend an der Abgott aller Frauen, hat er sich immer und immer wieder dem Zauber weiblicher Jugend und Schönheit, in leidenschaftlicher Liebe nur in der Unbeständigkeit beständig, hingegeben; wer kennt die genaue Zahl der Schönheiten, denen sein Herz geschlagen, sein entzückendes Saitenspiel geklungen? Hierzu kommt, dass er auch christliche Sitte verletzt hat, als er nach seiner

italienischen Reise Christiane zu seiner Gewissensehe in sein Haus nahm; in der kleinen bedientenhaften Residenz freilich brauchten weder Carl August noch sein erster Minister in ihrem vornehmen Individualismus sich vor einer öffentlichen Meinung Zwang anzuthun; sie lebten nach ihrem Wohlgefallen, mochte daran Ärgernis nehmen, wer wollte. Diese souveräne Geringschätzung bürgerlicher und kirchlicher Sitte würde vor der gewichtigeren Stimme der öffentlichen Meinung unserer Tage und vor dem vollzogenen Abfall breiter Volksmassen von Sitte und Sittlichkeit sich heute schwerlich ein regierender Fürst und sein Minister leisten. Auch hat sich Carl August einmal förmlich vor dem Generalsuperintendenten Röhr entschuldigt¹⁾. Auch Goethe, des Glückes Schooskind, entging nicht ganz der Nemesis. Wie demütigend für ihn, dass erst nach Christianens Tode die Gräfin Henckel von Domersmark ihre Einwilligung zur Vermählung ihrer Enkelin Ottilie von Pogwisch mit August von Goethe geben wollte, und wie schmerzlich, dass das eheliche Glück des einzigen Sohnes durch Zuchtlosigkeit schnell verwelkte! Das sind Schattenlinien in dem sonst so strahlenden Lichtbilde; sie würden überstrahlt werden, wenn nicht Goethes mangelndes Schuldgefühl in christlichen Sinne sie scheinbar noch vertiefte. Schuld gegen Menschen empfindet sein Zartgefühl und er sucht Vergebung, so bei Friederike, Schuld gegen Gott scheint seiner Empfindung ganz fremd zu sein; keine der seine Selbstbekenntnisse verkörpernden Gestalten erscheint uns denkbar als bussfertiger, Vergebung bei Gott suchender Sünder, weder Werther, noch Egmont, noch Tasso, noch Wilhelm, noch Eduard, noch Faust. Das lutherische Busslied: aus tiefer Not schrei ich zu dir — auf Goethes Lippen — undenkbar! Deshalb ist bei ihm auch kein Verständnis für Jesu Mittlerchaft und Opfertod. Es lebt noch Einer in hoheitsvoller Erinnerung Deutschlands, auf den das Gesagte passt — Friedrich der Einzige, doch war sein kalter Skeptizismus dem Dichter ganz fremd, der von sich selbst bekennen konnte: Wir Söhne Gottes beten ihn in uns selbst und in allen seinen Kindern an. Vielleicht dürfen wir zwischen beiden Helden folgenden Unterschied machen: Goethe fühlte sich heimisch als Kind im Hause des Ewigen; Friedrich kannte dieses Heimatsgefühl nicht. Aber wenn das Christentum nicht ohne Schuldgefühl vor Gott

¹⁾ S. Hase, Kirchengeschichte III, 2, 1. 1892 S. 307.

gedacht werden kann, so würde es auf diese Beiden verzichten müssen. Gibt es also ein Christentum ohne Schuldgefühl vor Gott?

Das ist die entscheidende Frage. Wäre Christentum die Religion Jesu schlechthin, so könnte die Frage ohne weiteres bejaht werden, denn bei Jesu ist keine Spur von Schuldgefühl vor Gott erkennbar; aber ich wage nicht, Jesum in das Christentum hinein zu setzen, der Einzigartige muss ausserhalb des Christentums stehen. Aber es giebt eine Art von Christen, die kein oder noch kein Schuldgefühl vor Gott kennen; es sind gerade die, welche Jesus gesegnet hat, und er fügt hinzu: Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.

In diesem echten Herrenwort liegt die Antwort. Ein Kind ist noch nicht zum vollen Selbstbewusstsein erwacht; ihm unbewusst entfaltet der kindliche Geist seine Schwingen; unbewusst wächst er hinein in den festen Glauben an seiner Eltern Liebe; das kindliche Alter findet da seine innere Grenze, wo die erste bewusste Überlegung über oder gar der erste Zweifel an der Eltern Liebe erwacht. So kann auch ein Christenkind als ein rechtes Gotteskind in stillem und thätigem Wachsen und Werden in den Glauben an Gottes Vaterliebe hineinreifen, so dass es „nie seinen Geist, nie seine Kraft vermisst“; so dass es nicht wie bei Paulus und Luther zu einer Neugeburt zu kommen braucht; war Goethe ein solches Gotteskind? Die Entscheidung dieser Frage steht nicht bei uns; unvollkommen war er gewiss und hat sich als solcher gefühlt, aber das Christentum setzt ja keine vollkommenen Menschen voraus, und wenn Goethe und seine Mitgrossen in Weimar vielleicht gemeint haben, auf das Christentum in der ihnen erkeubaren und empfindbaren Form ihrer Zeit verzichten zu können, so darf m. E. das Christentum auf sie nicht verzichten. Das im Evangelium Jesu, wie die fünfte Bitte des Vaterunsers beweist, vorausgesetzte Schuldgefühl vor Gott ist im Grunde nur die Anwendung des demütigen Bekenntnisses, dass wir einander vergeben müssen, auf unser Verhältnis zu Gott: So lange wir in dieser Demut verharren, dürfen wir seiner vergebenden Liebe gewiss sein. Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Durch Jesu Opfertod, wie er selbst ihn aufgefasst hat, wird hieran nichts geändert. Sein Kreuzestod

soll vielmehr die höchste Bewährung dieser Gotteskindschaft bedeuten: Wenn der Mensch in der demüthigen Liebe sich selbst treu bleibt, darf er, trotz scheinbaren Unterganges und des Gefühles, von Gott verlassen zu sein, gewiss sein, dass auch Gott in seiner vergebenden Liebe sich und ihm treu bleibt. In dieser Gewissheit wird der Mensch mit Gottes Willen und Wegen versöhnt; das ist die ewig mächtige Verkündigung des Kreuzes von Golgatha. Paulus hat Jesu Opfertod, gemäss seiner jüdischen Herkunft, auf Erlösung vom Gesetz und vom Tode gedeutet, das Mittelalter und Luther noch die Erlösung von der Macht des Teufels hinzugefügt; beiden Erlösungsdeutungen liegt ein, nicht im Urevangelium vorhandenes, überspanntes Schuldgefühl zu Grunde, das sich dem ewigen Tode oder der ewigen Gewalt des Teufels verhaftet glaubt. An diesem Schuldgefühl hat Goethe ebensowenig Theil wie das Bewusstsein unserer Gebildeten; ob er jenes Schuldgefühl gekannt hat, welches das Urevangelium voraussetzt? Wer wollte das behaupten und wer wagen, das zu verneinen! Auf sein Bekenntnis sind wir angewiesen und als ein Gottessohn fühlte er sich und wollte von andern als ein solcher angesehen werden. Ein Gottessohn unter vielen Gottessöhnen wohnt er in seines Vaters Hause. „In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen,“ schreibt er hochbetagt an Auguste Stolberg, „und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ausiedeln bereitete, so wird drüben gewiss auch für uns Beide gesorgt sein.“ Der Anerkennung seines ungeheuren Wertes sowie der Würde des Christentums wird das Wort entsprechen, das Röhr an seinem Sarge sprach: Und so empfehlen wir seine unsterbliche Seele der Barmherzigkeit Gottes.

Von Eberleins Künstlerhand geschaffen steht das Modell des Goethedenkmals, nun in Marmor ausgeführt als Geschenk unseres Kaisers über die Alpen zu wandern und auf dem monte Pincio (nach neueren Zeitungsnachrichten ist der Aufstellungsort des Denkmals ungewiss geworden) Aufstellung zu finden, von wo der Blick geht auf die ewige Roma, die der Dichter so unaussprechlich liebte. Dort möge denn in jugendlicher Manneschönheit die Goethegestalt stehen nicht nur als ein die Völker verbindendes Wahrzeichen schöpferischer Herrlichkeit in Kunst und Dichtung, sondern auch als ein Denkmal deutsch-evangelischen Christentums.

**Johannes Drändorff gen. von Schlieben
und seine waldensischen Lehrer und Freunde.**

1391—1425.

Von

Rektor Prof. Dr. **Otto Meltzer** in Dresden¹⁾.

Über das deutsche Reich hatte sich während des 13. und 14. Jahrhunderts in der Stille ein ganzes Netz von Waldenser-Gemeinden verbreitet. Unter einander in steter, lebendiger Verbindung, übten sie auch über ihren engeren Kreis hinaus eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Gemüter aus, mochte die unter päpstlicher Oberleitung stehende und zugleich dem römischen Zentralismus als wirksames Werkzeug dienende Inquisition noch so unerbittlich zugreifen, sobald ihr irgendwelche Erscheinungen dieser Art zur Kenntnis gelangten.

Dazu kamen nun von England herüber die Lehrsätze Wiclifs, die namentlich in Böhmen Wiederhall fanden.

Dieser bewegten Zeit entstammte Johannes Drändorff²⁾, geboren 1391 als Abkömmling eines adeligen, wohlbegüterten Geschlechts zu Schlieben, einer kleinen Landstadt von jetzt annähernd 2000 Einwohnern im Kreise Schweinitz. Der Sitte der Zeit gemäss ist er daher später zeitweilig auch unter dem Namen Johannes von Schlieben gegangen. Eine Schule hat Drändorff zuerst in der damals Erzbischöflich Magdeburgischen Stadt Aken am linken Elbufer besucht. Von dort ist er nach Dresden gekommen, vielleicht angezogen von dem Ruf der Lehrer, die damals an der Stadtschule wirkten. Jedenfalls ist deren Einwirkung für seine weitere religiöse Richtung massgebend geworden, insbesondere diejenige eines sonst leider ganz unbekanntem Magisters Friedrich. Im ersten Teile seines späteren Ver-

¹⁾ Der Aufsatz erschien zuerst in den Dresdner Geschichtsblättern X. Jahrg. (1901) Nr. 2. Wir drucken ihn hier unter Weglassung des einleitenden Teils und Kürzung einiger Betrachtungen mit Genehmigung des Herrn Verfassers und der Schriftleitung der Geschichtsblätter von neuem ab.

²⁾ Man vergl. über Drändorff Realencyclopädie f. prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. V, Lpz. 1898 S. 17 ff. und Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, N. Folge 15. Karlsruhe 1900 S. 479 ff. (H. Haupt.)

höres vor dem Inquisitionsgerichte, wo es sich um seinen Bildungsgang handelt, sagt er zwar nur aus, er habe den Grund zu seiner gelehrten Bildung gelegt in Dresden unter dem Magister Friedrich, einem Genossen des Magisters Peter von Dresden, einem demütigen und frommen Manne, der übrigens nicht zur Sekte der Husiten gehört habe. Weiterhin aber, nachdem seine von der herrschenden Kirche abweichenden Lehrmeinungen und seine für sie entwickelte Thätigkeit in der Hauptsache festgestellt sind, beantwortet er die Frage danach, wer ihn in diese Lehre eingeführt habe, in folgender Weise: er habe sie vom Heiligen Geist überkommen, mittelbar aber von seinem Lehrer Friedrich und von Magister Peter von Dresden; ihre Lehre sei heilig und wahr, und sie seien auf dem Pfade und im Glauben Christi gestorben, und er möchte nur wünschen, selbst so sterben zu können.

Peter von Dresden ist die älteste bekannte Persönlichkeit bürgerlicher Abkunft aus diesem Kreise, die eine höhere geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Er tritt uns zuerst entgegen als beteiligt an dem bekannten Auszuge der deutschen Professoren und Studenten aus Prag im Jahre 1409, der unter anderem zur Gründung der Leipziger Universität führte. Er muss bald darauf Schulmeister geworden sein. Als Lokat wirkte unter ihm gleich dem schon genannten Magister Friedrich und in demselben Sinne auch ein Magister Nikolaus, von dem sich gleichfalls einstweilen nichts weiter feststellen lässt.

Ihrer Thätigkeit wurde schon nach kurzer Frist ein Ziel gesetzt. Durch bischöflichen Befehl wurden sie 1412 oder spätestens bald nach Beginn des nächsten Jahres aus der Meissner Diözese ausgewiesen. Ob die geistliche Oberbehörde keinen recht fassbaren Anhalt gefunden hat, um schärfer zuzugreifen, oder ob sie wegen irgendwelcher sonstigen Umstände darauf verzichtete, lässt sich nicht erkennen. Für die folgende Zeit weisen dagegen mancherlei Zeugnisse auf ein energisches Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen ketzerische Meinungen hin, das doch eben von kirchlicher Seite veranlasst wurde; und manche von den Unglücklichen, die hier in den nächsten Jahrzehnten ihren „Unglauben“ mit dem Tode büßen mussten, mögen von jenen Männern angeregt gewesen sein. Allerdings waren auch inzwischen die Gegensätze durch die weitere Entwicklung der Dinge, wie sie vor allem in Böhmen vor sich ging, wesentlich verschärft worden.

Die vertriebenen Magister wandten sich nach Prag. Unter den Schülern, die sich ihnen — gezwungen oder freiwillig — angeschlossen, ist ohne Zweifel Drändorff gewesen. Peter und Nikolaus eröffneten in der Prager Neustadt am Graben, bei der Schwarzen Rose, eine Schule, während wir von Magister Friedrich nichts weiter mehr erfahren, als dass er, wie oben erwähnt, bei Drändorffs Verhör im Jahre 1425 bereits verstorben war. Angeblich insbesondere auf Peters Betrieb wurde in Prag gegen

Ende des Jahres 1414 damit begonnen, den Laien das Heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt auszuteilen. Die darauf bezügliche Überlieferung ist zwar nicht in jeder Hinsicht unbestritten. Wenn sie aber in einigen Verzweigungen besagt, dass Peter mit seinen Genossen schon zuvor hier in Dresden für den Utraquismus eingetreten sei, so scheint mir dies durch eine Mitteilung O. Richters in seiner jüngst erschienenen Geschichte der Stadt Dresden (Bd. 1, S. 56) eine Bestätigung zu finden. Widerspruch gegen die von der herrschenden Kirche durchgesetzte Form der Austeilung des Sakraments unter einerlei Gestalt war ja immer lebendig geblieben.

Als waldensisch oder auch wiclifitisch werden die Lehmeinungen der von hier Vertriebenen bezeichnet, und wir sahen bereits, dass Drändorff später ausdrücklich hervorhob, sein so hoch verehrter Lehrer Magister Friedrich sei kein Hnsit gewesen, wie er ihn denn auch mit einem Beiwort (*humilis*) bezeichnet, das so recht dem Gedankenkreise der Waldenser entnommen ist¹⁾. Und jene religiösen Richtungen fielen ja mit dem Husitismus, wie er sich in Böhmen herausbildete, trotz zahlreicher Berührungspunkte keineswegs ohne weiteres zusammen. Andererseits war zu der Zeit, wo jene Männer hier in Dresden wirkten, allerdings auch in Böhmen noch nicht dasjenige zu völliger Ausbildung gekommen, was später, in der Zeit von Drändorffs Prozess, speziell unter dem Namen Husitismus gefürchtet und verfolgt ward. Somit bezöge sich Drändorffs Aussage vielleicht auch nur darauf und wäre zugleich entsprungen seinem noch weiter zu erwählenden Bestreben, Personen, mit denen er in Berührung und Wirkungsgemeinschaft getreten war, gegenüber seinen fanatischen Richtern möglichst zu decken.

Jedenfalls hat Drändorffs Überzeugung sich in Böhmen nach der husitischen und zwar nach der strengeren, taboritischen Richtung hin weiter entwickelt. In allen drei genannten Gedankenkreisen wurzeln denn auch die Lehren, die wir ihn weiterhin vertreten sehen; sie kommen in der Hauptsache auf folgendes hinaus.

Die einzige Quelle des Glaubens ist die Heilige Schrift. Die Kirche besteht allein aus den wahrhaft Gläubigen, nicht aus dem Papst mit den Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen oder anderen Prälaten; ihr Haupt ist allein Christus, kein sterblicher Mensch kann es sein, auch Petrus ist es nicht gewesen. Der Papst kann höchstens als ein minder wesentliches Haupt der Kirche anerkannt werden, es steht demselben aber keine Gewalt über diese zu, mag er gleich thatsächlich über Diener, Schätze und Rosse in höherem Grade verfügen können, als z. B. Drändorff

¹⁾ Über die Bezeichnung „Humiliaten“ im Sinne von „Arme von Lyon“, d. h. Waldenser, s. M. H. Bd. XII (1903) S. 87.

selbst. Die Beschlüsse allgemeiner Konzilien können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als sie in der Heiligen Schrift begründet sind. Die Messe kann unter Verwendung des Vaterunser oder irgendwelches andern Gebets und der Einsetzungsworte nach dem Texte irgend eines unter den Evangelisten gültig vollzogen werden. Das Heilige Abendmahl ist allen Laien, auch Kindern jeglichen Alters, sofern sie nur getauft sind, unter beiderlei Gestalt zu reichen. Jedweder Eid ist schriftwidrig. Verwerflich ist jeglicher Ablass und kommt nur auf eine Täuschung der Laien durch die Geistlichkeit hinaus. Verwerflich sind alle theologischen Grade, wie sie an Universitäten erworben werden, verwerflich ferner die Bettelorden. Wohl ist es zulässig, dass Geistliche Zinsen und Einkünfte von weltlichen Gütern beziehen, aber alles, was darüber hinausgeht, insbesondere die Ausübung weltlicher Herrschaft und Gerichtsbarkeit durch sie, ist sündhaft und führt in den Stand der Verdammnis. Auch wenn Kaiser Constantin der Grosse — so fasst Drändorff die Sache nach dem Kenntnissstande seiner Zeit — dem Papst Sylvester weltlichen Besitz schenkte, so konnte er ihm doch keine weltliche Herrschaft schenken; wenn Sylvester diese übernahm, so that er damit Unrecht. Und ist nicht jede Exkommunikation an sich zu verwerfen, so ist es doch unbedingt diejenige, die vom Papst oder sonst irgendwelchem Geistlichen mit Bezug auf Temporalien ausgesprochen wird; eine solche ist vielmehr den von ihr Betroffenen zu ihrem Seelenheil förderlich, austatt ihnen daran zu schaden. Überhaupt sind geistliche Untergebene gegenüber geistlichen Oberen nicht zu blindem Gehorsam verpflichtet, wie er von diesen verlangt wird, d. h. zum Gehorsam in unerlaubten und unehrbaren Dingen, die sich nicht aus der Heiligen Schrift erweisen lassen.

Wir erfahren nicht, ob Drändorff erst noch irgendwelche Zeit lang die von den vertriebenen Dresdner Magistern in Prag gegründete Schule besucht hat. Von Universitäten hat er seiner Aussage nach zunächst diejenige in Prag besucht, wo sich übrigens bei der Immatrikulation der Rektor damit begnügte, statt des Eides ein Versprechen von ihm entgegenzunehmen. Dann ist er nach Leipzig gegangen. Die Matrikel dieser Universität weist seinen Namen allerdings nicht auf. Indess steht fest, dass dort, wie anderwärts, so mancher zwar thatsächlich studiert, aber sich doch der Inskription und damit zugleich der Eidesleistung und der Unterstellung unter die Disziplinarordnung der Universität entzogen hat. Wie die Dinge lagen, wird Drändorff auch gerade in Leipzig mit seinen Ausichten vorsichtig haben zurückhalten müssen.

Im Jahre 1416 oder 1417 erlangte er dann durch einen Suffragan des Prager Erzbischofs, der auch sonst vielfach utraquistische Geistliche geweiht hat, die Priesterweihe, bei der er gleichfalls keinen Eid, sondern nur das Gelübde der Armut und

Kenschheit ablegte. Sein Vermögen gewährte ihm hinreichende Mittel, dass er nicht auf die Erlangung eines kirchlichen Benefiziums auszuweichen brauchte, sondern sich frei und unabhängig von den Verpflichtungen eines solchen der Nachfolge des armen Lebens Christi, d. h. der Ausübung des geistlichen Berufs, wie er und seine Gesinnungsverwandten ihn auffassten, widmen konnte. Messe und Abendmahl hielt er nach der oben erwähnten Form ab, — nur im letzten Jahre seines Lebens ist er seiner Aussage nach nicht mehr dazu gekommen, weil er fortwährend unterwegs war. Die Befugnis zu dem von ihm ausgeübten Predigtamt, für welches er seinen Richtern allerdings keine amtliche Ermächtigung vorweisen konnte, leitete er ab aus dem ihm bei seiner Weihe zugerufenen Spruch Ev. Matth. 28, 19. Der priesterlichen Verpflichtung zum Lesen der Horen meinte er am besten durch Lesen der Heiligen Schrift zu genügen, der ja doch die liturgischen Formeln nur entnommen seien.

Drändorff hat nach empfangener Weihe in Neuhaus und in Prag über drei Jahre lang gepredigt. Neuhaus liegt in südöstlichen Böhmen, nahe der Grenze Mährens und Niederösterreichs, und hat in der religiösen Bewegung jener Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt. Dass er sich dort im Herbst 1421 aufgehalten hat, erfahren wir aus seiner Antwort auf die Frage seiner Richter: wo er gewesen sei, als das Kreuzheer vor Saaz lag. Man hatte ihn wohl in Verdacht, irgendwie an den Ereignissen beteiligt gewesen zu sein, die eben damals zu der schmachvollen Flucht jenes in das nordwestliche Böhmen eingerückten Heeres führten.

Wahrscheinlich bald darauf hat sich dann Drändorff zu der Reise aufgemacht, auf der wir ihn noch zu begleiten haben. Sie führte ihn zunächst nach Meissen und Sachsen, wo er auch seinen Heimatsort noch einmal besucht haben mag. Wenn er sagt, seine Verwandten und Freunde daheim seien ihm nicht entgegengetreten, als er sich dem armen Leben Christi zuwandte, so darf man vielleicht annehmen, dass er auch hier Gesinnungsgenossen fand, wenn nicht sogar schon von Kindheit an nach dieser Richtung hin Anregungen empfangen hatte. Dass waldensische Anschauungen auch im nördlichen Deutschland verbreitet waren, ist nachgewiesen. Im übrigen möchte ich vermuten, dass er sich erst später, als man gewöhnlich annimmt, von dort nach dem südwestlichen Deutschland gewendet hat. Denn wenn er zu Ostern 1424 in einem Dorfe des Vogtlandes, wo die religiösen Neuerer gleichfalls Fuss gefasst hatten, gepredigt und gebeicht hat, so geschah das wohl eben anlässlich dieser Reise. Den Namen des vogtländischen Orts und des beteiligten Geistlichen hat Drändorff in wohlgemeinter Absicht seinen Richtern verschwiegen.

Der Umstand, dass die böhmische Bewegung sich zugleich insbesondere gegen das Deutschtum im Lande und gegen das

anerkannte Reichsoberhaupt richtete, die Furcht vor den bösen Husiten hatte zwar in den anderen Reichsgebieten eine merkliche Rückwirkung zur Folge. Nicht bloss die Kreise, die zunächst an der Erhaltung der bestehenden Verhältnisse interessiert waren, Klerus, Fürsten, Ritterschaft, städtische Aristokratie, schlossen sich unter einander und mit der herrschenden Kirche enger zusammen. Trotzdem war eine husitische Propaganda in Deutschland keineswegs ansichtslos. In mehrfach erwähnter Art kamen ihr religiöse Meinungen entgegen, boten ihr politische und soziale Übelstände und Begehrlichkeiten Anknüpfungspunkte; und sie ist, wie namentlich neuere Forschungen dies festgestellt haben, in ziemlich weitem Umfange versucht worden.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, dass unter anderen auch Peter von Dresden in solcher Absicht aus Böhmen aufgebrochen sei. Denn die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht durchaus dafür, dass er mit dem „Petrus de Dräsen“ gleichzusetzen ist, der 1421 in Regensburg wegen wiclitifischer Irrlehren verbrannt wurde. Eine nach anderer Richtung hinweisende Aussage Drändorffs in dem Verhörprotokoll, wie es uns gedruckt vorliegt, steht dem meines Erachtens nicht unbedingt entgegen.

Drändorff, den wir im Vogtlande verliessen, hat die Würzburger Diözese nur durchreist, übrigens bei dieser Gelegenheit wohl den einen der beiden Diener mit sich genommen, die später mit ihm verhaftet wurden, einen Schneider aus Franken namens Henselin, während der andere, ein Weber namens Martin, aus seiner Heimat stammte.

Dann ist er weiter durch Schwaben gezogen. Er ist später bei seinem Verhör speziell nach dem Grunde seines Ersehüens hier gefragt worden und hat daraufhin ausgesagt: er habe sich von dem Zustande der Geistlichkeit in diesem Lande überzeugen und sehen wollen, ob er Kleriker finde, die nach der Regel Christi lebten. Freilich habe er wahrgenommen, dass dies nur wenige von ihnen thun wollten, vielmehr Simonie, Habsucht und Verschwendung in ihrer Mitte herrschten. Es liegt nahe genug, Drändorffs Angabe über jene Absicht auf die ganze Reise überhaupt zu beziehen, und sie weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, dass die Anknüpfung von Beziehungen zu Anhängern des Waldensertums die Grundlage seiner Thätigkeit abgeben sollte. Die Bemessung seines Aufenthaltes in den verschiedenen Gegenden stand jedenfalls im Zusammenhang mit der Zahl und Ergiebigkeit der Anknüpfungspunkte, die er fand.

Weiterhin hat er am oberen Rhein gepredigt, wo er sich in den Diözesen von Strassburg und Basel und in anderen benachbarten Orten aufhielt. In Basel und dessen Umgegend hat er allerdings seiner Angabe nach nur die Leute wegen des Schwörens getadelt, sonst jedoch keine Lehrthätigkeit in Glaubens-

sachen ausgeübt. Dann aber wandte er sich nach Speier, dessen Verhältnisse damals besonders dazu angethan waren, einem Manne seiner Art eine fruchtbare Wirksamkeit für seine Geistesrichtung in Aussicht zu stellen. Zudem wirkte dort bereits als Schulrektor ein eifriger Gesinnungsgenosse, mit dem er einst studiert hatte: Peter Turnow aus Tolkemit am Frischen Haff.

Die Reichsstadt Speier lag, wie so manche andere ihres Zeichens, in fast unaufhörlichen Zwistigkeiten mit ihren Bischöfen, denen gegenüber sie die erworbenen und zum grossen Teil ihnen abgerungenen Rechte und Freiheiten ebenso kräftig zu wahren und zu erweitern suchte, wie jene das entgegengesetzte Ziel mit allen Mitteln verfolgten.

Die Bürger hatten in Sommer 1422 ein vor der Stadt gelegenes Stift zerstört, das den demnächst zu erwartenden Belagerern hätte als Stützpunkt dienen können. Darauf war das Domkapitel und die Weltgeistlichkeit teils, wie schon früher in ähnlichen Lagen, aus der Stadt geflohen, teils vertrieben worden, und ihr Besitz war der Plünderung verfallen. Zwar zu einer völligen Einstellung des Gottesdienstes, die eines der wirksamsten Mittel zur Bändigung aufsässiger Gemüter war, kam es damit nicht, da die Bettelmönche, die es auch sonst mit der Bürgerschaft gehalten hatten, in der Stadt blieben. Und für die Hauptmasse der letzteren kam auch ein Abfall von der Kirchenlehre als solcher gewiss nicht in Betracht. Ergab sich doch sogar eine merkwürdige Thatsache: als nämlich draussen im Reiche die Rede entstand, die Speierer seien zur husitischen Ketzerei abgefallen, und als daraufhin König Sigismund vom Reichstage in Nürnberg den Markgrafen Friedrich von Brandenburg eigens zur Untersuchung der Sache in die Stadt sandte, gewann dieser den Eindruck, dass an ihrer Rechtgläubigkeit nicht zu zweifeln sei. Aber wenn beispielsweise in früheren Verhandlungen von den amtlichen Vertretern der Bürgerschaft betont worden war, der Bischof sei nur ihr geistlicher Oberer und habe als solcher schlechterdings keine Herrschaftsrechte über sie zu beanspruchen, so berührte sich das doch unmittelbar mit Meinungen, wie sie weiter oben gekennzeichnet wurden, und in der breiten Masse wurden solche Gedankengänge gewiss noch weiter fortgesponnen.

Die bezeichnete Felde war nach kurzer Dauer durch einen königlichen Schiedspruch beendet worden, der, wenn er auch die Selbständigkeit der Stadt nicht brach, doch sonst wesentlich zu ihren Ungunsten ausfiel. Kein Wunder also, wenn die Stimmung in der Bürgerschaft eine gereizte blieb oder nun erst recht wurde, mochte sie gleich thatsächlich auf längere Zeit hinaus nicht wieder zu einem gewaltsamen Ausbruch gelangen können.

Drändorff hat im Einvernehmen mit Peter Turnow ein längeres Manifest in lateinischer Sprache ausgearbeitet, welches

mit reichlichen Belegen insbesondere aus der Bibel und aus Kirchenvätern nachzuweisen sucht, dass eine ungerechtfertigte Exkommunikation unwirksam sei, dass ferner die Laien in keiner Weise zu dem geforderten blinden Gehorsam gegenüber dem Klerus verpflichtet seien, dass endlich der letztere keinerlei Befugnis zur Ausübung weltlicher Herrschaft besitze. Diese Fesseln gelte es zu brechen, dieses Joch abzuschütteln. Interessant ist am Schluss noch die Aufforderung an die Leser, selbst die in Klöstern und Kirchen an Ketten angeschlossenen Bücher nachzuschlagen, in denen sie finden würden, dass alles Dargelegte wohl begründet sei.

War nun zwar in Speier für den Augenblick keine rechte Gelegenheit mehr, solche Grundsätze auch in die Wirklichkeit zu übertragen, so bot sich eine desto aussichtsreichere in einem schwäbischen Streithandel, dessen Mittelpunkt nur ungefähr zehn Meilen gegen Osten hin entfernt lag, und der die Gemüter in weiten Kreisen heftig bewegte.

Die Stadt Weinsberg hatte ihre Reichsfreiheit gegen Konrad, den Herrn der dortigen Burg, zu verteidigen. König Sigismunds Gunst hatte sie diesem zu eigen gegeben, und Richtersprüche hatten die Verleihung bestätigt. Um den nichtsdestoweniger fortgesetzten Widerstand der Stadt zu brechen, die sich auf ein Bündnis von 33 Reichsstädten mit Augsburg, Ulm und Constanz an der Spitze stützte, war 1422 die Reichsacht über sie verhängt worden, und zu dieser gesellte sich 1424 noch die beim Papste erwirkte Exkommunikation durch den Würzburger Bischof, zu dessen Sprengel sie gehörte.

Dorthin sandte nun Drändorff aus Speier — und von jetzt an bedient er sich der deutschen Sprache — einen ebenfalls auf die weitere Öffentlichkeit berechneten Brief, in dem er mit markigen Worten Bürgermeister, Rat und die ganze Gemeinde auffordert, sich durch den Bann nicht in ihrem gerechten Kampfe beirren zu lassen. Denn nach der Heiligen Schrift stehe der Geistlichkeit durchaus keine Befugnis zu, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen oder über sie zu urteilen. Etwas abseits liegt ein Punkt, der am Schluss berührt wird, ist aber gerade recht geschickt ausgewählt, um die Gemüter auf eine gleichfalls tiefempfundene Beschwerde gegen den Klerus hinzulenken. Wenn das Reich, so heisst es da, unthätig zusehen und sich Städte, Land und Leute durch Bannsprüche abnehmen lasse, so werde es zuletzt auch noch dahin kommen, dass die Geistlichkeit den Bürgern ihre Frauen abbanne.

Beigegeben war ein kürzeres Begleitschreiben, in welchem Drändorff der Stadtbürgerschaft in Weinsberg anheimstellt, den soeben erwähnten Sendbrief von der Kanzel vor der Gemeinde vorlesen, auch abschriftlich in andern Städten verbreiten zu

lassen, und sich erbietet, selbst hinzukommen, wenn er auf Schutz rechnen könne. Noch müsse er sich allerdings gleich vielen andern gesinnungsverwandten Priestern zurückhalten, „es wäre denn, dass gemein Volk und Reichsstädte die Augen bass aufthäten.“ Man möge es ihm daher nicht verübeln, dass er seinen Namen und Aufenthaltsort vorläufig noch verschweige, und möge seinen Diener, den Überbringer, insgeheim hin- und hergehen lassen.

Ausser seinem Insiegel hat er unter beide Schriftstücke nur eine nicht ohne weiteres erkennbare Andeutung seines Namens gesetzt mit dem lateinischen Zusatz: ein Priester in der Hoffnung Jesu Christi und Prediger der heiligen Gottesgelahrtheit.

Nun ist von Weinsberg eine Einladung an ihn gekommen, allerdings anscheinend noch mit einem gewissen Vorbehalt, wie dies mit Rücksicht auf die von ihm gewahrte Anonymität wohl begreiflich erscheint. Daraufhin antwortete er, jetzt mit voller Namensunterschrift: er warte bloss einer nochmaligen Kundgebung darüber, dass man ihn zu haben wünsche, um dann zu kommen, ungeachtet aller ihm drohenden Gefahr. Nur möge man ebendwegen die Sache geheim halten; zugleich aber möge man auch andere besenden, die der Sache Weinsbergs von Nutzen sein könnten. Er dachte dabei augenscheinlich an die schon früher andeutungsweise bezeichneten Priester seiner Richtung. Jedenfalls hat er beabsichtigt, solche dort um sich zu versammeln, hat vielleicht auch schon Aufforderungen in solchem Sinne ergehen lassen.

Und dann ist er von Speier aufgebrochen. Kühne Hoffnungen mögen ihm erfüllt haben. Die Reise führte ihn anscheinend zunächst nach Wimpfen. In dieser Stadt und in Heilbronn, die beiderseits mit Weinsberg besonders eng verbunden waren, war vielleicht sein Sendschreiben an die Weinsberger bereits bekannt geworden.

Gerade in Heilbronn, kaum noch eine Meile von Weinsberg, sollte ihn das Verhängnis ereilen. Er wurde hier, jedenfalls im Laufe des Januars 1425, verhaftet und erfuhr vom Bürgermeister, dass seinen Freund Peter Turnow in Speier das gleiche Schicksal betroffen habe.

Die Machthaber, die sich durch die Bewegung gleichmässig aufs empfindlichste bedroht fühlten, griffen augenscheinlich nach gemeinsamem Plane zu. In Speier that es der Bischof. Zur Verhaftung Dründerffs hat allen Anzeichen nach Kurfürst Ludwig III. von der Pfalz, mit dessen politischem Interesse sich ein besonders reger Glaubenseifer vereinigte, den entscheidenden Anstoss gegeben, ja er ist, so zu sagen, die Seele des ganzen Verfahrens gewesen. Einen äusseren Anhalt zum Eingreifen gewährte eine Schutzherrschaft, die ihm über Heilbronn, wie auch über Wimpfen und Weinsberg zustand.

Von der Verhaftung Drändorffs wurde alsbald der Würzburger Bischof Johann II. benachrichtigt, zu dessen Sprengel auch Heilbronn gehörte. Dieser aber bestimmte unter dem 4. Februar 1425, dass der Gefangene von der Stadtbehörde an den Kurfürsten ausgeliefert und nach dessen Residenz Heidelberg gebracht werde, indem er zugleich die ihm zustehende Befugnis zur Untersuchung und Aburteilung des Falls dem Bischof Johann von Worms, in dessen Diözese Heidelberg lag, und den Professoren der Theologie und des kanonischen Rechts an der dortigen Universität übertrug.

Am Morgen des 13. Februars wurde das Verfahren vor dem Inquisitionsgericht eröffnet, das in der bezeichneten Zusammensetzung unter dem Vorsitz des Bischofs Johann von Worms in der Heidelberger Behausung des Speierer Bischofs zusammengetreten war. Der letztere, der früher erwähnte Raban, wohnte nebst noch andern Geistlichen und Rechtsgelehrten der Verhandlung als Zuhörer bei. Vor allem war aber auch der Kurfürst-Pfalzgraf gegenwärtig und hat sich nach Ausweis des Protokolls sogar persönlich an dem Verhör Drändorffs beteiligt.

Drändorff war sich vollkommen darüber klar, was ihm bevorstand. Wenn es möglich wäre — so sagt er bei der Befragung über seine Vermögensverhältnisse — sich für 1000 Gulden vom Tode loszukaufen, so könne er diese Summe recht wohl zahlen, aber er wisse nur zu gut, dass man nicht sein Geld, sondern seinen Tod wolle. Bitter beklagt er sich, dass die Richter zugleich seine Ankläger seien. Eigentümlich genug giebt er seiner Überzeugung davon Ausdruck, dass die Doktoren, die Universitätslehrer, ihm feindlicher gesinnt seien, als sogar die Bischöfe. Nicht in der Hoffnung, sein Schicksal dadurch irgendwie zu mildern, kann es geschehen sein, dass er gelegentlich auch sagte, er habe in seinen Predigten eine Lehre der herrschenden Kirche gegen Angriffe verteidigt, die Lehre nämlich, dass Christus wahrer Gott und Mensch zugleich und das einzige Kind seiner Mutter gewesen sei. Vielmehr wird sie ihm eben als schriftmässig begründet erschienen sein. Denn auf diesem Grunde fussend bekannte er sich im übrigen völlig frei und unerschrocken zu den Sätzen, die ihm als abweichend von der Kirchenlehre vorgehalten wurden; sie brauchen hier, soweit sie ihrer allgemeinen Bedeutung wegen schon früher erwähnt wurden, nicht wiederholt zu werden.

Den ihm angesonnenen üblichen Inquisiteneid lehnte Drändorff seiner Überzeugung gemäss ab. Wollte er übrigens lügen, sagte er, so könnte er das auch vereidet thun. Immerhin wäre er, wie er weiterhin erklärte, bereit, seine Eigenschaft als Priester zu beschwören, wenn er damit alles ins Reine bringen und seine Richter vor Sünde bewahren könnte; aber er sehe ja doch, dass

das nicht möglich sei und dass er auf solchem Wege ihren Händen nicht entrinnen könne. Die Feststellung dieser seiner Eigenschaft, die er äusserlich durch Kleidung und Tonsur bekundete, aber sonst nur durch seine Versicherung, nicht durch ein autliches Schriftstück zu beglaubigen vermochte, war ja von Bedeutung für den Fall. Der Nachweis galt natürlich den Richtern nicht für ausreichend erbracht. Doch ward, wie es unter solchen Umständen üblich war, Drändorff bei seiner Verurteilung auf alle Fälle vorsichtshalber degradiert, gerade so, wie dies später Peter Turuow erfuhr, der angab, wenigstens die niederen Weihen erhalten zu haben, und daneben Baccalaureus des Kirchenrechts war. Die sonst in Inquisitionsurteilen gewöhnliche, wenn auch theatsächlich nur auf eine Heuchelei hinauskommende Fürbitte an die weltliche Gewalt, mit den aus der Kirche Ausgestossenen, die ihr übergeben wurden, mild zu verfahren, ist wohl nicht bloss zufällig beiden Männern durch ihre Richter versagt geblieben.

Bei aller Festigkeit und Überzeugungstreue zeigt Drändorff doch in dem Verhör eine würdevolle Bescheidenheit. Für die Bischöfe, die wegen Ausübung weltlicher Herrschaft im Stande der Verdammnis seien, müsse man trotzdem beten, und er thue das. Gewisse Versäumnisse in seinen äusseren priesterlichen Obliegenheiten nachzuholen sei er bereit. An der Wahrheit der drei in dem Manifest verkündeten Sätze halte er fest, aber nicht hartnäckig, d. h. allerdings wohl, sofern ihm nicht deren Schriftwidrigkeit nachgewiesen werde. Die Pflicht, in zweifelhaften Dingen den Prälaten zu gehorchen, gibt er zu.

Geradezu rührend ist aber sein Bestreben, seine Gesinnungsgenossen zu decken, deren man selbstverständlich gern möglichst viele durch ihn erkundet und dann gefasst hätte. Hier sagt er absolut nichts aus, als was augenscheinlich überhaupt nicht mehr zu verheimlichen war. Einiges derartige wurde schon früher erwähnt. Die Frage, ob er Priester gefunden habe, die nach der Regel Christi lebten — also im Sinne seiner Richter Ketzer, gleich ihm selbst — beantwortete er: er hoffe, dass es viele solche gebe, aber sonst wisse er nichts von ihnen. Von den Priestern, die er in Weinsberg um sich zu versammeln gedacht habe, sei ein ihm dem Namen nach unbekannter, der sich übrigens von dem Verdacht des Husitismus gereinigt habe, in Köln; von den anderen wisse er nichts anzusagen. Begreiflicherweise legte man besonderen Wert darauf, von ihm weitere Aufschlüsse über die Verhältnisse in Speier zu erhalten. Er habe dort, sagt Drändorff, in drei verschiedenen Herbergen gewohnt und mit Peter Turuow verkehrt, und er nennt eine davon (Kesselhof), aber gewiss nur, weil sie dem Gericht ohnedies bekannt war; dass er sich auf die Namen der anderen beiden nicht habe besinnen können, wird man kaum glauben. Über das Manifest habe

Peter mit ihm konferiert; ob dieser die darin behaupteten drei Sätze für wahr halte, darüber möge er selbst aussagen, denn er habe das Alter dazu. Von den nach Weinsberg gesandten Briefen habe Peter gewusst, ohne jedoch die Sache zu billigen. Peter sei ein Mann untadeligen Lebens, wie dies viele in Speier bezeugen könnten, und eben deswegen habe er, Drändorff, sich zu ihm begeben. Dass derselbe nach der Lehre Christi lebe, hoffe er, kenne aber sonst Niemanden in Speier, der dies thue. Endlich unterlässt Drändorff nicht, sich insbesondere noch des einen unter seinen Dienern anzunehmen, der seine Briefe nach Weinsberg gebracht habe, aber ausserdem an der Sache ganz unbeteiligt sei.

Das erhaltene — leider durch mannigfache Lese- und Druckfehler entstellte — Protokoll bricht im Verlauf der zweiten Sitzung ab, die am Nachmittag des 13. Februars abgehalten wurde. Ob die Verhandlung noch über diesen Tag hinaus fortgesetzt worden ist, lässt sich nicht erkennen.

Das Urteil lautete, da Drändorff jedweden Widerruf ablehnte, selbstverständlich verdammand. Es liegt uns in seiner ganzen Ausführlichkeit vor und wird Drändorff etwa am 15. Februar verkündet worden sein. Am 17. hat er dann den Feuertod erlitten.

Das Verfahren war eigentlich nicht vollkommen rechtsbeständig, und dessen sind sich die Mitglieder des Gerichtshofs wohl bewusst gewesen. Nach den bestehenden kirchlichen Vorschriften durfte ein bischöfliches Gericht das Endurteil in einer solchen Sache nur mit Genehmigung des vom Papst für die betreffende, also in diesem Falle für die Mainzer Erzdiözese bestellten Inquisitors fällen. Diese zu erlangen ist aber hier entweder gar nicht versucht worden, oder sie wurde wenigstens nicht abgewartet. Die im Text des Urteils dafür gegebene Erklärung ist sehr fragwürdiger Natur. Um so einleuchtender wirkt der ausführliche Hinweis auf die grosse Gefahr, die der Rechtgläubigkeit durch die Verbreitung der wiclitischen und husitischen Ketzereien drohe, auf die verwüstenden Anbrüche der Husiten aus Böhmen und darauf, dass Drändorff verkündigt habe, demnächst werde eine grosse Verfolgung über die Prälaten kommen.

Dass der Fall doch viel zu denken gab, beweist eine merkwürdige Thatsache. Auf Befehl des Kurfürsten wurde alsbald an Papst Martin V. nach Rom nicht nur ein Verzeichnis der Irrlehren Drändorffs gesandt, sondern es wurden daran auch drei Vorschläge geknüpft. Erstens sei im Hinblick auf die drohende Husitengefahr und im Interesse möglicher Beschleunigung des Verfahrens gegen die Verbreiter von Irrlehren eine Abänderung der erwähnten Bestimmungen wegen der Teilnahme der päpstlichen Inquisitoren an diesem Verfahren in Erwägung zu ziehen. Zweitens möchte es rätlich sein, mindestens den Erzbischöfen und

Universitäten ein authentisches Verzeichnis der in Konstanz verdamnten Lehren des Joh. Hus zukommen zu lassen. Um endlich drittens dem Verlangen der Utraquisten mit Erfolg entgegenzutreten zu können, empfehle es sich, Nachforschungen darüber anzustellen, ob vielleicht bisher nicht veröffentlichte Bestimmungen von Päpsten oder allgemeinen Konzilien vorhanden seien, welche die Austeilung des Heiligen Abendmahls nur unter einer Gestalt ausdrücklich geböten.

Über den Erfolg dieser Anregungen ist nichts bekannt. Das Verfahren gegen Peter Turnow hat Bischof Raban von Speier in Vollmacht des päpstlichen Inquisitors für die Mainzer Kirchenprovinz und wesentlich langsamer, als dies in Heidelberg geschehen war, zu Ende geführt. Der Verlauf des Prozesses wird sonst sehr ähnlich gewesen sein. Das Verdammungsurteil, das auf Turnows Beziehungen zu Drändorff stark Bezug nimmt, ist unter dem 3. April 1426 ausgestellt und jedenfalls kurz darauf vollzogen worden.

Gottfried Wilhelm Leibniz und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts ¹⁾.

Von
Ludwig Keller.

Von Gottfried Wilhelm Leibniz hat Friedrich der Grosse einmal gesagt, er stelle in seiner Person eine ganze Akademie von Gelehrten dar. In der That gibt es wenige wichtigere Gebiete menschlichen Wissens und Strebens, deren Vertreter nicht in dieser oder jener Beziehung einen Anspruch auf ihn geltend machen könnten. Fast alle seine Nachfolger haben staunend vor der Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit dieses Geistes gestanden, dem es möglich war, zahlreiche Gebiete zu umspannen, von denen jedes einzelne auch in seiner damaligen Ausdehnung hinreichte, die Kraft eines arbeitsamen Gelehrten auszufüllen. Leibniz war nicht bloß Jurist, Staatsmann und Volkswirt, sondern auch Mathematiker und Naturforscher, nicht bloß Historiker und Theolog, sondern Philosoph von bahnbrechender Bedeutung, nicht nur Diplomat und Gelehrter, sondern auch ein Schriftsteller von seltener Kraft der Formen wie des Ausdrucks in den zahlreichen Sprachen, die er beherrschte und gebrauchte.

Man weiss, dass das Mittelalter in geistiger Beziehung in erster Linie auf die übersinnlichen Dinge gerichtet war und vornehmlich mit den Kräften des Gemüts und der Phantasie seine Geisteswelt sich ausgestaltete; seit dem 16., vornehmlich aber seit dem 17. Jahrhundert begann eine neue Geistesrichtung in weiten Kreisen Boden zu gewinnen — eine Richtung, welche auf die Beobachtung, Berechnung und Erkenntnis mehr des Seienden als des Übersinnlichen abzielte, ein Geist, der nicht bloss auf das

¹⁾ Der vorliegende Aufsatz ist in wesentlichen Theilen zum ersten Mal gedruckt worden in der Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins vom 1. August 1891 (VI. Jahrgang Nr. 8,9), nachdem er in veränderter Gestalt am 19. Mai 1891 bei der VI. Hauptversammlung des Sprachvereins zu Hannover als Festrede Verwendung gefunden hatte. Der Aufsatz gehört seinem Inhalt nach in erster Linie in die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, wo wir ihn nunmehr festhalten.

Wesen Gottes und die Beziehungen der Menschen zu Gott, sondern auch auf das Wesen der Natur und auf die Beziehungen der Menschen zur Natur und untereinander gerichtet war.

Solch grosse geschichtliche Wendungen pflegen nicht auf einmal einzutreten, auch nicht durch einen einzelnen Mann bewirkt zu werden; aber innerhalb des Kreises von Männern, die auf diesen Umschwung hingewirkt haben, verdient neben Bacon kein Name mit grösserem Nachdruck genannt zu werden als der von Leibniz und insofern erschöpft sich die allgemeine Charakteristik nicht, wenn man ihn als Bahnbrecher auf zahlreichen Wissensgebieten bezeichnet; man muss vielmehr sagen, dass wir in diesem Manne einen der Urheber und Wortführer jener Geistesrichtung zu betrachten haben, welche wir als eine wesentliche Eigenart der neueren Zeiten gegenüber der Weltanschauung des Mittelalters zu betrachten gelernt haben.

Diese Geistesrichtung, die sich ihres Gegensatzes gegen die älteren Jahrhunderte wohl bewusst war, hat in manchem ihrer späteren Vertreter die Neigung gezeigt, die Bedeutung der übersinnlichen Dinge, soweit sie ausserhalb der unmittelbaren Erfahrung und Berechnung oder des zwingenden logischen Schlusses liegen, zu unterschätzen und die Kräfte des Gemüths, wie sie sich in der Religion bethätigen, gegenüber den Kräften des Verstandes, die in der Wissenschaft wirksam sind, ungepflegt bei Seite zu stellen. Indem sie damit in eine ähnliche Einseitigkeit verfiel, wie sie die Träger der älteren Anschauung gegenüber den Erfahrungs-Wissenschaften an den Tag gelegt haben, hat sie sich viele Gegner geschaffen und viele Kräfte des Menschenlebens in ihrer Wirkung unterschätzt.

So begreiflich es ist, dass jede Richtung geneigt ist, nur den Dingen Daseinsberechtigung zuzuerkennen, die sich ihrer Methode und Denkart am sichersten erschliessen, so ist doch ein solches Verfahren von schweren Nachteilen begleitet und um so mehr verdient es bemerkt zu werden, dass einer der Männer, auf den die neuere Richtung sich mit Recht in besonderem Sinn berufen darf, dem späteren Geschlecht hierin nicht vorangegangen ist. Leibniz war viel zu weitsichtig, um zu verkennen, dass auch den Dingen, die sich mehr als Forderung des Gemüths den Menschen erschliessen oder aufdrängen, und den Vorstellungen, die weniger dem naturwissenschaftlichen Beweise als dem persönlichen Glauben zugänglich sind, im Leben der Völker eine grosse Bedeutung innewohne und für den Einzelnen die gleiche Gewissheit wie Sätze der Erfahrung erlangen, ja sogar stärkere Antriebe zum Handeln als irgend welche Erfahrungsthatsachen abgeben können.

Es ist von je bemerkt worden, dass Leibniz in seinen Schriften mit weit mehr Ehrfurcht und weit häufiger von der

Religion, von Gott und der Unsterblichkeit im Sinne des Christentums zu sprechen pflegt, als es bei den Naturforschern und Mathematikern, die auf seinen Schultern standen, im Lauf der Zeit üblich zu sein pflegte. Wir sind in keiner Weise berechtigt, dies lediglich als Anpassung zu bezeichnen; vielmehr durchzieht der Zug zur Religion das ganze Wesen des Mannes und keine Schilderung seines Strebens darf versäumen, diesen Zug als wesentlichen Antrieb in sein Denken und Thun einzustellen.

Der Widerspruch gegen diejenige Auffassung der Religion, wie sie in den herrschenden Kirchen vertreten wurde, wurzelte bei den Anhängern der Erfahrungswissenschaften zum Teil in der begründeten Überzeugung, dass die Naturbetrachtung der Dogmatiker unhaltbar sei; der Schritt, von hier aus bis zur Bestreitung der überlieferten religiösen Vorstellungen überhaupt vorzugehen, war kein weiter. Leibniz aber, der sich in seiner Naturphilosophie mit den Naturforschern eins wusste, wollte ihn nicht mitmachen; schon im Jahre 1668 schrieb er eine kleine Abhandlung gegen diejenigen, welche die Naturwissenschaften benutzten, um den Atheismus aus ihnen zu begründen, und bezeichnenderweise legte er seinen Ausführungen den Satz Bacon zu Grunde, welcher besagte, dass es lediglich die oberflächliche Beschäftigung mit den Wissenschaften sei, welche von Gott abführe, gründliche Forschung führe vielmehr zu ihm hin. In der Schrift über die Theorie der abstrakten Bewegung, die er im Jahre 1671 der Pariser Akademie widmete, erklärt er, dass er mit der höchsten Anspannung sich auf die Geheimnisse des Glaubens geworfen habe; nachdem er alles durchforstet, müsse er sich auf die Seite derer stellen, „denen die Verteidigung des Glaubens nicht verachtungswert erscheint.“ Gerade in den Naturwissenschaften, oder doch in der Naturphilosophie wollte er die Mittel zu dieser Verteidigung finden. Besonders deutlich spiegeln sich seine Anschauungen in dem Stiftungsbriefe der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 11. Juli 1700 wieder, der von Leibniz verfasst ist. Die Akademie, heisst es dort, solle sich besonders mit gemeinnützigen Studien, d. h. im Unterschied von dem scholastischen Wissenschaftsbetrieb in erster Linie mit der Förderung der Naturbeobachtung, mit der Pflege der deutschen Geschichte und mit der Erhaltung und Besserung der deutschen Sprache beschäftigen; sie solle sich ferner „die Pflege des wahren Christentums sowohl in der Christenheit als bei entlegenen, noch unbekehrten Personen anlegen sein lassen“, und endlich solle sie, um als Sammelpunkt für alles ächt Menschliche dazustehen, auch Lenten „von anderen Nationen und Religionen“ die Aufnahme nicht versagen. Die Aufgaben, die Leibniz der neuen Gesellschaft vorzeichnet, stehen unter sich in engerem Zusammenhang, als es auf den ersten Blick scheinen mag: sie legen den Nachdruck auf diejenigen Wissensgebiete,

die innerhalb der herrschenden Kirchen nicht die Pflege fanden, die sie nach Leibnizens Überzeugung verdienten, und sie fliessen in ihrer Gesamtheit aus einer Auffassung des Christentums, die über den damals herrschenden Kirchen und Bekenntnissen stand und die in ihren letzten Zielen ohne Ansehen der bestehenden Konfessionen auf das Wohl der Menschheit gerichtet war.

Eben aus dieser Auffassung des Christentums floss auch sein Bestreben, die „gemeinnützigen Studien“ und ihre Ergebnisse thunlichst zum Gemeingut aller Stände zu machen. Während die Mehrzahl der Männer, in deren Umgebung Leibniz lebte und wirkte, es für unangemessen, ja für gefährlich hielt, alle Gebiete des Wissens auch dem Volke zu erschliessen, ging seine Überzeugung dahin, dass alle Menschen berechtigt seien, an den Erregenschaften menschlicher Geistesarbeit Anteil zu gewinnen, und dass erst dann, wenn dies Ziel erreicht sei, ein besserer Zustand der Gesellschaft sich erzielen lasse. Diese Überzeugung ist es im letzten Grunde gewesen, die ihn ganz im Gegensatz zu der grossen Mehrzahl der Gelehrten unter den Zeitgenossen zum Anwalt der Sprache des gemeinen Mannes, zum Verteidiger unserer deutschen Muttersprache gemacht hat.

Es ist bisher im allgemeinen üblich gewesen, Leibnizens deutschsprachliche Bemühungen als Ausfluss seiner Vaterlandsliebe zu betrachten. Ich will diesen Beweggrund nicht unterschätzen; dass aber der eigentlich bestimmende Antrieb tiefer lag, lässt sich daraus leicht erkennen, dass Männer, die an Vaterlandsliebe hinter Leibniz keineswegs zurückstanden, für die Pflege der Muttersprache keinen Sinn besaßen, und dass andererseits Gelehrte, die ausserdeutscher Herkunft waren, sich mit Leibniz in den gleichen Bestrebungen begegneten.

Wenn ich in dieser Beziehung an das Beispiel eines älteren Zeitgenossen, nämlich des Johann Amos Comenius, erinnere, so geschieht es nicht bloss, um auf die Beweggründe von Leibnizens Sprachbestrebungen Licht fallen zu lassen, sondern um eines Mannes zu gedenken, dessen gesamte Denkart und Geistesrichtung mit derjenigen unseres Gelehrten ungemein verwandt ist und der daher nicht ungenannt bleiben sollte, wo eine Schilderung von Leibniz Eigenart versucht wird. Es sind nicht nur die Schulbücher des Comenius gewesen, die Leibniz, wie er selbst erzählt, einst benutzt hat; wenn man das uneingeschränkte Lob liest, welches er den Ansichten des Comenius zuteil werden lässt, ein Lob, welches nach ihm erst Herder wieder in gleicher Allgemeinheit ausgesprochen hat, so ist einleuchtend, dass er mehr von dessen Weltanschauung gekannt und sich angeeignet hat, als die Leibnizforscher bisher anzunehmen pflegten. Wie dem auch sein mag, so steht doch fest, dass die Stellungnahme beider Männer zu den grundsätzlichen Fragen oft

bis zu den Einzelheiten herab ausserordentlich verwandte Züge zeigt. Auch bei Comenius standen die Erfahrungswissenschaften, denen er zuerst die Berechtigung als Schulfach erkämpfte, in besonders hohem Ansehen; auch Comenius wollte die Wissenschaften, die er als solche überaus hochschätzte, nicht als Eigentum einer Kaste von Gelehrten betrachtet wissen, sondern er wollte sie (wie Leibniz) allen Menschen zugänglich und für das Wohl der Menschheit und die Ehre Gottes nutzbar machen; Comenius endlich wollte, obwohl er wie Leibniz lateinisch schrieb und einer Weltsprache das Wort redete, die Volkssprachen gepflegt wissen, und er ist es gewesen, welcher im Gegensatz zu den damals geltenden Grundsätzen das Deutsche zum Unterrichtsgegenstand erhoben hat.

Gottfried Wilhelm Leibniz war am 1. Juli 1646 zu Leipzig geboren. Seine frühzeitig hervortretende Neigung für philosophische Beschäftigung erhielt durch seinen Lehrer Jacob Thomasius (den Vater des durch seinen Kampf gegen die Hexenprozeesse bekannt gewordenen Christian Thomasius) schon frühzeitig Nahrung. Nachdem er am 26. Januar 1664 die philosophische Magisterwürde erworben hatte, beabsichtigte er in das akademische Lehramt bei der philosophischen Fakultät in Leipzig einzutreten, wünschte aber vorher bei der juristischen Fakultät den Doktorgrad zu erwerben. Die Juristen glaubten, Gründe zu haben, ihn einstweilen zurückstellen zu müssen, und Leibniz, hierdurch schwer gekränkt, begab sich auf die Universität Altdorf, wo er am 5. Oktober 1666 zum Doktor beider Rechte befördert wurde. Der Versuch, ihn in Altdorf festzuhalten, gelang nicht; er ging nach Nürnberg, wo ein Verwandter, der Senior des geistlichen Ministeriums, Justus Jacob Leibniz und dessen Freund, der Prediger Dilherr, ihn mit offenen Armen aufnahmen.

Dieser Nürnberger Aufenthalt ist durch die Beziehungen, in die er ihn brachte, für Leibniz von grösster Wichtigkeit geworden. Die Männer, die wir nannten, gehörten nebst ihren Freunden zu den angesehensten Personen in der alten Reichsstadt. Justus Jacob Leibniz und Dilherr waren nebst dem Prediger Daniel Wölfer und Anderen Angehörige einer im Stillen wirkenden Sozietät, die von Aussenstehenden wegen der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, in deren Mittelpunkt damals die Chemie (Alchymie) stand, als Alchymisten bezeichnet zu werden pflegten. Derartige Gesellschaften, die untereinander in Verbindung standen, gab es damals an unnahehen Orten, so im Haag, in Amsterdam, in London, Hauburg u.s.w.; man nannte sie auch Rosenkreuzer. Infolge der verwandtschaftlichen Beziehungen ward Leibniz selbst

Mitglied des Bundes und erhielt bald sogar einen Vertrauensposten innerhalb desselben¹⁾.

Wie man auch über den Wert dieser Gesellschaften urteilen mag, so ist doch gewiss, dass Leibniz, wie er selbst gesteht, die Eindrücke, die er in dem wichtigsten Abschnitt seines Lebens — er war damals 21 Jahre alt — unter der Leitung so bedeutender Männer empfangen hat, bis in sein spätes Alter bewahrt hat; so abfällig er über das Streben des Goldmachens urteilt, so eifrig hat er sich doch auch noch später mit der Deutung alchymistischer Rätsel beschäftigt, und man braucht sich darüber nicht zu wundern, wenn man bedenkt, dass selbst der grosse Baco für die Bestrebungen der „Alchymisten“ Teilnahme besessen hat.

In Nürnberg war es, wo Leibniz den ehemaligen Minister des Kurfürsten von Mainz, den Freiherrn Joh. Christian von Boineburg, kennen lernte, der den jungen Mann bestimmte, ihm zunächst nach Frankfurt und dann nach Mainz zu folgen. An ersterem Orte lernte er unter anderem Phil. Jac. Spener kennen, und in Mainz trat er in die Dienste des Kurfürsten, der ihn zu verschiedenen politischen und diplomatischen Geschäften heranzog. Von hier aus begann er einen folgenreichen Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg, dem Gesandten Bremens in London, der Mitglied jener „unsichtbaren Gesellschaft“ war, in welcher einige Jahrzehnte früher auch Comenius verkehrt hatte und aus welcher nachmals die Royal Society erwachsen ist. Zu diesem Londoner Kreise, zu welchem Theod. Haak, Robert Boyle, John Wallis, Wilkins und andere mehr gehörten, entwickelte sich eine dauernde Beziehung, die für die Richtung seiner Studien bedeutungsvoll wurde.

Gegen Ende des Jahres 1669 bat ihn Boineburg, eine Schrift des Marins Nizolius „Über die wahren Prinzipien“ von 1553 neu herauszugeben; er that es und fügte ausser einem Brief an seinen alten Lehrer Thomasius eine kleine Abhandlung hinzu, in welcher er sich über den philosophischen Stil aussprach. Die Erfordernisse dieser Redeform, sagte er, seien vor allem Klarheit, Wahrheit und Formvollendung, und in allen diesen Beziehungen seien, fügte er hinzu, die Vorzüge der deutschen Sprache bisher unterschätzt worden.

Keine Sprache, meinte er, sei mehr geeignet, die Unklarheit philosophischer Systeme an den Tag zu bringen als die deutsche;

¹⁾ Über die Beziehungen von Leibniz zu den Kultgesellschaften des Humanismus — er war Sekretär der Nürnberger Sozietät — haben wir in diesen Heften wiederholt gehandelt; s. u. a. M. H. Bd. IV (1895) S. 90 ff. und die Register s. v. Leibniz. — Über Leibniz und den Platonismus siehe M. H. Bd. VII (1898) S. 331. — Die Nürnberger Sozietät hielt ihre geheimen Sitzungen in der städtischen Münze, in deren Gebäuden auch in anderen Städten die Brüder oft zusammenkamen.

sie sei für wirkliche Dinge und klare Begriffe reich an Ausdrücken, zu allen erdichteten Spitzfindigkeiten aber völlig ungeschickt.

Es konnte ihm nicht verborgen sein, dass er sich mit solchen Bemerkungen sowohl zu seinem Gönner Boineburg wie zu dessen Freunden in einen gewissen Gegensatz stellte; diesen Männern war, wie Leibniz einmal selbst sagt, „aller Lust und Fleiss, so von anderen auf die deutsche Sprache gewendet wird, verhasst und verdächtig“; man darf doch nicht vergessen, dass die mächtigsten Bildungsträger jener Jahrhunderte, nämlich die Kirche und die Universitäten weder für die Pflege der Naturwissenschaften noch der Volkssprachen eine Vorliebe besaßen, und man braucht sich im Grunde nicht zu wundern, dass Leibniz, der in diesen und anderen Beziehungen grundsätzlich von jenen abwich, gerade unter den Mitgliedern der Universitäten viele Gegner besessen hat, und dass die protestantische Kirche, die ihn nie als Gläubigen betrachtet zu haben scheint, ihm schliesslich das kirchliche Begräbnis verweigert hat.

Die Mainzer Thätigkeit war für ihn nicht immer eine befriedigende; es war ihm daher erwünscht, dass ihn diplomatische Geschäfte nach Paris riefen und dort längere Zeit festhielten. Inzwischen hatten sich die Beziehungen zu den obengenannten Londoner Freunden so befestigt, dass er sich zu Anfang 1673 entschloss, sie in London aufzusuchen; er hatte seit Februar vielfache Besprechungen mit Boyle, Oldenburg u. A.; in einem Schreiben vom 20. Februar 1673 — dasselbe ist in der Bibliothek zu Hannover erhalten¹⁾ — bittet er die „Akademie“, deren Mitglieder jene Männer waren, um Aufnahme; am 9. April ward er wirklich aufgenommen und trat mit den berühmten englischen Gelehrten dadurch in noch nähere Verbindung.

Der Tod seines bisherigen Gönners, des Kurfürsten von Mainz, der in demselben Jahre erfolgte, machte die Fortdauer seines Mainzischen Dienstes unsicher.

Ein brieflicher Verkehr, den er schon seit 1671 mit dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg begonnen hatte, führte zu Anträgen, die seinen Eintritt in den Dienst des hannoverschen Hofes bezweckten. Während Leibniz anfangs gezögert hatte, erklärte er sich Ende 1675 zur Annahme bereit und erhielt im September 1676 den Ruf als Vorstand der herzoglichen Bibliothek in Hannover mit dem Titel eines Hofrats und einer Besoldung von 600 Thalern.

Im Oktober 1676 trat er die Reise an, ging aber zuerst abermals nach London und von dort nach Amsterdam und in den Haag, wo er Spinoza aufsuchte; Ende Dezember 1676 traf

¹⁾ Bodemann, Briefwechsel des G. W. Leibniz. 1889 S. 209.

er in Hannover ein, und mit seiner Ankunft begann diese Stadt ein Mittelpunkt geistigen und wissenschaftlichen Lebens zu werden; es bewahrheitete sich, dass dieser Mann „eine ganze Akademie von Gelehrten ersetzte“. Er entwickelte alsbald eine Vielseitigkeit, die Mitwelt wie Nachwelt in Staunen gesetzt hat. Er begann mit einer Abhandlung über die Apokalypse, erörterte mit Hoher in Wien den Gedanken eines neuen Gesetzbuches, schrieb fast gleichzeitig die Entdeckungsgeschichte des Phosphors, wechselte mit Newton durch Oldenburgs Vermittelung Briefe über das Tangentenproblem, schrieb die berühmte gewordene *Nova Algebrae promotio*, verfasste ein staatsrechtliches Gutachten für den Herzog und veröffentlichte einen Dialog (wie er es nannte), der auf die Einführung einer allgemeinen Zeichensprache hinwirken sollte. Das geschah alles in dem einen Jahre 1677. Wenn man sich eine Vorstellung von dem Umfange des Briefwechsels bilden will, den er neben seinen sonstigen Arbeiten führte, so muss man sich einmal einen Einblick in die Briefsammlung verschaffen, welche sich in der königl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover befindet; daraus ergibt sich, dass dort über 15 000 Briefe ruhen, die von ihm geschrieben, bezw. an ihn gerichtet sind.

Dabei ist es die Eigenart dieses Mannes, dass er nichts Neues lernte, ohne daraus etwas für das Leben und die menschliche Wohlfahrt zu schöpfen; als ihn der Herzog, teils um seinem Drange nach Bethätigung Raum zu geben, teils um ihn fester an den Hof zu fesseln, zum Mitglied der Justizkanzlei ernannt hatte, wurde bald darauf die Abschaffung der Hexenprozesse beschlossen, und wenn in Hannover früher als anderwärts diesem Unfug Einhalt gethan ward, so ist es zum Teil unzweifelhaft der Einwirkung unseres Gelehrten zuzuschreiben.

Seine damaligen Gegner pflegten zu sagen, Leibniz sei ein Projektentmacher, und sofern sie damit sagen wollten, dass er unermüdlich war in Vorschlägen und Anregungen, die nach seiner Überzeugung dem Wohle seines Vaterlandes und der Menschheit dienen konnten, so hatten sie darin ganz recht. Wir besitzen von ihm aus dem Jahre 1678 ein Verzeichnis solcher Vorschläge verschiedenster Art, deren Mehrzahl uns hier nicht berührt, aber einer ist darunter, der für die Gedanken, die ihn bewegten, und für die Art und Weise, wie er sie zur Ausführung bringen wollte, sehr bezeichnend ist. Er empfiehlt nämlich dem Fürsten oder Staatsmanne, für den die Denkschrift bestimmt war — wir kennen seinen Namen nicht — die Stiftung oder Beförderung einer *Societas Theophilorum vel amoris divini*, d. h. eine „Gesellschaft von Gottesfreunden oder der Liebe Gottes“, welche (wie er sagt) „allda anzufangen hätten, wo die Jesuiten aufhören“, und die Studien betreiben könnten, welche die Jesuiten nicht zu treiben pflegen, nämlich die Naturwissenschaften und die Heilkunde;

diese Gesellschaft hätte die Jugend in den höheren Wissenszweigen zu unterrichten, „insbesondere in Theologia mystica, so summus hujus instituti gradus, dazu die Chymica und Arcana naturae eine herrliche Anleitung geben“, dagegen sollten sie die schulmässige, d. h. die scholastische Theologie nicht betreiben. Das wäre, schliesst er, „das herrlichste Institutum, so zu ersinnen“; dasselbe würde sich über die ganze Welt verbreiten können, da solche Männer überall willkommen sein würden¹⁾.

Ganz im Unterschied von der Mehrzahl der Gelehrten, die sich damit begnügten, Bücher zu schreiben und drucken zu lassen, die Durchführung ihrer Ideen aber und die praktische Verwertung andern überliessen, war er von dem lebhaften Bestreben erfüllt, seinen Schriften und Entwürfen thatsächliche und unmittelbare Nutzenanwendung zu geben. Es war ihm vollkommen klar, dass kein wichtiger Gedanke in der Welt sich durchzusetzen pflegt, wenn es nicht gelingt, Männer zu finden, die für seine Ausgestaltung kämpfen; er wusste genau, dass es ganz etwas anders ist, einen Gedanken auszusprechen und ihn durchzuführen, und wenn er gern Entwürfe und Vorschläge machte, so versäumte er selten, zugleich die Wege anzudeuten, wie sie nutzbar zu machen seien, und oft ging er selbst mit thatsächlichen Schritten und Massregeln voran.

Die erste ausführliche Niederschrift der Gedanken und Wünsche, mit denen er sich in Sachen der deutschen Sprache und der deutschen Sozietäten trug, fällt in die Anfangsjahre seiner Hannoverschen Thätigkeit; er hat sie niedergelegt in der erwähnten Schrift: „Ermahnung an die Teutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, nebst Vorschlag einer teutsch gesinnten Gesellschaft“. Wenige Jahre später (nicht, wie bisher meist angenommen wurde, erst im 1697²⁾) scheint die inhaltlich verwandte Abhandlung entstanden zu sein, welche unter dem Titel: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache“ zuerst gedruckt worden ist, die aber in der zu Hannover erhaltenen Urschrift den Titel trägt: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Aufrichtung eines deutschen Ordens“.

Schon diese Titel bestätigen die Bemerkungen, die wir soeben gemacht haben: nicht mit Vorschlägen über die Herstellung der Sprachreinheit wollte er sich begnügen, er wollte gleichzeitig auch die Mittel angeben, durch welche die Bahn dafür

¹⁾ Werke des Leibniz, herausg. von Klopp. V. 21 f.

²⁾ Ich stimme Schmarsow, Leibniz und Schottelins (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte, Strassburg 1877) zu und glaube, dass der erste Entwurf weit älter ist als 1697.

zu öffnen sei; denn dem Übel, das er vor sich sah, war mit schönen Reden — das wusste er wohl — nicht abzuhelfen; Männer bräunte er, die den Worten Thaten folgen liessen und die sich mit vereinten Kräften der Fremdsicht widersetzen.

Angesichts dieses Umstandes ist es nun sehr merkwürdig, dass beide Schriften zu Leibnizens Lebenszeit nicht veröffentlicht worden sind und dass, als sein ehemaliger Gehülfe Eccard die eine derselben, nämlich die Unvorgreiflichen Gedanken, im Jahre 1717 zuerst herausgab, gerade diejenigen Abschnitte ganz unterdrückt worden sind (§ 114—119), welche die Zuspitzung des gesamten Inhalts, nämlich die Förderung „eines deutschen Ordens“, enthalten.

Es ist möglich, dass die Gründe, welche Eccard bestimmten, die wichtigsten Stellen zu streichen, Leibniz ehemals abgehalten hatten, die Vorschläge der Öffentlichkeit zu übergeben: die Zeiten waren für die Errichtung einer solchen Gesellschaft nicht günstig. Die „Unvorgreiflichen Gedanken“ haben die Form einer Denkschrift und nehmen durchweg Rücksicht auf ein „hoherleuchtetes, vornehmes Haupt“, dem sie überreicht werden sollten und vielleicht überreicht worden sind. Wäre der Fürst, an den hier gedacht worden ist, für den Plan gewonnen worden, wie ehemals Fürst Ludwig von Anhalt für die „Fruchtbringende Gesellschaft“ gewonnen worden war, so wäre vielleicht der „Deutsche Orden“ ins Leben getreten und die Schrift des Leibniz wäre nicht im Schreibtisch liegen geblieben. So aber blieb der Gedanke Entwurf — ein Entwurf freilich, der im Zusammenhang mit den verwandten Bestrebungen für uns von grossem Interesse ist.

Wenn man nämlich Leibnizens Vorschläge genauer betrachtet, so tritt die Thatsache klar ins Licht, dass er mit den älteren Sozietäten engste Fühlung besessen hat: sie lehnen sich so eng an die früheren Erscheinungen an, sprechen mit so warmem Lob von der vornehmsten Gesellschaft, der „Fruchtbringenden“ (ohne indessen für ihre Schwächen blind zu sein), verraten eine so genaue Kenntnis ihrer Verhältnisse und der Schriften einzelner Wortführer, dass irgend eine nähere Beziehung zur „Akademie des Palmbarms“ vorhanden gewesen sein muss. Es ist für mich nicht zweifelhaft, dass es diese älteren, viel verspotteten fälschlich sogenannten Sprachgesellschaften gewesen sind, an welchen sich der Eifer des grossen deutschen Gelehrten für die deutsche Sprache entzündet hat, und damit treten, wie mir scheint, diese Gesellschaften wenigstens in dieser Beziehung unter einen Gesichtspunkt, der ernste Beachtung für sie fordert.

Wenn man die Lebensgeschichte des Leibniz durchgeht, so wird man keinen Zeitabschnitt finden, der ihm die älteren Sozietäten so nah hätte bringen können wie die Nürnberger Jahre, wo er Mitglied der „Rosenkreuzer-Gesellschaft“ wurde. Wir wissen

aus dem Briefwechsel Harsdörffers, dass J. G. Schottelius' Schriften, die für Leibniz eine Hauptquelle gewesen sind, unter den Nürnberger Mitgliedern der „Fruchtbringenden Gesellschaft“ (auch Schottelius war Mitglied) in hohem Ansehen standen; Schottelius „Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache“ erschien als Erweiterung seiner früher erschienenen „Sprachkunst“ im Jahre 1663 zu Braunschweig, also wenige Jahre, ehe Leibniz nach Nürnberg kam. In Nürnberg selbst lebten nicht bloss Mitglieder der „Fruchtbringenden Gesellschaft“, sondern es gab seit 1644 dort auch eine eigene Sozietät, den „Blumenorden“. Philipp von Zesen, der auch Mitglied des Palmbaums war, hatte im Jahre 1643 zu Hamburg eine Gesellschaft gegründet, welche wegen ihres Symbols der drei Rosen die Rosen-Gesellschaft hiess, die sich selbst aber die deutsch-gesinnte Gesellschaft nannte und welche dieselben Formen und Einrichtungen besass wie die übrigen Sozietäten, vor allem die Köthener (die Fruchtbringende), die Nürnberger und die Strassburger Sozietät, die die Gesellschaft zur Tanne genannt wurde.

„Ich will“, sagt Leibniz unter anderem in der „Ermahnung an die Teutschen“, „die unsterblichen Namen derer Fürsten alhier nicht anführen, welche in die so löblichen Gesellschaften — er findet nicht bloss die Fruchtbringende Gesellschaft, sondern auch die übrigen „löblich“ — getreten, dadurch man die deutschen Gemüter erwecken wollen und die gewisslich nicht geringe Frucht gebracht. Unserer Gelehrten aber, so dazu Lust bezeiget, sind sehr wenige gewesen, teils weil einige unter ihnen gemeinet, dass die Weisheit nicht anders als in Latein und Griechisch sich kleiden lasse, aber auch weil manche gefürchtet, es würde der Welt ihre mit grossen Worten gelarvte Unwissenheit entdecket werden. Davor aber haben sich grundgelehrte Leute nicht zu befürchten, sondern vielmehr für gewiss zu halten, dass jemehr die Weisheit und Wissenschaft unter die Leute kommen wird, jemehr sie ihrer Vortrefflichkeit Zeugen finden werden.“

Die Wirkungen der Fremdsucht, fährt er fort, sind für die Gelehrten wie für das Volk nur schädliche gewesen, für die Gelehrten, insofern sie dadurch nur zu oft verleitet worden sind, sich bei unbrauchbaren Dingen aufzuhalten und lediglich für Büchergestelle zu schreiben, für die Nation, insofern als diejenigen, so kein Latein gelernt, von der Wissenschaft so gut wie ausgeschlossen worden sind. „Eine wohlansgeübte Muttersprache befördert wie ein rein poliertes Glas die Scharfsichtigkeit des Gemüths und giebt dem Verstand eine durchleuchtende Klarheit.“

Es haben die „preiswürdigen Fruchtbringenden“ — dieser Ausdruck ist später von einem Überarbeiter gestrichen worden und durch die Worte ersetzt: „die preiswürdigen Personen“, — so sich unserer Sprache angenommen, viele Jahre mit der deutschen

Nachlässigkeit und selbst Verachtung gestritten, aber nicht gesiegt. Diejenigen, meint er, die selbst nichts Gutes vollbringen, pflegen auch der besten Anschläge so lange zu spotten, bis sie durch den unwidersprechlichen Erfolg eines Besseren belehrt sind. Das Streben der Fruchtbringenden Gesellschaft sei u. A. deshalb gescheitert, weil sie die deutsche Sprache wohl in der Dichtkunst, nicht aber in den Wissenschaften und Hauptarterien geübt und zur Anerkennung gebracht hätte. Dies sage er nicht, um das „herrliche Vorhaben“ jener Gesellschaft herabzusetzen, sondern um zu beweisen, dass trotz ihres Misserfolgs die Hoffnung auf den Sieg nicht aufzugeben sei.

Unter den Mitteln und Wegen, welche zur Besserung führen können, empfiehlt er namentlich die Erneuerung des älteren deutschen Schrifttums. „Wie haben es doch unsere Vorfahren vor hundert und mehr Jahren gemacht, sagt er, dass sie ganze Folianten mit reinem Deutsch gefüllet?“ „Ich erinnere mich unterschiedliche Mal, dass ich, wenn ich über einige vor Jahren gestellte Bücher, deren Autor ein guter ehrlicher alter deutscher, wiewohl sonst ein schlechter Mann gewesen, in mich gangen, wenn ich betrachtete, wie alles so deutlich, so nachdrücklich und dabei so rein und natürlich gestellt, dass ich oft zweifeln musste, ob ichs ihm würde haben nachthun können; und dennoch war genugsam zu spüren, dass ihn solches ohne viel Nachsinnen aus der Feder geflossen. Was ist beweglicher als was einige ungelehrte, aber sinnreiche Leute, die ich allhier weder loben noch tadeln will, in deutscher Sprache geschrieben und welche einen grossen Anhang gefunden haben?“¹⁾ . . . So oft ich die Offenbarung auch in Deutsch lese, werde ich gleichsam entzückt und finde nicht nur in den göttlichen Gedanken einen hohen prophetischen Geist, sondern auch in den Worten eine recht heroische und wenn ich so sagen darf, virgilianische Majestät.“²⁾

Es sei in diesen Dingen, meint er, vor allem notwendig, das verzagte Gemüt der Deutschen wieder aufzurichten, und deshalb gehe sein Vorschlag dahin, dass etliche wohlmeinende Personen zusammentreten und unter höherem Schutz eine „deutschgesinnte Gesellschaft“ stiften möchten, die dahin zu trachten habe, wie „allerhand nachdrückliche, nützliche, auch annehmliehe Kernschriften in deutscher Sprache veröffentlicht werden möchten.“ Das werde zu Ruhm und Wohlfahrt deutscher Nation gereichen.

In ganz verwandten Gedankengängen bewegen sich die „Unvorgreiflichen Gedanken“, nur dass alles noch viel klarer,

¹⁾ Über den Sinn dieser etwas dunklen Andeutung s. unten.

²⁾ Die Stelle findet sich in einem Abdruck des „Weimariſchen Jahrbuchs“, herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben und O. Schade. Hannover 1855 Bd. III. S. 104.

nachdrücklicher und kraftvoller zum Ausdruck gebracht ist. Auch hier findet sich der oben erwähnte Hinweis auf das ältere deutsche Schrifttum, dessen Studium ihm offenbar sehr am Herzen lag. Er finde, sagt er, dass die Deutschen ihre Sprache bereits hoch gebracht hätten in allem, was mit den fünf Sinnen zu begreifen sei und was auch dem gemeinen Mann vorkomme; dagegen mangle es einigermaßen in Bezug auf Religion und Sittenlehre, Rechtslehre und Regierungskunst. Hier könnte, fährt er fort, das Studium der „geistreichen Schriften“ einiger älteren tief-sinnigen Gottesgelehrten nützlich sein, auch solcher, „die sich etwas zu den Träumen der Schwärmer geneigt“¹⁾ in Betreff der Regierungskunst halte er es für unbedenklich, „einigen guten Worten der Ausländer das Bürgerrecht zu verstaten“, denn es liege ihm fern, in der Sprache zum „Puritaner“ zu werden. Gegen die „Rein-Dünckler“ ist er überhaupt eingenommen; er beruft sich auf das Beispiel der italienischen Akademien, welche mit dem Purismus schlimme Erfahrungen gemacht hätten; er habe, sagt er, von einem Mitglied der Gesellschaft der „Crusca“, einem Florentiner, selbst gehört, dass man in Italien von solch scharfem Verfahren mehr und mehr zurückkomme und viele Worte jetzt wieder einlasse, die man früher ausgeschlossen habe.

Wir möchten mit Gottsched, der die „Unvorgreiflichen Gedanken“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts von neuem herausgab, sagen: „Es ist zu verwundern, dass dieser grosse Mann in allen Arten der Dinge, daran er sich gewagt, solche Meisterstücke verfertigt hat“.

Im Jahre 1792 erteilte der Minister von Hertzberg einem Ausschuss der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin den Auftrag, die Pläne und Vorschläge zur Ausführung zu bringen, welche Leibniz damals entworfen hatte. Dieser Auftrag ist nicht zur Vollziehung gelangt.

Es liegt in den Grenzen der Aufgabe, die ich mir hier gesteckt habe, dass ich die Bedeutung dieses Mannes nur nach einzelnen Seiten hin schildern kann. Aber das Bild würde allzu unvollständig sein, wenn ich nicht wenigstens mit einigen Worten der beiden hochherzigen Frauen gedenken wollte, die den Wert

¹⁾ Die Stelle findet sich in dem Abdruck der Schrift bei Schmarsow, Leibniz und Schottelius, in den Quellen und Forschungen, Strassb. 1877, S. 50. Es sind dies offenbar dieselben Schriften, auf die er in der „Ermahnung“ Bezug nimmt, und die Stellen sind merkwürdig genug. Man hat geglaubt, dass Tauler u. A. damit gemeint seien; aber Tauler war kein „un-gelchrter Mann“ und hat nur bei Wenigen im Verdacht der „Schwärmerei“ gestanden — abgesehen davon, dass er im 17. Jahrhundert fast unbekannt war. Man muss offenbar an Schriftsteller des 16. Jahrhunderts denken, auf welches Leibniz wiederholt Bezug nimmt, und man könnte glauben, dass Seb. Franck, Schwenkfeld u. A. gemeint seien; doch lasse ich das dahin gestellt.

des seltenen Mannes richtiger als viele Männer schon zu jener Zeit erkannten, nämlich der Herzogin Sophie von Hannover und ihrer Tochter, der Kurfürstin und nachmaligen Königin von Preussen Sophie Charlotte.

Drei Jahre nach Leibnizens Ankunft in Hannover war Herzog Johann Friedrich gestorben. Trotz der mannigfachen Herrschertugenden, die ihm eigen waren, hatte er doch weder für sich noch für sein Haus die Stellung gewinnen können, die er gewünscht haben mochte. Die Thronbesteigung seines Bruders, des Herzogs Ernst August, wurde im Lande mit Freude begrüsst, und der Ruf, der ihm als Staatsmann und Feldherrn und seiner geistvollen Gattin, der Tochter der edlen Elisabeth von der Pfalz und der Enkelin Jacobs I., voranging, erfüllte die Bewohner Hannovers mit grossen Hoffnungen.

In der That waren beide in ihrer Art nicht gewöhnliche Persönlichkeiten: nicht bloss die Art ihres Charakters und ihrer Begabung, sondern auch die mannigfachen verwandtschaftlichen und persönlichen Verbindungen, in denen sie standen, eröffneten so folgenreiche Anwartschaften und so lebhaft geistige Beziehungen, dass der Hannoversehe Hof bald weit und breit zu einem bis dahin ungeahnten Ansehen gelangte; es lag auf der Hand, dass hiervon auch der Mann Vorteil zog, der seinerseits zuerst dazu beigetragen hatte, dass die kleine norddeutsche Residenz auch unter den Gelehrten Europas mit Ehren genannt wurde.

Das unglückliche pfälzische Haus hatte in dem Augenblick, wo es am tiefsten gedemüthigt schien, dem deutschen Fürstenstand einige Mitglieder geschenkt, die durch ihren eigenen inneren Wert wie durch ihre Söhne und Enkel die deutschen Geschicke in ungewöhnlicher Weise beeinflusst haben. Eines dieser Glieder war die Herzogin Sophie, die Mutter Georgs I., Königs von Grossbritannien, und Urgrossmutter Friedrichs des Grossen. Die Herzogin gehörte nebst ihrer älteren Schwester, der Äbtissin Elisabeth von Herford, der Schülerin des Cartesius, und ihrer Nichte, der Herzogin von Orleans, zu den unterrichteststen Frauen ihres Zeitalters; sie schrieb ausser der Mehrzahl der abendländischen Sprachen auch flüssend lateinisch, war in den philosophischen und besonders den religiösen Streitfragen wohl bewandert und besass ein feines Verständniss für die politischen Angelegenheiten, die ihre Zeit bewegten. Der Franzose Chevreau konnte in seinen Denkwürdigkeiten schreiben, dass „Frankreich keinen schöneren Geist besitze als die Frau Herzogin von Hannover und keinen von gediegenerem Wissen als ihre Schwester, Elisabeth von Böhmen“ — im Munde eines Franzosen gewiss ein aussergewöhnliches Lob, das aber die Ansichten vieler Zeitgenossen wiedergab.

Es wird sich nie feststellen lassen, wie weit in dem wissenschaftlichen Verkehr, der sich zwischen der Herzogin und Leibniz

entspann, der letztere der Gebende gewesen ist; doch wissen wir, dass er für sie ein nuntbehrlicher Umgang wurde, und dass sich, so oft Leibniz abwesend war, ein Briefwechsel entwickelte, der in seiner Regelmässigkeit und in seinen Formen für die geistige Verwandtschaft merkwürdiges Zeugnis ablegt; es war in ihrem Munde keine Redensart, wenn sie am 24. Februar 1690 ihm bekamte, sie schätze seine Glückwünsche höher als die, welche sie von Königen und Fürsten erhalten habe.

Die achtzehn Jahre, welche zwischen der Thronbesteigung des Herzogs Ernst August und seinem Tode lagen, waren für Leibniz die glücklichsten seines dortigen Aufenthalts; des Herzogs Sohn und Nachfolger Georg Ludwig besass für den Gelehrten und seine Eigenart nicht das Verständnis, welches Leibniz wünschte, und er trug sich damals vielfach mit dem Gedanken, Hannover zu verlassen. Vor allem war es Berlin, wohin er seinen Blick nach 1698 gerichtet hatte; denn hier hatte er an der vertrauensvollen Zuneigung, die ihm die Kurfürstin Sophie Charlotte entgegenbrachte, eine Stütze, wie er sie wirksamer kann noch irgendwo anders besass. Die Kurfürstin hatte den Sinn für Religion und Philosophie von ihrer Mutter geerbt; sie hatte, wie ihr königlicher Eukel, Friedrich der Grosse, einmal von ihr sagt, „das Genie eines grossen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte — fährt der König fort —, dass es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen, und dieser Philosoph war Leibniz.

Nach Leibnizens Plan wurde in Berlin am Geburtstage Friedrichs III. am 11. Juli 1700 die „Gesellschaft der Wissenschaften“ errichtet. Indem er ihr erster Präsident wurde, erhielt er Gelegenheit, sich oft in Berlin aufzuhalten. Indessen verleidete ihm der Tod seiner Beschützerin, der am 5. Februar 1705 erfolgte, den dortigen Aufenthalt, und mancherlei äussere und innere Kämpfe trübten seinen Lebensabend.

Als Leibniz am 16. November 1716 zu Hannover verschied, war die allgemeine Lage weder in politischer noch in wissenschaftlicher Beziehung eine erfreuliche. Die Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, des nationalen Ansehens und der Gesittung unseres Volks, für die er sein Können und Wissen eingesetzt hatte, hatten nicht die Fortschritte gemacht, die er sich versprochen haben mochte, und nach seinem Tode brachen Zeiten an, die ihn und sein Werk, ja selbst seinen Namen aus dem Gedächtnis der eigenen Landsleute fast verdrängten. Selbst die hohe Anerkennung, die Friedrich der Grosse ihm zollte, vermochte nicht, ihn volkstümlich zu machen. Erst seit etwa fünfzig Jahren ist sein Andenken unter uns wieder lebendiger geworden, und geistesverwandte Männer haben seiner bahnbrechenden Thätigkeit den Dank gezollt, der ihr gebührt.

Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae.

Zur Erinnerung an zwei grosse deutsche Männer.

Es war eine epochemachendes Ereignis in Herders geistiger Entwicklung als er, wir wissen nicht, wann und durch wen, Valentin Andreaes Schriften gleichsam neu entdeckte. Vom Jahre 1780 an treten in Herders Schriften die Spuren einer stets wachsenden Liebe und Begeisterung für Andreae († am 27. Juni 1654) immer deutlicher zu Tage, wahrscheinlich aber ist, dass die Bekanntschaft mit dem grossen Gottesgelehrten, der einst auch der Lehrer und Freund des Comenius gewesen war¹⁾, schon auf eine viel frühere Zeit zurückgeht.

Die Geistesverwandtschaft, welche beide Männer verbindet, ist in der That eine überraschende und es hat in mehr als einer Beziehung seine gute Begründung, dass man den Andreae „den Herder des 17. Jahrhunderts“ genannt hat. Gegenüber der That- sache dieser Verwandtschaft, die Herder natürlich schon nach der ersten Berührung klar empfand, ist es verhältnismässig gleichgültig, wie man sich dieselbe erklären will: immerhin verdient es bemerkt zu werden, dass auch äussere Fäden und eine geschichtliche Kontinuität beide Männer verbinden: die führende Stellung, die Andreae in den Kultgesellschaften des Humanismus im 17. Jahrhundert eingenommen hat²⁾, hat Herder in den verwandten Sozietäten des 18. Jahrhunderts besessen.

„Seine Organisation“ — so schildert Herder den Vorgänger — „muss so fein gewesen sein, wie sein moralischer Sinn es ist; denn

¹⁾ S. Ludw. Keller, Valentin Andreae und Comenius in den M.H. der C.G. Bd. I. (1892) S. 229 ff. — In diesen Heften auch viele weitere Beiträge zur Geschichte Andreaes.

²⁾ Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert in den M.H. der C.G., Bd. IV (1895), S. 1 ff.

sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen, selbst seine schärfsten Urteile, seine bitterste Satire sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreute Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen — nichts von alle diesem konnte ihm von jenem Einen Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist.“ „War Valentin Andreae kein Dichter“, fährt Herder fort, „so war er etwas Besseres — Lehrer der echten Menschenliebe und Menschenweisheit.“

Wer fühlt nicht, dass Herder hier, wo er „seinen Andreae“ schildert, zugleich sich selbst charakterisiert?

Der Aufsatz des Jahres 1780¹⁾, in dem Herder diese Äußerungen that, hat den Zweck, auf das Unternehmen eines Freundes Andreaes — Herder meint sich selbst — vorzubereiten, der mit grosser Liebhaberei die seltenen und zerstreuten Schriften des schwäbischen Gottesgelehrten gesammelt, gelesen und zum Teil übersetzt habe und der nun willens sei, ihm ein zeitgemässes kleines Denkmal zu stiften. Es war, so erklärt Herder, dieses Freundes Absicht, den reichen Schatz herzlicher Wahrheit des gesunden Verstandes, der bei Andreae in zum Teil seltsamer, aber immer sinnreicher Einkleidung zu finden sei, zu heben und den vergessenen Dichter, der in seinem verketzerten Jahrhundert „wie eine Rose unter Dornen“ geblüht habe, wieder aus Licht zu ziehen.

Merkwürdig ist ein Briefwechsel mit Lessing aus dem Jahre 1781, in welchem Herders Vorliebe für Andreae deutlichen Ausdruck findet und aus dem hervorgeht, dass der „Freund“, von dem er im Jahre 1780 spricht, eben kein anderer als Herder selbst ist.

Obwohl das Manuskript dieses Denkmals fertig gewesen ist, und zu Ostern 1781 bestimmt erscheinen sollte, so ist die Herausgabe leider doch aus nicht völlig aufgeklärten Gründen unterblieben²⁾. Aber damit gab Herder seine Bemühungen, die

¹⁾ Deutsches Museum. Jahrgang 1780.

²⁾ R. Haym, Herder nach seinem Leben und Wirken. Berlin 1885, II, 103, Anmerk. 1.

Aufmerksamkeit auf Andreae zu lenken, keineswegs auf. Er benutzte seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“, um einzelnes aus Andreaes Schriften abzu drucken, und dann gab ihm seine bekannte litterarische Fehde mit Friedrich Nicolai über Tempelherrn und Freimaurer Gelegenheit, sich nochmals über ihn zu äussern, indem er auf Andreaes Anteil an der Entstehung der sogenannten Rosenkreuzer zu sprechen kam, wobei sich herausstellte, dass einer der wenigen bekannten Männer im damaligen Deutschland, die sich ausser Herder genauer mit Andreae beschäftigten, eben Friedrich Nicolai war¹⁾.

Diese und andere Anregungen veranlassten einige Jahre später den damaligen Informator und späteren Ober-Pastor in Riga, Sonntag, eine Übersetzung der Andreaeschen Dichtungen zu veranstalten, die im Jahre 1786 im Druck erschien²⁾. Auf Sonntags Wunsch entschloss sich Herder, eine Vorrede dazu zu schreiben, die wir hier wiedergeben, da sie für beide Männer, für Andreae wie für Herder, ein ehrenvolles Zeugnis ist und das „Denkmal“, das nie erschienen ist, einigermaßen ersetzt.

Ein Brief an den Übersetzer.

Sorgen Sie nicht, m. H., dass Ihre Übersetzung der Apologen des verdienstvollen Johann Valentin Andreae dem kleinen Denkmal in den Weg trete, das ich ihm aus seinen Schriften zugesagt habe. In keiner andern Absicht geschah es, dass ich sein Andenken aufzufrischen suchte und daher Gedichte, Fabeln, Gespräche von ihm hie und da austreute, als dass die Aufmerksamkeit guter Menschen auf ihn gerichtet werden, und auch unsere Zeit den Mann kennen möchte, der in seinem Jahrhundert wie eine Rose unter Dornen blühte. Es kann mir also nicht anders, als herzlich lieb seyn, wenn ein anderer thut, was ich noch nicht thun konnte, denn die Zeit zu dem Denkmal, wie ichs im Sinne hatte, ist noch nicht da, und jede Bekanntmachung mit dem Geist des liebenswürdigen Mannes arbeitet dieser wünschenswerthen Zeit vor.

¹⁾ Ein anderer gleichzeitiger Gesinnungsgenosse Andreaes war der Pfarrer zu Kornwestheim und später zu Echterdingen in Württemberg, Philipp Matthias Hahn; er verfiel der Inquisition des rechtgläubigen Konsistoriums zu Stuttgart. Herder nennt ihn in den Humanitätsbriefen (I, 40) „einen wahrhaft Newtonschen Kopf“.

²⁾ Joh. Val. Andreaes Dichtungen zur Beherrzigung unseres Zeitalters. Mit einer Vorrede von J. G. Herder. Leipzig 1786.

Noch mehr freute es mich aber, da ich aus den ersten sechs gedruckten Bogen Ihrer Übersetzung sah, dass Sie den kühnen, menschenfreundlichen Gedanken gefasst hatten, Ihren Autor nicht nur unsrer Zeit, sondern auch für unsre Zeit zu geben, ihn derselben durch Auswahl und Umkleidung seiner schönsten Stücke gleichsam zuzueignen, wie sie ihn sehen könnte und brauchen sollte.

Valentin Andreaë zu übersetzen, ist wahrlich keine Kleinigkeit, und ich wüsste beinah keinen alten Schriftsteller, der dem Übersetzenden hie und da schwerere Arbeit machte. Seine Schreibart ist ein feines Gewebe von Anspielungen, theils auf Bücher, die er las, theils auf Geschäfte, die er sah und trieb, theils auf Charaktere und den geheimen Geist seiner Zeit, den er durchschauend erkannte. Wie es nun viel leichter ist, allgemeine Wahrheiten und Speculationen, die vielleicht eben desswegen für alle Zeiten zu seyn scheinen, weil sie für keine recht sind, als jene feinen, individuellen Beobachtungen ans Licht zu stellen, die aus dem innersten Gefühl, aus anschauernder Betrachtung des Geistes der Dinge um uns her entspringen: so wird diese Arbeit noch schwerer in der Manier, die Andreaë wählte. Alles wird bei ihm Einkleidung und Dichtung: sein Witz trifft fein, aber auch flüchtig, wie der Sonnenstral: das leichteste Gewand ist seinen ätherischen Gestalten immer das liebste. So wenig also das Erklären und Paraphrasiren seine Sache ist: so wenig erlaubt ers seinem Übersetzer. Dieser muss seine Kunst nachbuhlen, eine sinnreiche kleine Dichtung, die im schärfsten Umriss gedacht ist, seiner Zeit so anschaulich zu machen, wie sie auch selbst in den Zeiten Andreaës es vielleicht nur für wenige war und es seyn sollte.

Überdem lebte Andreaë in Zeiten, die vom gothischen Geschmack nicht frei waren, ja in denen sich dieser Geschmack auf die vorzüglichste Art zeigte. Die neueren Sprachen, deren Lectüre er vorzüglich liebte, waren die Italienische und die Spanische; gerade aber die berühmtesten Schriftsteller dieser Sprachen flossen damals von dem süßen Schaum über, der der Geschmack des siebzehnten Jahrhunderts heissen könnte und ihm allein eigen bleiben möge, von dem also auch unser Andreaë nicht ganz frei war. Sie müssen es beim Übersetzen oft gefühlt haben, wie manche Feinheiten seines Styls kleine Subtilitäten, überladende Putzwerke werden. Seine Manier ist sinnreich: er sagt mit wenigen viel, er will aber, in dem Umriss einer engen Einkleidung, mit zu wenigen zu viel sagen, und da die einkleidenden Schriftchen dieser Art in seine jüngeren Jahre fallen, und

sein geschäftiger Geist nie die Musse gewann, sie nach Regeln der alten griechischen oder römischen Simplicität auszufeilen; freilich, so stehen seine Gespräche in Absicht der Reinigkeit des Styls hinter Erasmus' Gesprächen, seine Apologen hinter Ochins Apologen, so hoch er sich übrigens in scharfsinnigen, feinen Witz, insonderheit über den letzten, empor schwingt. Ein Übersetzer für unsere Zeit sieht sich also in einer Verlegenheit, deren Mühe die wenigsten Leser erkennen oder ihm verdanken. Er will das schöne Blumen und Rankenwerk nicht zerschneiden und muss es doch, wenn Andreae für uns lesbar werden soll; und doch muss er es immer nur so fern, dass das schöne lebendige Gewächs nicht nur nichts von seinem ganzen Wuchs verliere, sondern auch unsern Augen dastehe, als ob es vor ihnen entsprossen wäre. Wenn hierzu nicht ein treffendes Auge und eine leichte glückliche Hand gehören, so wüsste ich nicht, wozu sie gehören sollten: denn den Andreae wie er ist, mit jedem Kleinsten seiner veralteten Zeitumstände, mit jedem Sprössling seines Witzes und Styls in unsre Sprache zu bringen, hiesse eben so viel als seine begrabene Wahrheit mit alle dem Moder ans Licht zu führen, womit ihre Zeit die Unverwesliche bedeckte.

Um so mehr also, m. H., wird Ihnen jeder Verständige danken, dass Sie ein Gärtchen voll schöner, aber hic und da zu üppiger Pflanzen eines vorigen Jahrhunderts in das unsrige mit vorsichtiger Gärtnerhand zu verpflanzen suchten, ja den schönsten Lohn hierüber wird Ihnen die überwundene Mühe und der erquickende Wohlgeruch der Blumen selbst gewährt haben. Wahrlich, Andreae ist ein seltner und lieber Geist, sowohl am Verstande als am Herzen. Seine Organisation muss so fein gewesen seyn, wie sein moralischer Sinn es ist: denn sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen im Leide und in der Freude, selbst seine schärfsten Urtheile, seine bitterste Satyre sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreute Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen, die die Gährung des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte; nichts von alle diesem konnte ihn von jenem Einem Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist und aus jeder Einkleidung wie eine Blüte emporsteigt. Der Leser, der Andreae nicht kennt, wird ihn aus Ihrer historischen Einleitung über sein Leben

kennen lernen, und wenn er ein Mehreres begehrt, darf er nur zu dem Denkmal gehen, das ihm von der biedern Hand eines seiner patriotischen Landsleute im Württembergischen Repertorium ist gesetzt worden. Einen Mann, wie ihn, muss man zuerst in seinem Leben kennen, ehe man ihn in Schriften kennen lernt: denn überhaupt Schriften, solch ein verrätherischer Spiegel sie für manchen sind, zeigen doch immer nur die Oberfläche unsres Herzens und Geistes.

Aber auch als Schriftsteller unsres Vaterlandes verdient Andreae das Andenken und die Liebe seiner Nation vor so vielen, die mit ihm lebten. Thomasius, jener helle Kopf, dem unser Jahrhundert mehr schuldig ist, als manche es glauben, theilt den Inhalt einiger seiner Schriften ziemlich ausführlich und mit der theilnehmenden Wärme mit, die völlig zeigt, dass er ihren Wert fühlte; aber es war doch nur ein Auszug. Arnold pries ihn nach seiner Weise an und nutzte im Artikel von den Rosenkreuzern die Nachrichten, die ihm Thomasius mittheilte; dadurch aber wurde Andreae noch mehr verdächtigt. Fischlin hatte ihn unter einen Haufen andrer, zum Theil ihm sehr unähnlicher Theologen zum zweitenmal begraben. Weismann gab Auszüge aus seinem Leben und beklagets, dass die Ausgabe seiner Schriften, an welcher der Abbt Zeller mit vieler Sorgfalt gearbeitet hatte, nicht zu Stande gekommen sei. In der Streitsache über die Rosenkreuzer geschah Seiner hie und da, rechts und links Erwähnung, und ich weiss, dass eben auch daher in den neueren Zeiten mancher Verständige neugierig geworden ist, den merkwürdigen Mann aus seinen Schriften selbst kennen zu lernen. Ausser dem aber und was etwa ich hie und da ausgestreuet habe, ist er unsrer neueren lesenden Nation, die sich um lateinische Schriften wenig bekümmert, so gut als unbekannt geblieben: denn es scheint einmal der Deutschen Natur zu sein, dass sie ihre eignen Schätze nicht achten.

Doch warm, m. H., sollten wir dies glauben und nicht vielmehr der bescheidenen Vergesslichkeit unsrer Landsleute entgegen arbeiten, wo sie ihnen selbst schaden könnte? Valentin Andreae gehört so eigentlich in unsre Zeit, dass ich in Vielen, Vielen ihr jetzt einen Andreae wünschte. Unlängbar haben sich zwar seit einem Jahrhunderte die Stralen der Aufklärung sehr vermehrt: einzelne Menschen in allen Ständen denken gut und fein und vernünftig; das alte Gerücht aber von Vorurteilen, von Missbräuchen und Verderbnissen in allen Geschäften und Ständen stehet in vielen Ländern und Provinzen Deutschlands noch so da, wie es zu des guten Andreae

Zeiten dastand! Die öffentlichen Einrichtungen sowohl in der Kirche als im Staat die Verwaltung oder Veruntrennung der Wissenschaften und Geschäfte ist in hundert Sachen noch eben jene, die ihm von Jugend auf so leid that und zuletzt das Herz frass. Ja, endlich die Gährung selbst, in der sein Zeitalter war, hat sie nicht mit der unsern eine auffallende Ähnlichkeit und Gleichheit? Nicht nur, dass hundert Sekten, insonderheit die Rosenkreuzer, damals ihr Gewerbe trieben, (mit welchen letztern er wenigstens in dem Verhältnisse stand, dass beinah keine seiner Schriften mir vorgekommen ist, in der er ihrer nicht, hoffend, spottend oder warnend gedächte) nicht nur diese gährenden Sekten selbst, sondern auch die unsichtbare Hand, die sie damals führte, sind seiner und unsrer Zeit gemein: so dass sein Turm zu Babel, seine Warnung vor der Neugierde, seine magische Unterweisung für Neugierige, sein Turbo und so manche andre seiner Einkleidungen wahre Arznei für die geheimen Wunden unsrer Zeit wären, wenn eine geschickte Hand sie mit Andrea's Geist, Witz und Zeitenkunde für uns zuzubereiten wüsste. Ich will nicht läugnen, dass ich, so wenig ich mir diese Gaben zutraue, mit meinem versprochenen Denkmal auch dahin ausging; aber die Gährung ist, wie mich dünkt, noch nicht reif, und wer hat mich endlich zu einem Geschäft berufen, zu dem ich viel rüstigere Werkzeuge vor mir sehe?

Indessen kann ich meinen Brief nicht schliessen, ohne auf die Stelle Rücksicht zu nehmen, da Sie der Unschuld Ihres Autors an der Rosenkreuzerei erwähnen. Meine Meinung, die ich darüber im Teutschen Merkur (März 1782) nur so fern es die Verunlassung forderte, heiläufig äusserte, hat im Wirtembergischen Repertorium einen doppelten Widerspruch gefunden, der sich selbst so aufzuheben scheint, dass meine Meinung in der Mitte stehen bleibet. Der ruhmwürdige Verfasser der Lebensbeschreibung unsers Andrea glaubt, dass ich ihm nicht genug Anteil an dieser Verbindung einräume; der Verfasser einer neuen Erläuterung der Geschichte der Rosenkreuzer behauptet gegentheils, dass ich und andre ihm viel zu viel eingeräumt haben, da er auch nicht einmal der Urheber der berühmten Fama fraternitatis sei, die damals so vielen Lärm erregte. Dass er der Verfasser dieser Fama sei, glaube ich noch jetzt und hoffe, es einmal aus seinen eigenen Äusserungen so wahrscheinlich zu machen, als irgend etwas derart gemacht werden kann. Dass die ihr beigefügte Reformation der Welt aus Boccadini sei, wusste ich schon damals, so wie ich auch alle die Schriften der Rosenkreuzer kannte, die der

ungenannte Verfasser der Erläuterung anführt. Aber was hindert uns Boccalini? Kein damals lebender Autor hat so viel Einfluss auf die Manier unsers Andreae gehabt, als eben Er; und die ganze *Mythologia Christiana*, aus der Sie, m. H., Ihre Apologen^r übersetzten, hat nicht, wie sie meinen, mit Zwingers *Theatro humanae vitae*, aber wohl mit des Boccalini *Ragguagli di Parnaso* die unverkennbarste Ähnlichkeit, so unverkennbar, dass ich Andreae oft, sehr oft ein reineres Vorbild gegönnt habe. Vergleichen Sie die Manier beider Schriften, und es wird Ihnen kein Zweifel bleiben. Gerade also, dass jener Anhang der Fama ein übersetztes Stück aus Boccalini ist, konnte uns auf Andreae bringen, wenn uns auch keine andre Gründe darauf brachten, denn eben die Stelle, aus welcher der Verfasser der neuen Erläuterung seine Entdeckung, „dass die Reformation der Welt aus Boccalini übersetzt sei,“ her hat; von wem ist sie? Von Andreae's grössestem litterarischen Freunde Christoph Besold. Der ist der Herausgeber von Campanella's *Spanischer Monarchie* (Tübing. 1624). Der musste es also wohl wissen, woher jenes Stück sei und was es bedeute. Und er spricht darüber gerade wie Andreae, gleichsam aus seinem Munde. „Als solches Phantasma (die Bruderschaft der Rosenkreuzer) kaum ausgeschlossen war, ohngeacht auch deren Fama und Confessio in vielen unterschiedlichen Orten klärlich bezeuget, dass dieses allein ein *lusus ingenii* nimm *lascivientis* gewesen u. f.“ Dies *Ingenium lascivius* kannte Besold wohl, denn es lebte nahe bei ihm.

Übrigens hat niemand in der Welt gezweifelt, dass auch schon vor Andreae das Kreuz und die Rose beliebte Symbole gewesen; niemand hat gezweifelt, dass lange vor ihm es ein Gewirr von Sekten gegeben, mit welchem sich ja ein grosser Teil der Litteraturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts beschäftigt, die Frage aber ist, woher machte eben um diese Zeit dies Phantasma, dieser Name auf einmal so viel Bewegung? Wer wars, der den unschuldigen Jugendroman V. Andreae's, *Christian Rosenkreuz*, sein unschuldiges Familien-Petschaft und die Fama zum Aushängeschild eines solchen Lärms und so manches betrügenden Wahnes machte? Hätten wir aus Andreae's Papieren das geheime treue Journal seiner Reisen (wenn er ein solches geführt) und dieses zwar von 1607 an, da er in Lauingen unfern Dillingen war, bis 1612, da er in Italien auf einmal das feierliche Gelübde that, nach Hause zu eilen und sich seiner Kirche in den Arm zu werfen: freilich, so wüssten wir von seinen geheimen Verbindungen oder Nicht-Verbindungen mehr als wir jetzt wissen, und

es würde sich manches aufklären, was jetzt nur im Nebel durchscheinet. Das Phänomenon der Rosenkreuzerei aber im grossen Ganzen dieses Zeitraums klärte sich damit noch nicht auf: denn offenbar war dabei eine viel grössere Triebfeder rege. Jene Triebfeder nämlich, die seit der Reformation, insonderheit aber zu Anfang des vorigen Jahrhunderts so ausserordentlich wirksam war, dass sowohl im Staat als in der Kirche, an Höfen und in den Wissenschaften sie auch dem stumpfsten Auge des Geschichtsforschers dieser Zeit unverkennbar bleibt, jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirkt, die die verschiedensten Menschen mit ihrem eignen Wahn betäubt und zu dieser Absicht das Verschiedenste zu gebrauchen wusste; sie wusste auch die fama fraternitatis und den unschuldigen Christian Rosenkreuz zu ihrem Zwecke zu gebrauchen, und dem guten Andreaë blieb nichts übrig, als in hundert und abermals hundert Einkleidungen der Welt zu sagen, dass sie betrogen werde. Merkwürdig, äusserst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titelkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in andern Verbindungen kennt. Sapienti sat.

Ich wünsche, m. H., dass Ihnen zu den übrigen Schriften des redlichen, mürbe gemachten Andreaë bald ein Übersetzer folge, der daraus gebe, was für unsere Zeit dienet; noch mehr aber wünschte ich mir den Vorrat aller, insonderheit jugendlichen Papiere und Briefschaften unsers Autors, die aber längst verlohren oder vertilgt sein mögen.

Weimar, den 5. Mai 1786.

J. G. Herder.

Als Herder diesen Brief schrieb, hatte er die Absicht, sich eingehender mit seinen „Andreae“ zu beschäftigen, keineswegs aufgegeben. Im Jahre 1793 entschloss er sich, in seinen „Zerstreuten Blättern“ den Museums-Aufsatz von 1780 zu wiederholen und eine Anzahl Parabeln und Gespräche seines „alten geliebten Andreae“ mit einer längeren Begleitrede zu veröffentlichen. So hat ihn der Geist dieses seines Vorgängers durch die wichtigsten Abschnitte seines schaffensreichen Lebens geleitet.

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In 3. verbesserter und vermehrter Aufl. unter Mitwirkung anderer Gelehrten hrsg. von Albert Hauck. 11. Bd. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. Lex.-Okt. 776 S.

Der 11. Band enthält wiederum eine Reihe interessanter Artikel, die das Arbeitsgebiet der Comenius-Gesellschaft sehr nahe berühren. So schildert der von dem verstorbenen Goebel verfasste und von G. Frank ungenarbeitete Artikel „Labadie und die Labadisten“ den Lebensgang des ehemaligen Jesuitenzöglings und späteren reformierten Predigers und die Entwicklung der von ihm gestifteten Gemeinde, der von Nestle herrührende Aufsatz „Paul de Lagnarde“ die umfangreiche Wirksamkeit des verdienstvollen Forschers und Universitätslehrers und der von Rudolf Eucken verfasste Aufsatz „Leibniz“ den Entwicklungsgang und die philosophischen Lehren des grossen Geisteshelden. Zu erwähnen sind ferner die Artikel von Viktor Schultze über das „Kreuzeszeichen“, von Carl Mirbt (Wagenmann †) über „Franz Lambert“, den hessischen Reformator des 16. Jahrhunderts, von C. Schoell über die „Latitudinärer“, von Carl Mirbt über die „Lichtfreunde“, von Herm. Haupt über die „Loisten“ und von R. Buddensieg über die „Lollarden“. Den Schluss des Bandes bildet eine umfangreiche biographische Abhandlung von Julius Köstlin über „Martin Luther“. Von grosser Wichtigkeit sind die bei jedem Aufsatz hinzugefügten literarischen Angaben und Quellennachweise.

G. A.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von W. Rein-Jena. 2. Aufl. gr. 8°. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne (Beyer u. Mann), 1902. Vollständig in 16 Halbbänden. Preis pro Halbband brosch. 7,50 bzw. 8 Mk.

Der grosse Erfolg, den Prof. Reins „Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik“ errungen hat — die 1. Auflage war mit dem Erscheinen des letzten Bandes bis auf das letzte Exemplar vergriffen! — hat Herausgeber und Verleger veranlasst, sofort mit der Neuauflage des Werks zu beginnen. Die zweite Auflage wird im wesent-

lichen gegen die erste unverändert sein, doch sind sämtliche Artikel nochmals durchgearbeitet und, wo es nötig war, durch gehaltvollere ersetzt worden. Ausserdem sind einige historische Artikel neu aufgenommen und ferner ist — vielfachen Wünschen entsprechend — das ausländische Unterrichtswesen berücksichtigt worden. Der Umfang der neuen Auflage erhöht sich deshalb von 14 auf 16 Halbbände. Das Verzeichnis der Mitarbeiter zeigt die gleichen klangvollen Namen aus den Reihen der pädagogischen Schriftsteller wie bei der 1. Auflage; neu hinzugekommen sind die Bearbeiter des ausländischen Schulwesens, durchweg tüchtige einheimische Kräfte. Über den Inhalt des hochbedeutsamen Unternehmens ist beim Erscheinen der einzelnen Bände der 1. Auflage bereits das Nötige gesagt, so dass es erübrigt, hier näher darauf einzugehen. Das Werk hat sich als ein sicherer, wertvoller Führer durch das weit verzweigte Gebiet der Erziehungs- und Unterrichtslehre erwiesen und hat allseitig ungeteilte Anerkennung gefunden, und es steht zu erwarten, dass die neue Auflage nicht hinter der ersten zurückstehen, sondern sie in manchen Punkten noch übertreffen wird. G. A.

Dr. J. Unold, Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates. VI, 171 S. München 1902. J. F. Lehmanns Verlag. 2,40 Mk.

Den Lesern dieser Zeitschrift, die den Verfasser des vorliegenden Buches zum Teil schon aus seinen früheren Arbeiten („Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung“ 1896, „Ein neuer Reichstag Deutschlands Rettung“ 1897, „Aufgaben und Ziele des Menschenlebens“ 1899, „Das Deutschtum in Chile“ 1899) kennen werden, kann Ref. nur dringend raten, sich auch mit dieser neuesten Schrift Unolds eingehend bekannt zu machen. Nicht als ob die in ihr entwickelten Anschauungen durchaus unanfechtbar wären; im Gegenteil, man geht schwerlich fehl, wenn man u. a. behauptet, dass der Verfasser infolge persönlicher Beobachtungen auf einem ganz ausnahmsweise ungünstigen Boden die wohlthätige Macht und die erziehliche Bedeutung der Kirche grundsätzlich zu gering veranschlagt und dass er auch bei der Behandlung der Schulverhältnisse nicht genug rechnet mit den gewaltigen Fortschritten, die auf diesem Gebiete denn doch unverkennbar innerhalb der letzten Jahrzehnte gemacht worden sind. Aber trotz dieser und anderer nicht leicht wiegenden Bedenken kann die Lektüre des Unold'schen Buches doch nur entschieden als ein wirklicher Genuss und als ein reicher Gewinn für Jeden bezeichnet werden, dem die Aufgabe der Volkserziehung am Herzen liegt. Durchaus richtig ist, wenn der Verfasser bei seinen Darlegungen von dem gefährlichen Nebeneinander „einer staunenswerten Vervollkommnungsfähigkeit und einer überraschenden Entartungsmöglichkeit“ ausgeht, unter dessen Zeichen die menschliche Kulturentwicklung immer stehen wird, und wenn er scharf betont, dass „der menschliche Kulturfortschritt nicht, wie man in Zeiten rüstigen Vorwärtsschreitens zu glauben geneigt ist, etwas rein Natürliches, Unaufhaltsames, Not-

wendiges ist, sondern dass er auf der geistig-sittlichen Selbstkultur der Einzelnen und der Völker beruht“. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im einzelnen alle die Vorschläge durchzuprüfen, die Unold zu Gunsten einer sozial-ethischen Erziehung unseres deutschen Volkes in seinem Buche vorbringt; der Vorzug seines Verfahrens ist, dass er sich wenig mit Allgemeinplätzen aufhält, sondern überall greifbare Verhältnisse berührt; auch da, wo er in letzter Linie nicht Recht behalten dürfte, bringt er höchst wertvolle Anregung, die bei der weiteren Gestaltung unseres öffentlichen Lebens jedenfalls nicht verloren gehen sollte.

Charlottenburg,

Julius Ziehen.

W. Rein, Ethik und Volkswirtschaft. Eine Skizze. Heft 13 der „Sozialen Streitfragen“, herausgegeben von Adolf Damaschke. 8°. 24 S. Berlin SW., J. Harrwitz Nachf. o. J. 0,50 Mk.

Nach einer Betrachtung der Entwicklung und des Übergangs der individualistischen Anschauungsweise der Reformationszeit zu der sozialen Denkweise an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts schildert der Verfasser den Umschwung, der sich infolge dessen in der National-Ökonomie vollzog, als der Geist der Menschlichkeit wieder die Wirtschaftslehre durchdrang und das wirtschaftliche Leben in Zusammenhang mit Staat, Religion und Moral gebracht wurde, und erörtert im Anschluss hieran einige Gedanken und Vorschläge zur Verbindung des Sittlichen und Wirtschaftlichen. Die deutsche Ethik ist der neueren National-Ökonomie entgegen gekommen und hat im Verein mit ihr dem deutschen Volke gewisse Aufgaben gestellt, für die sie von ihrer zentralen Stellung im Wirtschaftsleben aus die Richtlinien gegeben hat, deren Ausführung aber den Verwaltungsbehörden und der Gesetzgebung überlassen werden muss. Die im Mittelpunkt der sittlichen Ideen stehende Idee des Wohlwollens, die im wesentlichen mit der Idee der christlichen Liebe zusammenfällt, ist geeignet, den persönlichen wie den Klassen-Egoismus in Schranken zu halten und die Wirksamkeit des einzelnen Menschen zu einem für die Gesamtheit nützlichen Dienste umzuwandeln. Auch die wirtschaftliche Arbeit erhält dadurch ihren sittlichen Adel, dass sie als die Grundlage für höhere Interessen, die die wahre Kultivierung der Menschheit ausmachen, betrachtet wird. Unter diesem Gesichtspunkt werden nun einzelne Fragen, so über Privateigentum und Gemeineigentum, über die Wohnungsfrage, über Besteuerung, über Landwirtschaft, Bergbau und Spekulation und andere Punkte der Bodenreform, behandelt, und hierbei kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass „die Sozial-Ethik eine sittliche Reaktion gegen den Kommunismus einerseits und den individualistischen Liberalismus andererseits“ bedeutet.

G. A.

Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Bd. 9 der „Monographien zur deutschen Kultur-Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. 1903.

geschichte“, herausg. von Georg Steinhansen. Mit 130 Abbildungen und Beilagen nach Originalen aus dem 15. bis 18. Jahrhundert. 136 S. gr. 8^o. Leipzig, Eugen Diederichs, 1901. Brosch. 4 Mk., geb. 5,50 Mk.

Zusammenfassende Darstellungen der Entwicklung des Schulwesens in Deutschland sind verschiedentlich vorhanden, aber unter diesen ist kaum eine, die neben ausgiebiger Benutzung des vorhandenen kulturgeschichtlichen Materials in einem frischen, volkstümlichen Ton abgefasst wäre. Der Stoff ist spröde und einförmig, und der Verfasser einer Geschichte des Schulwesens kann leicht in einen pedantischen Ton verfallen. Diesen Mangel an einer volkstümlichen und zugleich umfassenden Schilderung der Entwicklung des deutschen Schulwesens sucht das vorliegende Werk abzuheben, und was der Verfasser an Text und Abbildungen bietet, ist geeignet, Interesse für den Gegenstand zu erwecken. Das Werk ist keine wissenschaftliche Arbeit mit einer Fülle von gelehrtem Material, sondern die Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiete des Schul- und Unterrichtswesens sind zu einem flottgeschriebenen, allgemein verständlichen Aufsatz zusammengefasst, und Abbildungen aus zeitgenössischen Werken und Veröffentlichungen begleiten den Text, um das Verständnis zu erleichtern und den Leser beständig zu fesseln.

Der Verfasser geht von den Anfängen eines Schulunterrichts bei den Gothen und Franken aus, hebt die Bedeutung der Klöster und der Bestrebungen Karls des Grossen für die Volksbildung hervor und schildert den Unterricht und die harte Zucht in den Kloster- und Domschulen des Mittelalters. Eine längere Betrachtung ist dem Leben und Treiben der Scholaren und Vaganten gewidmet, deren Umherstreifen und Wandern von Schule zu Schule und deren Abenteuer und Vergnügungen ausführlich geschildert werden. Vaganten- und Trinklieder und zeitgenössische Holzschnitte begleiten den Text. Hieran schliessen sich Schilderungen aus dem Leben der Scholaren und Studenten an den Universitäten, in den Bursen und in den Landsmannschaften, so dass dieser Teil des Buches ein ausgesprochen kulturgeschichtliches Gepräge trägt. Beschreibungen der Tracht und der Sitten, der Lustbarkeiten und der Raufereien treten in den Vordergrund, die Entwicklung des Unterrichtswesens wird nur hin und wieder erörtert. Dies liegt wohl zum Teil an den Überlieferungen, die in der ersten Zeit spärlicher vorhanden sind, denn bei der Schilderung der Stadtschulen des späteren Mittelalters geht der Verfasser ausführlich auf den Unterrichtsplan, auf das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ein und giebt dem Leser eine gute Anschauung von dem Schulleben des ausgehenden Mittelalters. Auch hier wird die Schilderung durch eine grosse Anzahl von Abbildungen, von denen manche allerdings der Wiederholung wegen überflüssig sind, unterstützt.

Der nachhaltige Einfluss, den Reformation und Humanismus auf die deutsche Wissenschaft und Kultur ausübten, machte sich auch in

der Umgestaltung des Schulwesens geltend. Der Verfasser schildert die mannigfachen Änderungen, die im 16. und 17. Jahrhundert in dem Lehrwesen eintraten, an zahlreichen Beispielen aus Universitäten, katholischen und protestantischen Schulen und an kurzen Skizzen aus dem Leben der Professoren, Studenten und Schüler. Luthers Einfluss auf das Schulwesen wird gebührend berücksichtigt, die humanistischen Bestrebungen der Jesuiten nach ihrem Werte gekennzeichnet und das erneute Streben der Jugend nach wissenschaftlicher Bildung geschildert. Beim Abschnitt „Universitätsleben“ wird neben der Betrachtung des Lehrganges, der Bildungsmittel und der Befähigung der Dozenten dem Leben und den Sitten der Studierenden ein breiter Raum gewidmet und bei dem Pannalismus und anderen Auswüchsen des studentischen Lebens länger verweilt, als der Gegenstand und besonders der Zweck des Buches es eigentlich erfordert. Was der Verfasser über die Entwicklung der sogenannten Mittelschulen und der Volksschulen sagt, erschöpft den Gegenstand nicht völlig, vor allem bleibt der Zusammenhang mit den älteren Stadtschulen und ähnlichen Einrichtungen etwas unklar. Dagegen gewinnt man von der sozialen Stellung der Lehrer im 17. Jahrhundert, von den Mühseligkeiten ihres Berufes und den elenden Wohnungs- und Wirtschaftsverhältnissen ein ziemlich gutes Bild.

Nachdem der Verfasser die Unzulänglichkeit der damaligen Lehrmethode an verschiedenen Beispielen hervorgehoben hat, kommt er auf die Reformbestrebungen des 17. Jahrhunderts zu sprechen und erwähnt als hervorragendsten Vertreter dieser Bestrebungen auch Comenius. Von diesem sagt er: „Der Mann, welcher zwar nicht ohne Vorläufer, aber doch am nachdrücklichsten und als erster auf Grund eines streng durchdachten pädagogischen Systems das Verlangen stellte, der Jugend nicht unverständene Worte und Namen, sondern Sachen zu geben, war einer der tiefgläubigsten Männer seiner Zeit, der letzte Bischof der böhmischen Brüdergemeinde, Johann Amos Comenius (1592—1670). Mit seiner Forderung möglichster Anschaulichkeit beim Unterricht, mit seiner Betonung der Naturwissenschaften und technischen Künste, mit seinem Verlangen nach Ausbildung der Handfertigkeit, nach einem naturgemässen Unterricht in der Muttersprache, wenigstens für die Elementarstufe, nach Volks- und Mädchenbildung und nach passenden (Real-) Schulen für die ins praktische Leben tretende Jugend ist er der Vater des pädagogischen Realismus geworden. Comenius' Andenken ist noch heute lebendig durch den 1757 zuerst in Nürnberg bei Michael Ender erschienenen *Orbis sensualium pictus*, in welcher „sichtbaren Welt“ eine Unmenge Dinge und Lebensverrichtungen in allerdings meist recht unvollkommenen Abbildungen veranschaulicht und in lateinischer und deutscher, später auch noch in anderen Sprachen benannt waren“. Daran schliessen sich einige Bemerkungen über die damalige Verbreitung und den pädagogischen Wert des *Orbis pictus*, und hiemit ist die Erwähnung des hochbedeutenden Mannes beendet. Ein Porträt

des Comenius nach einem Kupfer von J. Balzer nach Kleinhard (1772) und zwei Abbildungen aus der Nürnberger Ausgabe des *Orbis pictus* von 1746 sind dem Texte beigelegt. Es ist wunderbar, dass der Verfasser der Wirksamkeit des Comenius nicht eine ausführlichere Betrachtung gewidmet hat, da er doch der Thätigkeit Franckes, Basedows und der Philanthropisten eingehend gerecht wird, aber der vom Verlage zur Verfügung gestellte Raum scheint zu beschränkt gewesen zu sein, obwohl Schilderungen und Abbildungen aus dem Universitätsleben und dem Leben und Treiben der Studenten des ausgehenden 17. Jahrhunderts wieder einen beträchtlichen Raum einnehmen.

Alles in allem erfüllt auch diese Monographie den Zweck, den die Veröffentlichungen der ganzen Sammlung verfolgen, die Einzel Forschungen auf dem Gebiete des Unterrichtswesens durch Zusammenfassen der Forschungsergebnisse unter Beifügung zeitgenössischer Abbildungen zur Verwertung für nationalführende Kreise zu bringen.

Dr. G. A.

Nachrichten und Bemerkungen.

„Der schönste Zweck des Lebens ist, Gutes zu thun, soviel als nur immer möglich. Der wahre Sinn des Christentums verlangt, dass man ohne Gepränge in jedem Augenblick des Lebens wohlwollend und mit Demut gegen Gott und die Menschen auf die Schicksale Anderer einwirke. Ein Christ ist überhaupt nur der, der beständig die Lehren seiner schönen und milden Religion auch wirklich ins Leben treten lässt. Dieses vollständig zu können, ist bei den vielen Gebrechen der menschlichen Natur ungemein schwer; viel jedoch kann und soll geleistet werden. Für den Mann in öffentlichen Verhältnissen sind zwei Sachen noch nügemein wichtig: dass er wahr und sehr rechtlich sei . . . Heutzutage ist Bildung allgemein und es ist daher nicht leicht, sich vor andern Menschen an Verstand und Bildung ohne grosse Anstrengung auszuzeichnen. Rechtliche, wahre Charaktere, die sich zu allen Zeiten gleich bleiben, auf die man bauen kann, sind jedoch äusserst selten bei strenger Prüfung. Der Mensch, der also gut, rechtlich und wahr ist, versichert durch diese Eigenschaften sich einer Lage, deren Sicherheit ihm eine hohe Stelle unter seinen Mitmenschen geben wird und zugleich mehr als irgend etwas ihm den so nötigen Frieden der Seele in den vielfachen Stürmen des Lebens giebt, ohne welchen man selbst bei grossem Succès sich doch nur elend fühlen kann.“ — So schreibt einer der erfolgreichsten Fürsten des 19. Jahrhunderts, König Leopold von Belgien, im Jahre 1835 an seinen Bruder, den Herzog Ernst von Sachsen-Gotha.

Innerhalb der platonischen und später auch der neuplatonischen Philosophen-Schulen war das Wort **Hairesis** (*αἵρεσις*, secta) zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft im Sinne von „erwählte Brüder“, auch Auhängerschaft, Schule, Kultgemeinde üblich und noch Philo von Alexandrien (gest. um 50 n. Chr.) und Jamblichus (gest. um 330 u. Chr.) gebrauchen im Unterschiede von den Vertretern der Staatskulte den Ausdruck ohne jeden Beigeschmack des Tadels. Aus der Apostelgeschichte 24, 5 und 28, 22 erhellt nun, dass die Pharisäer und die Hohenpriester das Wort Hairesis auf die Christen anwandten und dass sie dasselbe im Sinne der Ablehnung und des Tadels gebrauchten; ganz natürlich, da sie Gegner dieser Christen waren, deren Haupt sie gekreuzigt hatten. Darin ist weiter nichts Auffallendes; merkwürdig und sehr beachtenswert ist aber der Gebrauch, den Paulus (1. Cor. 11, 19 und Gal. 5, 20), und er zuerst, von dem Worte Hairesis macht. Paulus drückt nämlich dem Ausdruck nicht bloss den Stempel der Ablehnung,

sondern der Strafbarkeit, ja des Lasters auf, den es früher nie besessen hatte. Man kann leicht ermesen, wie ein solcher Gebrauch von denjenigen Männern, nämlich eben den Platonikern, aufgefasst werden musste, die um die gleiche Zeit fortführen, die eigne Gemeinschaft eine *Hairesis* zu nennen; ihnen wurde doch damit in weitverbreiteten Schriften ein schwerer Makel angehängt. Über die ablehnende Stellung, welche Paulus zu den Platonikern einmal, haben wir früher M. H. der C. G. Bd. IX (1901) S. 10 ff. gehandelt. Beachtenswert aber ist, dass die zum Christentum übergetretenen Philosophen-Schulen nichts von Paulus wissen wollten; so wissen wir, dass die sog. Ebioniten die Autorität des Paulus derjenigen der Evangelien nicht gleichgestellt haben (Realencyklopädie f. Prot. Theol. Bd. V³, Artikel Ebioniten). Diese ganze Frage, insbesondere die Geschichte des Wortes *Hairesis* (*secta*), verdiente eine besondere Untersuchung.

Die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Entwicklung sind erfüllt von dem Kampfe zwischen dem **Paulinismus** und dem **Gnostizismus** oder zwischen dem im Anschluss an das Alte Testament sich entwickelnden neuen Staatskult und den im Platonismus wurzelnden alten Kultgesellschaften, soweit sie sich auf den Boden der Lehre Christi gestellt hatten. Es gibt nur wenige Schriften, in welchen die Gegensätze, wie sie sich um das Jahr 200 n. Chr. entwickelt hatten, schärfer heraustreten, wie in Tertullians Buch *De praescriptione haereticorum*. Für Tertullian ist die Tatsache grundlegend, dass schon Paulus alle Philosophie verworfen hat; damit ist die „Philosophie“, d. h. das auf dem Boden der gleichzeitigen Schulen oder Kultvereine stehende Christentum grundsätzlich verworfen. Es ist nach Tertullian thöricht, sich auf das Wort Christi „Suchet, so werdet ihr finden“ zu berufen; denn das gilt natürlich für die, die Christus noch nicht gefunden haben. Dieses Suchen und Fragen führt aber zur Häresie. Es ist aber auch gar nicht nötig, denn die Kirche besitzt ja ihre unveränderliche Glaubensregel — es ist der um die gleiche Zeit zum Abschluss gekommene Kanon der h. Schriften gemeint, in dessen Mittelpunkt nicht mehr wie ehemals in der Christenheit die „Herrnworde“, die Logia, sondern die Schriften des Paulus standen — und diese Regel macht alles Suchen und Fragen überflüssig. Seitdem die Schrift vorhanden ist, braucht die Christenheit keine weiteren Schriften. Es ist Thorheit, zu glauben, die Apostel hätten nicht alles gewusst, oder sie hätten uns etwas, was für uns zu wissen nötig ist, vorenthalten. Wer nach Weisheit strebt, der vertiefe sich in die heiligen Schriften; was nicht darin steht, das ist keine Weisheit, wenigstens keine wahre Weisheit. Die „Philosophie“ stört demnach nur die Glaubenssicherheit und sie ist daher ebenso gefährlich und verwerflich wie die „Schulen“, wo sie gelehrt wird.

Ausserkirchliche Kultgesellschaften (Brüderschaften) im 9. Jahrhundert. Das Katholische Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte Bd. II (1883) Sp. 1325 betont die Tatsache, dass die ersten Spuren kirchlicher Brüderschaften mit Kultzwecken, die wir kennen, aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts stammen; als die älteste bekannte kirchliche Brüderschaft gilt bis jetzt ein *marianischer Verein* zu Paris, dem Bischof

Otto († 1208) den ersten Sonntag nach Dreifaltigkeit als Festtag anwies. Dann erscheinen bald darauf in den nachweisbaren Quellen seit 1211 die bekannten kirchlichen Rosenkranzbrüderschaften und ähnliche Sodalitäten. Ausserkirchliche Brüderschaften aber — auch dies wird bei Wetzler und Welte mit Recht betont — sind schon seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar. Der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) spricht in der im Jahre 852 verfassten Schrift: *Capitula Presbyteris data* (abgedruckt bei Labbeus, *Sacrosancta Concilia* etc. Venetiis 1730 Vol. X, Sp. 1—5) im sechszehnten Abschnitt von gewissen Brüderschaften, die er „*Geldoniae vel Confratrinae*“ nennt, und betont, dass er schon früher seinen Priestern mündliche Anweisungen für die Behandlung dieser „Gilden“ und Brüderschaften“ gegeben habe, die er jetzt schriftlich wiederholen wolle. Die Priester sollen versuchen, auf diese Kultgesellschaften Einfluss zu gewinnen, woraus hervorgeht, dass sie solchen bisher nicht gehabt hatten; es fehlt bis jetzt der Beweis, dass die Anweisungen Hinkmars zur Ausführung gekommen sind. Jedenfalls zeigt der Zusammenhang, dass Hinkmar einen vorhandenen Widerstreit zwischen diesen Brüderschaften und der Kirche vorfand und ausschalten wollte. Brüderschaften mit gildenartiger Verfassung, die zur Kirche im Gegensatz standen, gab es in Frankreich nachweislich in späteren Jahrhunderten zahlreich (s. Keller, *Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus* in den *M. H. der C. G. Bd. XII S. 76 ff.*); im 13. Jahrhundert galten die „*Confratrinae*“ bereits als eine sehr alte Einrichtung.

Die Thatsache, dass es keine „Waldenser“ vor Petrus Waldus gegeben hat, ist ebenso unbestreitbar, wie der Umstand, dass es keine „Lutheraner“ vor Luther gegeben hat. Gleichwohl enthält die Behauptung, dass die „Waldenser“ erst im 12. Jahrhundert entstanden seien, eine Halbwahrheit, die allerlei Entstellungen Thür und Thor öffnet. Die Gemeinden, welche in Petrus Waldus einen hervorragenden Führer fanden und nach ihm von ihren Widersachern „Waldenser“ genannt wurden (erst seit dem 16. Jahrhundert nennen sich diese Christen selbst Waldenser), sind viel älter als Waldus, und die Überzeugung, dass dies der Fall sei, ist unter den sogenannten Waldensern aller Jahrhunderte nachweisbar, auch von ihnen selbst bis heute mit Nachdruck behauptet worden. Es ist in dieser Beziehung eine Wahrnehmung unserer Tage ausserordentlich bezeichnend. Seit einigen Jahrzehnten nämlich hat Emilio Comba, Professor am theol. Seminar der Waldenser in Florenz (geb. 1839) in verschiedenen Büchern die Anschauung zu begründen versucht, dass die Tradition seiner Gemeinschaft falsch sei. Er vertritt damit eine Meinung, welche unter den protestantischen Gelehrten, deren Schüler Comba einst in Genf und anderwärts gewesen ist, von je weit verbreitet war, und unter diesen hat er natürlich mit seinen Schriften viele Freunde gefunden. Aber die eigne Gemeinschaft (zumal die Waldenser der Kottischen Alpen, wo ihr ältester Sitz ist) lehnt seine Schriften ab und versagt dem gelehrten Professor durchans ihren Beifall. Diese Männer sind und bleiben der von den Vätern ererbten Überzeugung treu, dass ihre Gemeinden in uralten Zusammenhängen stehen und bis zu den altchristlichen Zeiten hinaufreichen.

Wir haben früher (s. M. H. der C. G. 1899 S. 188 f. und öfter) die Thatsache erwiesen, dass die altewangelischen und altchristlichen Kultvereine, die man **Waldenser** etc. nannte, ihre Gottesdienste gern in **unterirdischen Gewölben** abhielten, derart, dass die Gegner sie sogar nach dieser Eigenart **Grubenheimer** zu nennen pflegten. Die Beschlüsse des Konzils von Toulouse von Jahre 1229 (abgedruckt bei Labbeus, Sacrosancta Concilia pp. Vol. XIII (Venetiis 1730) Sp. 1236 f.), die sich mit der Vernichtung der „Ketzer“ beschäftigen, bestätigen, dass schon damals die gleiche Neigung bei den „Häretikern“ herrschte. An zwei Stellen nehmen die Dekrete des Konzils auf „unterirdische Gemächer“ (camerae subterraneae) bezw. „unterirdische Schlupfwinkel“ (subterranea latibula) Bezug und befehlen deren Zerstörung. Über die Hinweise auf die **Katakomben** in den Kultgesellschaften der Akademien und des Humanismus vergl. M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 52 und öfter.

Die Polemiker der römisch-katholischen Kirche pflegen ihren Anhängern die angebliche Minderwertigkeit der protestantischen Religion auch dadurch vor Augen zu führen, dass sie letztere als eine moderne Schöpfung bezeichnen. „Wo war eure Religion vor Luther und Calvin?“ fragte ein katholischer Priester einen italienischen Waldenser. „In den Gefängnissen eurer Inquisition“, antwortete mutig der Gefragte und sprach damit eine Thatsache aus, deren Verdunkelung kein Waldenser zulassen kann und kein Protestant zulassen sollte. Arbeiten nicht diejenigen Protestanten, welche das Vorhandensein von Evangelischen vor Luther bestreiten, den eigenen Gegnern wirksam in die Hände?

Die Bestimmung, dass die Häretiker zur Strafe ein Kreuz (rotes Kreuz) auf dem Gewande, d. h. öffentlich tragen mussten, ist sehr alt. Schon das Concilium Biterrense, das unter Leitung des Erzbischofs von Narbonne im Jahre 1246 abgehalten wurde, setzt diese Strafe als bekannt und gebräuchlich voraus und trifft weitere Bestimmungen über das Verhalten der Bevölkerung zu den mit dem Kreuze gekennzeichneten Häretikern (Phil. Labbeus, Sacrosancta Concilia Venetiis 1731, Vol. XIV Sp. 88 f.). — Aus den Bestimmungen des Jahres 1246 ergibt sich, dass die rechtgläubigen Anhänger der Kirche dieses **rote Kreuz** als Schandmal betrachteten und seine Träger danach behandelten. Auffallend ist nun, dass von den Zeiten ab, wo wir die innere Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus verfolgen können, vornehmlich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, das rote Kreuz nicht als Zeichen der Schande, sondern als **Ehrenzeichen** erscheint und von einzelnen Brüdern heimlich als solches getragen wird. Besteht zwischen dem Busskreuz der „Häretiker“ und dem Ehrenkreuz der alten Sozietäten ein geschichtlicher Zusammenhang? Nähere Auskunft über die früheste Einführung des Busskreuzes und über seine Geschichte wäre erwünscht.

Die Namen **Humanismus** und **Humanisten** werden in der Regel viel zu eng gefasst und zu einseitig nur auf die Humanisten des 15. und 16.

Jahrhunderts angewandt. Um so erfreulicher ist es, wenn einsichtige Historiker auch die früheren Zeiten und die Männer, welche die gleiche Weltanschauung vertraten, klar und bestimmt mit den gleichen Namen bezeichnen. In seinem vortrefflichen Buche über „Kaiser Karl IV. und seinen Anteil am geistigen Leben seiner Zeit“ (Wien 1876) spricht sich Heinrich Friedjung sehr bestimmt dafür aus, dass wir schon das Zeitalter Petrarca's als eine Epoche des Humanismus und seine Gesinnungsgenossen als Humanisten zu bezeichnen haben (S. 296 ff.). Mit Recht erkennt Friedjung das Kennzeichen des Humanismus in der Weltanschauung, die den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Studien rückt, in jener Weltanschauung, wie sie von Plato, aber auch vom Urchristentum vertreten ward.

Im Jahre 1501 schuf Kaiser Maximilian I. auf den Vorschlag von Conrad Celles das bekannte **Collegium poetarum et mathematicorum** und stellte dasselbe in eine organische Beziehung zur dortigen Universität. Es war ein Versuch, den damals bestehenden sog. artistischen Fakultäten, welche die Pflanzstätten der Scholastik waren, eine entwickelungsfähige Konkurrenz-Fakultät an die Seite zu stellen, welche die akademische Vorbildung vermitteln sollte. Diesen Versuch kann man als Vorbild und Keim für die modernen philosophischen Fakultäten betrachten (vergl. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, München 1901 S. 60).

Eine Tochtergesellschaft der Sodalitas litteraria Danubiana war die „Academia Collimitiana“ in Wien. Im Jahre 1514 nennt nun Stephanus Tauricus die Mitglieder dieser Akademie „symboli ac symposiorum vestrorum οὐδὲ ἄλλοις“. (St. Galler Mitteilungen für vaterl. Gesch. XXIV, 229.) Was will Tauricus damit sagen?

Die neueren Handbücher der Kirchengeschichte, soweit sie nicht ganz rückständig geblieben sind, pflegen in Sachen des **Täuferturns** einen ganz anderen Ton anzuschlagen, als man ihn noch vor zwanzig Jahren in solchen Büchern zu finden pflegte. Wir nehmen zum Beweise auf D. Karl Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd., 1. Halbbd. Tüb. 1902 (Grundriss der Theol. Wiss. 10, 2) Bezug. Dort handelt § 209 über die „Entwicklung des Täuferturns zu einer eigenen grossen religiösen Bewegung“. Mit Recht wird als ihr bedeutendster Mittelpunkt in Oberdeutschland Augsburg, und als ihre vornehmsten geistigen Führer Balth. Hubmeier und Hans Denck bezeichnet. „Hier (in Augsburg) schloss sich ihr Ende 1525 oder Anfang 1526 der hochbegabte Oberbaier Hans Denck an, ihr zweiter humanistisch gebildeter und litterarischer Führer, ihr bedeutendster Mann überhaupt (gest. 1527)“.

Johann Valentin Andreae († 1654) schreibt einmal (Hossbach, Andreae S. 33): „Wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenkfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten“. Die Äusserung wird durch viele andere Zeugnisse von Zeitgenossen aus dem 16. und 17. Jahrhundert bestätigt. Man hielt in kirchlich

rechtgläubigen Kreisen die Betonung sittlicher Forderungen für ein Zeichen mangelnder Orthodoxie; die letztere erklärte, nicht gute Werke sind es, sondern der Glauben, welcher die Seligkeit gewährleiste, ja es gab viele, welche mit Nic. Ansdorff die Tugend als schädlich für die Seligkeit betrachteten und ihr deshalb mit Argwohn, ja mit Hass begegneten.

Wenn es wahr ist, dass der preussische Staat die Zeit seiner ersten und eigentlichen Begründung im **Zeitalter des Grossen Kurfürsten** erlebt hat, und heute bestreitet Niemand mehr, dass dies wahr ist, so hat die Frage nach der Stellung, die der Begründer unseres Staats zu den grossen geistigen Bewegungen seines Jahrhunderts eingenommen hat, doch nicht bloss ein geschichtliches, sondern in gewissem Sinne zugleich ein aktuelles Interesse. Denn diese Stellung hat dem jungen Gemeinwesen sein Gepräge aufgedrückt; durch sie ist er zuerst zu einem Machtfaktor auch in der geistigen Welt geworden. Wer diese Stellung grundsätzlich ändert, setzt sich in Widerspruch zu dieser Eigenart und setzt sich und das Gemeinwesen allen den Gefahren aus, die aus der Schaffung neuer grundsätzlicher Verhältnisse zu erwachsen pflegen.

Zur Kennzeichnung der naturwissenschaftlichen Ziele der **Deutschen Gesellschaften** des 18. Jahrhunderts machen wir auf ein allerdings in der Form recht jammervolles Gedicht aufmerksam, welches aus Anlass der Stiftungsfeier der „Kielischen Gesellschaft der schönen Wissenschaften“ im Jahre 1755 entstanden ist. Die schlechten Verse lauten:

„Sagt unparteiisch, wer versteht
So gut die Elektrizität?
Wer kennt wohl so der Messkunst Faden?
Wer dringt so tief in die Natur,
Entdeckt des Zirkels Quadratur,
Der Welten Stoff und die Monaden . . .
Der Barbarei verhasste Macht
Erdulden wir an keinem Orte;
Von dem, was andere schön gedacht,
Zählt unser roge Fleiss der Worte.
Wir opfern Jahre, Leben, Zeit
Der Sprache reinsten Zierlichkeit,
Und werden lauter Cicerone,
Verstehn die Etymologie
Und reden als Grammatici,
Im feinsten und im neusten Tone“.

Man hat wohl gesagt, dass die grossen Reformatoren des 17. Jahrhunderts (wie sie Treitschke nennt), nämlich Leibniz, Thomasius, Pufendorf und (wie wir hinzufügen) Comenius im Gegensatz zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts nur auf kleinere Kreise gewirkt hätten. Die Richtigkeit dieser Auffassung darf man mit Recht bestreiten. Man übersieht, dass

die Einwirkung der wissenschaftlichen Werke jener Männer durch volkstümliche Organe, wie die **moralischen Wochenschriften** es waren, tatsächlich die weitesten Kreise erfasst hat; diese Wochenschriften haben dem Einfluss unserer klassischen Dichtung die Wege geebnet, und will man sagen, dass auch diese nur auf kleinere Kreise beschränkt geblieben ist? Eine sehr zutreffende Würdigung der moralischen Wochenschriften giebt Karl Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. II, 1, S. 327 ff.

Die ungeheuren Kämpfe, welche die Kirchen unter sich und in sich über die Lehre von der Person Jesu Christi, die **Christologie**, im Laufe der Jahrhunderte geführt haben und noch heute führen, hat, wie es zu geschehen pflegt, diese Lehre derart in den Mittelpunkt alles Denkens und aller Interessen gerückt, dass hinter ihr alles Andere, selbst die **Verkündigung Jesu**, völlig oder fast völlig in den Hintergrund trat. Der Punkt, um dessen Willen so viel Blut floss und so schwere Kämpfe ausgefochten wurden, erschien als der Mittelpunkt aller Religion, alles „wahren Glaubens“ und jeder „reinen Lehre“. Man kann die Frage der Christologie sehr hoch einschätzen und muss bei Beobachtung dieser Entwicklung doch sagen, dass eine derartige Betonung nicht im Sinne Christi, eben des Stifters unserer Religion, gewesen sein kann, da er selbst hierzu keinerlei Anlass gegeben hat. Jedenfalls ist es als ein hervorragendes Verdienst zu betrachten, wenn sich gerade unter den Theologen, die sonst in den Überlieferungen der christologischen Kämpfe am tiefsten festsetzen, ein Mann findet, der ein offenes und kräftiges Wort über die unheilvollen Folgen dieser Entwicklung zu sagen wagt. Und dies Verdienst hat sich **Adolf Harnack** in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums erworben. Daher richtet sich die ganze Wucht des Angriffs seitens der Theologen gerade gegen diesen Punkt der H.'schen Auffassung. Der Hauptsturm hat sich gegen H.'s Bemerkung gerichtet, die Lehre von der Person „gehöre nicht in das Evangelium, wie es Jesus gelehrt habe“. Mit Recht sagt H.: „Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, sind seine (nämlich Jesu) Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer Christologie, und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Grösse der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen.“

Bei der anserordentlichen Verbreitung, welche Ad. Harnack's Vorlesungen über das **Wesen des Christentums** (s. M.H. C.G. Bd. XI (1902) S. 19 ff.) gefunden haben, lag für die Vertreter der Kirchelehre ein Bedürfnis nach einer Entgegnung vor, die als eine Art von autoritativer Kundgebung gelten könne. In dem Buche „Wesen des Christentums“ von **Hermann Cremer**, Univ.-Prof. und Konsistorial-Rat in Greifswald, ist nun eine solche Kundgebung erschienen (3. Aufl. 1902). Cremer erklärt: Der Kampf zwischen der von ihm vertretenen und von der Kirche gebilligten Auffassung des Christentums und Harnacks Darstellung sei „ein Kampf einer Religion mit einer andern.“ Mit einem Worte: Cremer erkennt nur das als Christentum an, was er selbst in Übereinstimmung mit dem

Dogma der Kirche lehrt, die abweichende Auffassung ist „eine andere Religion“, mithin kein Christentum. Wenn man dies liest, so wird man doch sehr lebhaft an die Kämpfe der früheren Jahrhunderte erinnert: alle die, welche die Lehre der römischen Kirche nicht anerkannten, waren auch keine „Christen“, und je entschiedener letztere sich Christen nannten, um so nachdrücklicher wurde ihr Anspruch zurückgewiesen. So entstand der unselige Kampf der „Kirchenchristen“ wider die „Häretiker“.

Wie tief der Gegensatz war, der sich zwischen der religiösen Weltanschauung der **Scholastik** und dem **Platonismus** aufthat, wie er von den Kultgesellschaften des christlichen Humanismus vertreten ward, mag man daran ermessen, dass der letztere die Idee der Entwicklung vertrat und darauf ihr ganzes System der Erziehung des Menschengeschlechts und des Aufbaus des Reiches Gottes gründete, während die Scholastik lehrte, dass der Eintritt in das Reich Gottes aus dem Reich der Finsternis, d. h. aus der Welt, lediglich durch einen einzelnen Akt, nämlich durch die Erlösung, erfolge und gewonnen werde. Dass diese Anschauung der Scholastik in kirchlichen Kreisen noch heute als die einzig wahre und einzig christliche gilt, mag folgende neuere Kundgebung aus angesehenen kirchlichen Kreisen beweisen. Es heisst darin u. A. wörtlich „dass die moderne Kultur, d. h. der Liberalismus, die Zweiteilung der Welt in ein Reich Gottes und ein Reich der Finsternis leugnet, darauf kommt Alles an. Die Menschheit entwickelt sich nach liberaler Auffassung auch sittlich und religiös fort und fort zu Höherem, da ist also eine ‚Erlösung‘ durch das Blut des Heilandes nicht notwendig. Wer diesen Gedanken weiter verfolgt, wird bald zu dem Ergebnis kommen, dass die christliche (d. h. die auf der obigen Idee der Zweiteilung der Welt und der Idee der Nichtentwicklung beruhende) und die liberale Weltanschauung ewige Gegensätze sind und gar nicht versöhnt werden können und sollen.“ (Neue Preussische [Krenz-]Zeitung Nr. 601 vom Jahre 1901, Zuschrift eines Katholiken.)

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

— 1903. —

Heft 8—10.

Aufruf

zur

Erinnerungsfeier für Johann Gottfried Herder
am 18. Dezember 1903.

Am 18. Dezember 1903 sind hundert Jahre verflossen, seitdem Johann Gottfried Herder heimgegangen ist.

Johann Gottfried Herder hat in die gewaltige Umbildung des geistigen Lebens, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzogen hat, entscheidender und nachhaltiger eingegriffen als irgend einer seiner Mitstreiter, und die Spuren seiner Thätigkeit lassen sich weit über das Gebiet der Litteratur hinaus nahezu in allen Geistes-Wissenschaften, ja auf dem Gebiete der gesamten Geistesbewegung nachweisen.

Mit der Vielseitigkeit, durchdringenden Verstandesschärfe und dem Schwung der Begeisterung, die ihm eigen waren, hat er eine Fülle von Anregungen ausgestreut und erweckend und aneifernd auch auf die gewirkt, die der rätselvollen Natur des grossen Mannes nicht überall zu folgen vermochten.

Die unvergleichliche Weite seines Horizonts, der klare Überblick über die geschichtliche Entwicklung unseres Geschlechts und sein feines Gefühl für Menschenwürde liessen ihn die Idee der Menschheit mit einer Sicherheit und Reinheit erfassen, wie es wenigen grossen Männern vor und nach ihm gelungen ist.

Höher als der Dichter, der Sprachforscher und der Kulturhistoriker Herder, höher auch als der feinsinnige Ästhetiker und Kritiker, steht in ihm der Lehrer der Menschenliebe und Menschlichkeit, die er im Sinne altchristlicher Überzeugungen als die Vorbedingung echter Gottesliebe und wahrer Weisheit und als den einzigen Weg zum ewigen Licht betrachtete.

Diese Herdersche Weltanschauung, die um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ebenso wie einst im Zeitalter des Humanismus zum Gemeingut der gebildeten Welt geworden war, wird auch im heutigen Geschlecht ihre läuternde, versöhnende und befreiende Kraft bewähren, sobald wir uns an der Hand dieses grossen Führers auf sein Bildungs- und Lebensideal von neuem besinnen wollen.

Es wäre erwünscht, wenn in allen grösseren und kleineren Orten die Veranstaltung einer würdigen Gedenkfeier ins Auge gefasst werden könnte. Wir ersuchen daher alle Herder-Freunde, die Mitwirkung der geeigneten Vereine — dazu gehören ausser allen Verbänden, die der Bildung und der Volkserziehung oder der Pflege geistiger und religiöser Interessen gewidmet sind, auch die litterarischen Gesellschaften, die Lehrer-Vereine, die Sprachvereine u. s. w. — herbeizuführen, vor Allem auch die Mitwirkung staatlicher und städtischer Behörden für die Veranstaltung von Erinnerungsfeiern in den Schulen zu gewinnen.

Wir ersuchen die Freunde der Sache, Beiträge zur Förderung der Herder-Feier zu zeichnen und bitten, dieselben an das Bankhaus Molenaar u. Co., Berlin C, St. Wolfgangstrasse, Schatzmeister der Comenius-Gesellschaft, gegen dessen Quittung einzusenden. Wir werden über die Verwendung an dieser Stelle Rechnung legen.

Im Namen des Gesamtvorstandes der Comenius-Gesellschaft:

Dr. Ludwig Keller.

Über ästhetische Erziehung.

Von

Paul Hohlfeld (Dresden).

Denken wir uns, die Erziehungskunstlehre und die Erziehungskunst wäre von vornherein allumfassend und vollkommen ausgebildet gewesen, so hätte die Forderung einer besonderen „ästhetischen Erziehung“ gar nicht erhoben zu werden brauchen.

Dieser Gedanke ist nicht etwa von einem Erzieher von Fach, einem Schulmanne oder pädagogischen Schriftsteller, sondern von einem Künstler, einem Dichter, der zugleich Ästhetiker, erfolgreicher Forscher im Gebiete der Schönheits- und Kunstlehre war, von Friedrich Schiller, gefasst worden.

Aus Dankbarkeit für längere hochherzige Unterstützung in schwerer Krankheit hatte er an den Prinzen von Angustenburg siebenundzwanzig Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen gerichtet. Diese erschienen, erheblich umgearbeitet, 1795 in den „Horen“. Der Keim zu solchen Betrachtungen lag jedoch bereits in dem Gedichte „Die Künstler“, das 1789 in Wielands Merkur erschienen war¹⁾.

Schiller nimmt für die Entwicklung des Menschen drei Stufen an²⁾: die Stufe der Sinnlichkeit, die der Schönheit, die der Vernünftigkeit, welche teils als Stufe der Wahrheit oder der

¹⁾ Schiller an Körner vom 3. Febr. 1794: „In den ersten zehn Bogen meiner Briefe ist der Stoff aus meinen »Künstlern« philosophisch ausgeführt“.

²⁾ Vgl. den Anfang des 23. Briefes über die ästhetische Erziehung des Menschen. Im Anfang des 24. Briefes unterscheidet Schiller den physischen, den ästhetischen und den moralischen Zustand.

Wissenschaft, teils als Stufe der Sittlichkeit oder Tugend beschrieben wird.

Die Schönheit erscheint hier als das Mittlere und zugleich als die Vermittlung zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, als Verklärung der Sinnlichkeit und als Vorstufe der Vernünftigkeit.

Indem Schiller das Schöne als Mittel zur Erziehung für die Sittlichkeit ansieht, folgt er, wie der Herbartianer Robert Zimmermann in seiner Geschichte der Ästhetik, Wien 1848, S. 224—226, nachgewiesen hat, dem Schotten Home, einem Rechtsgelehrten von Beruf, auf dessen „Grundsätze der Kritik“ (in deutscher Übersetzung 1790 und 1791) er in einer Anmerkung zu seiner Abhandlung über Anmut und Würde ausdrücklich verweist. Henry Home wurde 1696 in Kames in Berwickshire geboren und starb als Lord Kames am 27. Dez. 1782 in Edinburg. Sein Hauptwerk für die Ästhetik sind die *Elements of criticism*, Edinburg 1762—1765, deutsch von Meinhard 1765, in dritter Auflage von Schatz, Leipzig 1790 und 1791, 3 Bände.

Home unterscheidet zwischen den niederen Sinnen, den bloss körperlichen Empfindungen, Fühlen, Schmecken, Riechen, und den höheren Sinnen, den geistigeren Empfindungen, Hören und Sehen. Das Schöne ist das Wohlgefällige der höheren Sinne. Daher „nehmen die Ergötzungen des Ohres und des Auges einen Mittelplatz ein zwischen den Ergötzungen durch die körperlichen Sinne und den Ergötzungen des Verstandes allein, und gerade diese ihre daraus entspringende vermischte Natur macht sie geschickt, sich mit beiden zu gatten. Mit Vergnügen und ohne Mühe heben wir uns von den gemeinen sinnlichen Lüsten zu der feineren Ergötzung der Sinne und von dieser zu dem erhabenen Reiche der Moral und Religion“. „Keine Beschäftigung bindet den Menschen mehr an seine Pflichten, als die Kultur seines Geschmackes in den schönen Künsten. Ein richtiger Geschmack in demjenigen, was in Schriften und Gemälden, in der Architektur oder im Gartenbau schön, richtig und zierlich ist, was wirklich verschönert, ist eine vortreffliche Vorbereitung, um unterscheiden zu lernen, was in Charakteren und Handlungen schön, angemessen, zierlich und grossmütig ist. Einem Menschen, der sich diesen feinen und vollkommenen Geschmack erworben hat, muss jede Handlung, die unrecht und unschicklich ist, äusserst unangenehm sein.“

Abweichend von Home findet sich bei Schiller auch noch eine andere Wertschätzung der Schönheit. Sie soll in gewisser Hinsicht über der Vernünftigkeit, Wahrheit und Tugend stehen und das Höchste sein, was der Mensch überhaupt erreichen könne.

„Die von dem Ton [Thon], dem Stein bescheiden aufgestiegen,
Die schöpferische Kunst umschliesst mit stillen Siegen
Des Geistes unermessnes Reich.
Was in des Wissens Land Entdecker nur ersiegen,
Entdecken sie, ersiegen sie für euch.
Der Schätze, die der Denker aufgehäufet,
Wird er in euren Armen erst sich freun,
Wenn seine Wissenschaft der Schönheit zugereifet,
Zum Kunstwerk wird gedelt sein.“
(Die Künstler, Z. 397—405.)

Mit dieser Stellung der Kunst über die Wissenschaft war auch Wieland einverstanden, der an der Tieferstellung der Kunst in der früheren Fassung des für den Merkur bestimmten Gedichtes „Die Künstler“ Anstoss genommen hatte. Vgl. E. Grosse, Die Künstler von Schiller, 1789. Berlin, Weidmann 1890. S. 23 f.

Es fragt sich nun: welche Stellung der Kunst gegenüber der Wissenschaft und der Schönheit gegenüber der Wahrheit und der Sittlichkeit ist denn die richtige?

Wie die Kunst die Wissenschaft fördern kann und soll, so auch umgekehrt. Das eine Mal erscheint die Wissenschaft, das andere Mal die Kunst als das Niedere. An sich aber stehen diese beiden Grundwerke der Menschheit auf gleicher Stufe der Würde. Ebenso sind nach unserer Überzeugung Schönheit und Wahrheit (sowie Sittlichkeit) einander vollkommen ebenbürtig. Damit wäre freilich — so scheint es — Schillers Gedanke einer Mittelstellung der Schönheit zwischen Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, die Grundlage seiner ganzen ästhetischen Erziehung, widerlegt und als unhaltbar nachgewiesen.

So schlimm steht jedoch die Sache nicht. Schiller versteht in Übereinstimmung mit der vorausgehenden und gleichzeitigen Ästhetik — hatte doch Alexander Baumgarten, der Schöpfer der Ästhetik als selbständiger Wissenschaft 1750, Schönheit als „sinnliche Vollkommenheit“ erklärt — unter Schönheit ausschliesslich die am Sinnlichen erscheinende Schönheit. Das Sinnliche ist das vollständig Bestimmte, das allseitig Begrenzte oder Individuelle, wiefern es mit dem Sinne wahrgenommen wird. Es kann äusser-

lich, leiblich sein oder innerlich, geistig. In ersterem Falle wird es mit dem leiblichen Sinne, in letzterem mit dem geistigen Sinne wahrgenommen. Die innere Sinnlichkeit im Geiste heisst auch die Phantasie- oder Inbildwelt.

Schiller denkt überwiegend an das Leiblich-Sinnliche, darum spricht er auch den reinen, d. h. körperlosen, Geistern, welche, wenn wir ihre Möglichkeit und Wirklichkeit annehmen, doch auch Phantasie besitzen müssten und folglich mindestens dichten könnten, die Kunst ausdrücklich ab.

„Im Fleiss kann dich die Biene meistern,
In der Geschicklichkeit ein Wurm [die Seidenraupe] dein Lehrer sein,
Dein Wissen teilest du mit vorgezogen Geistern,
Die Kunst, o Mensch, hast du allein.“

(Die Künstler, Zeile 30—34.)

Das am Sinnlichen erscheinende Schöne vermittelt wirklich zwischen dem gemeinen Sinnlichen und dem Nichtsinnlichen. Das Schöne als solches ist immer etwas Nichtsinnliches, was von dem ungebildeten Menschen und dem Tiere gar nicht wahrgenommen werden kann. Von dem Sinnlich-Angenehmen an dem Sinnlich-Schönen wird der Naturmensch wie das Kind unwillkürlich angeleckt und festgehalten, bis ihm bei steigender Bildung nach und nach das mit dem ersteren verbundene Schöne selbst einleuchtet und sein reines, uneigennütziges, nach Kants Ausdruck „uninteressiertes“ Wohlgefallen findet.

Alles, was der Gebildete von dem Schönen ahnend fordert, dass es an sich einheitlich, selbständig, ganz, in sich mannigfaltig und an und in sich gegliedert (organisch) und harmonisch sei, offenbart sich der tieferen Forschung als der Gliedbau der Wesenheit Gottes¹⁾. Gott ist das unendlich und unbedingt schöne Wesen. Die Schönheit des Endlichen ist, wie schon Platon erkannte, seine Gottähnlichkeit. Erst auf diesem Standorte erschliesst sich die ganze Bedeutung der ästhetischen Erziehung. Das Schöne und die schöne Kunst ist ein grundwesentlicher Weg zu Gott und zur Gemeinschaft mit ihm, zur Religion, sowie zur Sittlichkeit und zur Wahrheit bez. zur Wissenschaft.

Sittlichkeit ist Nachahmung des reinguten oder heiligen Wollens und Wirkens Gottes von seiten der endlichen Wesen.

¹⁾ Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik 1837, S. 5—26; Vorlesungen über Ästhetik 1882, S. 14—118; System der Ästhetik 1882, S. 11—52.

Mithin ist Sittlichkeit Gottähnlichkeit, also Schönheit. Alles Sittliche oder Gute ist schön. Nicht jedoch gilt die Umkehrung dieses Urteils: „alles Schöne ist sittlich“. Denn die zeitlose, ewige Schönheit anderer Wesenheiten als des Willens, z. B. von Zahlen und Raumgestalten, kann nicht sittlich genannt werden, aber auch nicht unsittlich. Sie liegt „jenseits von gut und böse“. Das Sittliche, soweit es zeitlich verwirklicht wird, ist ein wesentlicher Teil des zeitlichen oder lebendigen Schönen, und zwar das Schöne des Wollens und Handelns.

Die endliche, werdende, menschliche Wissenschaft ist eine mehr oder minder gelungene und gelingende Nachahmung der unendlichen, ewig vollendeten Wissenschaft Gottes. Gott ist nicht bloss das „allwissende“, sondern das unbedingt und unendlich wissende Wesen, der alleinige Inhaber der einen, unbedingten und unendlichen Wissenschaft. Alle echte Wissenschaft ist organisch und harmonisch, also schön. Die reine Vernunftwissenschaft zeigt ewige, zeitlose, die Geschichtswissenschaft lebendige, zeitliche, individuelle, geistig- und leiblich-sinnliche, die Vereinwissenschaft (Philosophie der Geschichte und philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft) zeitewige, vereinte, synthetische, harmonische Schönheit.

Das Eigenwesentliche und Eigenvorzügliche der Wissenschaft ist neben der Gewissheit die Wahrheit = die Übereinstimmung oder besser: Vereinstimmung (Harmonie) der Erkenntnis (des Wissens) mit dem Gegenstande der Erkenntnis. Die ewige, zeitlose Wahrheit offenbart sich zugleich als ewig schön. Freilich die zeitliche, geschichtliche Wahrheit kann auch nicht schön, unschön, schönheitwidrig, hässlich oder mindestens gemischt, teilweise schön, teilweise nichtschön, ja unschön sein.

Die sinnliche Schönheit vermittelt zwischen der gemeinen Sinnlichkeit und der nichtsinnlichen (neben- und übersinnlichen) Schönheit. Die Schönheit ist aber nicht nur Mittel, sondern auch Ziel der Erziehung. Die ästhetische Erziehung ist zugleich und vereint Erziehung durch Schönheit und Erziehung zur Schönheit.

Bei dem Ästhetischen denkt man zunächst und oft abschliesslich an das Schöne. Aber die bisherige Ästhetik behandelt ausser dem Schönen auch das Erhabene. Allein das Erhabene ist nicht ein Teil oder eine Unterart des Schönen, sondern von

diesem wesentlich verschieden. Bei weiterer Entwickelung der Wissenschaft müsste die Erhabenheitslehre als besondere, selbständige Teilwissenschaft neben die Schönheitslehre treten und das Verhältnis von Erhabenheit und Schönheit sowie das zugleich Erhabene und Schöne und umgekehrt das zugleich Schöne und Erhabene Gegenstand einer eigenen Vereinwissenschaft jener zwei Wesenheitslehren werden. Die ästhetische Erziehung in allumfassenden Sinne muss auch das Erhabene berücksichtigen, dessen hohe Bedeutung für die Erziehung unseres Erachtens noch lange nicht genügend erkannt und gewürdigt wird.

Erhabenheit¹⁾ ist im Gegensatz zu dem als unbedingt (absolut) geltenden Begriff: Schönheit ein Verhältnisbegriff (relativer Begriff). Erhaben ist etwas hinsichtlich eines anderen, wenn es einer höheren Stufe der Wesenheit als dieses angehört. Bedienen wir uns einer Erläuterung aus der Raumlehre. Hier unterscheidet man drei Stufen der Begrenztheit: 1. den nach allen drei Grundrichtungen der Ausdehnung (Dimensionen) begrenzten Raum, z. B. den Würfelraum, 2. den nach zwei Richtungen begrenzten, nach einer Richtung unbegrenzten Raum, z. B. den Säulenraum, 3. den nach einer Richtung begrenzten, nach zwei Richtungen unbegrenzten Raum, den Scheibenraum.

Der Säulenraum erscheint erhaben im Vergleich zum Würfelraume, der Scheibenraum erhaben im Vergleich zum Säulenraume und erst recht zum Würfelraume. Die Glieder dieser Stufenreihe sind ihrer Seinart (Modalität) nach ewig und dem Verhältnisse nach einander reinunter- bez. reinübergeordnet (involutorisch). Die Glieder können aber auch zeitlich und einander nebenüber- bez. nebenuntergeordnet sein, z. B. die drei Entwicklungsstufen für das Leben des Menschen und des endlichen Geistes²⁾: die Stufe des Sinnlichen, die des Verständigen und die des Vernünftigen. Die erste und die letzte deckt sich übrigens mit der entsprechenden Entwicklungsstufe Schillers; nur die mittlere weicht ab. Die verständige Stufe erscheint erhaben neben(-über) der sinnlichen, die vernünftige Stufe erhaben neben(-über) der verständigen und erst recht erhaben neben(-über) der sinnlichen.

¹⁾ Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 28—32; Vorlesungen über Ästhetik S. 127—140; System der Ästhetik S. 79—88.

²⁾ Vgl. Krause, Psychische Anthropologie 1848, S. 133—135, 157 bis 161, 201—206.

Die Aufgabe der Erziehung ist es nun, den noch unentwickelten, sinnlichen Menschen auf eine höhere Stufe — die zweite — zu erheben, und den weiter fortgeschrittenen von der zweiten zur dritten, höchsten und letzten Stufe. Der verständige Mensch, welcher sich nach Regeln richtet, steht höher, als der sinnliche, der in Einzelheiten aufgeht. Erhaben ist es, wenn der vernünftige Mensch, der seinem Begriffe nach auch sittlich ist, das Gute will und thut, weil es gut ist, unbeirrt durch Sinnlichkeit und Leidenschaft oder durch Rücksichten des verständigen Eigennutzes. Kant sieht es für das Höchste an, ohne Neigung, ja wider die Neigung das Gute zu thun. Nach Schiller¹⁾ dagegen steht der Mensch mit der „schönen Seele“, welcher das Gute zwar nicht bloss aus Neigung, aber zugleich mit Neigung thut, noch über dem Pflichtmenschen, der, in sich gespalten, sich zwingen muss, seine Sinnlichkeit zu beherrschen. Dieser Zwiespalt im Menschen ist nach Kants Vorgang ein Lieblingsgedanke Schillers.

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl.“

(Das Ideal und das Leben, Zeile 7—10.)

Schillers erhabene Gesinnung hat sein grosser Freund Goethe im Epilog zur Glocke in den herrlichen Worten ausgesprochen:

„Und hinter ihm, im wesenlosen Scheine,
Lag, was uns alle bündigt, das Gemeine.“

Musterbeispiele erhabener Gesinnung sind der Held und die Heldin des Trauerspiels²⁾. Ihre erhabene (tragische) Schönheit besteht darin, dass sie in und trotz der wirklichen Weltbeschränkung ihre gottähnliche Würde behaupten.

Gott als Urwesen über der Welt ist das unbedingt und unendlich erhabene Wesen. Dagegen kann und darf von Gott an sich, als dem einen, unbedingten und unendlichen Wesen, nicht gesagt werden, dass er erhaben oder Glied einer Stufenreihe sei. Das Streben der endlichen Wesen nach Schönheit ist

¹⁾ Vgl. Kuno Fischer, Schiller als Philosoph, 2. Buch. V, 4. Kant und Schiller S. 92—98.

²⁾ Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 66—69; Vorlesungen über Ästhetik S. 259—268; System der Ästhetik S. 185—194.

eine Nachahmung Gottes an sich, ihr Streben nach Erhabenheit eine Nachahmung Gottes als Urwesens. Hieraus erhellet die innige Beziehung der Erhabenheit zur religiösen Erziehung.

Die ästhetische Erziehung des Menschen erwartet Schiller, der Künstler, überwiegend von seinen Berufsgenossen, den Künstlern. „Die Künstler“ überschreibt er eins seiner eigentümlichsten, schönsten und tiefsten Gedichte.

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben,
Bewahret sie!

Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!“

(Die Künstler, Zeile 443—445.)

Es ist ein uralter, nie ganz ausgetragener, daher immer wieder sich erneuernder Streit, ob die Absicht des Künstlers ausschliesslich auf die Hervorbringung des Schönen in seinen Werken gerichtet sein solle, oder ob er daneben und zugleich auch andere, ausserästhetische, selbstverständlich edle und menschenwürdige, Ziele verfolgen dürfe oder sogar solle. Wie es moralische Rigoristen gibt, so auch ästhetische. Erstere fürchten für die Reinheit des Sittlichen, sobald man Rücksicht auf Nutzen, Glück und Seligkeit oder auf Gott in der Sittenlehre zulasse. Letztere sind um die Reinheit des Schönen und die Selbstwürde des schönen Kunstwerkes besorgt, sobald man im Bereich der schönen Kunst neben oder gar über dem Schönen irgend etwas Fremdartiges, es heisse wie es wolle, Sittlichkeit oder wie sonst, als Zweck gelten lasse.

Das Schöne als das Gottähnliche ist zuerst oder an sich Selbstzweck. Es besitzt eigenen, inneren, unbedingten und unendlichen, unvergleichlichen, unschätzbaren und unbezahlbaren Wert, Selbstwert oder Würde. Daher muss es unbedingt verurteilt werden, das Schöne im Dienste des Unsittlichen, des Bösen, des Lasters zu missbrauchen. Unwillkürlich denken wir da an eine Buhlerin, welche nicht bloss ihren kostbaren Schmuck, sondern auch ihre eigne leibliche und teilweise geistige Schönheit dazu verwendet, sinnliche Männer anzulocken und festzuhalten.

Gewiss soll der Mensch als gottähnliches Wesen niemals als blosses Mittel zu irgend einem äusseren Zwecke gebraucht oder verbraucht werden. Aber es verschlägt seiner Würde nichts, wenn er freiwillig anderen nützt oder dient. In Gott als Urwesen oder dem höchsten Wesen verehren wir unbeschadet seiner gött-

lichen Würde zugleich das unbedingt und unendlich nützliche Wesen, den stetigen Wohlthäter seiner Innenwesen, das unerreichte und unerreichbare Vorbild aller menschlichen Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Schönen¹⁾. Es darf ohne Einbusse an seiner Reinheit und Selbstwürde als Mittel zu guten, edlen, würdigen, gottähnlichen Zwecken dienen, ja es gewinnt dadurch noch einen neuen, selbständigen Wert.

Die Frage jedoch, ob der Künstler „verpflichtet“ sei, mit seinem Kunstwerke ausser der unwillkürlichen Wirkung des Schönen auf den Betrachter oder Hörer noch etwas anderes, wie Förderung des Guten, ausdrücklich zu beabsichtigen, muss verneint werden. Der Künstler darf es, allein die Verpflichtung dazu hat er nicht. Manche Künstler aber können gar nicht anders: sie wollen veredelnd auf die Menschheit, auf Mitwelt und Nachwelt wirken. So auch Schiller, der unwillkürlich an einen Prediger erinnert, wie er als Kind bereits von einem Schemel gepredigt haben soll. Ein mächtiger Einfluss steht vor allem dem dramatischen Dichter zu Gebote, welcher Musterbilder, hohe, ideale Charaktere, den Lesern oder Zusehern vorführt und das zukünftige reinere, schönere, edlere Leben der Menschheit vorwegnimmt und vorausverkündet²⁾.

Die Erziehung zur Kunst wird erfahrungsgemäss vorwiegend durch Künstler ausgeübt. Aber dabei übersieht man in der Regel, dass der Künstler hierbei zunächst als Lehrer, Erzieher, Menschenbildner, nicht als Künstler in Betracht kommt.

Erziehung zur Kunst und ästhetische Erziehung gilt meist als gleichbedeutend. Mit Unrecht. Für letztere ist das Schöne nicht ausschliesslich Zweck, sondern auch Mittel. Sie hat ferner ausser der Kunstschönheit auch die Naturschönheit zu berücksichtigen. Wohl kann man mit gutem Grunde auch die Natur eine Künstlerin nennen, besonders, wenn man mit Krause, Schelling, den Naturphilosophen der Neuzeit sowie den Neuplatonikern des Altertums die Natur als ein in ihrer Art selbständiges, lebendiges Wesen anerkennt, allein der herrschende Sprachgebrauch be-

¹⁾ Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 91 f.; Vorlesungen über Ästhetik S. 304 f.; System der Ästhetik S. 226 f.

²⁾ Vgl. Krause, System der Ästhetik S. 176 f.

schränkt „Kunst“ auf die schöne Kunst des Menschen. Endlich muss sich die ästhetische Erziehung häufig den äusseren Verhältnissen gemäss damit begnügen, im Zöglinge Sinn und Verständnis für das Schöne zu wecken und zu pflegen, ohne daran zu denken, ihn zur Hervorbringung des Schönen, d. i. eben zur Kunst, anzuleiten.

Die Erziehung zur Kunst erscheint als der oberste oder vielleicht richtiger als der innerste Teil der ästhetischen Erziehung. Im allgemeinen zeigt sich der Künstler nicht sehr geneigt, zu unterrichten, auch nicht in der eigenen Kunst. Wenn er es dennoch thut, so geschieht es meist aus äusserem Anlass und zu äusseren Zwecken. Und das ist ganz begreiflich: ist doch der Unterricht eine Kunst für sich, mit eigenen Gesetzen, zu welcher besondere Neigung und Begabung erfordert wird. Man darf nicht glauben, dass der Künstler als solcher, ohne alle Vorbereitung, ein vortrefflicher Kunstlehrer sei. Aber zwei Vorzüge besitzt er, welche ihm beim Kunstunterricht ausserordentlich zu statten kommen, einerseits die Kunstbegeisterung, andererseits die Fähigkeit des Vormachens und bei mangelhafter Leistung des Schülers des Bessermachens.

Die Begeisterung¹⁾ zeigt sich bei dem echten Künstler als ein bleibender, stetiger Zustand, die sogenannte allgemeine Begeisterung, auf deren Grundlage bei gegebenem Anlass im einzelnen Falle die individuelle Begeisterung sich unwillkürlich einstellt.

Schwerlich könnte jemandem, der niemals begeistert gewesen wäre, eine klare Anschauung dieses eigenartigen Zustandes beigebracht werden: dieser muss ihm, wenn er davon reden hört, als ein Rätsel, ein Widersinn, eine Unmöglichkeit erscheinen, wenn er ihn aber am Künstler vor Augen hat, als Wahnsinn oder Verrücktheit. So soll Schiller, der sich während seines Aufenthaltes bei Körner in Löschwitz bei starkem Gewitter gern auf der Elbe herumfahren liess, um, rückwärts im Kahne liegend, das herrliche Schauspiel der Blitze zu beobachten, von dem betreffenden Fährmann, als sich jemand bei ihm nach seinem Fahrgast erkundigte, als einer bezeichnet worden sein, bei welchem es „im Oberstübchen nicht ganz richtig“ wäre.

¹⁾ Vgl. Krause, Abriss der Ästhetik S. 50 f.; Vorlesungen über Ästhetik S. 195—198; System der Ästhetik S. 136—139.

Während der lebendigen Begeisterung fühlt sich der Künstler von einer höheren Gewalt getrieben, aber nicht wie ein Dämonischer oder Besessener von einer fremdartigen, bösen Macht, sondern einer solchen, die ihm wesensverwandt ist, die seine innige Sehnsucht erfüllt, ihn von seiner Unvollkommenheit und Schwäche vorübergehend befreit, ihn über sich selbst emporhebt, ihn beglückt und beseligt, der er willig gehorcht, als deren Werkzeug zu dienen, sein höchster Stolz ist.

Die Alten haben diesen Zustand als „Enthusiasmus“, als Sein in Gott oder Gotterfülltheit bezeichnet und der Einwirkung der Götter, vor allem der Musen, der Athene, des Apollon zugeschrieben. Aber auch unter den Verehrern eines Gottes haben die frommen Künstler demütig und dankbar ihre Begeisterung auf Gott selbst zurückgeführt und ihm allein die Ehre gegeben (soli Deo gloria schrieb Haydn unter jedes seiner Werke). Auch ein so tiefer Denker wie Krause hegt die innige Überzeugung, dass die reine Kunstbegeisterung nur als Werk Gottes als Urwesens, des unbedingten und unendlichen Künstlers, ähnlich der religiösen und prophetischen Eingebung (Inspiration) erklärt werden kann.

Die Begeisterung des Künstlers wirkt unwillkürlich auf den Jünger und Schüler, wenn er nur entfernt inneren Beruf zur Kunst und damit Begeisterungsfähigkeit besitzt, selbst wenn des Künstlers Methode bei seinem Kunstunterrichte viel, ja im schlimmsten Falle alles zu wünschen übrig lassen sollte.

Ferner vernag, wie schon angedeutet, der Künstler in jedem einzelnen Falle zu zeigen, wie etwas gemacht werden soll und, wenn es gut bez. schön sein soll, gemacht werden muss. Die blosse allgemeine Forderung des Theoretikers, der unbestimmte Tadel des Kritikers genügt nicht, wenn es sich um Hervorbringung eines ganz bestimmten Schönen handelt, am allerwenigsten bei einem Anfänger in der Kunst.

Trotz dieser beiden unleugbaren Vorzüge eines Künstlers beim Kunstunterrichte wäre dringend zu wünschen, dass diejenigen Künstler, welche äusseren Anlass und innere Neigung haben, ihre eigene Kunst andere zu lehren, sich auf das sorgfältigste und gewissenhafteste zu Lehrern ihres Faches ausbilden, damit sie dann auch auf dem Gebiete des Unterrichtes als wirkliche

Künstler wirken könnten. Eine vollkommen befriedigende Methodik des Kunstunterrichtes kann nur durch die vereinten Bemühungen von Künstlern und Pädagogen nach und nach zustande gebracht werden. Uns scheint, dass namentlich im Zeichenunterrichte gegenwärtig schon Ausserordentliches geleistet wird.

Der Kunst als Hauptberuf sollten sich nur diejenigen weihen, welche die erforderlichen geistigen und leiblichen Kunstanlagen besitzen. Daneben sind die Kunstliebhaber, die Dilettanten im guten Sinne, nicht zu verwechseln mit Stümpfern und Pfuschern, die sich einbilden, wirkliche Künstler zu sein, eine hochehrfrenliche Erscheinung. Ihnen dient die Kunst zur Erholung von strenger Berufsarbeit, zur angenehmen Abwechslung in der Thätigkeit, zur Erhöhung des Lebensgenusses und zur Vertiefung der allgemein-menschlichen Bildung. Wegen des verschiedenen Zieles sollten die Kunstliebhaber auch anders unterrichtet werden als die künftigen Künstler von Fach, und es bleibt eine bedauernde Verkehrtheit und Verirrung, wenn, wie an manchen Konservatorien geschieht, die Kunstliebhaber unnötigerweise mit strengstem Fachunterrichte gepeinigt werden. Neben den Kunstlehrern oder Kunstkritikern sind die Liebhaber die natürlichen Vermittler zwischen den Künstlern und dem grossen Publikum, d. h. der Menge derer, welche für die Kunst empfänglich sind, ohne sie selbst auszuüben.

Eine Kunst dagegen sollte jeder Mensch treiben, ja wenn irgend möglich, in ihr Meister werden: wir meinen die Lebenskunst, die Kunst, sein eigenes Leben zu einem vollendeten Kunstwerke zu gestalten. Diese Kunst ist von der einen Seite selbwürdig und schön, von der anderen aber nützlich. Soweit die Lebenskunst nützlich ist, liegt die Erziehung zu ihr ausserhalb der ästhetischen Erziehung. Aber auf keinen Fall darf das Schöne in der Lebenskunst ganz fehlen oder auch nur unverhältnismässig zurücktreten.

Schiller scheint sich die ästhetische Erziehung als neben der gewöhnlichen Erziehung hergehend, sie ergänzend, als etwas Aristokratisches gedacht zu haben. Als ihr letztes, höchstes Ziel gilt ihm der ästhetische Staat¹⁾, den er mit der reinen Kirche (der Gemeinde der Heiligen) vergleicht, von welchem er einen

¹⁾ Vgl. den Schluss des 17. Briefes über ästhetische Erziehung.

heilsamen Einfluss auf den gewöhnlichen, den politischen Staat sicher erwartet.

Die Gegenwart aber bemüht sich, das bisher Getrennte zu verschmelzen, oder die ästhetische Erziehung als wesentlichen Teil bez. als wesentliche Seite der einen Gesamterziehung zu verwirklichen. Darum richtet sie ihren Blick nicht sowohl auf die Künstler, als auf die Erzieher und Erzieherinnen von Fach, die Lehrer und Lehrerinnen, auf die Schule, vor allem die Volksschule, fordert eine hinreichende ästhetische Bildung der Lehrer und Lehrerinnen auf den Seminaren und den Hochschulen und fragt sich, was die Schule in dieser Hinsicht leisten kann, und auf welchem Wege, durch welche Mittel sie es leisten kann. Man verlangt schöne Bilder und sonstigen Schmuck für die Volksschule, stetige Anschauung und gelegentlich ausdrückliche Besprechung des Schönen, wie sie dem kindlichen Geiste entspricht. Der ganze Lehrplan der Volksschule wurde einer eingehenden Durchsicht und Prüfung unterzogen. Man dachte nach, was alles eingeführt werden sollte, aber man sah schliesslich ein, dass das Schöne allgegenwärtig sei, dass kein Fach des Schönen ganz entbehre, Religionslehre, Geschichte, Erd- und Naturkunde, Sprachunterricht, Schreiben und Zeichnen, Gesang, Turnen, weibliche Handarbeiten und Handfertigkeit der Knaben, sowie dass bewusst oder unbewusst, absichtlich oder unwillkürlich bisher schon manches für ästhetische Erziehung in der Schule gethan worden sei, wenn auch noch weit mehr geschehen könne und solle.

Wir freuen uns aufrichtig dieser Bewegung und erwarten von ihr immer reichere Ergebnisse. Nur möchten wir zur Ergänzung darauf hinweisen, dass die ästhetische Erziehung schon vor der Schule beginnen kann und soll, und dass sie in dem recht geleiteten Fröbelschen Kindergarten tatsächlich beginnt und einen erfreulichen Fortgang nimmt. Die Fröbelschen Spiele und Beschäftigungen bieten eine bewunderungswürdige Fülle von Anregungen, Schönes wahrzunehmen und selbst zu schaffen. Schillers hochgespannte Erwartung von der Bedeutung des „Spieltriebes“¹⁾, welcher zwischen dem sinnlichen Stoff- oder Sachtriebe und dem vernünftigen Formtriebe des Menschen in der Mitte

¹⁾ Vgl. den 12.—15. und den 27. Brief über die ästhetische Erziehung des Menschen.

stehen sollte, für die ästhetische Erziehung wurde durch das Spiel des Kindes im Fröbelschen Kindergarten wenigstens innerhalb bestimmter Grenzen erfüllt und verwirklicht.

Ja, wir müssen noch weiter zurückgehn bis zur Mutterschule im Geiste des Comenius, auf welche Fröbel durch Krause 1828 nicht vergeblich hingewiesen worden war¹⁾. Schon die früheste Erziehung des Kindes in der Familie, durch die Mutter und den Vater, die älteren Geschwister, Kinderpflegerinnen und Erziehungsgehilfinnen, nähere und entferntere Verwandte, Freunde und Freundinnen des Hauses kann und soll zugleich eine Erziehung durch Schönes und zum Schönen sein. Fröbels einzigartige Mutter- und Koselieder können trotz mancher Mängel hierbei als kaum zu erschöpfende Fundgrube dienen. So wird durch den Pädagogen der Kindheit, durch Friedrich Fröbel, ein sicherer Grund gelegt zu dem, was der Dichter und Ästhetiker Friedrich Schiller prophetisch forderte.

¹⁾ Vgl. Hanschmann, Friedrich Fröbel 1874, S. 151.

Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten.

Eine geschichtliche Betrachtung im Anschluss an Herders
Freimaurer-Gespräche.

Von

Ludwig Keller.

„Masonnerie“ hat Herder das vierte und letzte seiner berühmten „Gespräche über Freimaurerei“ genannt, dasjenige Gespräch, in welchem er gleichsam die Summe aller früheren Erörterungen zieht und das daher, obwohl es bei Herders Lebzeiten nicht im Druck erschienen ist, als das wichtigste der vier Gespräche bezeichnet werden darf.

Diese Gespräche (Herders Werke, herausg. von B. Suphan, Bd. XXIV) sind gelehrte Untersuchungen Herders über die „Geschichte der Gesellschaft“, „die sich“, wie der Verfasser sagt, „die Gesellschaft der Freimaurer nennt“¹⁾. Sein ganzes Leben hindurch hat Herder die Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft, deren Mitglied er im Jahre 1766 geworden war, im Auge behalten: „für seinen geschichtlichen Sinn war diese Frage, sagt Rudolf Haym (Herder II, 792), neben der nach dem idealen Zweck des Instituts von äusserstem Interesse“.

¹⁾ Herder gebraucht die Namen Gesellschaft oder Bruderschaft meist nur dann, wenn er die Gesamtheit des Bundes bezeichnen will. Dieser Sprachgebrauch entspricht dem Vorbild des sog. Konstitutionen-Buchs, das die Namen Society oder Fraternity mit oder ohne den Zusatz „of Masons“ meistens in gleicher Art gebraucht. Dieser Branch ist in den amtlichen und den meisten ausseramtlichen Kundgebungen der Gesellschaft bis weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts üblich geblieben (Näheres in den M.H. Bd. IX [1900] S. 236 ff.). — Der Name Loge (Loggia, Lodge) bezog sich ursprünglich auf den Versammlungs-Ort oder -Raum, später auch auf die örtliche Organisation. Mit Recht sagt daher Herder, dass die „Bruderschaft ihre Versammlungen Logen genannt habe“. Vielfach kehrt aber auch der Name Sozietät im Sinne von Loge wieder.

Schon vor seinem Eintritt in die Sozietät¹⁾, mit deren Mitgliedern er bereits seit 1762 in Königsberg wie in Riga verkehrt hatte, wusste Herder, dass der von ihm auf das höchste geschätzte Leibniz Angehöriger der Gesellschaft gewesen war²⁾. Gerade in den Wochen, wo Herder seine Aufnahme nachgesucht hatte, im Mai 1766, gab er von Königsberg aus seinem Freunde Hamann, der damals in Mitau wohnte, eine Andeutung über seinen Plan, in die Gesellschaft einzutreten; er schrieb damals³⁾: „Ich möchte auch wohl gern Saintfoix aus Paris haben, weil ich dem grossen Leibnitz nachahmen will, da er in eine Gesellschaft Chymiker eintrat; ich habe etwas im Kopfe, dazu ich Saintfoix nötig habe“⁴⁾. Wenige Wochen später war Herder wie gesagt Maurer geworden.

Diese Bemerkung gewinnt dadurch volles Licht, dass Herder die „Gesellschaft Chymiker“, in die der berühmte englische Gelehrte Elias Ashmole (1617—1692) um das Jahr 1647 eingetreten war, gelegentlich direkt eine Loge nennt; schon im Jahre 1647, sagt Herder, hat die Gesellschaft von gelehrten Alchemisten,

¹⁾ Der Eintritt bzw. die Aufnahme erfolgte stets in die „Sozietät“, nicht aber in die „Loge“, d. h. der Eintretende wurde durch den Anschluss Mitglied der Gesamtheit, nicht etwa bloss irgend einer örtlichen Organisation oder Versammlung. Daher hiessen die Mitglieder ursprünglich einfach Gesellschafter, alsbald auch Maurer oder Freimaurer. Der Ausdruck Gesellschafter im spezifischen Sinn von Maurer wird auch von Herder am Ende des 18. Jahrhunderts noch gebraucht.

²⁾ Die Thatsache, dass Leibniz Mitglied der Gesellschaft gewesen war, steht urkundlich fest und ist von uns wiederholt an dieser Stelle (s. M.H. Bd. IV [1895] S. 90 und Bd. XII S. 141 ff.) betont worden. Leibniz war zu Nürnberg im Jahre 1667 Gesellschafter geworden und hatte auch bald ein Amt übernommen. Die Sozietät, die ihre Versammlungen in der städtischen Münze hielt, war dem Magistrat als geheime Gesellschaft verdächtig und ward im Jahre 1696 verboten. Auffallend ist, dass Leibniz' Mitgliedschaft, von der man ausserhalb der Kreise der Gesellschafter um 1760 nichts mehr wusste, innerhalb der „Society of Masons“ noch so gut bekannt war, dass Leibniz' Beispiel auf Neuaufzunchmende wie Herder aneifernd wirkte.

³⁾ J. G. Herders Lebensbild. Hrsg. von seinem Sohne etc. Erlangen 1846, I, 1 S. 140.

⁴⁾ Saint-Foix war ein im Jahre 1698 geborener französischer Schriftsteller, der damals noch als eifriger Anhänger einer freisinnigen Philosophie galt.

in der Ashmole laut seinem eigenen Zeugnis am 11. März 1682 mit den Brüdern gespeist hat, „als Loge bestanden“¹⁾. Eine gleichartige „Gesellschaft Chymiker“, d. h. also in Herders Sinn eine Loge, war es, in die Leibniz während Ashmoles Lebenszeit eingetreten war.

Der Name Alchemisten pflegte im 17. Jahrhundert von Aussenstehenden denjenigen Naturphilosophen gegeben zu werden, die neben der Medizin, der Mathematik und Physik ihre Thätigkeit auch chemischen Studien zuwandten und von denen Einzelne, wie bekannt, an die Möglichkeit der Metallverwandlung glaubten. Diese Naturphilosophen besaßen ihren geistigen Mittelpunkt in festgefühten Organisationen²⁾, die nach dem Vorbild der in Italien während des 15. und 16. Jahrhunderts von neuem zur Blüte gelangten Gesellschaften sich Akademien nannten³⁾, die aber keineswegs bloss Gelehrten-Vereine, sondern Brüderschaften waren — sie nannten sich selbst Brüder —, die den ganzen Menschen umfassten.

Ursprünglich waren die Akademien der sog. Alchemisten nur innere Ringe bestehender gewerblicher Organisationen, die die Brüderschaft, welche den „Stein der Weisen“ suchte und am „Tempel der Weisheit“ baute, wie mit einem Mantel umhüllten und vor den Verfolgungen eifersüchtiger Gegner, die selbst im ausschliesslichen Besitze der „Weisheit“ zu sein wähnten, verbargen⁴⁾. In einzelnen Ländern, wie in England, hatte sich dies Verhältnis bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts erhalten. Die Frage, wie es gekommen ist, dass die Gesellschaften, in deren Schosse die Akademien als Organisationen höherer Ordnung bestanden, in Bausch und Bogen als „Sozietäten der Alchemisten“ bezeichnet zu werden pflegten, auch wenn die Mehrzahl der Mitglieder lediglich aus Ärzten, Mathematikern, Technikern, Künstlern und sog. „Liebhabern der Kunst“ bestand, ist einstweilen unaufgeklärt. Sicher ist nur, dass diese Alchemisten

¹⁾ S. Suphans Herder-Ausgabe Bd. 24 S. 446 f.

²⁾ Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

³⁾ Keller, Die römische Akademie und die alchristlichen Katakomben. M.H. Bd. VIII (1899) S. 63 ff.

⁴⁾ Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. M.H. Bd. XII (1903) S. 76 ff.

des 17. Jahrhunderts in ihrer grossen Mehrheit so wenig Chemiker wie die Free and accepted Masons Steinmetzen und Maurer waren, dass es sich vielmehr in beiden Fällen lediglich um Decknamen handelte, von denen der erstere um das Jahr 1700 als verbraucht und abgenutzt gelten konnte.

Während des Aufenthaltes in Bückeburg und während der ersten Weimarer Jahre trat die Frage nach den geschichtlichen Zusammenhängen der „Masonerie“ für Herder einigermaßen in den Hintergrund. Erst durch Lessing wurde sie auch für Herder wieder angeregt. Ersterer, der am 14. Oktober 1771 (also fünf Jahre später wie der um 15 Jahre jüngere Herder) zu Hamburg „Gesellschafter“ geworden war, hatte im Jahre 1778 ohne seinen Namen zu Wolfenbüttel seine Schrift „Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer“ veröffentlicht, die nur einen Teil seiner Aufzeichnungen zur Sache enthielten; den Rest, zwei weitere Gespräche (im Ganzen fünf), hatte er zunächst nur handschriftlich an Freunde gegeben, und es war gegen seinen Willen geschehen, dass auch diese im Jahre 1780 veröffentlicht worden waren.

Lessings erstere Schrift nun, worin dieser nach Herders Worten der „rüstigen Verbrüderung“ eine „so grosse, so feine Absicht unterlegte“, hatte des Letzteren Interesse, wie gesagt, von neuem angefacht.

Am 29. April 1780 — es waren die Wochen, in denen Goethe der Loge Amalia zu Weimar sein Aufnahmegesuch einreichte — hatte Herder sich von Lessing dessen Fortsetzung der Freimaurergespräche erbeten, von dessen handschriftlicher Fertigstellung er Kenntnis erhalten hatte; Lessing war ausserstande gewesen, das von ihm anderweit verliehene Manuskript vor Goethes Aufnahme, die am 23. Juni 1780 erfolgte, zu schicken; erst mit Lessings Schreiben vom 25. Juni 1780 gingen die Gespräche nach Weimar ab. Seitdem hat Herder, wie er selbst gesteht, über die Frage „nachgedacht und gehandelt“, auch in grossen Bibliotheken, in denen er Material vermutete, wie in Dresden und Göttingen, eilige Nachforschungen angestellt.

Wir werden sehen, dass sein durchdringender Geist die Wege, die zur Lösung der Ursprungsfrage einzuschlagen waren, wohl erkannte. Wenn er dieselben nicht bis zu Ende verfolgt

hat, hier und da sogar (wie in dem Streit mit Nicolai seit 1782) Nebenwege gegangen ist, die ihn vom Ziele abzuführen drohten, so lag dies zum Teil wohl daran, dass er zwar in die Bibliotheken, aber nicht in die Archive gegangen ist, um die Aufschlüsse, die er suchte, zu finden. Obwohl er sich hätte sagen können, dass eine Gesellschaft, die im Stillen zu wirken wünschte, ihre Wurzeln nur in gleichartigen stillen Organisationen gehabt haben konnte, dass daher gedruckte Werke über sie nur aus dem Lager ihrer Feinde vorhanden sein konnten, die natürlich keine reinen und zuverlässigen Quellen darstellten, so hielt er es doch für möglich, allen Rätseln an der Hand von Büchern auf die Spur zu kommen. Hätte er auch die handschriftlichen Quellen zu Rate gezogen, die in dieser Frage für den geschulten Historiker an erster Stelle in Betracht kommen, so würde sein Scharfsinn, der den Weg und das Ziel richtig erfasst hatte, uns auch die Beweise seiner Vermutungen erbracht haben. Aber auch als Vermutungen sind seine Andeutungen für uns schon deshalb wertvoll, weil sie von einem erfahrenen und hochbegabten Manne stammen, und weil wir Gründe haben, anzunehmen, dass Herder sie in Übereinstimmung mit anderen erfahrenen Mitgliedern der Gesellschaft, vor Allem mit Friedrich Ludwig Schröder, ausgesprochen hat.

Die eingehende Beschäftigung mit Valentin Andreae, die ihn mindestens seit dem Jahre 1780 in Anspruch nahm und über die wir früher gehandelt haben¹⁾, sowie das Studium der Geschichte und der Schriften von Andreaes Schüler J. Amos Comenius²⁾, haben ihm die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, wesentlich erleichtert und ihm Handhaben für sein Urteil geboten, die ihm ohne dieses Studium zweifellos gefehlt haben würden.

In den „Briefen zu Beförderung der Humanität“, deren Plan im Frühjahr 1792 in ihm reifte, zeigt sich ein neu erwachtes Interesse für das Wesen und den Ursprung der Gesellschaft. Im Jahre 1796 erschien in den Briefen das bekannte „Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft“, in dem der eine der

¹⁾ Ludw. Keller, Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae in den M.H. der C.G. Bd XII (1903) S. 156 ff.

²⁾ Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Von J. G. Herder. Aus Anlass des Herder-Gedenktages am 18. Dez. 1903 herausgegeben von L. Keller. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1903.

Unterredner die Notwendigkeit einer sichtbar organisierten Gesellschaft verteidigt, während der andere glaubt, dass es genüge, wenn er mit der unsichtbaren aller denkenden Menschen und mit Gesellschaftern wie Homer, Plato, Xenophon, Marc Aurel, Baco u. s. w. ohne „Wort und Griff“ zusammenwirke. „Poesie, Philosophie und Geschichte sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die die Nationen, die Sekten und die Geschlechter erleuchten“ u. s. w.

Wenn sich in diesen und ähnlichen Worten eine gewisse Abschwächung des Interesses für die „sichtbare Gesellschaft“, d. h. für den Bund, dem er angehörte, zeigt, so ward dies einige Jahre später anders und zwar scheint hier die nahe persönliche Beziehung zu Friedrich Ludwig Schröder, die sich damals ergab, epochemachend gewesen zu sein. Schröder, der seit Jahren mit der ihm eignen, seltenen Energie — er ist heute vorwiegend als Reformator des deutschen Theaters bekannt — in die Entwicklung der damals durch allerlei fremdartige Einflüsse stark gefährdeten deutschen Sozietät eingegriffen hatte, war auch mit Herder in Beziehung getreten, und es hatte sich eine auf gegenseitiger Achtung beruhende persönliche Freundschaft zwischen beiden entwickelt, die man begreift, wenn man weiss, dass Herder in Schröder einen wahrhaften, ernsten und uneigennütigen Charakter kennen gelernt hatte¹⁾. Schröder besuchte Herder in Weimar zuerst im Sommer 1800 und ein zweites Mal im Sommer des folgenden Jahres. Unter dem 29. Juni 1800 berichtet Schröder über den Besuch Folgendes²⁾. „Böttiger — es ist der damalige Direktor des Gymnasiums zu Weimar, Karl August B. (1760—1835) gemeint, der auch Maurer war — findet Wahrheit in meinen Forschungen über *Mauergeschichte*. Wir assen bei der Gräfin Bernstorff gut und vergnügt. Bode — J. J. C. Bode (1730—1793), der Freund Lessings und ebenfalls Maurer — war das Thema, über welches jeder der Gäste predigte und der Gräfin wohlthat. Nach Tisch besuchten wir sein Denkmal. Gegen sechs Uhr Abends führte mich Böttiger zu Herders. Die hochvortreffliche Frau empfing mich mit der grössten Freude und Güte. Bald hernach kam auch der Mann. Schnell ward das Gespräch

¹⁾ Haym, Herder II, 792.

²⁾ Friedrich Ludwig Schröder etc. von F. L. W. Meyer. Hamburg 1819. II, 1 S. 187.

interessant. — Als Herder bemerkte, ich werde zur Feder greifen müssen, geschehe es auch mir, um mich vor Langerweile zu schützen, gab ihm Böttiger zu verstehen, ich beschäftige mich seit zwei Jahren emsig mit geschichtlichen Forschungen über die Maurerei. Ich fürchtete, er würde die Arbeit für unnütz halten; aber dieses Bestreben zum Besten einer grossen Gesellschaft nahm ihn, wie es schien, lebhaft für mich ein, und er behauptete, ich würde ein grosses Verdienst erwerben, wenn ich Wahrheit gefördert hätte. Er wünschte daran teilzunehmen und, auf die gewöhnliche Bedingung der Verschwiegenheit, versprach ich, ihm noch heute den ersten Band meiner Forschungen mitzuteilen.“ Am 1. Juli schreibt Schröder: „Abends (d. h. wohl am 29. Juni) schickte mir Herder meine Arbeit mit den schmeichelhaftesten Zeilen zurück, die ich je erhalten habe. Er und seine Frau reisen morgen mit Tagesanbruch, aber es drängte mich, ihn noch einmal zu sehen und er nahm Böttigern und mich mit Vergnügen an. Wir drei waren allein und es verstrichen zwei der lehrreichsten Stunden meines Lebens. Alles ist in diesem Manne vereinigt; die reinsten Sitten, Offenheit, Gelehrsamkeit, Witz und Rechtchaffenheit. In seinem Umgange muss sich auch der Leichtsinngste bessern und der Lernbegierige findet durch ihn gebahnte Wege zum Unterricht“ . . .

Diese Gespräche mit Schröder über die Maurergeschichte, die offenbar im wesentlichen zu einer Verständigung zwischen den beiden Männern führten, geben nun den bekannten Freimaurergesprächen der Adrastea, die bald darauf erschienen, aus naheliegenden Gründen eine besondere Wichtigkeit. Schon Haym (Herder II, 792) hat bemerkt, dass man anstatt der beiden erdichteten Namen Horst und Faust wohl die Namen Schröder und Herder setzen dürfe, wobei freilich der Name Hugo, der den zweifelnden Zuhörer darstellt, und der des weiblichen Teilnehmers (Linda) unerklärt bleibt, wenn man nicht an Böttiger und Caroline Herder denken will. Die ersten beiden Gespräche nehmen ihren Ausgang von der Geschichtsdarstellung, welche das maurerische Grundgesetz, das sog. Konstitutionenbuch, giebt, und Faust-Herder bemerkt, dass die Historie mit „dem Publikum, d. h. mit der gesamten vernünftigen Welt zu scherzen“ scheine. Horst-Schröder meint indessen, dass das Konstitutionenbuch doch vielleicht „Züge der wahren Geschichte enthält, die mit jener

fremden (märchenhaften) verwebt sind“. Damit ist dann der leitende Faden für die weiteren Erörterungen gegeben.

Faust-Herder zitiert das Wort Lessings in seinem „Ernst und Falk“: „Aneh ich war an der Quelle der Wahrheit und schöpfte. Das Volk lechzet schon lange und vergeht vor Durst“. „Lessing und andere stehen da, rätseln über die Geschichte der Masonci, und die Gesellschaft schweigt. Sind Männer wie Lessing denn keiner Antwort, keiner Berichtigung wert, zunnal da, wie ich glaube, das Geheimnis der Gesellschaft längst bekannt und ihre Geschichte nur ein Familiengeheimnis ist?“ Linda: „Ihr Geheimnis längst bekannt? Du machst mich aufmerksam, Faust.“ Horst: „Mich nicht minder.“ Nach einigen Bemerkungen Lindas, wonach einer „bauenden Gesellschaft“ wie den Maurern nur der „Bau der Menschheit“ obliegen könne und dass dies „unsichtbare Institut“ sich gleichsam wie die helfende Hand ans den Wolken strecke und sich, ehe man sie gewahr würde, wieder zurückzieht in die Wolken, und nach der Entgegnung Fausts, dass im Hause die Frau eigentlich für den Mann die stets hilfreiche unsichtbare Hand sei, folgt die Hindentung auf die Geschichte der Gesellschaft in folgenden Worten Faust-Herders an Linda: „Und doch gehört Ihr bei euren grossen Gedanken und Imaginationen nicht in dies geschlossene Viereck des Beratens und Wirkens . . . Ihr seid zu thätig, zu barmherzig; der Augenblick übernimmt euch. Auf einmal würdet ihr der ganzen Menschheit helfen wollen und alles verderben. Schon deshalb gehört ihr nicht in jenes stillberatende, leidenschaftslos wirkende Viereck della Crusea.“ Linda: „Was heisst das?“ Faust: „Es gab eine Akademie in Italien, die sich so nannte; das Sieb war ihr Simmbild. Sie sichtet aber nur Worte; diese Gesellschaft, hoffe ich, sichtet Unternehmungen, Thaten . . . Was bürgerliche Gesetze allein nicht thun können und müssen, sind die Kleien im Siebe, die sie andern lässt; aber wohin die Gesetze nicht reichen, wo die bürgerliche Gesellschaft den Armen und Bedrückten, das umerzogene Kind, den talentvollen Jüngling, den gekränkten oder forstrebenden Mann, die erziehende Mutter, die blöde Jungfran vergessen oder verlassen, da tritt der Dienst dieser Unsichtbaren als rat- und thatvolle Hilf- und Schutzgeister ein . . .“ Linda: „Das Simmbild der Gesellschaft wäre mit Recht ein geschlossenes Männer-Viereck. in das kein Weib taugt.“

Das dritte, erst seit 1886 aus den nachgelassenen Papieren Herders gedruckte Gespräch greift im Eingang auf die Erörterungen des ersten über das sog. Konstitutionenbuch zurück¹⁾. Und abermals ist es bezeichnender Weise Horst-Schröder, der sich des Grundgesetzes und seiner Darstellung annimmt und der der Überzeugung Ausdruck giebt, dass dieselbe, wenn auch in absichtlich verschleierte Form, wichtige Fingerzeige enthalten müsse.

„Du weisst selbst, sagt Horst, wer in unserer neulichen Unterredung das Konstitutionenbuch so hart anging, dass es Freimaurerei und Baukunst verwechselte. Der warst Du. Jetzt, da Dir der treffliche Meister Christoph Wren den rechten Weg gezeigt hat, bist Du Ihm Dank schuldig. Faust: Den ich ihm auch gern zolle. Man freut sich, wenn man in einer Anstalt Vernunft und Natur erblickt, wo andere nur Unvernunft, Willkühr, Geheimniss, Kinderei finden“

An diese Bemerkungen schliesst sich der unseres Erachtens missglückte Versuch, die Bruderschaften (Confraternitäten) der mittelalterlichen Kirche, die unter Begünstigung und unter dem Schutze von Päpsten und Konzilien für die Kranken sorgten, Hospitäler und Kirchen bauten etc., zu Vorläufern der Logen zu machen. Man müsse, meint Faust-Herder, den mittelalterlich-kirchlichen Ursprung schon deshalb annehmen, um den im Gebrauch befindlichen Namen „alte und ehrwürdige Gesellschaft“ begreiflich zu finden.

„Im vorigen Jahrhundert (d. h. im Zeitalter Wrens und Ashmoles) entstanden, wäre sie dies nicht und schmückte sich mit einem falschen Lobe. Nun aber ist der Name wie die Einrichtung alt, und sie hat Verdienste . . . eine Verbindung von Menschen, die der Gottesverehrung, der Sicherheit, dem Anstande, überhaupt der Cultur des menschlichen Geistes und Fleisses diene, ist ja wohl des Danks und der Ehre werth.“

Dazu bemerkt ergänzend und bestätigend Horst-Schröder:

„Zweitens verdient die Entwicklung unseres Freundes (Faust-Herders) schon dadurch Dank, dass sie ihre Gesellschaft von mancher falschen Hypothese rein abschneidet. Nicht nur von der Rosenkreuzerei . . . sondern auch von Jesuiten, Tempelherrn und was weiss ich mehr. Sobald man nämlich etwas Kirchliches in ihrer Form bemerkte, fuhr man zu und machte zu Jesuiten, die längst da und abgeblüht waren, ehe man von einem Jesuiten wusste. Da man unter ihren Symbolen vom Tempel Salomons hörte, mussten

¹⁾ Werke ed. Suphan Bd. XXIV S. 443 Anm. 1 „Gespräch Basilika“. Dazu vgl. a. O. S. 451 Anm. 1.

sie Tempelherrn sein, obgleich zwischen dem Institut dieses Ordens und ihrer Gesellschaft nicht das mindeste Gemeinschaftliche war, wie die neulich bekannt gewordenen Prozessakten der Tempelherrn unumstösslich beweisen. Mich dünkt, wer einen mit so vielen Lügen, mit Dornen und Unkraut verwachsenen wilden Weg auch einigermaßen nur reinigt und lichtet, der verdienet Dank.“ . . . Faust: „Sollte nicht auch dies einige Rücksicht verdienen, Horst (denn ich schliesse mich an Dich), dass auf den von Dir gegebenen Wink das Constitutionsbuch der Gesellschaft und die Behauptung eines so schätzbaren Mannes wie Christoph Wren war, vom Verdacht des Betrugens gerettet werde. Du weisst, wie mich im ersten, dem Constitutionsbuch, ein solches Blendwerk von Geschichte und Freimaurerei beleidigte . . . Jetzt urtheile ich gelinder, da ich sehe, dass von einer wirklichen Geschichte christlicher Baukunst die Gesellschaft doch ausgeht und auf sie und die ihr angehörigen Künste zurückkommt. Auch Christoph Wren streute nicht Sand in die Augen, da er den Wink gab, auf den Du mich wiesest. Ich danke Dir Horst für die mir vorher unbekannte Spur.“

Und dann schliesst Horst-Schröder das dritte Gespräch mit folgenden Sätzen ab:

„Genug, Du hast die altchristliche Basilika als echte, erste Loge (Loggia) der Freimaurer gegründet und zu zeigen angefangen, wie, was man von ihr weiss, ihr Viereck, ihre Einrichtung und Ordnung, die Gebräuche ihrer Aufnahme, ihre Grüsse und Zeichen alle in eine Bruderschaft echter christlicher Kirchenbaumeister und Maurer nach dem Begriff des Wortes Mazoneria in den mittleren Zeiten gehören.“

Hier also der Grund, weshalb das dritte Gespräch den Namen Basilika führt!

Wir halten die Ansicht, wie sie hier vornehmlich Faust-Herder vertritt, wonach kirchlich gutgeheissene und beschützte Confraternitäten, zumal Bau-Bruderschaften, die Vorläufer der Logen gewesen seien, wie gesagt, für verfehlt, wenn auch unseres Erachtens gewisse Zusammenhänge mit den Bauhütten des Mittelalters nicht zweifelhaft sind¹⁾. Aber kirchliche Korporationen können hier nicht in Betracht kommen und zwar schon deshalb nicht, weil im Falle der Abstammung von solchen die für die Logen wesentliche Eigenart der im Stillen wirkenden Gesellschaft unaufgeklärt bleibt. Die Bezeichnung „ehrwürdige Gesellschaft“, auf die Herder seine Annahme des Zusammenhangs mit der Kirche stützt, muss andere Gründe gehabt haben.

¹⁾ Ludwig Keller, Zur Geschichte der Bauhütten u. der Hüttengeheimnisse. M.H. der C.G. Bd. VII (1898) S. 26 ff.

Da ist es nun merkwürdig, dass in handschriftlich auf uns gekommenen, bruchstückartigen Notizen Herders zu dem dritten Gespräch¹⁾ sich eine Äusserung Horst-Schröders findet, die sich inhaltlich an die sonstigen Äusserungen des letzteren genau anschliesst und durch den Hinweis auf die „Basilika“ sich deutlich als Bruchstück des dritten Gesprächs kennzeichnet. Die Aufzeichnung lautet:

„Faust. Nur noch eine Frage, Horst. Ich sehe es Dir an, dass Dich die gegebene Auflösung des so hart verpönten Geheimnisses selbst nicht befriedigt. Was Tieferes muss dahinter gewesen sein. —

Horst. . . . Sobald eine Gesellschaft, welche es auch sei, auf einem Tempelplan eine Versammlung bildet, läuft sie nicht Gefahr, verkannt und verfolgt zu werden? Jetzt, wenn die Bücher, auf die wir bauen, wahr sind, könnte die Mittagssonne in die Loge scheinen; man würde in ihr ausser dem Eide, der aber, wie ich höre, nicht mehr in Gebrauch sein soll, nichts Anstössiges finden. So jetzt; in jenen dunklen Zeiten nicht also. Alles, was sich von der Kirche zu trennen und einen Tempel ansser, geschweige im Tempel zu bilden schien, war Abfall von der Kirche. Es ward als Ketzerei verdammt und verfolgt. Lies darüber die ganze mittlere Geschichte. In dieser Basilika²⁾ gab es keine Religionsgeheimnisse, kein Crucifix, keine Bilder und Reliquien. . . . Hätte die Gesellschaft sich merken lassen, dass sie über den Ritus der Kirche hinaus sei, so war sie verloren. Du scheinst in Verlegenheit, Faust, die Entwicklung der feineren aus der ursprünglichen groben Mäurerei Dir zu erklären; mich dünkt, Du siehst den hellen Grund, warum sich diese von jener allgemach sondern und wie der Schmetterling von der Larve sich trennen musste. Gemeinen Mäuern konnte unmöglich doch dies Geheimniss einer Erhebung über allen Sectengeist anvertraut werden; es gehörten dazu aufgeklärte, feinere Seelen, durch die sich auch die neuere Gesellschaft geflissentlich unterschied. Vom alten Handwerk behielt sie indess die massive Einfassung bei; eben unter diesen dicken Mauern hat sie sich Jahrhunderte durch, welches sonst vielleicht nicht geschehen wäre, sicher erhalten.“

Herder hat diese Äusserung seines Horst, als er das dritte Gespräch für den Abdruck in der *Adrastea* vorbereitete, bei Seite gelegt. Gründe dafür lagen ja für den Präsidenten des Konsistoriums zu Weimar hinreichend vor. Sachlich genommen aber ist gerade dieses Bruchstück besonders wichtig, und man kann die Vermutung nicht abweisen, dass der Notiz vielleicht

¹⁾ Werke Bd. XXIV S. 448 ff.

²⁾ d. h. in der *Loggia* s. oben S. 202.

ebenso wie anderen oft sehr zutreffenden Fingerzeigen seines Horst wirkliche Äusserungen Friedrich Ludwig Schröders zu Grunde liegen.

Es war ein überaus fruchtbarer Gedanke, die Lösung der Ursprungsfrage an die Betrachtung der Kultgebäude der Gesellschaft der Freimaurer anzuknüpfen und durch einen Vergleich mit den Gebäuden anderer Kultgesellschaften, zunächst den Basiliken, die Frage einen Schritt weiter zu führen. Zu bedauern dagegen ist, dass Herder den richtigen Gedanken nicht noch weiter verfolgt hat; hätte er nicht nur die Kult-Gebäude, sondern auch die Kult-Gebräuche (Symbole) und die Kult-Handlungen mit denjenigen älterer Kultgesellschaften verglichen, so würde er wahrscheinlich noch weiter in der Lösung der Frage vorgedrungen sein.

Die bisherigen Gespräche hatten sich mit der Geschichte der Gesellschaft im eigentlichen Mittelalter beschäftigt, in der Zeit, wo die gothischen Dome von den Confraternitäten gebaut wurden. Zwischen diesen mittleren Jahrhunderten und der Reorganisation der Gesellschaft in England seit 1717 lagen aber noch grosse Zeiträume, und es blieb die Aufgabe übrig, diese Lücke durch weitere Untersuchungen anzufüllen. Diesem Zwecke dient nun das vierte und letzte Gespräch, dem Herder, wie oben bemerkt, den Titel *Masonnerie* gegeben hat.

Nachdem die Gesprächsteilnehmer noch einmal an der Hand verschiedener gelehrter Werke die Geschichte der mittelalterlichen Baubrüderschaften durchgesprochen haben, kommt man zu den neueren Zeiten. Gegen den Schluss der Erörterung kehrt das letzte Gespräch dann auf den Punkt zurück, der schon im ersten in den Mittelpunkt gerückt war, nämlich auf die italienischen Akademien im Zeitalter der Renaissance, diesmal aber ist es nicht wie im ersten Faust-Herder, der den Finger darauf legt, sondern Horst-Schröder, den Herder folgendes sagen lässt:

„Als mit Bramante, Leo Baptista Alberti und andern genugsam bekannten Meistern das Licht der alten Kunst aufging, musste die Dämmerung der mittleren Zeiten weichen. Hast Du Dich um die Geschichte der Maler-Akademie S. Luca genauer bekümmert? Sie war voreinst auch eine Brüderschaft; hier in diesen Briefen über Siena (*Lettere Sanesi, Venezia 1782, Vol. I p. 143*) findest Du ihre alten Statuten. Sie hatte ihren Kammerlingo, ihren Rektor, Gesetze, Strafen, Meister, Diener, einen Eid, ein Geheimniss;

sehr ansehnliche Männer gehörten zu ihr, die sich in einer Kirche versammelten, ausser dem Fest des h. Lucas, ihres Patrons, eigne Feste begingen und viel Gutes für die Kunst gewirkt haben. Mit dem Fortgang der Zeiten änderte sich ihre Form, bis sie zu einer Akademie ward. Wenn Du Lust hast, so magst Du ihre Statuten sowohl als ihre kurze Geschichte . . . lesen. . . . Der Operajo Religioso, der vierzig buoni Maestri unter sich hat, soll ein Mann sein, der Tag und Nacht an sein Werk denke und den Verrichtungen seiner Masarizzia, seines Bau-Haushalts, als ob sie ihm Frau und Kinder wären, aufmerken. Ohne Zweifel erreichten Brüderschaften in jenen Zeiten, was wir ohne sie jetzt nicht erreichen; zurückwünschen wollen wir uns aber deshalb jene Zeiten nicht. Genug, wenn wir uns die fatti ihrer Masonneria und Masarizzia erklären.“

Die Hindeutungen, die in den Herderschen Gesprächen auf den Ursprung der Gesellschaft gegeben sind, sind, soweit es sich um die mittelalterlichen Vorläufer handelt, in wichtigen Punkten unzutreffend und, soweit die neueren Zeiten in Frage kommen, so allgemein gehalten, dass man sich ein klares Bild von der Art, wie der Zusammenhang zwischen Akademien und Logen gedacht ist, nach der skizzenhaften Art der Darlegungen nicht machen kann.

Gleichwohl geht ein richtiger Gedanke durch die Untersuchung hindurch, der, folgerichtig weiter geführt, die Lösung der Frage erheblich weiter gebracht haben würde, nämlich die Anlehnung an das Konstitutionenbuch und die bei Herder namentlich von Horst-Schröder mit Nachdruck vertretene Überzeugung, dass dessen märchenhaft erscheinende Geschichte der Masonci doch nicht blosse Spiegelfechterereien enthalten könne.

In der That enthält das Konstitutionenbuch zwischen all den sagenhaften und dunklen Erzählungen, die es aufweist, in seinem Kern starke Bruchstücke echter und zutreffender Überlieferungen. Ebenso wie die alten „Sozietäten“ — es ist dies der älteste nachweisbare Name¹⁾ — sich mit „dicken Manern“ umgaben, ebenso haben ihre nachmaligen litterarischen Anwälte und Vertreter gewisse Hüllen für erforderlich gehalten. Die Eingeweihten verstanden trotz dieser Verschleierung, was

¹⁾ Über die Sozietäten (Kultgesellschaften) des 13. und 14. Jahrhunderts s. Ludw. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. u. 14. Jahrh. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

gemeint war und gesagt werden sollte; die Aussenstehenden aber sollten es nicht verstehen. Jeder, der die Geschichtsdarstellung des Konstitutionen-Buchs wörtlich nehmen wollte, würde irre gehn, wer aber zwischen den Zeilen zu lesen weiss, der wird an vielen Stellen den wahren Kern herausfinden. Der Verfasser des Buchs bestätigt den Zweck seines Verfahrens, das durch die Not geboten war, indem er erklärt, dass „an expert Brother by the true Light“ ihn wohl verstehen werde; den Zusatz, dass Unerfahrene ihn nicht verstehen sollten, macht er zwar nicht, aber er ergibt sich aus dem Zusammenhang.

Es kam hinzu, dass der Verfasser des Buchs die wesentlichen Züge der in dunklen Jahrhunderten entstandenen Zunft-sage, wie er sie innerhalb der gewerkschaftlichen Organisation der Hütten, die den Kern der Sozietät umgab, vorfand, pietätvoll zu wahren wünschte, keineswegs aber eine kritisch gesichtete Geschichte geben wollte, für die die Zeit um 1720 ebenso wenig reif war, wie sie es heute ist¹⁾.

Mau kann bei näherer Betrachtung nicht sagen, dass die Herderschen Untersuchungen den echten Kern aus den dunklen Andeutungen des Konstitutionenbuchs klar herausgeschält hätten, wie denn z. B. von den kirchlichen Bruderschaften, die oben erwähnt werden, keine wie auch immer verhüllte Anspielung darü zu finden ist, aber in einem wesentlichen Punkte, in der zuletzt erörterten Frage des Zusammenhangs mit den Akademien stimmt die Darstellung des Grundgesetzes mit Herders Ergebnissen in überraschender Weise überein.

¹⁾ Dass die Geschichtsdarstellung den Traditionen der Steinmetz-Bruderschaft entnommen ist, sagt der Verfasser (James Anderson) ausdrücklich; der Titel (Untertitel) des Buchs lautet (Ausg. von 1723):

The
Constitution,
History, Laws, Charges, Orders,
Regulations and Usages,
of the
Right Worshipful Fraternity of
Accepted Free Masons;
collected
From their general Records, and
their faithful Traditions of
many Ages.

Die Darstellung, welche das Konstitutionenbuch von der Masonei seit der Erschaffung der Welt giebt, ist in Bezug auf die ältesten Zeiten natürlich geschichtlich unverwertbar; wer aber den wahren Sinn der Decknamen, die hier gebraucht und mit bekannten Persönlichkeiten der biblischen Geschichte wie Noah u. s. w. in Verbindung gesetzt werden, kennt — ich verweise hier nur auf die im Sprachgebrauch der älteren Sozietäten wohl-bekannteren Bezeichnungen „Arche“, „Noachiden“ u. s. w.¹⁾ —, der wird auch aus dieser sagenhaften Einkleidung manches lernen können.

Klarer und durchsichtiger wird die geschichtliche Darstellung des Konstitutionenbuchs²⁾ erst vom Zeitalter des Pythagoras an. Mit der Thätigkeit des Pythagoras, der die Weisheit des Orients in das Abendland brachte, beginnt nach Anderson die Begründung aller Masonei (Foundation of all Masonry). „Denn — so fährt das Konstitutionenbuch fort (S. 26) — „Pythagoras wurde nicht nur das Haupt einer Religion musivischer Arbeit, sondern auch einer Akademie oder einer Loge von Kennern der Geometrie, denen er eine Geheimlehre mitteilte“³⁾. „Seitdem die Masonei mit der Geometrie zusammenging, entstanden viele Logen, besonders in denjenigen griechischen Republiken, in denen Freiheit, Handel und Bildung blühten, z. B. in Sikyon, Athen, Korinth und in den jonischen Städten.“ Der Schwerpunkt dieser Notiz liegt in der Gleichstellung der Ausdrücke Akademie und Loge, wie sie von dem Konstitutionenbuch hier vollzogen wird. Dass

¹⁾ Vgl. darüber u. a. M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 51 und öfter.

²⁾ Wir benutzen hier die Ausgabe von 1738: *The New Book of Constitutions of the ancient and Honourable Fraternity of Free and Accepted Masons. Containing their History, Charges, Regulations etc. Collected and Digested by order of the Grand Lodge etc. For the Use of the Lodges.* By James Anderson D. D. London 1738. (Exemplar der Königl. Bibliothek zu Berlin.) Es ist die einzige Ausgabe, die (in deutscher Übersetzung) nachmals in Deutschland eine grössere Verbreitung gefunden hat. Wo bei uns im 18. Jahrhundert vom Konstitutionenbuch (ohne Zusatz) die Rede ist, ist diese Ausgabe gemeint. Es erschienen deutsche Übersetzungen u. a. in den Jahren 1741, 1743, 1762 und 1783. Eine Übersetzung der Ausgabe von 1723 aus dem 18. Jahrhundert ist uns nicht bekannt geworden.

³⁾ „He became not only the Head of a new Religion of Patch Work, but likewise of an Academy or Lodge of good Geometricians, to whom he communicated a Secret.“

diese Gleichstellung eine beabsichtigte gewesen ist, erhellt aus der Thatsache, dass sie sich durch die gesamte Geschichtsdarstellung unseres Gesetzbuches in gleicher Art hindurchzieht und an zahlreichen Stellen ebenso wiederholt wird, und zwar mit der Massgabe, dass auch die Worte Sozietäten (franz. Assemblée), Kollegien, Museen, Schulen und Logen als gleichbedeutende oder nahverwandte Worte und Begriffe gebraucht werden.

So heisst es z. B. auf Seite 45 — wir führen hier nur einige wenige Stellen an — dass im Mittelalter die oströmischen Kaiser, d. h. die griechische Welt, es gewesen sind, wo die alten „Akademien oder Logen“ ihre besten Stützen fanden. Dann kehren die gleichen Hinweise in der Geschichte der Masonei während der italienischen Renaissance wieder. Giotto und seine Schüler (heisst es Seite 48) gründeten zu Florenz eine Akademie von Künstlern oder eine Loge von erfahrenen Maurern. Damals fing, so sagt das Konstitutionsbuch mit Recht, die Zeit der Wiedergeburt der Masonei an, und in der Darstellung des mediceischen Zeitalters wiederholt sich die Gleichstellung der Begriffe Akademie beziehungsweise Sozietät und Loge fast auf jeder Seite (vergleiche Seite 49, 50, 51, 54 u. s. w.), ja, auch in der Geschichte der späteren Zeiten, insbesondere des 17. Jahrhunderts, kehrt sie wieder. Der Zweck, der dieser scharfen Betonung der Identität zu Grunde liegt, ist klar erkennbar: alle um das Jahr 1730 in England wie auf dem Festland zahlreich vorhandenen freien Akademien und Sozietäten, zu deren Kenntnis das neue Gesetzbuch kam, konnten aus dieser Gleichstellung entnehmen, dass der Name Loge nur eine neue Bezeichnung für dieselbe Sache war, der die Sozietäten und Akademien unter der gleichen Symbolik seit Jahrhunderten dienten. Der Unterschied war nur, dass die uralte „Kunst“ jetzt unter dem neuen Namen Loge den Schutz eines mächtigen Staates und eine kraftvolle internationale Organisation gefunden hatte, die den alten Sozietäten mit ihren farblosen und unwirksamen Namen fehlte. Ein neues Zeitalter der Wiedergeburt, dem mediceischen vergleichbar, war für die uralte Bruderschaft angebrochen.

Gleichviel, ob Herder seine Ansicht von dem Zusammenhang der Logen mit den Akademien im Zeitalter Brauantes und Leo Baptista Albertis im 15. Jahrhundert aus dem Konstitutionsbuch entnommen hat oder nicht, sicher ist, dass seine Ansicht

mit der alten Überlieferung, die die Geschichtsdarstellung des Gesetzbuchs giebt, in diesem Punkte übereinstimmt.

Aber Herder hat einen anderen Punkt, auf den der Bearbeiter des Konstitutionenbuchs — es ist der englische Prediger James Anderson — hindentet, nicht hervorgehoben, nämlich den Zusammenhang der italienischen Akademien mit den älteren Akademien, wie wir sie aus der Geschichte des Pythagoras und Plato und insbesondere aus der Geschichte des Neuplatonismus bis tief in die christlichen Zeiten hinein verfolgen können¹⁾. Und doch kann Niemand die Geschichte der italienischen Akademien verstehen, der nicht die mehr als tausendjährige Geschichte der platonischen Akademien kennt²⁾.

Eine Geschichte der Namen Loge (Lodge, Loggia) und Akademie würde, zumal wenn man auch die verwandten Namen Sozietäten, Kollegien, Fraternitäten, Schulen u. s. w. sowie die verschiedenen Decknamen, die im Laufe der Jahrhunderte gekommen und gegangen sind, berücksichtigte, einen wichtigen Beitrag zur Geschichte des Bundes liefern.

Als am Johannistage 1717 vier Londoner Bauhütten (Lodges) sich durch die Wahl eines Grossmeisters zusammenschlossen, war die Hülle oder die „dicke Mauer“, nämlich die gewerkschaftliche Organisation der Hütte, die den Kern, d. h. die Sozietät und deren innersten Ring, die Akademie, umgab, noch nicht gefallen. Als diese Umhüllung bald darauf fiel und kein „Liebhaber der Kunst“, ehe er Mitglied des inneren und innersten Ringes wurde, mehr „die Zunft gewinnen musste“, behielt die der früheren Umkleidung entwachsene Brüderschaft den alten Namen „Lodge“ und die Bezeichnung „Mason“ bei, nur mit dem Unterschied, dass sie sich nicht wie chedem die Gewerkschaft „Craft“ oder

¹⁾ Beachtenswert ist die Bemerkung, die Herder im dritten Gespräch (s. Werke ed. Suphan Bd. XXIV, S. 134 Anm. 1) seinen Horst machen lässt, der behauptet, dass Sokrates, Horaz, Petrarca und Shaftesbury im Geiste zur „Gesellschaft“ gehört haben und gehören. „Man sagt, fährt Horst fort, Locke sei von der Gesellschaft gewesen; Baco, der Viconte von St. Albans, war, wo nicht körperlich, doch im Geiste von ihr, wie seine Atlantis zeigt.“

²⁾ Näheres bei Ludw. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten. Berlin, Weidmann 1899.

„Fellowship“, bezw. „Company“ of Masons, sondern Society of Masons, bezw. of Free and accepted Masons nannte¹⁾.

Diese englische Logen-Vereinigung, die man auf dem Kontinent im 18. Jahrhundert gern als „École Britannique“, d. h. als „englische Schule“ oder als das neue „englische System“²⁾ bezeichnete, pflegte sich in Nachahmung des im 15. und 16. Jahrhundert in den romanischen Ländern zur Bezeichnung der Mutter-Gesellschaften üblichen Bezeichnung Academia magna³⁾ eine Grosse Loge zu nennen. Von Anfang an unter Vorwissen höchst einflussreicher staatlicher Faktoren begründet, hatte sie das Glück, alsbald durch den Anschluss mehrerer mächtiger Könige und Fürsten eine Stellung zu gewinnen, die alle anderen gleichartigen oder verwandten „Schulen“, die als Mitbewerber hätten auftreten können und wie die „Sozietät der Maler“ in der Schweiz und die „Sozietäten der Musiker“

¹⁾ Wir besitzen über die Geschichte der englischen Werkmaurer-Gilden (Bauhütten) ein ausgezeichnetes neues Werk von Edward Conder junior (Master of the Masons Company this present year), Records of the Hole Crafte and Fellowship of Masons . . . Collected from Official Records etc. London 1894, das über den hier obwaltenden Sprachgebrauch vortreffliche Nachrichten bietet. Conder sagt (S. 7), es sei seine Absicht, zu untersuchen „in what way the London Company of Masons was connected with the Society of Free and Accepted or Speculative Masons“. Conder stellt also sehr zutreffend die Namen Speculative Masons (d. h. den vergeistigten Maurerbund) und Society of Masons ebenso unter einander gleich, wie er diese Namen in beabsichtigter Weise von der Company (oder wie er meist sagt Crafte oder Fellowship) of Masons (der Handwerker-Gilde) unterscheidet.

²⁾ Der Name „Schule“ kommt in dem Sinn des später vielfach gebrauchten Wortes „System“ ebenso vor, wie er früher und später gebraucht ward, um eine philosophische Richtung, eine Philosophen-Schule oder ein philosophisches System zu bezeichnen. Das Wort wird gelegentlich sogar dem Ausdruck Sozietät gleichgesetzt; die „englischen Sozietäten“ wurden schon im 17. Jahrhundert von den „deutschen Sozietäten“ unterschieden, obwohl sie im innigen brüderlichen Verkehr unter einander standen.

³⁾ Über diesen Namen Academia magna in Italien s. Keller, Die römische Academie etc. M.H. Bd. VIII (1899) S. 87. Übrigens gab es auch in Deutschland im 17. Jahrhundert bereits eine „Grosse Gesellschaft“ (nämlich die Gesellschaft des Palmbaums) im Unterschied von den örtlichen „Gesellschaften“ (wie der „Tanne“ in Strassburg, den „3 Rosen“ in Hamburg u. s. w.). Die erstere trug goldene, die letztere silberne Abzeichen. Näheres bei Keller in den M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

in London anfangs wirklich auftraten¹⁾, weit hinter sich liess und aus dem Felde schlug. Diese neue Vereinigung legte, nachdem sie selbst den Namen der Grossloge von England angenommen hatte, auf den ausschliesslichen Gebrauch des Namens Loge den grössten Wert und sie besass, nachdem sie selbst den staatlichen Schutz erlangt hatte, ein Mittel, diesen Namen zu erzwingen, indem sie in der Regel ihrerseits nur solchen Verbänden eine Konstitution erteilte, die die gleichen Namen, Formen und Bräuche in Übung nahmen²⁾. Trotz dieser Umstände war die neubegründete Grossloge nicht imstande, den Gebrauch der Namen Akademie und Sozietät in der Art, wie ihn das Grundgesetz anwandte, d. h. die Gleichstellung der Namen, zu verhindern. Wir sehen hier von der Beibringung weiterer Belege für die Gleichsetzung der Namen Sozietät und Loge ab. Sehr charakteristisch aber für den Gebrauch des Namens Akademie im Sinn von Loge ist ein Konflikt, in den die durch Friedrich den Grossen zu Berlin im Jahre 1740 nach englischem Vorbild begründete Grossloge mit ihrer Tochter-Loge zu Bochum im Jahre 1792 geraten ist. Die Gesellschaft zu den 3 Rosenknospen in Bochum pflegte sich in ihren amtlichen Aktenstücken nicht eine Loge, sondern eine Akademie zu nennen; der Grossloge in Berlin war dies anstössig und sie befahl daher unter dem 16. Juli 1792, dass die Bochumer Loge diesen Brauch einstellen solle. Das geschah nun aber keineswegs; freilich im Verkehr mit Berlin musste man schon gehorchen, aber bei sich zu Hause setzten die Brüder in Bochum noch Jahrzehnte lang den alten Brauch fort³⁾, und was hier geschah, geschah vielfach auch in anderen Städten und Ländern.

Es lässt sich beobachten, dass namentlich in romanischen Ländern Enropas sowie in denen, in welchen französischer Einfluss

¹⁾ Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 217 ff.

²⁾ Es ist sehr interessant, dass die neue Grossloge sich aus Zweckmässigkeitsgründen in den ersten Jahren selbst in diesem Punkte zu Zugeständnissen an bereits bestehende ältere Sozietäten gezwungen sah; die „Societas Philomusicae et Architecturae“ in London behielt den alten Namen bei, erscheint aber trotzdem in der amtlichen Liste der „Logen“. Näheres bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang etc. in den M.H. Bd. X (1901) S. 208.

³⁾ Chronik der Loge Zu den 3 Rosenknospen zu Bochum. Hattingen 1885. S. 10 u. S. 19. (Als Manuskript gedruckt.)

überwog (wie in Schweden, Polen und Russland) der Name Akademie sich neben dem Namen Loge sehr zäh behauptet hat. Der in dem System der sog. strikten Observanz bekannte polnische Freimaurer Thoux de Salvette stiftete im Jahre 1763 zu Warschau eine Loge, die er nicht Loge, sondern Académie des secrets nannte; es war eine Nachbildung (auch im Namen) der Academia dei secreti in Neapel. In Montpellier ist im Jahre 1778 eine Loge unter dem Namen Académie des vrais maçons nachweisbar — ein Unternehmen, das durch den Versuch der Zusammenschweissung der Namen Académie und Maçons besonders bemerkenswert ist. Auch eine „Académie Russo-Suédoise“ taucht im 18. Jahrhundert auf. Selbst im engeren Geltungsbereich der Grossloge von England, nämlich in Schottland, erhielt sich der Name Akademie. Aber hier half man sich so, dass man dasjenige, was man früher als Sozietät bezeichnet hatte, d. h. den weiteren Kreis, jetzt Loge und gewisse innere Ringe Akademien nannte. Bei der sog. Schottischen Mutterloge bestand im Jahre 1776 unter dem Namen Académie des Sages ein höherer Grad. Diese Einrichtung ist dann auch in Ländern nachweisbar, wo die schottische Mutterloge Tochterlogen gründete; die Loge La parfaite Union in Douay, die die sogen. schottische Maurerei in Frankreich einzuführen suchte, besass noch im Jahre 1815 eine sogenannte höhere Erkenntnisstufe unter dem Namen Académie des sublimes matres. Und ähnliche Beispiele liessen sich weiter beibringen¹⁾.

Dem aufmerksamen Betrachter der Kultgesellschaften des Humanismus tritt bei jedem tieferen Eindringen die Thatsache klar entgegen, dass ihre Geschichte in zwei grosse Epochen zerfällt: erstens in die Epoche der Sozietäten (Akademien) und zweitens in die Epoche der Logen — Epochen, die sich aber fast nur durch die neuen Namen und durch die Erlangung der durch den staatlichen Schutz gewährleisteten Rechtsfähigkeit von einander unterscheiden. Dabei ist es sehr charakteristisch, dass die ältere Epoche trotz der grossen Errungenschaften von 1717 auch durch und in den alten Namen in die neue Zeit hineinragt. So fest haften die Spuren und die Nachwirkungen einer

¹⁾ Näheres s. im Allgem. Handbuch der Freimaurerei, dritte Aufl. Leipzig 1901. Bd. I, S. 14 f. (Artikel „Akademien“).

grossen Geschichte, dass sie selbst bei starken Antrieben und nachhaltiger Thätigkeit nicht völlig zu verwischen sind.

Es ist doch kein Zufall, dass die neue Epoche zeitlich ungefähr mit der Begründung des überwiegenden geistigen und politischen Einflusses der germanischen Rasse in Europa zusammenfällt. Man kann die beiden grossen Perioden mit Fug und Recht als das romanische und das germanische Zeitalter des Menschheitsbundes bezeichnen. Dabei ist es kennzeichnend, dass in den Jahrhunderten, wo der Glaubenszwang und die Glaubensverfolgungen herrschten, die tiefste Verschleierung der ganzen Organisation mit Glück und Geschick durchgeführt worden ist, dass aber andererseits das Übergewicht der Gegner hinreichte, um die „Akademien“ in einer starken Vereinzelung festzuhalten: ihre freie Entfaltung und Ausbreitung ward wirksam unterbunden.

Aber sofort von dem Zeitpunkt ab, wo der Grundsatz der Toleranz, für den die alten Sozietäten stets gekämpft hatten, im öffentlichen Leben zunächst der germanischen Länder Gestalt gewann, begannen sie die Fittiche kräftiger zu regen, und die Namen Christoph Wren, Leibniz und Comenius bezeichnen das Wiedererwachen ihrer Kräfte. Aber noch war die Zeit für die Zusammenfassung der zerstreuten Verbände nicht reif: erst als die Stellungnahme einer europäischen Grossmacht ihnen die Gewinnung einer öffentlich-rechtlichen Stellung ermöglichte, waren sie imstande, die Hüllen, die sie bisher wie mit „dicken Mauern“ schützten, wenigstens teilweise fallen zu lassen. Es war ganz natürlich und ganz in der Ordnung, dass der Staat, der den Schutz übernahm, eine scharfe Scheidung zwischen den anzuerkennenden und den Winkel-Gesellschaften vornahm: die Anerkennung ward nur denjenigen Sozietäten gewährt, welche sich bereit finden liessen, die neuen Namen und Formen, sowie das neue Grundgesetz, eben das Konstitutionenbuch, ausdrücklich gutzuheissen und so eine sichere Gewähr für die Einheit der grossen Reform zu leisten.

Der Siegeszug, den die erneuerte Sozietät in wenigen Jahrzehnten durch die ganze gebildete Welt angetreten hat, ist ja bekannt genug. Er beruht auf der Thatsache, dass der Ruf zur Sammlung, der von London aus erging, überall in den älteren Sozietäten Widerhall fand und dass das neue System in allen Mittelpunkt der Bildung geschulte Kräfte vorfand, die willens

und inustande waren, die notwendige Reorganisation an der Hand der vorhandenen Einrichtungen, Anschauungen und Formen durchzuführen. Wenn auch selbstverständlich manche Brüder, die in den älteren Systemen ergraut waren, an den alten Gesellschaftsformen festhielten, so gingen doch die jüngeren Angehörigen dieser Kreise meist mit fliegenden Fahnen in das neue Lager über, oft ohne aus den alten Sozietäten förmlich auszuschneiden.

Der Ruf nach Reformen und der Wunsch nach Schaffung einer grossen, alle Völker umfassenden Reorganisation war alt; schon Wren, Comenius, Hartlieb und Andere hatten ihre Stimme in diesem Sinne erhoben und in richtiger Beurteilung der bestehenden politischen und wirtschaftlichen Machtverhältnisse gefordert, dass die englischen Länder sich an die Spitze stellen sollten¹⁾. Nach vergeblichen Versuchen und Anläufen brachte die zweihundertjährige Wiederkehr des Reformationsjahres endlich die Erfüllung längstgehegter Wünsche. Der uralte Stamm, dessen Wurzeln gesund waren, dessen Blätter aber zu verwelken drohten, trieb unter der sorgfältigen Pflege geschickter Gärtner neue Äste und trat in ein neues Zeitalter seiner Entwicklung.

Die klugen Männer, denen das schwierige Werk gelang — Theophil Desaguliers und James Anderson sind die vornehmsten Leiter der Sache gewesen — waren sich klar bewusst, dass sie lediglich die Reorganisatoren einer alten, nicht aber die Schöpfer einer neuen Gesellschaft waren, und sie haben kein Bedenken getragen, dies bestimmt und öffentlich auszusprechen. Am Schluss des Konstitutionen-Buchs von 1738 findet sich eine „Verteidigung der Masonerei“ (A Defence of Masonry), in deren drittem Kapitel sich folgende merkwürdige Stelle findet, die wir zum Schluss in der Sprache des Originals hierher setzen²⁾:

„The System, as taught in the regular Lodges, may have some Redundancies or Defects, occasion'd by the Ignorance or In-

¹⁾ M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 154 ff. Des Comenius Schrift „Weg des Lichts“ (Via lucis), Amsterd. 1668, ist eine Denkschrift, welche im Einverständnis mit den Freunden die Mittel und Wege zu diesem Ziele erörterte. Die Versuche scheiterten infolge der wachsenden Vorherrschaft Ludwigs XIV. in Europa.

²⁾ Konst.-Buch a. O. S. 219. — Die Verteidigung richtet sich gegen die Angriffe, die in dem Pamphlet „Masonry Dissected“ (die zergliederte Masonery) erschienen waren; daher nimmt die Schrift wiederholt auf den „Dissector“ Bezug.

dolence of the old Members. And indeed, considering through what Obscurity and Darkness the Mystery has been deliver'd down; the many Centuries it has survived, the many Countries and Languages and Sects and Parties it has run through, we are rather to wonder it ever arriv'd to the present Age without more Imperfection. In short, I am apt to think that **Masonry** (as it is now explain'd¹⁾) has in some Circumstances declined from its original Purity! It has run long in muddy Streams, and as it were, under Ground: but notwithstanding the great Rust it may have contracted and the forbidding Light it is placed in by the Dissector, there is (if I judge right) much of the old Fabrick still remaining: the essential Pillars of the Building may be discover'd through the Rubbish, tho' the Superstructure be over-run with Moss and Ivy, and the Stones by length of Time be disjointed. And therefore, as the **Busto** of an old **Hero** is of great Value among the Curious, tho' it has lost an Eye, the Nose, or the Right Hand, so **Masonry** with all its Blemishes and Misfortunes, instead of appearing ridiculous, ought (in my humble Opinion) to be receiv'd with some Candour and Esteem from a Veneration of its Antiquity“.

Kann man es deutlicher sagen, dass alle wesentlichen Pfeiler und Säulen des Baues und alle Gesichtszüge des „alten Helden“ vorhanden und erkennbar waren und dass die Basis des Werkes uralt war?

Mit der Aufdeckung der alten Namen aber, insbesondere mit dem nunmehr erbrachten Nachweis, dass die Namen Akademien, Sozietäten und Logen ursprünglich gleichbedeutend sind, ist der Schlüssel gefunden, der zahlreiche, bisher dunkle Rätselfragen zu lösen geeignet ist. Und es ist mit dem Nachweis der Fortdauer dieser Namen in allen Jahrhunderten zugleich der Beweis erbracht, dass zwischen der ehemaligen Entwicklungsperiode und der gegenwärtigen ein enger Zusammenhang und eine geschichtliche Continuität vorhanden ist. Die Einzel Forschungen, die dringend wünschenswert sind, werden diese Thatsachen in allen Ländern bestätigen.

¹⁾ d. h. also nicht die Werkmaurerei, sondern das, was man im Jahre 1730 „Maurerei“ nennt, nämlich das ganze System der alten Kultgesellschaften (Akademien) in Formen, Symbolen und Weltanschauung.

Herders hundertjähriger Todestag.

Ansprache, gehalten am 24. Mai 1903
in der XVIII. Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft

von
Bernhard Suphan.

Ich habe den Antrag übernommen, von der Beteiligung der Goethe-Gesellschaft an der Feier zu reden, die dem Gedächtnis Johann Gottfried Herders gelten soll, und von dem am Ende dieses Jahres mit dem 18. Dezember zum hundertsten Male wiederkehrenden Tage, an dem er, als der erste der drei Grossen von Weimar, die Erde verlassen hat.

Die Goethe-Gesellschaft wird diesen Herder-Tag nicht unbemerkt vorübergehen lassen. Sie kann es nicht und darf es nicht, eben als Goethe-Gesellschaft. Dies möchte ich heute gerade, bei besonderem Anlass, laut aussprechen.

Der Name Goethe-Gesellschaft bedeutet nicht und hat nie bedeutet eine Gemeinde, die nur Goethe verehren, pflegen und — es klingt wunderlich — protegieren will. Bei ihrer Begründung ist das deutlich gesagt worden. Unsere Satzungen bezeichnen als Arbeitsfeld die Litteratur, die mit Goethes Namen in Verbindung steht. Der konstituierenden Versammlung (Juni 1885) wurden durch den Mund des ersten Vizepräsidenten, Wilhelm Scherer, Schiller und nächst ihm Herder als diejenigen namhaft gemacht, die einst im engsten Sinne Goethes „Gesellschaft“ gebildet haben und darum auch für die Goethe-Gesellschaft unabtrennbar sind von Goethes Namen. Von der freien, aus der Begeisterung der Stunde geborenen Ansprache Scherers ist schwerlich ein geschriebenes Protokoll vorhanden; aber jedem, der sie angehört hat, muss sie im Gedächtnis geblieben sein. Später ist es einmal zur Erwägung gekommen, ob wir nicht den Namen Goethe- und Schiller-Gesellschaft annehmen sollten. Aber man musste dem Antragsteller entgegenhalten, dass damit ja viel mehr als mit dem einen Namen Goethe eine Beschränkung zum Ausdruck kommen würde. Nein, unsere geistige Heimat, unser Bezirk — „das ganze Weimar soll es sein!“ das ganze Weimar der klassischen Zeit. Was der Genius des deutschen Volkes zusammengefügt hat, das sollen und wollen wir nicht scheiden.

Ist die Goethe-Gesellschaft seither diesem grundlegenden Gedanken abtrünnig geworden? Hat sie den umfriedeten Garten, zu dessen Anbau sie selbst sich verpflichtet und bekannt hat, auf ganzen Strecken dürr werden und in der Brache liegen lassen? Keineswegs! Ich verwahre sie gegen ein so schädliches Missverständnis mit dem Hinweise auf Thatsachen, die allgemein bekannt sein sollten.

Schiller voran! Zwei ganze Bände und noch eine ausserordentliche Nummer der „Schriften“ unserer Gesellschaft sind Schiller-Publikationen. Im Vorwort der dritten, der unvollendeten Dichtung „Deutsche Grösse“, die wir zu Weihnachten ansgehen liessen, zugleich als einen Gruss an den in seinem Bereich ähnliche Ziele verfolgenden schwäbischen Schiller-Verein, stehen gleich zu Anfang die Worte:

„Die Goethe-Gesellschaft leitet aus ihrem Namen Pflicht und Berechtigung ab, sich auch dem Dienste Schillers zu widmen.“

Zu einer Feier von Schillers hundertstem Todestage wird sich, den bereits getroffenen Bestimmungen zufolge, die Generalversammlung von 1905 gestalten. Schiller also, der „ist bei uns wohl auf dem Plan“.

Auch Herder gegenüber ist die Goethe-Gesellschaft ihrer Ehrenpflicht eingedenk geblieben. Schon in der zweiten ordentlichen Generalversammlung lautete das Thema der Festrede: „Goethe und Herder“. Wir in der Goethegemeinde wissen, was Herder für Goethe bedeutet hat, und was Herder, mit und neben Goethe, für uns und für die kommenden Geschlechter bedeutet.

Goethe hat einen doppelten „Frühling“ erlebt, den zweiten fast ein Vierteljahrhundert nach dem ersten. Am Thore der ersten Jugendperiode steht Herders, am Eingang der zweiten Schillers hohe Gestalt.

Klar und gross hat Goethe sie beide vor uns hingestellt in Denkmälern, die er zur dichterischen Feier ihres Todestages geschaffen hat.

Schiller zumal. Inschriften gleich sind uns die Zeilen ins Herz gegraben, die Goethe dem grossen Fremde geweiht hat.

Zum Höchsten hat er sich emporgeschwungen,
Mit allem, was wir schätzen, eng verwandt.
So feiert ihn! denn was dem Mann das Leben
Nur halb erteilt, soll ganz die Nachwelt geben.

Wie ein Amen! sodann zu dem „soll geben“ klingen die Schlussworte zur zehnten Wiederkehr des Scheidetages:

Wir haben alle segensreich erfahren,
Die Welt verdank' ihm, was er sie gelehrt.

Die ganze Welt, heisst das, fühlt sich ihm in Dankbarkeit zugehan, und denen, die ihn nachstreben, kommt dieses Dankgefühl

reichlich mit zu gut. „So bleibt er uns“ — „Denn er war unser.“ Dieser Grundakkord des Nachrufs klingt nun von einem Jahrhundert ins andere.

Auch Herder aber lebt in einem Goethischen Epiloge von hoher Schönheit und dichterischer Kraft.

An Herders fünfzehntem Todestage, dem 18. Dez. 1818, sind in Weimar die Stenzen rezitiert worden, die prachtvoll anheben:

Ein edler Mann, begierig zu ergründen,
Wie überall des Menschen Sinn erspriesst,
Horcht in die Welt, so Ton als Wort zu finden,
Das tausendquellig durch die Länder fließt.

Als der Seher und Prophet, der er war, wusste der Vollendete
— so sagt dann die letzte Strophe,

Im höchsten Sinn der Zukunft zu begründen,
Humanität sei unser ewig Ziel;

und auch hier schliesst der Dichter mit einem Worte der Bejahung und Erfüllung:

O warum schaut er nicht in diesen Tagen
Durch Menschlichkeit geheilt die schwersten Plagen!

Es ist ein rühnliches und rührendes Bekenntnis zu dem viel Verkannten, das Goethe so vor zwei edeln, höchst verehrten Frauen ablegt in jener zweiten „Huldigung der Künste“, dem poesiereichen Maskenzuge des Jahres 1818, dessen Idee Maria Panlowna angegeben hatte, um ihrer Mutter, der deutschen, deutsch-gesinnten Fürstin auf dem Throne Russlands, die köstlichsten Erzeugnisse des Weimarer Landes vorzuführen. Auch das „unser“ schliesslich findet sich ein, der Ausdruck dauernder Zusammengehörigkeit mit dem im Leben zuletzt um irdischer Verhältnisse willen Entfremdeten, nun aber „nicht mehr Getrübten“. Denn mit dem Lobe des „Cid“ beschliessend lässt Goethe auch den Rhythmus vernehmen des Heldenliedes,

Wie es unser Herder gab,
Den wir nur mit Eile nennen,
Den Verleiher vieles Guten,
Dass nicht tief gefühlte Trauer
Diesen Tag verdüstere.

Unser Herder. Wir lassen es uns nicht nehmen, dem Verleiher vieles Guten auch an unserem Teile zu danken. Denn das ist ja der Sinn, dem wir, auf Goethes Spuren wandelnd, ergeben sein sollen. „Die Welt verdank' ihm, was er sie gelehrt.“ Darin findet Goethe, was ihn über das Gefühl der Vergänglichkeit erhebt. Er hat dieser Gesinnung feierlichen Ausdruck geliehen in der Einleitung seiner Schrift über Winckelmann: es gebühre sich, Geistesfeste der Dankbarkeit den Wohlthätern der Nation anzurichten, die zugleich Wohlthäter der Menschheit sind.

An solcher Festfeier wird es unserem Herder nicht fehlen. In weitester Ferne wird man an ihn gedenken, den geistigen Weltreisenden, Weltumsegler, Kolonien-Gründer. Gegen Ende vorigen Jahres gelangte die erste Mitteilung darüber hierher. Die Stanford-University zu Palo Alto in Kalifornien werde einen Gedächtnisakt zu Ehren Herders halten, schreibt der Gelehrte, dem der Lehrstuhl der deutschen Litteratur dort anvertraut ist. Das erinnert uns daran, dass eben dort, im „Golden Gate Park“ bei San Francisco, Deutsche und Amerikaner ein stattliches Ebenbild des Weimarer Dioskuren-Denkmal aufgestellt und so den Anfang des neuen Jahrhunderts für sich bezeichnet haben. In der deutschen Reichshauptstadt hat die Gesellschaft für Litteraturgeschichte unter Erich Schmidts Leitung eine Dezember-Herderfeier beschlossen. Mit einem sinnigen Präludium dazu ist die deutsche Comenius-Gesellschaft schon jetzt hervorgetreten. Ihr Vorsitzender, Ludwig Keller, hat den glücklichen Gedanken gehabt, den 57. der Briefe zur Beförderung der Humanität, den Herder seinem Geistesverwandten Comenius gewidmet hat, als Doppel-Ehrenmal für diesen wie für Herder selbst mit einer Einführung neu herauszugeben. Die deutschen Freimaurer-Logen werden sich rühren zum Preise eines ihrer berühmtesten Brüder, wie schon zu Herders hundertstem Geburtstage ein freimaurerisches Herder-Album ihren Anteil bezeugt hat. Die deutsche Schule wird, wo sie recht geleitet ist, mit Fug und Recht dem praeceptor Germaniae und praeceptor humanitatis freudig huldigen. Der evangelischen Kirche schliesslich steht es wohl an, in Predigt und Schrift das Bild des Mannes zu erhöhen, der innerlichem Berufe zufolge als ein „Redner Gottes“ gewirkt hat; sicherlich wird es die Kirche thun, vor der sein Bild steht, errichtet, wie die Inschrift kündigt, von Deutschen aller Lande, das erste Standbild, das einem der Grossen gesetzt worden ist, die Weimar gross gemacht haben.

Nun ist es aber wohl Zeit zu erklären und zu wiederholen:

Die Goethe-Gesellschaft leitet aus ihrem Namen Pflicht und Berechtigung ab, auch Herder als einen der Ihrigen zu ehren.

Seit einem Menschenalter ist der Einfluss und die Schätzung Herders, nach langer ungebührlicher Vergessenheit, im Steigen; still aber stetig erweitert sich der Kreis seines Wirkens, seiner Verehrer. Dem, was wir in der Gegenwart besitzen und festzuhalten gewillt sind, dem, was wir in der Zukunft zu erreichen hoffen, beidem ist durch Herders geistige That, durch die Manifestationen seines Weltensinnes vorgearbeitet. Fühlen wir dies als Deutsche, so erscheint Herder uns zugleich auch im Menschheits-sinne als Führer zum Besseren und Höheren, zu dem „ewigen Ziele“ unseres Geschlechts. Das Vorbildliche seiner Denkungsart

anerkennen und ins Licht stellen, dies heisst ihm den schuldigen Dank entrichten, und so will es die Gesellschaft halten, die nach Goethes Namen sich nennt.

Diese Ehrenschuld wird abgetragen im Fortgang der Zeiten. Nicht im Raume einer Stunde kann so Grosses geleistet werden. Aber es kann von einer festlichen Stunde, die wir aberäumen und würdig ausfüllen, eine anregende Kraft ausgehen, eine Mahnung, vollgehaltig wie die unseres Dichters: „So feiert ihn!“

Die Goethe-Gesellschaft hat durch ihre Organe und Mitglieder seinerzeit die Gedenktage von Friedrich Rückert und von Hans Sachs würdig in Weimar begangen. Eine weimarische Feier gleicher Art ist für den 18. Dezember in Aussicht genommen. Eine Herderische Feier. Mit vereinten Seelenkräften, nach Herders Vorschrift, soll sein Bild, sein Wesen, sein Thun und Leiden erfasst und seine Botschaft „Licht, Liebe, Leben“ als lebendiges Wort begriffen und genossen werden, damit die Überzeugung durchdringe, seine Mission sei noch lange nicht erfüllt. So wird auch die Mitwirkung der seelenvollsten Kunst, der Musik, in der Herders Seele webte, in Anspruch zu nehmen sein, und nicht minder die Mitwirkung alles dessen, was dem anschauenden Erkennen dienen mag.

Ich glaube meinem Auftrage, soweit es die Zeit erlaubt, genug gethan zu haben. Es galt die Aufmerksamkeit auf den bedeuentsamen Tag zu lenken. Es galt die Einladung zu ihm bei Zeiten ergehen zu lassen. Uns ist durch Goethes hohes Wort über Winckelmann die Erinnerung an jene Feste und Spiele nahe gebracht worden, welche die Griechen ihren Heroen, den Begründern ihrer Städte, ihrer Kolonien und Heiligtümer veranstalteten. Den alten Ruf der griechischen Herolde, die zur Festfeier aufboten: *Ἀκούετε λαοί!* „Höret, ihr Völker!“ kann ich heute nicht erheben. Denn die Völker, die sonst an dieser Stätte gastlich znsammen kamen, fehlen uns heute fast ganz und gar. Aber auf anderem Wege wird meine Ladung doch in die Weite gelangen, und ich hoffe, nicht ungehört wird sie verhallen, sie wird nicht, wie die Alten sagten, leer zurückkehren. Ein gutes Wort findet eine gute Statt. Das möge auch diesmal sich bewahrheiten und erfüllen.

Kleinere Mitteilungen.

Paul Fredericqs Quellensammlung zur Geschichte der Inquisition in den Niederlanden.

Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae. Verzameling van stukken betreffende de pauselijke en bisschoppelijke inquisitie in de Nederlanden uitgegeven door Dr. Paul Fredericq en zijne leerlingen. Vierde & Vijfde deel. Gent, J. Vuylsteke, & 's Gravenhage, Martinus Nijhoff 1900 bez. 1903. XXXIX, 553 bez. XLVIII, 485 S. à 15 fr.

Von dem grossen Quellenwerke, das der Genter Universitätsprofessor Dr. Paul Fredericq mit Unterstützung der Studenten seines historischen Seminars herausgibt, sind bisher folgende Bände erschienen: Bd. I (1885), der den Zeitraum von 1025 bis 1520 umspannt, II (1896), der nur Ergänzungen zum I. bringt, IV, der bis zum 23. September 1525 reicht, V, der uns bis zum 31. Dezember 1528 führt. Der III. Band, der Ergänzungen zum I. und II. und die Register zu I—III bringen soll, ist in Vorbereitung. Dann soll der VI. in Angriff genommen werden, der die Quellenstücke aus den Jahren 1529—1531 enthalten soll. In der Vorrede zum IV. Bande erstattet der Herausgeber Bericht über den Verlauf seiner Arbeiten, die seit nunmehr bald einem Vierteljahrhundert demselben Thema, eben der Inquisition in den Niederlanden, gelten¹⁾. Schon 1880—1883 als Professor in Lüttich hatte er im Seminar mit seinen Schülern einzelne die niederländische Inquisition betreffende Bullen und Edikte besprochen. Als er im Frühjahr 1884 an die Universität Gent berufen wurde, vertiefte er sich gleichfalls sofort mit den Studenten seines Seminars in die Urkunden der Ketzerverfolgung unter Karl V. und Philipp II. Durch Vermittelung des damaligen Ministers des Innern, Rolin-Jacquemyns, erhielt er von dem General-Reichsarchivar Guehard aus dem Brüsseler Reichsarchiv zur Benutzung auf dem Genter Staatsarchiv jene berühmte Urkundensammlung zugeschiedt, die bis dahin

¹⁾ Es sei mir gestattet, hier das in der „Beilage zur Allgem. Zeitung 1902 Nr. 47“ Gesagte zu wiederholen.

Guchard fast ausschliesslich für sich in Anspruch genommen hatte: das „Registre sur le fait des hérésies et inquisition“. Fr. benutzte die Gelegenheit, um gleich das ganze 658 Blätter zählende Register abzuschreiben zwecks späterer Herausgabe. In den Jahren 1884/85 fand er nun aber noch zahlreiche andere einschlägige Quellenstücke, so dass er den Plan dahin erweiterte, dass er alle die Inquisition des 16. Jahrhunderts betreffenden Quellen zu sammeln und zu edieren beschloss. Im weiteren Verlaufe seiner Forschungen aber wurde ihm klar, dass er als Unterbau die Quellen für die Geschichte der niederländischen Ketzereien und Inquisitionsprozesse im Mittelalter liefern musste, und er wandte sich darum mit unverdrossenem Fleisse dieser Aufgabe zu. Erst nachdem so 1889 der I., 1896 der II. Teil des Corpus erschienen war, kehrte er zu dem Anfang seiner Studien, zur Zeit Karls V. und Philipps II. zurück.

Die Quellenstücke sind chronologisch geordnet, mit vorzüglichen, streng sachlichen Inhaltsangaben und — mitunter freilich, wie mir scheint, etwas spärlichen — Anmerkungen versehen. Es ist eine wahre Freude, an der Hand dieser zur Verarbeitung förmlich einladenden Quellenstellen dem Verlaufe irgend einer ketzerischen Bewegung im Mittelalter innerhalb gewisser zeitlicher oder räumlicher Grenzen nachzugehen oder sich das Eindringen der reformatorischen Ideen in einzelne Gegenden oder einzelne Episoden aus der Leidens- und Märtyrergeschichte der niederländischen Lutheraner und Sakramentisten zu vergegenwärtigen. Da an der Spitze jeder Inhaltsangabe das Datum und der Ort, aus dem das betr. Stück stammt oder auf den es hinweist, genannt ist, ausserdem jedem Bande chronologische Übersichten vorausgehen, ist es sehr leicht, die zusammengehörigen Quellen herauszufinden und zu kombinieren. Fr. hat selbst mit der Verarbeitung des ungemein reichen Stoffes einen Anfang gemacht: 1892 erschien der erste, das 11., 12. und 13. Jahrhundert umfassende, 1897 der II., das 14. Jahrhundert betreffende Band einer „Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden“. Zur Fortsetzung dieser Arbeit wird Fr. wahrscheinlich nicht so bald kommen, da er ausser dem III. und VI. Bande unseres Corpus auch einen „Codex documentorum sacratissimarum Indulgentiarum Neerlandicarum“ vorbereitet. Wünschenswert ist es, dass einer zusammenfassenden und erschöpfenden niederländischen Reformationsgeschichte, wie sie Fr. uns hoffentlich doch einmal schenken wird, kritische Einzeluntersuchungen und Monographien vorangehen. Die beiden zuletzt erschienenen Bände des Corpus enthalten Material zu mehreren Doktordissertationen. Besonders werden diejenigen, die von einer grösseren Bibliothek entfernt wohnen und sich die dickleibigen Folianten nicht zuschicken lassen können und doch — wenn auch in bescheidenen Grenzen — wissenschaftlich fortarbeiten und produzieren möchten, den Nutzen eines solchen handlichen Sammelwerks schätzen lernen.

Gehen wir nun noch auf die beiden letzterschienenen, der Reformationszeit gewidmeten Bände etwas näher ein. Wenn Fr. bei

der Hinrichtung des Pistorius am 15. September 1525 einen Einschnitt eintreten lässt und mit den zahlreichen und sehr interessanten diesen Prozess betreffenden Aktenstücken den IV. Band beendet, so folgt er damit der Disposition in de Hoop-Scheffers Geschichte der Reformation in den Niederlanden, der er überhaupt sehr viel verdankt. Man ist erstaunt, wieviel z. T. recht verstecktes handschriftliches Material der Amsterdamer Professor seiner Zeit schon gekannt und seiner Darstellung einverleibt hat. Aus der von P. Gerlach besorgten „Deutschen Originalausgabe“ (Leipzig 1886) kann man das freilich nicht ersehen, da hier bedauerlicher Weise die zahlreichen Anmerkungen unübersetzt geblieben sind, „die sich nur an Ort und Stelle vergleichen lassen, ausserhalb Hollands aber nicht zugänglich sind“ (Vorwort von F. Nippold S. XXVIII). Bisweilen hätte allerdings Fr. von de H.-Sch. noch mehr lernen können, z. B. gehörte ein Neudruck des Protokolls der Groninger Disputation vom 12. März 1523 (vgl. de H.-Sch. 262 ff. und Weimarer Lutherausgabe VIII 265), über die Fr. IV 182 Nr. 128 nur eine magere Bemerkung aus Schookius bringt, doch wohl ins Corpus. Andere Stücke, die Fr. im IV. Bande ausser acht gelassen hatte, hat er jetzt im Anhang des V. Bandes sorgfältig nachgetragen, besonders die wichtigen Stellen aus den Aleanderdepeschen, die die Rezensenten¹⁾ mit Recht lebhaft vermisst hatten, sowie aus Geldenhauers Collectanea.

Der vor kurzem erschienene V. Band bringt hauptsächlich Rechnungsansätze aus den Reichsarchiven im Haag und in Brüssel. Diese bereichern und beleben das Bild, dessen Grundzüge schon aus de Hoop-Scheffers Werken feststanden, durch eine Unsumme höchst anschaulicher konkreter Einzelzüge. Wir glauben wirklich zu sehen, wie die Sendboten des Hofes von Holland hin- und herreisen, wie die Behörden im inquisitorischen Wetteifer sich gegenseitig ins Gehege kommen, wie die Gefängnisse sich füllen und leeren, wie die reumütigen Lutheraner öffentlich widerrufen und Busse thun müssen, die verstockten „zu Pulver verbrannt“ werden. Ergreifend ist z. B. die detaillierte Rechnung über die Kosten der Hinrichtung des Pistorius (Nr. 415). Besonders reichlich fließen die Quellen über den lange sich hinziehenden Prozess gegen die Witwe Wendelmoet Claesdochter. De Hoop-Scheffer wollte die Frage, ob sie den Reformierten oder Taufgesinnten zuzuzählen sei, noch unentschieden lassen (S. 524 f.). Mir scheint es ungleich wahrscheinlicher, dass sie den letzteren zugehört, dass also der Herausgeber des anabaptistischen Märtyrerbuchs von 1570 (Het offer des Heeren) Recht hat, wenn er mit ihr die Reihe der taufigesinnten Blutzegen in den Niederlanden eröffnet. —

¹⁾ Ich verweise hier nur auf die wichtigen Besprechungen von H. Haupt, Deutsche Literaturzeitung 22, 547—550, W. Köhler, Theolog. Literaturzeitung 26, 241—246 und A. van Hove, Revue d'histoire ecclésiastique 2, 368—371.

Ein Versehen ist Fr. passiert, wenn er den Ausdruck *vaudoise* (meist mit *sorcière* verbunden) und *vaudoiserie* auf Zugehörigkeit zur Waldensersekte deutet. An all den betreffenden Stellen (Nr. 559. 563. 565. 595. 597. 628. 631. 636) ist vielmehr von Hexen die Rede. Vgl. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn 1901, S. 408—415: *Die Vuaderie im 15. Jahrhundert*.

Referent schliesst mit dem Wunsche, dass uns bald ein analoges Werk für Deutschland bescheert werden möchte!

O. Clemen (Zwickau).

Alexander von Humboldt über die Einheit des Menschengeschlechts.

Die Lehre von der Bestimmung der Menschheit, wie sie der Humanismus in allen Jahrhunderten vertreten hat, hat die Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts zur Voraussetzung. Je mehr diese Lehre von der modernen Lebens- und Weltanschauung angezweifelt wird, um so notwendiger ist es, daran zu erinnern, dass Forscher, die die Naturerscheinungen unserer Erde, ihre Rassen und Völker in umfassendstem Sinne studiert haben, an der erwähnten Überzeugung trotz aller Gegengründe, die sich anführen lassen, festhalten zu müssen glauben.

Zu diesen Forschern gehört auch Alexander von Humboldt, der sich in Übereinstimmung mit den Ansichten, wie sie sein Bruder Wilhelm vertrat, über diesen Punkt am Schlusse seines reichen Lebens folgendermassen ausgesprochen hat:

„Indem wir die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, widerstreben wir auch jener unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenrassen. Es giebt bildsamere, höher gebildete, durch geistige Kultur veredelte, aber keine edleren Volkstämme. Alle sind gleichmässig zur Freiheit bestimmt: zur Freiheit, welche in roheren Zuständen dem Einzelnen, in dem Staatenleben bei dem Genuss politischer Institutionen der Gesamtheit als Berechtigung zukommt. Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgend eine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher missverständene Vervollkommnung des ganzen Geschlechts beweist, so ist es die Idee

der Menschlichkeit: das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurteile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen gestellt, aufzuheben und die gesamte Menschheit ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe als einen grossen, nahe verbrüdernten Stamm, als ein zur Erreichung Eines Zweckes, der freien Entwicklung innerlicher Kraft, bestehendes Ganzes zu behandeln. Es ist dies das letzte, äusserste Ziel der Geselligkeit und zugleich die durch seine Natur selbst in ihn gelegte Richtung des Menschen auf unbestimmte Erweiterung seines Daseins. Er sieht den Boden, so weit er sich ausdehnt, den Himmel, so weit, ihm entdeckbar, er von Gestirnen umflammt wird, als innerlich sein, als ihm zur Betrachtung und Wirksamkeit gegeben an. Schon das Kind sehnt sich über die Hügel, über die Seen hinaus, welche seine enge Heimat umschliessen; es sehnt sich dann wieder pflanzenartig zurück: denn es ist das Rührende und Schöne im Menschen, dass Sehnsucht nach Erwünschtem und Verlorenem ihn immer bewahrte, ausschliesslich an dem Augenblick zu haften. So festgewurzelt in der innersten Natur des Menschen, und zugleich geboten durch seine höchsten Bestrebungen, wird jene wohlwollend menschliche Verbindung des ganzen Geschlechts zu einer der grossen leitenden Ideen in der Geschichte der Menschheit.

An Herders Grabe.

Es spricht ein lichter und lebend'ger Geist
 In Liebe mich aus diesem Grabe an,
 Die Grabesschrift „Licht, Liebe, Leben“ heisst,
 Wohl liest sie sinnend jeder Wandersmann.
 Durch Nacht zum Licht und durch den Tod zum Leben,
 In Licht und Leben will die Liebe schweben.

Hildesheim 1844.

Aug. Grebe.

Besprechungen und Anzeigen.

Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Vom Grafen Gobineau. Deutsche Ausgabe von Ludwig Schemann. 2. Aufl. Bd. 1. 8°. XXXVI, 290 S. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff), 1902. Brosch. 3,50 Mk., geb. 4,50 Mk. (Vollständig in 4 Bänden, brosch. 17 Mk., geb. 21 Mk.; auch in 34 Lieferungen à 50 Pfg.)

Gobineaus Werk, das bereits in den fünfziger Jahren in Frankreich erschienen ist und dann 1884 wieder aufgelegt wurde, ist in Deutschland erst durch die Übersetzung Ludwig Schemanns, die im 1897 erschien, allgemeiner bekannt geworden. Aber diese Veröffentlichung hatte einen so glänzenden Erfolg, dass die Verlagsbuchhandlung, kurz nachdem der 4. Band des Werkes ausgegeben war, an die Neuauflage der interessanten Schrift denken musste. Der 1. Band der von Schemann besorgten Ausgabe liegt nunmehr vor, er ist wenig verändert und durch die Unterstützung der deutschen Gobineau-Vereinigung in gleich schöner Ausstattung hergestellt wie in der früheren Auflage. Über die Bedeutung der Gobineauschen Untersuchungen und Gedanken zu sprechen, dürfte überflüssig sein; das interessante, geistvolle Werk mit seinem tiefen Gedankeninhalt, seinen reichen kulturgeschichtlichen Ausblicken und Parallelen und seiner Fülle von ethnographischem Stoff spricht für sich selbst, und ausserdem haben seit dem Erscheinen des „Versuchs“ die hervorragendsten Geister ihr Urteil über den Rassengedanken und seine Beleuchtung durch die Gobineauschen Untersuchungen abgegeben. Selbst die Franzosen, denen Graf Gobineau als ein Phantast und ein verworrenen Kopf galt, haben sich neuerdings vielfach zu der Erkenntnis bekehrt, dass seine Rassenlehre zu den bedeutendsten Untersuchungen in kulturhistorischer und ethnographischer Hinsicht gehöre, und Ernest Seillière, der vor kurzem eine Monographie über „Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique“ herausgegeben hat, urteilt über den „Versuch“: „Es ist ein mit bemerkenswerter Beharrlichkeit und Geschicklichkeit aufgebautes, durch glückliche Einfälle in den psychologischen Einzelheiten belebtes sinnbildliches Gedicht, von dem einzelne Stellen zum Verweilen und Nachdenken anregen“. Wenn diese Beurteilung auch nicht an diejenigen deutscher Gelehrter

und Kulturhistoriker heranreicht, so zeigt sie doch, dass auch die Landsleute Gobineaus, denen er bisher ziemlich unbekannt war, ihn zu schätzen und zu würdigen wissen, und es steht zu erwarten, dass sich Gobineaus Werk trotz vieler Irrtümer und Fehler, namentlich in prähistorischer und naturwissenschaftlicher Hinsicht, auch in Deutschland immer mehr Freunde erwerben wird.

Dr. G. A.

Bernard Palissy der Künstler, Naturforscher und Schriftsteller als Vater der induktiven Wissenschaftsmethode des Bacon von Verulam. Mit der Darstellung der Induktionstheorie Francis Bacons und John Stuart Mills, sowie einer neuen Erkenntnistheorie, nebst dem Bildnisse Palissys nach dessen eigener Fayence. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Philosophie von Alexander Bruno Hanschmann. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, 1903. S. VI und 231. Preis Mk. 4,50.

Der Zweck des vorliegenden Buches ist, die wichtige Frage zu beantworten: Wo liegt die Quelle der Baconschen Idee einer induktiven Wissenschaftsmethode? Diese Idee hat Bacon nachweisbar nicht aus seinen ersten Jugendstudien, die noch auf scholastischer Grundlage vor sich gingen, daher nur philologisch und dogmatisch waren, sondern vielmehr, wie H. nachzuweisen sucht, aus den Vorträgen und naturkundlichen Sammlungen des Erfinders und Naturforschers Bernard Palissy. H. stützt sich besonders darauf, dass Bacon als junger Mann in Paris und einigen anderen Residenzen der Königlichen Familie von Frankreich zu einer Zeit lebte, in welcher Palissy am Königlichen Hofe besonders zur Schmückung der Tuileriegärten angestellt war und berühmten Ärzten, Chirurgen und Naturkundigen Vorträge über seine gesammelten Steinarten, Muscheln, Versteinerungen, Metalle, Krystalle u. s. w. hielt und Schriften herausgab, in welchen er seine Beobachtungen und Versuche beschrieb und immer forderte, dass man die Natur nicht aus den griechischen und lateinischen Schriften (Aristoteles, Plinius) studieren solle, sondern durch Anschauung, Beobachtung ihrer selbst. Die scholastischen Professoren der Pariser Universität rief Palissy auf, ihm seine Erklärungen und Ansichten zu widerlegen, wenn sie könnten, oder ihm zu sagen, ob die aus dem Griechischen und Lateinischen geschöpften ihrigen mit den seinigen, aus dem schönen Buch des Himmels und der Erde gelesenen übereinstimmten. War nun Palissy in der That der erste, der solche Forderungen praktisch ausgeführt hatte, während ein Telesius, Bruno, Campanella, die ähnliches verlangten, nur spekulativ verfahren waren und die grossen Astronomen und Physiker Galilei, Kepler einer späteren Zeit angehören, ihre Ergebnisse auch mehr auf mathematischer Grundlage beruhten, so ist es wahrscheinlich, dass der hochbegabte und strebsame Bacon den Gedanken der Erfahrungsmethode bei Palissy aufgriff und ihn (zunächst schon nach seiner

Rückkehr nach England in einer kleinen Schrift *Temporis partus maximus*) wissenschaftlich zu bearbeiten suchte. Nach den Gründen, welche H. angiebt, kann es auch gar nicht auffällig erscheinen, dass Bacon seine eigentliche Quelle nicht genannt hat (S. 211) und sich als ersten Verfechter seiner Methode, von der er eine grosse Wiedergeburt der Wissenschaften überhaupt erwartete und erwarten konnte, bezeichnete.

Der Aufbau des Hanschmannschen Werkes ist geschickt, interesselvoll und wissenschaftlich. Nicht mit Unrecht bezeichnet er selbst im Vorwort das Ganze als die Ausführung einer grossen Induktion und einer berechtigten Schlussfolgerung. Der erste Teil schildert den Standpunkt und den Charakter des Gelehrtentums während der Herrschaft der Kirche über die Wissenschaften in der Periode der sogenannten Scholastik. Dieser Charakter ergab die starre Feindschaft gegen die Aufklärung durch die wahre Beobachtung der Natur selbst. Der Kampf des freien Geistes gegen dieses die Erkenntnis hemmende Bollwerk nach den Entdeckungen von so vielen Neuen im Himmel und auf der Erde konnte nicht ausbleiben. Der Mensch wurde auf die eigene Beobachtung und Untersuchung der Natur hingewiesen, während die bisherigen Gelehrten — vom kirchlichen Dogmatismus beherrscht und vor dem drohenden Ketzengericht zurückgeschreckt — nur aus Büchern der alten Griechen und Römer ihre naturkundliche Weisheit schöpften und ihr Glaubensgebäude durch die Aristotelische Logik zu stützen suchten. Ein gewaltiger Kampf, in dem auf der einen Seite Folter, Kerker und Scheiterhaufen die Waffen waren, bewegte die Geister. Auf der Schwelle, welche aus dieser Zwingburg hinausführte in das weite Reich der freien Naturforschung, steht auch der Erfinder und Hugenott Bernard Palissy, der durch seine Erforschungen und Erklärungen der Vater der neuen Naturwissenschaft, wie der grosse Cuvier bezeugt, sowie derjenige der neuen Wissenschaftsmethode, wie sie sich auf die Baconsche Induktionstheorie gründet, geworden ist. Das Leben und Sterben und die Ergebnisse der Versuche Palissys, sowie seine schriftstellerischen Werke darüber sind in den folgenden Teilen der Schrift in anziehender Weise dargestellt. Hier ist Bezug genommen auf seine künstlerischen Schöpfungen, die heutzutage mit den höchsten Preisen bezahlt werden. Der vierte Teil des Buches behandelt Palissy als Naturforscher, als welchen ihn die Welt sehr wenig kennt, der fünfte Teil „Geist und Charakter Palissys und seine Bedeutung für die pädagogische (philosophische) Erkenntnis“. Der sechste Teil giebt eine in grossen Zügen geschriebene, ausgezeichnete Darstellung der induktiven Methode Francis Bacons und Stuart Mills, wobei auf die Entwicklung des philosophischen Gedankenkreises bis Kant eine interessante Aussicht gehalten wird. Endlich erfolgt im siebenten Teile das abschliessende Urteil über die beigebrachten Beweise zur Begründung der Ansicht, dass Bacon seine Quelle in Palissy hatte, und die Aufstellung einer neuen Erkenntnistheorie, die

die Erkenntnisse weder nur a posteriori noch a priori herleitet, sondern a succedendo in majorum intellectu. Um diese letzte Theorie von bisherigen ähnlichen Ansichten klar zu unterscheiden, bedarf es wohl seitens Hanschmanns einer weiteren Ausführung, weshalb wir davon absehen, hier schon näher darauf einzugehen. Jedenfalls ist Hanschmanns Buch dazu angethan, auch in Frankreich und England berechtigtes Aufsehen zu erregen.

Prof. Dr. C. Beyer.

Brandi, Karl, Die Renaissance in Florenz und Rom. Acht Vorträge. 8^o. VIII, 258 S. (Mit Buchschmuck.) Leipzig, B. G. Teubner, 1900. Brosch. 5 Mk.

Eine Geschichte der Renaissance in Italien zu schreiben wird stets zu den anziehendsten Aufgaben des Historikers gehören, und mag es sich um die Schilderung einzelner Abschnitte aus dieser hochbedeutsamen Kulturperiode oder um die Darstellung der gesamten Entwicklung der Renaissance handeln, stets wird die Arbeit eines wohlunterrichteten und stilgewandten Verfassers die Leser fesseln, denn jene Zeit bietet in jeder Hinsicht des Interessanten und Anziehenden genug. In dem vorliegenden Buche hat es Brandi unternommen, das Leben und das Schicksal der italienischen Renaissance im Zusammenhange darzustellen, und zwar in grossen Zügen mit dem Blick und dem gesicherten Urteil eines vielgereisten und gut bewanderten Forschers. Er hat sich bei seiner Darstellung auf die Schilderung der Blüte der Frührenaissance in Florenz und des Glanzes der Hochrenaissance in Rom beschränkt, weil nach seiner Ansicht die Geschichte von Florenz und Rom innerhalb dieses hochbedeutsamen Zeitraumes etwas in sich Abgeschlossenes hat und weil sich in beiden Städten zahllose Niederschläge und die gesamten Merkmale jener reichen Kultur vorfinden, in Florenz die grossen Anfänge der Litteratur und Kunst und in Rom alle Werke der Vollendung, während die anderen Stätten nur in Betracht kommen, wenn es gilt, einen Überblick über den Reichtum der ganzen Zeit zu gewinnen. Da wir in Burckhardts Werk „Die Kultur der Renaissance in Italien“ eine umfangreiche, grundlegende Arbeit über den ganzen Zeitraum besitzen, so war es ein gewagtes Unternehmen, in acht Vorträgen den gleichen Gegenstand zu behandeln; aber Brandi hat seine Aufgabe gut gelöst, und wer das Werk Burckhardts nicht kennt, der wird aus der vorliegenden Schrift einen guten Einblick in das Leben der italienischen Renaissance erhalten. Zugleich kann die Schrift als Vorbereitung für das Studium des Burckhardtschen Werkes dienen. Das litterarische Leben zur Zeit Dantes, Petrarcas, Boccaccios, die Kunst des Quattrocento, das Leben und Treiben am Hofe der Mediceer in Florenz, der päpstliche Hof der Frührenaissance, das Zeitalter Raffaels und Michelangelos und die Epoche der Gegenreformation ziehen an dem Auge des Lesers in scharfgezeichneten und keck hingeworfenen Bildern vorüber, in das farbenreiche Lokalkolorit sind die Gestalten der italienischen

Renaissance geistvoll hineingemalt. Man fühlt sich von der Schilderung angezogen und befriedigt, und wer Neigung zu weiteren Studien hat, der findet in den litterarischen Nachweisen, die der Verfasser beigefügt hat, Stoff genug dazu.

Dr. G. A.

Wilh. Lucke, Die Entstehung der „15 Bundesgenossen“ des Johann Eberlin von Günzburg. Inaug.-Diss. Halle a. S. Druck von Ehrhardt Karras. 1902.

Über die „15 Bundesgenossen“, die ersten Flugschriften Eberlins von Günzburg, des „neben Luther sprachgewandtesten und sprachgewaltigsten Pamphletisten der beginnenden Reformationszeit“, wie ihn Enders in der Einleitung zum 1. Bande seiner sehr verdienstlichen Gesamtausgabe von Eberlins Schriften¹⁾ nennt, sind kurz hintereinander zwei Dissertationen erschienen, die freilich an Wert recht ungleich sind: von Joh. Heinr. Schmidt, Leipzig 1900, und von Wilh. Lucke, Halle a. S. 1902. Ersterer bietet in dem Hauptteil seiner Arbeit nur eine Zusammenstellung der Gedanken Eberlins nach den Gesichtspunkten: Religiös — Kirchliches, Politisch — Nationales, Wirtschaftlich — Soziales unter Vergleichung derselben mit früheren und zeitgenössischen Ansichten; die vorausgeschickte Lebensskizze enthält nichts Neues und ist eigentlich überflüssig. Schmidt hat dabei verschiedene Widersprüche und Inkonsistenzen in Eberlins Schriften bemerkt, aber sich nicht darangemacht, durch Prüfung der Entstehungsverhältnisse dieselben zu erklären. Diese Aufgabe hat nun Lucke mit Vorsicht und Scharfsinn und in der Hauptsache wenigstens überzeugend gelöst. Er weist nach, dass die später unter dem bekannten Titel zusammengefassten Flugschriften ursprünglich gar nicht auf eine Sammlung angelegt waren, sondern einzeln oder gruppenweise und in anderer Reihenfolge, als die ist, in der sie in der Sammlung stehen, erschienen, und dass ihre Abfassung sich über einen erheblich längeren Zeitraum ausdehnt, als man bisher annahm, sodass sie in interessanter Weise eine Entwicklung der reformatorischen Ideen Eberlins widerspiegeln. — Der Plan, die verschiedenen Traktate zu einem Ganzen zusammenzufassen, tauchte wohl unter Hutenschem Einfluss im Juni 1521 auf, um den 20. Aug. herum war Eberlin fertig, das Werk wurde (nicht nur „mit grösster Wahrscheinlichkeit“ (S. 31), sondern sicher) bei Pamphilus Gengenbach in Basel schnell gedruckt und dann auf der Frankfurter Herbstmesse feilgeboten. Luckes Beweisführung lässt sich durch folgende Erwägung bedeutend verstärken: Sie beginnt mit der Feststellung, dass die in der Sammlung an die 7. Stelle gerückte Schrift ursprünglich zuerst erschienen ist. Dazu stimmt, dass von dieser Schrift im Unterschied von den anderen eine ganze Anzahl Ausgaben erhalten sind: Weller, Repertorium typographicum Nr. 2037—2041 und Radl-

¹⁾ Neudrucke deutscher Litteraturwerke des 16. u. 17. Jahrhunderts. Nr. 139—141. 170—172. 183—188.

kofer, Johann Eberlin v. G., Nördlingen 1887, S. 600. Man könnte einwenden, dass es sich hier um Nachdrucke aus der Sammlung handeln könne. Das ist jedoch wenigstens betr. der Ausgabe Weller 2037 unmöglich. Das Exemplar der Mainzer Stadtbibliothek weist nämlich unten auf dem Titelblatt eine handschriftliche Bemerkung auf, aus der mit Sicherheit hervorgeht, dass bereits am 1. Juli 1521 einem Würzburger Buchführer der Vertrieb dieses Schriftchens untersagt wurde¹⁾. — Auch Lucke hat seiner Hauptuntersuchung einen Lebensabriss Eberlins vorangeschickt, der aber hier im Unterschiede von Schmidts Dissertation dem Folgenden wirklich als Unterbau dient und aus unbekanntem oder unbeachtet gebliebenen Briefstellen und sonstiger Litteratur manches Neue beibringt. O. Cl.

In der Historischen Zeitschrift Bd. LV (1903) Heft 1 veröffentlicht Dr. Wilhelm Stolze in Berlin einen Aufsatz über „Die 12 Artikel der Bauern von 1525 und ihren Verfasser“. Der Aufsatz, der auf genauester Durchforschung des heute zur Beurteilung der Frage verfügbaren Materials beruht, kommt zu dem Ergebnis, dass Balthasar Hubmaier als Verfasser der 12 Artikel zu betrachten ist, wie dies schon Alfred Stern in seiner Schrift „Über die 12 Artikel der Bauern“, Leipzig 1868, behauptet hatte. „Hören wir auf, sagt Stolze am Schluss seiner Erörterung, jenes Schriftstück als Werk von aufsässigen Unterthanen zu bezeichnen, bestimmt, Sturm zu säen. Es ist die Arbeit eines einzelnen, vielgeprüften Mannes, der sich und die Seinen, die sich allein an ihn wenden konnten — denn er hatte den Mut dazu — gegen Unbill zu schützen versuchte.“ Wir sind der Meinung, dass die Frage, soweit das gegenwärtig vorliegende Material ein Urteil gestattet, von Stolze in zutreffender Weise beantwortet worden ist.

¹⁾ In seinen Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte IX 45 hat Kolde kürzlich eine Besprechung der Luckeschen Dissertation gegeben, in der er vorläufig durch L.'s Beweisführung noch nicht überzeugt zu sein bekennt und mit Recht ergänzende bibliographische Untersuchungen fordert. Einen wie ich denke nicht ganz unwichtigen Anfang habe ich eben oben gemacht.

Nachrichten und Bemerkungen.

Wir haben uns über den Begriff des Wortes **Geistesgeschichte**, wie wir denselben verstehen, wiederholt ausgesprochen. Gewiss gehört zu einer „Geschichte des menschlichen Geistes“, von der schon Herder mit Vorliebe zu sprechen pflegte, neben der Geschichte der Religion und der Geschichte der Philosophie im weiteren Sinne auch die Geschichte der Dichtkunst und manches Andere. Aber mit demselben Rechte, mit dem die Kunsthistoriker aus dem Begriff der **Kunstgeschichte** im engeren Sinne die Geschichte der Dichtkunst und andere Künste ausschliessen und nur die Geschichte der bildenden Künste unter dem Worte **Kunstgeschichte** verstanden wissen wollen, mit demselben Rechte mag das Wort **Geistesgeschichte** auf die Geschichte der Religion und Philosophie, soweit beide für die Gestaltung des praktischen Lebens und für das Wohl der Menschheit fruchtbar gemacht worden sind, eingeschränkt werden.


Der Sinn für **Menschenwohl** und **Menschenwürde**, wie er bei allen bekannten Vertretern des Humanismus zu Tage tritt, kennzeichnet sich durch die planmässige Erziehung der ihrer geistigen Führung anvertrauten Personen zur Achtung vor der religiösen Überzeugung und Gesinnung Anderer, gleichviel welcher Kirche oder Konfession sie angehören. Die Wertschätzung des Menschen als Menschen, wie sie seit Alters in den Sozietäten gelehrt wird, ist unabhängig von der oft sehr zufälligen Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer bestimmten Kirche oder Nationalität. Man kann nicht sagen, dass die gleiche Achtung vor der Menschennatur in allen anderen Verbänden gelehrt und gefordert wird. Vielmehr giebt es Religionsgesellschaften, die, angeblich aus Liebe zu Gott, ihre Mitglieder mit einem unerbittlichen Hasse gegen alle diejenigen erfüllen, die Gott auf eine andere Art verehren. Bei dieser Erziehungsweise kann die Idee der Menschlichkeit nicht gedeihen, und all' die zersetzenden Wirkungen, die der Hass gebiert, sind die natürlichen Folgen.

Es ist eine ungemein schwierige Aufgabe, die **Geschichte von Minderheitsparteien**, die unter leidenschaftlichen Gegnerschaften gelitten haben, lediglich an der Hand der gegnerischen Litteratur an das Tageslicht zu ziehen, zumal wenn, wie es in älteren Zeiten sehr häufig der Fall ist, die eigne Litteratur der zurückgedrängten Parteien fast ganz verloren gegangen oder vernichtet worden ist. Es ist bei allen geistigen Kämpfen

die Regel, dass die Gegner die schwachen Seiten ihrer Widersacher herausgreifen und betonen; jedenfalls pflegen die letzteren nur solche Teile der bekämpften Systeme der Nachwelt zu überliefern, die den Angriffen am leichtesten erliegen; solche Teile können natürlich nur im Zusammenhange mit dem gesamten Systeme vorurteilsfrei und billig gewürdigt und begriffen werden; herausgerissen aus diesem Zusammenhange bieten sie selbstverständlich meist nur ein Zerrbild dessen, was die bekämpften Religionssysteme und Kultgesellschaften gesagt und gedacht haben. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung z. B. die Darstellungen der lutherischen Lehre in der katholischen Polemik des 16. Jahrhunderts. Wären nur die Äusserungen der letzteren und nur Bruchstücke der Lehre Luthers erhalten, so wäre selbst ein unparteiischer Berichtersteller ausserstande, ein zutreffendes Bild des grossen Reformators zu zeichnen.

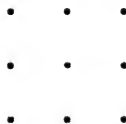
Die eigentümliche Bedeutung, welche in dem System des Pythagoras die sog. **heiligen Zahlen** besaßen, versteht man erst, wenn man die Verwendung des Wortes und des Begriffes in der Philosophie Platons und in der Stoa kennt. Aus sich heraus, so lautet die Lehre, hat der „allmächtige Baumeister aller Welten“ alles geschaffen; aber Gott hat sich dazu erschaffener und damit nicht so vollkommener Wesen bedient, wie er selbst es ist, **unkörperlicher Kräfte**, welche Plato Formen (ideai, Ideen), die Stoa Vernunftkräfte (logoi) zu nennen pflegt, Ausdrücke, die nur zwei Seiten derselben Wesen bezeichnen, indem Platons Ausdruck sie von der Seite der Vorbilder oder Muster, nach denen Gott die Dinge schuf, fasst, die Stoiker dagegen sie mehr von der Seite der Hilfskräfte oder Werkzeuge, deren sich Gott bediente, betrachten. Eben diese heiligen Wesen hiessen im System des Pythagoras **heilige Zahlen** oder auch **Masse** (metra), d. h. Wesen, die die Harmonie der Sphären als Gottes Werkzeuge schaffen und bewirken. Wie tief diese im Anschluss an ältere Überzeugungen von den griechischen Philosophen aufgestellten Gedanken auch in das Bewusstsein des griechischen Volkes und sogar der nichtgriechischen Völker, der „Barbaren“, eingedrungen waren, lehrt die Thatsache, dass auch diese sich eigne Namen für jene Wesen gebildet, die Lehre aber vergrößert, zum Teil sogar entstellt haben. In der Sprache des Volkes hiessen die „heiligen Zahlen“ des Pythagoras **Dämonen** (Daimones), die sich unter dem Einfluss gegnerischer Anschauungen allmählich zu bösen Wesen umgestalteten; bei den „Barbaren“ bürgerte sich der Name **Engel** (angeloi) ein.

Die Antike liebte es, das Haus der Toten (die domus aeterna oder das ewige Haus) ebenso künstlerisch auszuschnückeren, wie es bei dem Haus der Lebenden der Fall war. Diese Sitte der antiken Welt findet sich auch in den altchristlichen Katakomben. Dabei richtete sich die Thätigkeit der altchristlichen Kunst genau so, wie es in den antiken Grabkammern der Fall war, vorwiegend auf die künstlerische Ausschmückung der Decke. Die Flächen der Decke wurden nach bestimmten Regeln geteilt und mit symbolischen Figuren verziert. Dabei sind die Darstellungen wichtig, welche das Mittelfeld der Decke einnehmen, wobei zu beachten ist, dass die

verschiedenen Räume je nach ihrer sonstigen Bestimmung als Kulträume verschiedene Mittelfelder haben konnten. So erscheint auf diesen Mittelfeldern gelegentlich die sogen. **Arche Noah** (Roller, Les Catacombes de Rome. Paris 1881. Pl. XXXV), d. h. die Darstellung eines  mit einer menschlichen Gestalt darin. In einem anderen Gemach sieht man im Mittelfelde Orpheus mit den h. Tieren (Bock und Widder), d. h. die Symbolisierung Apollos, der in christlicher Zeit als der gute Hirte gedeutet wurde; wieder an anderer Stelle sieht man im Mittelfelde das Bild eines Baumes angeordnet, der gelegentlich auch sonst als Symbol Verwendung findet. -- Auffallend ist, dass Baum und Arche Noah (letztere auch in der Form eines sechseckigen Kastens) in dieser Symbolik wiederkehren. Ebenso kommt der Kasten (mit der menschlichen Figur darin) in dieser Form vor:

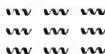


d. h. mit Zeichen, welche vielleicht auf Wasser hindeuten, vielleicht aber auch mit der **Zahlen-Symbolik** zusammenhängen. Denn die 3×3 -Zahl ist aus den obigen Linien ebenso herauszuerkennen wie aus den früher (M.H. Bd. XII S. 115) in den Katakomben nachgewiesenen 3×3 -Punkten:



Was mögen diese Zeichen bedeutet haben?

Auf die Bedeutung, die sog. **Arche Noah** in den Kultgesellschaften des Humanismus der späteren christlichen Jahrhunderte besitzt, haben wir an dieser Stelle wiederholt aufmerksam gemacht (M.H. der C.G. Bd. XI [1902] S. 181 f. und Bd. XII [1903] S. 53) und auch hervorgehoben, dass sie in den Gotteshäusern der sog. Waldenser, bezw. der von diesen abstammenden böhmischen Brüder, nachweisbar ist (M.H. Bd. XI [1902] S. 114 ff.). — Da ist es nun merkwürdig, dass die Zeichen



hier aber freilich in klarer Anspielung auf bewegtes Wasser ebenfalls einen Bestandteil der waldensisch-brüderischen Symbolik bilden mit der Massgabe, dass die Arche Noah, die auf diesen Wellenlinien schwimmt, bisweilen die Gestalt eines Schiffes (Arche Noah) angenommen hat.

Unter den wechselnden Deckfarben, die die alten Kultgesellschaften des Humanismus, um sich vor ihren Verfolgern zu schützen, angenommen haben, spielt das Studium der chemischen Wissenschaften und das der Arzneikunde, der **Alchemie**, eine erhebliche Rolle, und wir können die Geschichte der sog. Akademien der Alchemisten, die angeblich den „Stein der Weisen“ suchten, viele Jahrhunderte hindurch verfolgen. Der ägyptische Ursprung dieser sog. Alchemie — es lassen sich dort frühzeitig ungewöhnlich grosse chemische Kenntnisse nachweisen — ist heute nicht mehr zweifelhaft (H. W. Schäfer, Die Alchemie. Ihr ägyptisch-griechischer Ursprung. Progr. des Gymn. zu Flensburg 1887). Auf den **Licht-Kult**, wie er in diesen Sozietäten üblich war, deutet die Verehrung des Hermes hin, in dem man späterhin im Sinne Platos den personifizierten Logos erkannte und der unter den ägyptischen Kultvereinen verwandter Art mit dem Gotte Thoth (Horus) gleichgesetzt wurde. Thoth-Horus galt ebenso wie Hermes als Schutzpatron der „Kunst“, d. h. eben des Inhalts der Gedankenwelt der Gesellschaften, und der Name „hermetische Kunst“ hat sich ja bekanntlich bis in das 17. und 18. Jahrhundert erhalten; es war eine Andeutung, die den Inhalt der Sache mehr verschleiern als enthüllen sollte und die oft selbst den Nächsten in ihrem wahren Sinne dunkel blieb.

Kaiser Diokletian († 313), der auch die Christen verfolgte, richtete seine Bemühungen auch auf die Vernichtung solcher Organisationen, die sich als Verehrer der Schriften des sog. **Hermes Trismegistus** bekannten. Zu diesem Zwecke befahl er, dass alle Bücher vernichtet werden sollten, welche jenem Hermes zugeschrieben wurden. Es wäre erwünscht, über das Ergebnis dieser Verfolgungen und ihre tieferen Gründe etwas zu erfahren. Wir wissen nur, dass den Behörden zahlreiche geheime Schriften in die Hände fielen, dass aber bald wieder neue auftauchten, die geheimnisvolle Andeutungen und rätselhafte Anweisungen enthielten.

Der enge Zusammenhang zwischen den sog. Alchemisten des Mittelalters mit den **Hammerhütten** und den **Bergwerken** ist ebenso klar erkennbar wie der Zusammenhang der letzteren mit den **Bauhütten** (vergl. darüber M. H. Bd. IX [1900] S. 124 f.). Diese Verbindung tritt in der Person des berühmten „Alchymisten“ **Leonhard Thurneysser** zum Thurn (geboren zu Basel 1530), der im Dienste des Kurfürsten Johann Georg von Brandenburg gestanden hat, in die Erscheinung. Thurneysser war ursprünglich Mechaniker und Goldschmied, d. h. Mitglied einer Gewerkschaft, die mit den Hütten engste Fühlung besass. Dann arbeitete er in verschiedenen Schmelzhütten (Hammerhütten) und Bergwerken Deutschlands. Von 1560 an bereiste er im Auftrage des Erzherzogs Ferdinand die Bergwerke und Hütten Schottlands und der schottischen Inseln, Böhmens, Ungarns, Spaniens, Portugals und selbst des Orients, um hütten-technische und chemische, auch medizinische Kenntnisse zu sammeln. Die Schriften, die er dann gerade auf letzterem Gebiete drucken liess, bestimmten den Kurfürsten Johann Georg, ihn im Jahre 1571 zu seinem Leibarzt zu machen. Näheres über ihn bei Moehsen, Beiträge zur Geschichte der Wissenschaften

in der Mark Berlin u. Leipzig 1783. In den Augen seiner Widersacher war Thurneysser wie alle „Alchemisten“ nicht nur ein „Freigeist“, sondern auch ein Betrüger. Alle „Freigeister“ waren im Sinne ihrer strenggläubigen Gegner eo ipso Betrüger. Erwiesen sind diese Verdächtigungen in Thurneysers Falle ebensowenig wie in vielen anderen Fällen, obwohl zweifellos auch Charlatane sich dieser Sache oft bemächtigt haben.

Die Charakteristik der **Naturphilosophen** des 17. Jahrhunderts, welche Adolf Harnack in seiner Geschichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften gegeben hat, ist sehr lesenswert. Er sagt dort u. A.: „Dass dem Menschen auf der Erde eine Aufgabe gesetzt ist, dass er seine Pflicht zu thun hat, dass er eines guten Gewissens bedarf, dass ein unbestechlicher Richter über ihn waltet, sind Erkenntnisse, in denen alle die grossen Führer des Zeitalters einig sind. Das Bewusstsein, zum gemeinen Nutzen wirken zu müssen und in dem Dienst einer heiligen Aufgabe zu stehen, vor der jeder Eigenwille und alle Eigenlust zurückzutreten hat, zeichnet die Träger des fortschreitenden Gedankens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts aus.“ Danach wären u. A. diese Naturphilosophen die Träger und Anfänger der gemeinnützigen Bestrebungen, die in späteren Zeiten für die Linderung der sozialen Kämpfe soviel beigetragen haben.

Die Mitglieder des „Palmbaums“ oder der im Jahre 1617 gestifteten „Grossen Gesellschaft“ (wie sie im Unterschied von der Sozietät der „drei Rosen“ in Hamburg, der „Tanne“ in Strassburg etc. heisst) erhielten als Abzeichen ein „in Gold geschmelztes Gemälde“, das auf der einen Seite „Namen und Wort“ und auf der andern das eigne Brustbild zeigte. Diese Abzeichen mussten „an einem sittlich grünen seidenen Bande“ getragen werden. Eine Sammlung dieser „Gemälde“ erschien (ohne die Namen) ohne Ort und Jahr (um 1640) unter dem Titel: „Der Fruchtbringenden Gesellschaft Vorhaben, Namen, Gemähle und Wörter. Nach jedwedem Einnahme ordentlich In Kupfer gestochen mit Undergesetzten teutschen Reimen“. Es enthält die Gemälde der unter der Matrikel-Nummer 1—148 in den Jahren 1607—1627 aufgenommenen Mitglieder. Das in der Königl. Bibliothek erhaltene Exemplar dieses seltenen Buches war laut eigenhändiger Eintragung im Jahre 1641 Eigentum des Fürsten Christian August zu Zerbst.

Eine der Einkleidungen, mit denen die Kultgesellschaften ihre inneren Organisationen und den Kern der Sache wie mit einem Mantel umhüllten, waren die sogenannten „**Altertums-Gesellschaften**“, die in ihren „Museen“ allerlei Sammlungen besaßen und sorgfältig hüteten. So wissen wir, dass Joh. Rist, der bekannte Alchemist, im 17. Jahrhundert in seinem Hause ein derartiges „Museum“ besass (M.H. Bd. IV [1895] S. 25). Ähnliche Altertums-Gesellschaften mit Museen begegnen uns in England im 17. und 18. Jahrhundert, z. B. in der Geschichte R. Ashmoles. Ferner existierte in Hessen im 18. Jahrhundert eine „Casselsche Gesellschaft der Altertümer“, deren Preisanschriften Herder zu seiner „Lobschrift auf Winkelmann“ veranlasste.

Sehr charakteristisch ist die Art und der Sinn, in welchem Herder die Worte **Patriot** und **Patriotismus** gebraucht. In der Sammlung der Fragmente findet sich eine Stelle, in welcher Herder den „Patriotismus des Christen für seine Religion“ dem Patriotismus des Juden für sein Volk entgegenstellt. Ein anderes Mal spricht Herder von seinem eigenen „Patriotismus für die wahre Philosophie“ und an einer dritten Stelle heisst es, ihm sei es Patriotismus, die sinkende Philosophie zu erheben und die schreiende Unwissenheit zu entlarven. Weitaus das meiste, was er bis 1768 geschrieben — es war fast Alles philosophisch-ethischer Natur — habe er (wie er sagt) „als Liebhaber und Patriot“ geschrieben, d. h. als Liebhaber der Weisheit und Menschenfreund. Wenn Herder die Liebe zu seinem deutschen Vaterlande bezeichnen will, pflegt er von „deutschem Patriotismus“ zu sprechen (Näheres bei Haym, Herder I, 111 f.). Hierzu vergleiche man nun, was wir über den Gebrauch des Wortes in den Kultgesellschaften des Humanismus seit dem 16. Jahrhundert früher (M. H. Bd. X [1901] S. 125) ausgeführt haben. Das Wort „Patriot“ war lange Zeit ein harmloser und vieldeutiger Deckname, ähnlich wie die Ausdrücke der „Kunstliebende“, „Liebhaber der Kunst“, auch einfach „Liebhaber“, oder wie die Worte „Gesellschafter“, „Gesellschaft der Freunde“, „Gottesfreunde“, ja wie ursprünglich selbst der Ausdruck „Liebhaber der Weisheit“ (Philosophen) und manche andere. Die „patriotischen Sozietäten“ oder „patriotischen Assembles“, wie wir sie im 18. Jahrhundert finden (s. M. H. Bd. XI [1901] S. 60), sind nichts anderes als die „deutschen Sozietäten“ mit ihren äusseren und inneren Ringen und Stufen. Um dies zu verstehen, muss man bedenken, dass der aus Frankreich stammende Ausdruck „Patriot“ früher vielfach im Sinne von „Freund“, „Vertrauter“ (ursprünglich Einheimischer, Landsmann) gebraucht worden ist. Gerade solche schillernden Ausdrücke dienten den verfolgten Organisationen als Schutzmittel.

Die Streittheologie des 17. Jahrhunderts, welche die Vertreter des Toleranzgedankens unter dem Namen der „Synkretisten“ zu einer Partei zusammenfasste, hatte ganz richtig erkannt, dass es in allen Kirchen zahlreiche ernst religiös gesinnte Männer gab, die in der Lehre vom **Glaubenszwang** eine Irrlehre erkannten. Der religiöse Glaube, so sagten die sog. Synkretisten, sei eine Sache freier persönlicher Überzeugung, der nur als solcher Wert besitze, und wer die Menschen zwangsweise zu einem Glauben bringe, handele gegen Christi Anweisung, ertöte die freie Entfaltung der Persönlichkeit und erziehe Heuchler und Pharisäer. Diese „Synkretisten“, die unter den älteren Reformierten am zahlreichsten vertreten waren und die auf alte Zusammenhänge mit vorreformatorischen Bewegungen zu verweisen pflegten, behaupteten, dass sie die Lehren der altchristlichen Gemeinden auf ihrer Seite hätten, in denen sie in diesen wie in anderen Punkten ihre Vorbilder erkannten. Erst Kaiser Konstantin habe im vierten Jahrhundert im Anschluss an das Alte Testament den Begriff der Kirche als einer Rechtsgemeinschaft eingeführt, während die ursprüngliche Kirche auf der Idee der Freiwilligkeit aufgebaut gewesen sei. In derselben Zeit, wo die Ideen vom Priestertum und vom Opfer, welche die ersten

Christen nicht kannten, in den christlichen Gedankenkreis wieder aufgenommen wurden, sei die Kirche zur Staatskirche geworden und habe eine ganz veränderte Gestalt angenommen.

In den vertraulichen Briefen, welche der Graf Unico Willem von Wassenaer (1696—1766) an seinen Jugendfreund, den Grafen **Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe**, geschrieben hat — die Briefe Wassenaers beruhen im fürstlichen Archiv zu Bückeburg, während die Antworten Albrecht Wolfgangs fehlen — kehren mit überraschender Gleichmässigkeit bei vielen und gerade bei sehr vertraulichen Schreiben an Stelle des Grusses am Schluss des Briefes folgende Zeichen wieder:

ww ww ww
 ww ww ww
 ww ww ww

Es ist ausser Zweifel, dass diesen Zeichen eine **symbolische Bedeutung** zu Grunde liegt; beide Grafen waren Mitglieder der Sozietäten. In späteren Briefen des Grafen Truchsess von Waldburg an den Grafen Albrecht Wolfgang stehen zwar nicht obige Zeichen, aber die Worte *Trois fois trois*. Was mögen diese Zeichen bedeutet haben?

In dem Briefwechsel, den Johann Gottfr. Herder im Jahre 1766 mit seinem Freunde, dem nachmaligen Regierungs-Rat Johann Georg Scheffner führt, findet sich gelegentlich ein auffallendes symbolisches Zeichen, nämlich



d. h. derselbe Kasten, dem wir bei den Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts begegnen und der bei diesen als **Arche Noah** bezeichnet wird. M. H. Bd. XI (1902) S. 181 f. Diese Fortpflanzung eines sehr alten Symbols giebt doch ebenso wie der im 15. und 16. Jahrhundert übliche Name **Arche Noah** zu denken.

Seit der Schrift des Kardinals Newman: *Development of doctrine*, die im Jahre 1845 erschien, hat die römische Kirche von neuem die dort entwickelte Theorie äusserst scharf betont, wonach die römisch-katholische Ausgestaltung des Christentums die einzige Verbindungslinie zwischen der Jetztzeit und dem Urchristentum ist, welche ununterbrochen durch die Jahrhunderte läuft und wonach die **römisch-katholische Kirche** sich mit der Folgerichtigkeit und der Notwendigkeit **aus dem Urchristentum entwickelt hat** wie die Frucht aus dem Keim. Es geht daraus hervor, dass die berufenen Vertreter der Kirche auf die bezüglichen Überzeugungen den allergrössten Wert legen, von ihrem Standpunkte aus natürlich mit vollem Recht. Damit ist aber die Frage, ob die Behauptung, dass das Christentum Christi und der ersten Jahrhunderte identisch sei mit der heutigen römisch-katholischen Kirchenlehre, noch keineswegs bewiesen. Vielmehr bestreiten alle Kenner der Geschichte diese Behauptung. Wer hat nun recht?

In dem Buche, das Hermann Schell (Würzburg) kürzlich über „Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung. Christus.“ veröffentlicht hat (Mainz, Kirchheim 1903), wird Adolf Harnacks Darstellung vom Wesen des Christentums als die ausgereifteste Frucht des zeitgeschichtlichen Synkretismus bezeichnet. Indem Schell auch sonst diesen Ausdruck „Synkretismus“ mit polemischen Seitenblicken gebraucht, führt er von neuem einen Ausdruck in die heutigen Geisteskämpfe ein, der einst als Kampfmittel sowohl der katholischen wie der lutherischen Rechtgläubigkeit vorzügliche Dienste erwiesen hat. Merkwürdig ist dabei, dass auch Johann Arndt, Valentin Andreae, Calixt und Comenius und Friedrich Wilhelm der Grosse Kurfürst im 17. Jahrhundert mit diesem damals überaus gehässigen Sekten-Namen Synkretisten genannt und bekämpft worden sind.

Die „Christliche Welt“ bringt in ihrer Nr. 25 vom 18. Juni d. J. einen längeren Bericht über unsere Gesellschaft aus der Feder des Herrn Hauptpastor Bickerich (Lissa) unter dem Titel „Christlicher Humanismus in unserer Zeit“, der u. a. konstatiert, dass das Ansehen der Gesellschaft in der öffentlichen Meinung nunmehr als fest begründet betrachtet werden kann. Sodann finden sich in dem Aufsatz folgende sehr zutreffende Bemerkungen: „Das Eigenartige aber und Vorbildliche der Comenianischen Geistesrichtung ist die wunderbare, unter uns heute selten gewordene Einheit von ernster, entsagungsvoller Frömmigkeit und umfassenden, rastlosem Bildungstrieb, von strenger sittlicher Zucht und brüderlicher, weitherziger, friedfertiger Liebe. In Comenius sind warmer Pietismus und edler Rationalismus mit einander Eins gewesen, ehe sie hernach getrennt, einander ablösend, aber nicht ergänzend und eben darum jeder in seiner Weise entartet zu Zeitströmungen wurden. Will man diese Geistesrichtung auf eine kurze Formel bringen, so mag sie christlicher Humanismus heißen“. Wir würden uns freuen, wenn diese Geistesrichtung und dieser Name unter Theologen wie unter Laien weiteren Anklang fände.

Eine ausführliche Besprechung des X. Bandes (1901) unserer Monatshefte aus der Feder des Direktors Dr. Karl Loeschhorn in Wollstein bringen die Mitteilungen aus der historischen Litteratur (herausg. von F. Hirsch) Bd. XXXI (1903) S. 372 ff. — Ein grosser Teil der von uns in Bd. X der M.H. (1901) veröffentlichten Aufsätze wird im „Theologischen Jahresbericht“ Bd. XXI (1902) besprochen. — Das Litterarische Centralblatt (hrsg. von Zarneke) vom 28. Februar 1903 bringt eine Besprechung der Bände X (1901) und XI (1902) unserer Monatshefte.

Unter den neuen Preisarbeiten, die die Universität Jena ausgeschrieben hat, befindet sich folgende: „Inwieweit ist in Schleiermachers Reden über die Religion ein Einfluss Herders erkennbar?“

Die erste Universität, die die Veranstaltung einer **Herder-Feier** am 18. Dezember 1903 beschlossen hat, ist die Stanford-University in Palo Alto in Kalifornien (U. S. of A.). Von deutschen Hochschulen und deren Schritten verlautet bis jetzt noch nichts, obwohl anzunehmen ist, dass sie hinter ausländischen Hochschulen nicht zurückbleiben werden. In der Ansprache, welche Bernhard Suphan bei der letzten Versammlung der Goethe-Gesellschaft in Weimar am 24. Mai d. J. über die Herder-Feier gehalten hat, sagt er mit Recht: „Die deutsche Schule wird, wo sie recht geleitet ist, mit Fug und Recht dem praeceptor Germaniae und dem praeceptor humanitatis freudig huldigen“.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

↔ 1903. ↔

Heft 11 u. 12.

Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus.

Von
Ludwig Keller.

Die kleine Stadt, in der Johann Gottfried Herder am 15. August 1744 das Licht der Welt erblickte, stand mit dem geistigen Leben Deutschlands durch das alte Geschlecht der Burggrafen und Grafen zu Dohna in reger Verbindung. Gerade die grosse geistige Bewegung, als deren Vertreter Herder zu seiner geschichtlichen Bedeutung gelangt ist, der Humanismus, hat in den Dohnas, die zu Ende des 15. Jahrhunderts aus Böhmen und Schlesien nach Preussen gekommen waren, Jahrhunderte hindurch geistig hervorragende Vorkämpfer besessen und die Geschichte dieses Geschlechts ist seit den Tagen des Grafen Fabian von Dohna († 1621), des Freundes und Gesinnungsgenossen der Kurfürsten Joachim Friedrich und Johann Sigismund mit der Geistesgeschichte des aufstrebenden brandenburgisch-preussischen Staates auf das engste verknüpft¹⁾.

Das Dohnasche Schloss und die zunächst von dem gräflichen Hause berührten Kreise — die Familie hatte eine reformierte Gemeinde mit einem eignen Geistlichen und einer eignen Kapelle dort begründet — bildeten den natürlichen Mittelpunkt der kleinen Stadt nicht bloss in geistiger, sondern auch in wirtschaftlicher Beziehung. Da die Grafen an der Hebung der Stadt Mührungen

¹⁾ Ludwig Keller, Der Grosse Kurfürst in seiner Stellung zu Religion und Kirche im Hohenzollern-Jahrbuch Bd. VII (1903).

ein natürliches Interesse besaßen, so suchten sie durch Privilegien und Vorrechte aus ihren übrigen Besitzungen geschickte Landwirte und Handwerker nach Mohrungen zu ziehen, und zur geistigen Hebung der Bürgerschaft schufen sie ein Familien-Stipendium für studierende Bürgeröhne, die geeignete Fähigkeiten besaßen.

Johann Gottfried Herders Vater stammte aus Schlesien und war als Weber und Tuchmacher nach Mohrungen eingewandert. Herder der Ältere hatte als fleissiger, geschickter und strebsamer Mann die Musesstunden, die ihm sein Gewerbe liess, zu seiner Weiterbildung benutzt und durch das Studium der heiligen Schriften und anderer guter Bücher hatte er es soweit gebracht, dass er sich um die frei gewordene Stelle des Schullehrers in Mohrungen bewerben konnte. Der gute Ruf, den sich der ernst religiös gesinnte Mann erworben hatte — seine Mitbürger nannten ihn einen guten „Patrioten“¹⁾ — trug dazu bei, dass der Magistrat ihm gerne das erstrebte Amt verlieh, und nachdem er eine Mohrungener Bürgerstochter, Anna Elisabeth Pelz, geheiratet hatte, konnte der zugewanderte Handwerker als echtes Mohrungener Kind gelten.

Es ist doch wohl nicht zufällig, dass gerade die von der herrschenden Rechtgläubigkeit stark verpönten „Vier Bücher vom wahren Christentum“ Johann Arnds († 1621) von Herder dem Älteren überaus hoch geschätzt wurden und für ihn die Hauspostille bildeten, in die er die wichtigen Daten seiner Familienchronik einzutragen pflegte. Eben die patriotischen oder deutschen Sozietäten, die von Böhmen und Schlesien aus sich über Mittel- und Norddeutschland ausgebreitet hatten, waren es gewesen, die die Schriften Arnds auch dann noch unter sich fortpflanzten²⁾, als der ehemalige Pfarrer von Ballenstedt wegen mangelnder Rechtgläubigkeit seines Amtes entsetzt und seine Bücher verboten worden waren.

Der Geist der Toleranz und der Glaubensinnigkeit, wie ihn der Prediger vom „inwendigen Reich Gottes“ vertrat, hatte gerade in den Jahrzehnten, wo Herder der Ältere auf der Höhe des

¹⁾ Zur Geschichte dieses Namens, der uns zuerst in Schlesien und der Lausitz begegnet, s. M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 125.

²⁾ Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 127.

Lebens stand, durch die Eindrücke, die sich an die Einwanderung der vertriebenen Salzburger nach Ostpreussen knüpften, eine neue Stärkung erfahren¹⁾. Alle die ostpreussischen Städte, die während der dreissiger Jahre an dieser Einwanderung beteiligt waren, darunter auch Mohrungen, erfuhren sozusagen am eigenen Leibe die verabscheuenswerten Wirkungen des Glaubenshasses und der Verfolgungen, und die Stimmungen der Vertriebenen übertrugen sich in gewisser Weise auf Alle, die mit ihnen in eine sympathische Berührung kamen.

Unter diesen Eindrücken stand auch der dem Herderschen Hause nah befreundete Pfarrer Chr. R. Willamovius, der dem jungen Herder den Religionsunterricht in der Stadtschule erteilte. Sein Wort und sein Beispiel bewirkte, so erzählt Johann Gottfried später selbst²⁾, dass ihm schon „von Kindheit auf nichts abscheulicher gewesen sei als Verfolgungen und Beschimpfungen eines Menschen über seine Religion“.

Hand in Hand mit diesem schon dem Knaben tief eingepprägten Grundgedanken des Humanismus von der Freiwilligkeit in Glaubenssachen empfing er aus derselben Quelle von Anfang an die warme Liebe zur Natur, wie sie der altheutschen Mystik und dem älteren Pietismus eigen ist und die späterhin für den jungen Herder ein Wegweiser für seine weitere Entwicklung werden sollte. Gleichzeitig aber war in der Umgebung des jungen Feuergeistes auch eine strengere Gläubigkeit vertreten, die in Herders Mutter eine starke Stütze fand. Johann Gottfried selbst erzählt uns, dass er seine Gemütsweichheit, die sich oft mit starker Reizbarkeit, gemüthlicher Gedrücktheit und Launenhaftigkeit verband, als mütterliches Erbteil miterhalten habe; wir können hinzufügen, dass auch die Phasen seiner Entwicklung, die je nach der Umgebung, in der er sich befand, oft eine andere Färbung annahmen, sich am leichtesten erklären, wenn man annimmt, dass gelegentlich die mütterlichen Eindrücke bei ihm von neuem lebendig wurden und Kraft über ihn gewannen.

Unmittelbarer Vorgesetzter des Vaters und gesinnungsverwandter Freund der Mutter war der Diakonus Trescho zu Mohrungen, in dessen Haus der junge Herder nach Absolvierung

¹⁾ Näheres über diese Eindrücke s. in den M. H. der C. G. Bd. X (1901) S. 193.

²⁾ Briefe zu Beförderung der Humanität V, 23.

der Stadtschule seinen ersten Wirkungskreis fand. Trescho, der eifrig litterarisch thätig war, gebrauchte eine Hülfskraft, und der begabte junge Herder schien ihm die geeignete Persönlichkeit zu sein. Herder selbst hat unter Bezugnahme auf diese seine erste Erwerbsstellung späterhin einmal gesagt: „Manche Eindrücke der Sklaverei möchte ich, wenn ich mich ihrer erinnere, mit teuren Blutstropfen abkaufen“, und es scheint in der Tat, dass Trescho die abhängige Lage des Vaters wie des Sohnes missbraucht hat. Jedenfalls galt der junge Lehrersohn bei den Bekannten mehr als Aufwärter und Hausdiener wie als Gehilfe des Herrn Diakonus, und es ist kein Zweifel, dass mancher Charakterzug des grossen Mannes aus späteren Jahren, vor allem ein gewisses Misstrauen gegen die Menschen seiner Umgebung, eine Frucht dieser schweren Lehrjahre gewesen ist.

Merkwürdig genug sind die Fügungen, die den jungen Herder aus seiner traurigen Lage befreiten. Im Winter 1761/62 lag ein russisches Regiment zu Mohrunen in Standquartier, und Herder entschloss sich seines Augenübels wegen, das ihn schon damals und späterhin so oft gequält hat, den Regimentsarzt Schwarzerloh zu Rate zu ziehen. Der menschenfreundliche Mann, der die Lage des talentvollen jungen Mannes klar erkannte, erbot sich, den damals 17jährigen mit nach Königsberg zu nehmen und für seinen Unterhalt zu sorgen, wenn Herder ihm eine medizinische Abhandlung ins Lateinische übersetzen wolle; Schwarzerloh versprach sogar, ihm das Studium in Königsberg zu ermöglichen, wenn er Arzt werden wolle. Das verheissungsvolle Anerbieten ward natürlich mit Dank angenommen und Herder zog mit Schwarzerloh nach Königsberg: die Stunde der Befreiung hatte für ihn geschlagen.

Schwarzerloh hielt Wort: er half seinem Schützling in dessen bedrängter finanzieller Lage, ermöglichte ihm den Besuch naturphilosophischer, physikalischer und medizinischer Vorlesungen und vermittelte manche persönliche Beziehung zu den Kreisen, denen er selbst nahe stand — eine der bekanntesten Persönlichkeiten unter den Ärzten Königsbergs war damals der Stadtphysikus und Chirurg Johann Christoph Hamann, der ebenso wie unseres Herders Vater aus den deutsch-böhmischen Grenzländern stammte — Beziehungen, die auf Schwarzerlohs Fürsprache dem talentvollen Jüngling später nützlich werden sollten.

Indessen blieb der junge Herder nicht lange in der begonnenen Bahn; im Spätsommer 1762 entschloss er sich, angeblich wegen Nervenschwäche, die ihm die Teilnahme an anatomischen Übungen erschwerte, das medizinische Studium aufzugeben; der Hauptgrund der Abschwengung lag aber sicherlich in der Tatsache, dass die Neigungen Herders sich unter den Eindrücken des väterlichen Hauses in anderer Richtung entwickelt hatten. Dem Sohne lag wie dem Vater die Frage nach den höchsten und letzten Dingen am meisten am Herzen und alsbald stand sein Plan fest, sich dem Studium der Weltweisheit und Gottesgelahrtheit — so sagt er selbst — zu widmen.

Wer weiss, ob der kühne Entschluss, der den mittellosen jungen Mann jedes Rückhalts beraubte, durchführbar gewesen sein würde, wenn jetzt nicht die Beziehungen des Mohrunger Bürgersohns zum Gräflich Dohnaschen Hause wirksam geworden wären; der früheste Brief, den wir aus Herders Feder besitzen — er ist am 20. April 1762 aus Königsberg geschrieben — gilt der Erlangung des Dohnaschen Familien-Stipendiums, dessen Erwirkung ihm dann die Erreichung seines Zieles ermöglicht hat.

Als der Vater Herder erfuhr, dass sein Sohn am 10. Aug. 1762 als Studierender der Gottesgelahrtheit in die Matrikel der Universität Königsberg eingetragen worden sei, trug er in seinen geliebten Arndt das Datum der grossen Tatsache ein und fügte folgende Worte hinzu, die seiner tiefen Herzensbewegung Ausdruck geben: „O du verborgener Gott, der du ans Licht bringst, was im Dunklen verborgen, zünde doch an bei ihm das Licht des Glaubens und wirke in ihm durch den Geist deiner Gnade“.

Man hat die Beziehungen, die der junge Herder bei seinem ersten Eintritt in die Welt zu den Naturphilosophen und Physikern angeknüpft hat, bisher in ihrer Bedeutung für seine weitere geistige Entwicklung nicht genügend hervorgehoben. Die Wissenschaften der Chemie, der Botanik, der Physik u. s. w. galten ehemals als Hilfswissenschaften der Heilkunde und wurden vielfach an den Universitäten von den Medizinern zugleich mit vertreten, so dass ehemals die medizinischen Fakultäten zugleich in gewissem Sinne die Vertreter aller exakten Wissenschaften waren, soweit die letzteren nicht in freien Organisationen, wie in den sogenannten Sozietäten der Naturphilosophen, denen

seit 1662 die Königlichen Sozietäten entwuchsen, sich eine eigene Vertretung geschaffen hatten¹⁾.

Aber damit nicht genug. Vielmehr bestand an vielen Orten zugleich zwischen den naturwissenschaftlich-medizinischen Fächern und den Feldern der damals sogenannten Rhetorik und Poesie, d. h. den Vertretern der deutschen Litteratur und Sprache, eine persönliche und sachliche Verbindung, die uns heute auffällig erscheint, die aber erklärlich wird, wenn man erwägt, dass im alten Organismus der von der Kirche gepflegten Wissenschaften für die letzterwähnten Fächer ein geeigneter Platz nicht vorhanden war, und dass daher für die Pflege der Muttersprache ebenfalls freie Verbände geschaffen werden mussten, die nun ihrerseits Anlehnung bei den Naturphilosophen und ihren Akademien suchten.

Beide Richtungen des Geisteslebens fanden sich in den sogenannten Deutschen Gesellschaften zusammen, die neben den Vertretern der exakten Wissenschaften und der Poesie auch viele im praktischen Leben thätige Männer, zumal Staatsbeamte, Schulmänner, Buchhändler und Musiker zu ihren Mitgliedern zählten. Festgeschlossen wie diese Verbände waren — die Angehörigen pflegten untereinander in ein brüderliches Verhältnis zu treten und Bruder-Namen zu gebrauchen — bildeten sie überaus wichtige Faktoren in der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts und wenn man die Entwicklung eines Mannes wie Herder verstehen will, so muss man in die Art und das Wesen dieser Schulen und Verbände einen Einblick zu gewinnen suchen. Denn die Männer und die Kreise, in denen der junge Herder seit 1762 zu Königsberg und Riga heranreife und durch die er das charakteristische Gepräge seines Geistes empfing, gehörten durchweg als Mitglieder oder Freunde den erwähnten Gesellschaften an, und die grossen Überlieferungen, in denen sie standen, gaben ihrer Sache auch dort ihre Bedeutung, wo deren Vertretung einmal in die Hände minder begabter Männer geraten war.

Diese Überlieferungen erstreckten sich keineswegs bloss auf die „Deutsche Sprachkunst“; vielmehr war die letztere, so auf-

¹⁾ Über diese freien Organisationen s. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert. M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 1 ff.

richtig die Poesie auch den Meisten am Herzen lag, lediglich die Hülle, unter der sich ein sehr ernstes Streben nach Ausbildung in der „Lebenskunst“ verbarg. Jedenfalls wissen wir, dass die Sozietäten des 17. und 18. Jahrh. ohne jede Ausnahme eifrige Anhänger von Männern wie Valentin Andreae, Hugo Grotius, Comenius, Baco, Milton, Shaftesbury und Leibniz gewesen sind und dass sie überall zugleich warme Freunde der Natur und der Naturwissenschaften waren¹⁾. Die Natur und das Naturgeschehen war es, das von den Wortführern dieser Geistesrichtung als die Basis alles Geisteslebens betrachtet wurde. Indem sie sich auf die Lehre Platos beriefen, wonach „die Dinge in Gott sind wie im Urbild und in der Natur wie im Abbild“, lehrten sie zugleich den Satz des Comenius: „Gott ist ein Wesen und doch Alles, er ist Alles und doch eins“ und waren überzeugt, dass die allwaltende und allschaffende Kraft, die den Bau des Weltalls aufgeführt hat, auch in der Natur und in den Seelen der Menschen wirksam sei und sich in der Entwicklung der Welt und des Menschengeschlechts offenbare.

Die deutsche Sozietät zu Königsberg tritt zuerst im Jahre 1636 in das Licht der Geschichte und zwar wird ein weitgereister Staatsmann, der die Sozietäten und Akademien in Italien kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte, Robert Robertin, unter dem Grossen Kurfürsten Ober-Sekretär der Regierung in Königsberg, als Stifter genannt²⁾. Als früheste Angehörige der Sozietät, deren Namen wir hier deshalb nennen, weil dieselben Familien teilweise im 18. Jahrhundert als Mitglieder der englischen „Sozietät der Maurer“ nachweisbar sind, werden ausser den dort bereits wohnenden Mitgliedern der Gesellschaft des „Palmbaums“, der „Drei Rosen“ in Hamburg und der „Passionsblume“ in Nürnberg u. a. genannt der Kurfürstlich Geheime Rat

¹⁾ Vgl. Ludwig Keller, Die „Deutsche Akademie“ zu Göttingen im 18. Jahrhundert in den M.H. der C.G. Bd. IX (1900) S. 107 ff.

²⁾ Georg Chr. Pisanski, Entwurf der Preussischen Litterär-geschichte während des 17. Jahrh. Königsberg 1853, S. 258. Robertin hat zweifellos die Akademien nur dadurch kennen gelernt, dass er selbst dort auf seinen italienischen Reisen Mitglied geworden war; nach dem in den Sozietäten geltenden Recht konnte er nur dann eine neue gründen. — Weitere Nachrichten über die Sozietät im Erlenterten Preussen Bd. I, S. 189 ff.

Michael Adersbach und dessen Sohn Andreas (1610—1660), der Professor der Medizin Christoph Tinctorius († 1662), der vielgereiste Mathematiker und Baumeister Christian Rose († 1659), der spätere Professor der Geschichte in Tübingen Chr. Caldenbach († 1698), der Sekretär der Universität Erasmus Landenberg, die Tonkünstler Joh. Stobäus († 1646), Kurf. Kapellmeister der Schlosskirche, und Heinrich Alberti († 1651), und der damalige Professor der Poesie und berühmte Verfasser des „Ännechen von Tharau“ und vieler religiösen Lieder, Simon Dach († 1659).

Zu den Freunden, mit denen die Sozietät in naher Verbindung bzw. in brüderlichem Verkehr stand, gehörten ausser dem bekannten Mitgliede des Palmbaums, Martin Opitz, der die Brüder am 29. Juli 1638 zu Königsberg besuchte¹⁾, der Burggraf und Graf Abraham zu Dohna²⁾ und der Präsident des Oberappellationsgerichts und Oberburggraf Albrecht von Kalnein († 1683)³⁾ und Johann Ernst von Wallenrodt († 1697), ferner Martin von Kempeu († 1683), Mitglied des „Palmbaums“ und der „Drei Rosen“ in Hamburg, der lange in Holland und England gewesen und dann vom Kurfürsten Friedrich Wilhelm zum Brandenburgischen Historiographen ernannt worden war, Christoph Hartknoch aus Jablonken bei Passenheim († 1687), Ludwig Kepler, geb. 1617 zu Prag, Sohn Johann Keplers, der, nachdem er den Nachstellungen der Jesuiten entronnen war, 1635 nach Königsberg kam und Hofmedikus und Altstädtischer Stadtchirurg († 1663) wurde, Daniel Ernst Jablonski, der 1690—1693 in Königsberg wirkte und dessen Grossvater J. Amos Comenius ebenso wie sein Onkel, des letzteren einziger Sohn Daniel, Mitglieder der Sozietät waren, sodann das

¹⁾ Das Gedicht, mit dem die Studierenden der Universität den berühmten Schlesier empfingen, steht bei Heinrich Alberti, Arien, Teil 2 Nr. 20 ff. — Ein Neudruck wäre erwünscht.

²⁾ Des Grafen Dohna „Christliche Gedanken über die Ausführung des Volks Israel aus Ägypten“, Frankf. 1647, wurden von den Brüdern sehr geschätzt. Abrahams Bruder, Christoph von Dohna (1583—1637), war im Jahre 1619 Mitglied der Sozietät zum Palmbaum geworden.

³⁾ Über Kalnein s. D. H. Arnoldt, Historie der K. Universität. Königsb. 1746, S. 518. Kalnein, geb. 1611, war lange in Frankreich und England gewesen.

Mitglied des Blumenordens an der Pegnitz, Michael Kongehl († 1710), Bürgermeister der Stadt Kneiphoff¹⁾ und viele andere.

Die Sozietät, die meist aus hohen Staatsbeamten im Dienst des Grossen Kurfürsten, aus Medizinern, Mathematikern, Musikern u. s. w. bestand, die keine „Poeten“ waren, gab an, eine „Poeten-Gesellschaft“ zu sein, was aber nicht ausschloss, dass Aussenstehende meinten, die Abfassung von Gedichten sei wohl nicht der einzige Inhalt ihrer Arbeiten²⁾. Die Sozietät versammelte sich wie die übrigen gleichartigen Gesellschaften in den Wohnungen des jeweiligen Seniors („Ältesten“³⁾) und Leiters, zuerst im Hause des Geheimen Rats Adersbach, dann in den Wohnungen verschiedener Professoren der Medizin und der Poesie, z. B. des Professor Hieronymus Georgi († 1717), auch vielfach in still gelegenen Gartenhäusern.

Es hatte sich allmählich die Sitte eingestellt, dass die Häupter der Sozietät, auf deren rednerische und dichterische Begabung man stets Wert legte, die Professur der Poesie mitübernahmen, auch wenn sie Mediziner oder Philosophen waren, und so ist es gekommen, dass die Leitung der Gesellschaft zugleich mit der Hochschule in Verbindung blieb. Der oben genannte Hieronymus Georgi, der 1694 in die Stellung des Poesie-Professors kam — er war von Haus aus mehr Philosoph und früher Schullektor gewesen — war der Vorgänger des kurf. Leibarztes und Oberlandphysikus Joh. Valentin Pietsch (1690—1733) in der Professur der Poesie wie in der Leitung der Sozietät, die letzterer bis zu seinem Tode innehatte.

Mitglieder der Gesellschaft waren damals und später u. a. neben Gottsched (geb. 1700)³⁾ der im Jahre 1698 geborene Johann Georg Bock, der im Jahre 1732 Mitglied der Berliner

¹⁾ Über ihn und die Mehrzahl der Vorgenannten, von denen übrigens kein einziger Professor der älteren Fakultäten an der Universität gewesen ist, s. Pisanski, Entwurf etc. Kgsbg. 1853, und D. H. Arnoldt, Historie der Königsbergischen Universität.

²⁾ Sie erhielt den Spottnamen „Gesellschaft der Sterblichkeit-Beflissenen“, angeblich weil sie sich viel mit der menschlichen Sterblichkeit und dem Tode beschäftigten. Pisanski a. O. S. 259.

³⁾ Über Gottscheds Mitgliedschaft s. besonders Eugen Wolff, Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben. 2 Bde. 1895/97. In diesem Werke wird die Bedeutung der Deutschen Gesellschaften für das deutsche Geistesleben mit Recht scharf hervorgehoben.

Sozietät und nach Pietschs Tode, obwohl von Haus aus Philosoph, Professor der Poesie an der Universität und als solcher Jahrzehnte hindurch zugleich Leiter des Kollegiums wurde († 7. Juli 1762)¹⁾, sowie auch das nachmalige Mitglied der Berliner Akademie Georg Heinrich Rast (1695—1726), der sich als Astronom einen Namen gemacht hat und in dessen Person uns der starke geistige Einfluss Englands, wie er sich in Norddeutschland seit etwa 1700 geltend zu machen begann, zuerst greifbar entgegentritt. Während Rasts Vater, der im Jahre 1651 geborene Georg Rast, seine medizinische und naturwissenschaftliche Bildung sich noch in Holland geholt hatte — er hatte im Jahre 1678 zu Leiden den medizinischen Doktor gemacht und war noch vom Grossen Kurfürsten in Königsberg angestellt worden — war der Sohn Georg Heinrich bereits nach England gegangen und hatte hier mit Newtons Kreise, insbesondere mit dem berühmten Physiker Theophil Desaguliers, Fühlung gewonnen²⁾; an dem wissenschaftlichen Streit, der zwischen Desaguliers und Leibniz über Fragen der Meteorologie ausgebrochen war, nahm er im Jahre 1717 durch eine damals viel beachtete Dissertation teil, bei deren Verteidigung Gottsched sein Gegner war³⁾.

Eben zu diesen Kreisen gehörte nun auch der Altstädtische Stadtchirurg Johann Christoph Hamann (geb. 1698), sowie die Freunde, die sich zu regelmässigen Zusammenkünften im Hause

¹⁾ Über Bock s. Goedeke, Grundriss zur Gesch. der deutschen Dichtung IV, 1 S. 44.

²⁾ Die Lebensgeschichte D.'s und sein Anteil an den geistigen Bewegungen seiner Zeit ist noch nicht genügend erforscht. Einige Quellen findet man im Dictionary of nat. Biogr. Vol. XIV, S. 400 ff. Wir nennen hier: Smiles, Hugenots in England and Ireland, London 1880. Biograph. Brit. ed. Kippis p. 120—125. Cooke, Preachers Assistant I, 245 — Lettres Familères du Baron de Bielefeld I, 283—286, Haag 1763. — Ein Porträt findet sich bei Nichols, Anecd. IX, 640. — Desaguliers war nebst J. Anderson Mitarbeiter an Kenyons Masonic Archaeological Library und bearbeitete darin mit jenem: The contributions of the Free Masons; containing the History of that fraternity. London 1732. 4°. — Weitere Quellen bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg etc. M. H. der C. G. Bd. X (1901) S. 195 ff.

³⁾ Der Titel der Rastschen Dissertation lautet: Explicatio Leibnitiana mutationis barometri in tempestatibus pluviis contra J. Th. Desagulieri dubitationes defensa. Königsberg 1717. Näheres bei Jöcher, Allg. Gelehrten-Lexikon, Lpz. 1751, III, S. 1916.

des damaligen Lotterie-Direktors, Buchhändlers und Verlegers Johann Jacob Kanter zusammenfanden.

Joh. Christoph Hamanns Vater, Hans Christoph, war im Jahre 1638 zu Wendisch-Ossig geboren. Letzterer hatte zwei Söhne, nämlich Johann Georg, den Pathen des nachmaligen „Magus des Nordens“, der in Leipzig die Rechte studiert hatte, auch Mitglied der dortigen Deutschen Gesellschaft war (1719)¹⁾, und unseren Hans Christoph, dessen Lebenslauf einstweilen nicht näher bekannt ist. Johann Georg siedelte in den zwanziger Jahren nach Hamburg über, wurde Lehrer des Dichters Friedrich von Hagedorn und seit 1731 Redakteur des Hamburgischen Correspondenten; er gehörte nebst dem Stadtchirurgen Peter Carpsner, Peter von Stüven u. a. zu den Intimen des Brockeschen Kreises, aus deren Schooos im Jahre 1737 die erste deutsche Loge hervorgegangen ist²⁾.

Mit dem Verlage von Johann Jacob Kanter hatte Herder schon von Mohrungen aus durch kleine litterarische Mitarbeiten geschäftliche Beziehungen angeknüpft. Kanter, selbst ein feingebildeter Mann und voll geistiger Interessen, hatte Herders Begabung rasch erkannt, und als letzterer nun nach Königsberg kam, machte es ihm Freude, den jungen eingeschüchterten, wissbegierigen Mann öfter in seinem Hause zu sehen. Es war in Königsberg bekannt, dass Kanter als kluger Verleger den Verkehr mit begabten Autoren planmässig pflegte, und dass er es verstand, zugleich sein Haus zu einem geistigen Mittelpunkt zu machen, wo er selbst und die Geschäftsfreunde sich menschlich und freundschaftlich näher traten. Seine günstige Vermögenslage erleichterte ihm dies Bestreben, und so trafen sich an jedem Posttage, wenn die neuesten litterarischen Erscheinungen eingetroffen waren, die Freunde in seinem Hause und blieben dort oft als gern gesehene Gäste. Kanter hatte in jenen Jahren einen jungen Theologen, Johann Friedrich Hartknoch (geb. 1740) unter seinen Schutz genommen und ihn, da diesem -- er war der Sohn des

¹⁾ S. die Auszüge aus der Mitglieder-Liste in den M.H. der C.G. Bd. IV (1895) S. 181.

²⁾ Näheres darüber bei Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901. S. 36 ff.

Organisten und Stadt-Musikus zu Goldap in Litthauen und selbst ein Freund der Musik — die Mittel fehlten, auf seinen Wunsch als Buchhändler in sein Geschäft aufgenommen.

Der rege Verkehr, der sich zwischen Kanter und Herder ergab, brachte natürlich auch Beziehungen mit Hartknoch zuwege und wir werden sehen, dass sich daraus ein Bund für das Leben entwickelt hat¹⁾.

Im Übrigen trafen sich bei Kanter eine ganze Reihe jüngerer und älterer Freunde: ausser Johann Georg Hamann (1730 bis 1788) der nachmalige Professor der Poesie in Königsberg, geachtete Schriftsteller und Herausgeber einer moralischen Wochenschrift Johann Gotth. Lindner († 1776), der ausgezeichnete Johann Georg Scheffner († 1820), der bei Lindner und später bei dem Kriegsrat L'Estocq erzogen worden war und seit 1757 im Hause des damals in preussischem Dienst zu Königsberg wohnenden Herzogs Karl von Holstein-Beck, des Gemahls der Tochter des Grafen Albert Christoph von Dohna, Privat-Sekretär war; ferner der nachmals berühmt gewordene Theodor Gottlieb von Hippel († 1796)²⁾ und als erster unter allen genannten der Sohn des Königsberger Sattlermeisters Johann Georg Kant, der am 22. April 1724 geborene Immanuel Kant, der bis 1755 Hauslehrer und dann bis zum Jahre 1770 Privatdozent und Unter-Bibliothekar zu Königsberg war und zu dessen regelmässiger Tischgesellschaft auch Hippel und Scheffner gehörten.

Es war die entscheidende Thatsache in Herders Leben, dass er durch Kanter in den Kreis dieser Freunde eingeführt wurde³⁾ und dass sich aus den anfangs natürlich losen Beziehungen allmählich zu einigen, besonders zu Hamann und Kant, eine Freundschaft entwickelte, die alsbald auf einem wechselseitigen

¹⁾ Über Hartknoch s. u. a. Allg. D. Biogr. X, 667 und Eckardt, Jungrossisch und Altdivländisch. 2. Aufl. Lpz. 1871, S. 275—309 und Nordische Miscellanea IV, 71—73. XXVI, 263.

²⁾ Über ihn s. E. Brenning, Theod. Gottlieb von Hippel in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 257 ff.

³⁾ Kanter liess auf seine Kosten die Porträts seiner vornehmsten Freunde, darunter die Hippels, Scheffners, Lindners, Willamovius' malen; es wäre wertvoll, zu erfahren, ob und wo diese Bilder erhalten sind. Es deutet dieser Entschluss Kanters (s. Lebensbeschreibung Herders I, 2 S. 341) doch auf ein nahes persönliches Verhältnis hin.

Geben und Nehmen beruhte, wobei zunächst aber Herder der empfangende und lernende gewesen ist.

Man darf annehmen, dass Herder, trotzdem er mit anderen Anschauungen aus der Mohrunger Umgebung kam, als sie Kant damals vertrat, Kants Vorlesungen nicht gemieden haben würde; aber damit war an sich keinerlei Unterlage für das Freundschaftsverhältnis gegeben, das sich zwischen beiden Männern ergeben sollte, ein Verhältnis, das allein imstande war, die Entwicklung einzuleiten, die sich in den Königsberger Jahren in Herders Denkart vorbereitete und die dann in Riga zur Reife gelangte. Das empfängliche Gemüt des hochbegabten Studierenden, der damals zuerst in eine fremde Welt hinaustrat, öffnete sich dem Eindruck des Kant'schen Genius, wie er ihm im persönlichen Verkehr entgegentrat, im vollsten Umfang.

Kanter war es gewesen, der sich für Herders rührige Mitarbeit an seiner Zeitung¹⁾ dadurch dankbar gezeigt hatte, dass er dem Magister Kant den bedürftigen jungen Mohrunger Webersohn angelegentlich empfahl. Kant gewährte daraufhin Herder die Erlaubnis, seine privaten und öffentlichen Lehrstunden unentgeltlich zu besuchen, und Herder machte davon im ausgedehntesten Umfang Gebrauch, indem er alle Vorlesungen Kants seit dem Sommer 1762 und einige sogar zweimal hörte.

Keine öffentliche Stellung, kein überstrahlender Ruf war es, der den jungen Theologen damals in das Kolleg des Privatdozenten führte; der Magister Kant konnte damals seinen Schülern ausser geistiger Förderung nichts bieten; vielmehr mussten berechnende Köpfe sich sagen, dass eine Annäherung an einen Mann, dessen Kirchengläubigkeit berechtigten Zweifeln unterlag, gerade für junge Theologen keine Empfehlung sein könne.

Zunächst waren es die naturphilosophischen Vorlesungen gewesen, die Herder angezogen hatten; die Vorlesungen über Astronomie und physische Geographie machten tiefen Eindruck auf ihn. Die Anschauungen, die er hier über das Weltall kennen lernte, erweiterten seinen Gesichtskreis; hier zuerst ging ihm die Idee von dem Weltall und zugleich von der Menschheit im

¹⁾ Nach Ludwig von Baczkos Zeugnis verfasste Herder schon seit 1761 bis 1772 die theologischen, gelegentlich auch manche andere Artikel (auch Gedichte) für die gelehrte und die politische Zeitung, die Kanter damals herausgab. Lebensbeschreibung I, 1 S. 148.

Sinne Platos und Newtons auf, die ihn dann sein ganzes Leben hindurch beschäftigt und festgehalten hat.

In den dichterischen Jugend-Ergüssen, die von Herder aus dieser Zeit erhalten sind, kommt ein förmlicher Enthusiasmus für Kant zum Ausdruck, der deutlich zeigt, dass dieser Mann es gewesen ist, der die Seele des jungen Genius aus den Fesseln, in denen sie bis dahin gebunden lag, befreit hat. Apoll, singt er, habe ihm die früheren Ketten abgenommen;

. . . mein Erdenblick ward hoch
Er gab mir Kant!

„Und weiss beglänzet“, sagt er ein andermal in seinen poetischen Selbstgeständnissen

. . . und weiss beglänzet sah
Ich Tempes Musentänze, schwang den neuen,
Den güld'nen Hut — und hörte Kant! und wagte
Mit halber Zung' ein neues Lied!
Und irrte seitwärts Baco nach!¹⁾

Und das waren nicht die einzigen Stellen seiner Gedichte, in die sich die Begeisterung für den Lehrer mischte. Auch an Stellen, wo man Kants Namen nicht erwarten sollte, drängt er sich dem jugendlichen Dichter auf und in einem Poem, in dem er vom Weltall singt, heisst es u. A.: „Wenn die Zeit einst nach zertrümmertem All ihre Lieblinge ihrer Brust eingraben und wenn sie dann mit Phönixschwingen ein Feuer anfachen werde . . .

so brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzlichbar zu leuchten,
auch dein Name, Kant!

Und diese Wärme des Empfindens war nicht wie in anderen Fällen bei Herder ein rasch aufflackerndes Feuer, das ebenso rasch erlosch, sondern ein Zustand des Gemüts, dem er auch noch in den Humanitäts-Briefen (1795) einen lebhaften, wenn auch massvolleren Ausdruck gegeben hat. „Ich habe das Glück genossen, sagt er dort²⁾, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. . . . Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebote und sein lehrender Vortrag war

¹⁾ Lebensbeschreibung I, 1, 187 u. 227.

²⁾ Briefe zu Beförderung der Humanität. Riga, Hartknoch 1795. VI, S. 172 ff.

der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Natur-Entdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniss der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker- und Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswertes war ihm gleichgültig Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit grösster Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir. Ich will ihn seiner Absicht nach Sokrates nennen und seiner Philosophie den Fortgang dieser seiner Absicht wünschen, dass nämlich, nach ausgereuteten Dornen der Sophisterei die Saat des Verstandes, der Vernunft, der moralischen Gesetzgebung reiner und fröhlicher sprosse; nicht durch Zwang, sondern durch innere Freiheit“.

Die Zeit, in der Herder Kants Hörer war, war die Epoche, wo im Geiste des letzteren der Einfluss der Wolfschen Philosophie, die ihn bis dahin besonders beschäftigte, vor den stärkeren Wirkungen der englischen Erfahrungsphilosophie zurücktrat, und Herders Selbstbekenntnisse bestätigen, dass letzterer, der bei Hamann Englisch lernte, damals gleichfalls „Baco nachirrte“. Neben dieser Philosophie aber war es besonders Plato, dem seine Sympathie gehörte¹⁾, und auch hierin begegnete er sich mit Kants eigenen Sympathien.

Überhaupt ergab sich mehr und mehr, dass Kant auch seinerseits für den begeisterten Schüler von reger Anteilnahme erfüllt ward und dass bald eine Art von Wechselwirkung eintrat.

Kant war ein eifriger Leser der Königsberger Zeitung und als er hier auch ein ihm zusagendes Gedicht Herders gelesen hatte, äusserte er: „Wenn das brausende Genie wird abgesehen haben, wird er mit seinen grossen Talenten ein nützlicher Mann

¹⁾ Näheres bei Suphan, Herder als Schüler Kants, in der Ztschr. für deutsche Philologie IV, 235 ff.

werden.“ Ein anderes Mal, als Herder Kant ein Gedicht überreicht hatte, in dem er philosophische Gedanken des Lehrers in poetische Form gekleidet hatte, trug Kant dasselbe im Kolleg vor und nahm späterhin Gelegenheit, seinerseits der Idee Herders vom Fortschreiten des Menschenschlechts in seiner Abhandlung vom ewigen Frieden seine Zustimmung öffentlich zuteil werden zu lassen. Die für alles Menschliche, auch gerade für alles Religiöse, das doch eine wesentliche Seite der Humanität ist, aufgeschlossene Empfänglichkeit Herders, die sich schon früh bei ihm äusserte, war auch Kants Eigenart durchaus sympathisch.

Herder hatte sich als Theologe immatrikulieren lassen und er hat zweifellos auch die vorgeschriebenen Vorlesungen gehört, aber was ihm die Universität in dieser Beziehung bot, hat keinerlei Anziehungskraft auf ihn ausgeübt, ja, sämtliche Vorlesungen, die er hörte — er setzte auch seine physikalischen und mathematischen Studien fort — sind ohne erweislichen Einfluss auf ihn geblieben¹⁾, mit Ausnahme der Kantischen, und es ist keineswegs der Ausdruck einer vorübergehenden Stimmung, wenn er die Vertreter der in den damaligen Universitäten herrschenden Schulweisheit sämtlich für „Pedanten“ erklärt²⁾.

Ausser Kant waren es vornehmlich die Gesinnungsgenossen und Mitglieder der Deutschen Gesellschaft, mit denen Herder damals in lebhaftem Verkehr stand; die Freunde, darunter ausser Scheffner und Hippel auch Karl Gottlieb Bock, trafen sich während der Sommermonate in der abgelegenen Laube eines Gartens an der Alt-Rosgärtischen Kirche³⁾. Bock, geb. 1746 zu Friedland, zeitweilig Kammer-Sekretär in Königsberg, war besonders auf dem Gebiete der Poesie wohl bewandert⁴⁾, und es wurden dort namentlich auch alle neueren litterarischen Erscheinungen, darunter die Lessingschen Litteratur-Briefe, lebhaft besprochen und erörtert.

Obwohl während Herders Studienzeit nicht in Königsberg anwesend, standen doch mit dem Herderschen Kreise in naher persönlicher Verbindung zwei ältere Königsberger Studierende, nämlich Johann Christoph Berens (geb. 1730) und Johann

¹⁾ Dies bestätigt auch schon Haym, Herder I, 28 ff.

²⁾ Brief an Hamann, in der Lebensbeschreibung I, 2, 178.

³⁾ Haym, Herder I, 51.

⁴⁾ Über ihn Goedeke a. O. IV, 1, Register s. v. Bock.

Gotthelf und Gottlob Immanuel Lindner (geb. 1729 bezw. 1734), die uns später noch als innige Freunde Herders begegnen werden, die aber schon hier genannt werden müssen. Berens, Inhaber des gleichnamigen bedeutenden Handelshauses in Riga, hatte in den Jahren 1749 bis 1753 in Göttingen die Rechte studiert und dann längere Reisen durch die Niederlande und durch Frankreich angetreten. Seit 1754 in Riga, hatte er sich bald derart das Vertrauen seiner Mitbürger erworben, dass er einige Jahre später als Vertreter der Stadt nach Petersburg gesandt wurde; im Jahre 1767 nahm er die einflussreiche Stellung des Rats-Sekretärs an, ward 1771 Ratsherr und alsbald Präsident des Handelsgerichts; er starb 1792.

Einer der Jugendfreunde, dem er zunächst emporhalf, war Johann Gotthelf Lindner, der im Jahre 1755, nachdem er bisher ohne feste Anstellung gewirkt hatte, Rektor der Domschule zu Riga wurde. Lindner hatte sich schon seit 1749 in Königsberg an einer Sache, die auch Berens am Herzen lag, nämlich an der Schaffung moralischer Wochenschriften für die nordöstlichen deutschen Städte beteiligt und damals die Wochenschrift *Daphne* begründet, von der zwei Jahrgänge erschienen sind¹⁾. Im Jahre 1765 wurde er nach Königsberg zurückberufen und übernahm die Stelle des Professors der Poesie, mit der ihm gänzlich die Leitung der Deutschen Gesellschaft anheimfiel²⁾.

Die überaus günstige Ansicht, zu der sich Herder späterhin ganz im Gegensatz zu den in Gelehrtenkreisen vorherrschenden Meinungen über die Deutschen Gesellschaften und ihre Vorläufer bekannt hat³⁾, deutet auf die engen Beziehungen, in denen er sich zu deren Mitgliedern wusste und fühlte, mit Bestimmtheit hin. Die Königsberger Sozietät hatte um 1765 freilich ihre Blütezeit hinter sich und hat damals wohl kaum noch einen stärkeren geistigen Einfluss ausgeübt. Wir kennen die Gründe für diese

¹⁾ Die Bewegung auf Schaffung solcher Wochenschriften nach englischem Vorbild ist in Königsberg seit 1740 nachweisbar. Es erschienen in Königsberg: 1740 „Der Einsiedler“, 2 Bde.; 1742 „Der deutsche Äsop“ und „Der Pilgrim“, 2 Tle.; 1746 „Der ehrliche Alte“ und „Der Redliche“. Näheres in den M.H. der C.G. Bd. X (1901) S. 296 ff.

²⁾ Näheres bei Goedeke a. O. IV, I, 113.

³⁾ Vgl. Keller, G. Herders Urteil über die Deutschen Gesellschaften und ihre Nachfolger in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 304 ff.

Wahrnehmung, soweit Königsberg in Betracht kommt, nicht; von anderen Städten aber wissen wir, dass das Zurücktreten der deutschen Gesellschaften mit dem Emporkommen einer englischen „Sozietät“ ursächlich auf das engste zusammenhängt, die alle jüngeren Kräfte der alten Sozietäten nach und nach an sich zog und in ihren Dienst nahm, selbst wenn letztere äusserlich im Verbands der alten Organisation verblieben. Diese englische Sozietät war die Gesellschaft der Maurer (Society of Masons), die seit 1717 unter hoher Protektion ihren Siegeszug durch die abendländische Welt angetreten hatte und die seit dem Anschluss Friedrichs des Grossen im Jahre 1738 in den preussischen Staaten alle verwandten Gesellschaften aufzog. Gerade seit dem Beginn der vierziger Jahre, wo das neue englische System — man pflegte es damals *École Britannique* zu nennen — in Königsberg zu dauernder örtlicher Gestaltung gelangte, sehen wir die deutsche Gesellschaft daselbst in wachsendem Rückgang begriffen.

In dem frühesten uns erhaltenen Protokoll vom 16. April 1746 tritt die Loge, die später unter dem Namen „Zu den 3 Ankern“ bekannt geworden ist, uns bereits organisiert entgegen. Danach war es der Sohn des oben genannten Kalnein, nämlich der Geheime Rat Albrecht Heinrich von Kalnein, Schwager des Obersten von Kleist¹⁾, der seine Privatwohnung auf dem Rosgarten der Loge für ihre Arbeiten zur Verfügung gestellt hatte, und der damit als Patron, wenn nicht als oberster Leiter der Loge beglaubigt ist²⁾. Die damalige Versammlung ward abgehalten in Anwesenheit der Brüder Delorang, Henry Daniel Gervais, Guy, Pierre Lobry, Jean Fredericq Legrain und Charle Jean de Mengden. Gervais, der in den Akten als besonders thätiges Mitglied erscheint, war Dr. med. und Regiments-

¹⁾ Der Dichter Ewald Christ. v. Kleist (1715—1759) war frühzeitig ebenfalls Freimaurer; er hatte in Königsberg studiert und Scheffner scheint mit ihm näher bekannt gewesen zu sein (s. Herders Lebensbild I, 2 S. 198).

²⁾ Dass die älteren Sozietäten sich im Hause ihres Vorstehers zu versammeln pflegten, ist bekannt. — Dass die Wahl der Kalneinschen Wohnung keine zufällige war, wird dadurch bewiesen, dass auch noch im Jahre 1753 dort eine Versammlung nachweisbar ist. — Einige Jahrzehnte später (seit 1801) stand Leopold Friedrich Graf von Kalnein († 1817) an der Spitze der Loge.

chirurg im Regiment Graf Dohna¹⁾; er war am 26. März 1742 zu Paris Mitglied geworden²⁾.

Nach dem Einmarsch der russischen Armee im Jahre 1758, unter deren Offizieren und Militärärzten sich viele Mitglieder befanden³⁾, nahm die Bewegung stark zu, und in den Listen erscheinen neben fremden Namen⁴⁾ auch einheimische, wie z. B. der des damaligen Professors der Mathematik und Philosophie Dr. jur. Friedrich Johann Buck, der der nächste Amtsgenosse Kants und Lehrer Herders war. Buck († 1786), der in der Loge ein wichtiges Amt bekleidete, war 1722 zu Königsberg geboren

¹⁾ Auf die Beteiligung der Dohnas an der Bewegung scheint die Tatsache hinzudeuten, dass in den Jahren 1785 bis 1787 eine sogenannte Deputations-Loge (Maurer-Kränzchen) unter dem Schutz der Loge „Zu den 3 Kronen“ zu Quittainen thätig war. Quittainen, das zwischen Mohrungen, Schlobitten und Schlodien lag, war im Jahre 1779 in den Besitz der Grafen Dohna gekommen. Ohne deren Vorwissen und Zustimmung können dort keinerlei maurerische Zusammenkünfte stattgefunden haben.

²⁾ Im Juni 1746 erscheint an der Spitze der Loge der Graf v. Schaffgotsch aus Schlesien, damals Major im Dragoner-Regiment von Möllendorf. Seit 1747 Graf Leopold von Schlieben auf Gerdaun. Seit 1768 war Theodor Gottlieb von Hippel Vorsitzender. Ihm folgte im Jahre 1769 Carl Friedrich Ludwig Albrecht Graf von Finckenstein († 1803), der berühmte preussische Staatsminister, und 1779 August Graf Dönhoff auf Friedrichstein († 1803), Obermarschall des Königreichs Preussen und Staatsminister. — Die früheste uns bekannte Geschichte dieser Sozietät knüpft sich an zwei Häuser, die in der unmittelbaren Nähe der Münze lagen, vor allem an das Haus des Professors der Poesie Hieronymus Georgi († 1717), das später seinem Sohne David Matthias Georgi gehörte, d. h. an eine Örtlichkeit, die ehemals auch der örtliche Mittelpunkt der deutschen Sozietät gewesen war; die nachmalige Loge erwarb später das Haus und benutzte es bis zum Jahre 1770. Die Münze war, wie wir anderwärts nachgewiesen haben, vielfach der Sammelpunkt sog. Alchemisten-Sozietäten, so z. B. in Nürnberg im 17. Jahrh. (s. M.H. Bd. IV [1895]). Der Zusammenhang der deutschen Sozietäten mit letzteren ist bekannt.

³⁾ Der englische Grossmeister Lord Joh. Keith hatte im Jahre 1741 seinen Bruder, den damaligen russischen (späteren preussischen) General James Keith zum Provinzial-Grossmeister von Russland ernannt; seitdem waren viele russ. Offiziere und Militärbeamte Freimaurer geworden.

⁴⁾ So erscheint in der Liste u. a. der Name des damaligen Obrist-leutnants Alexander Wasiljewitsch Suworow (1729—1800), nachmaligen Grafen S.-Rymnikskij und Fürst Italijskij, eines der ausgezeichnetsten Feldherren seiner Zeit, der von seinen Offizieren und Soldaten, für die er väterlich sorgte, geliebt und geschätzt ward. Sein Beispiel wird viele zum Eintritt in die neue Sozietät veranlasst haben.

und hatte sich im Anschluss an Pythagoras und Plato viel und eingehend gerade mit der Entwicklungsgeschichte der Mathematik beschäftigt. Ferner erscheinen unter anderen die Namen des Buchhändlers Johann Jacob Kanter, ferner diejenigen von Johann Gotthold Lindner, Th. G. von Hippel, Johann Georg Scheffner, Johann Friedrich Hartknoch in den Listen, mithin gerade die Männer, die uns als Mitglieder der deutschen Gesellschaft und als nächste Freunde Kants wie Herders bereits begegnet sind und noch weiter begegnen werden.

Nur ein einziges Mitglied des damaligen Herderschen Kreises fehlt in dieser Liste, das ist der ursprünglich ebenfalls geistig hierher gehörige Johann Georg Hamann, der trotz der Sonderstellung, die er seit 1759 einnahm, den um 14 Jahre jüngeren Herder an sich zu fesseln verstanden hatte.

Der nachmals berühmt gewordene Mann weilte in den Jahren 1759 bis 1765, obwohl er bereits das 30. Lebensjahr überschritten hatte, berufslos im Hause des Vaters, dessen äusserer Lage niemals eine günstige gewesen war und dessen Sorgen durch den geistvollen, aber haltungs- und direktionslosen Sohn um so mehr gesteigert wurden, weil der geistige Zustand des anfangs vielversprechenden jüngeren Bruders sich von Jahr zu Jahr verschlimmerte und bald in Stumpfsinn überging.

Johann Georg Hamann hatte das Studium der Theologie, mit dem er begonnen hatte, aufgegeben und war Jurist geworden. Als ihm auch das Fach nicht behagte, wurde er Lehrer, zunächst Hofmeister in einigen adligen Häusern Russlands. Da ihm auch diese Tätigkeit nicht zusagte, so trat er mit seinem Studien-genossen Johann Christoph Berens in Riga in Verbindung, siedelte in dessen Haus über, verfasste eine handelspolitische Schrift und übernahm die Ausführung kaufmännischer Geschäfte, die ihn im Jahre 1756 über Königsberg, Lübeck, Bremen und Amsterdam nach London führten. Aber auch diese Tätigkeit sagte dem hypochondrischen und kränklichen Manne nicht zu, er vernachlässigte die Sache, die ihm anvertraut war, verfiel in unregelmässiges Leben, geriet in schlechten Umgang, Geldverlegenheiten und zuletzt in volle Verzweiflung. Von Reue ergriffen suchte er Trost in der Bibel und in der Lehre von der Sündenvergebung und erlebte dann seine Bekehrung und den Wendepunkt seines inneren Lebens, der seine weitere geistige Entwickelung

lung bestimmt hat. Berens, der den Freund selbstlos unterstützt hatte, wurde in Folge der stets wechselnden Phasen stutzig, behielt aber seine Freundschaft auch nach der letzten Wandlung bei. Erst als Hamann ihn und Kant in seiner Schrift „Sokratische Denkwürdigkeiten“ (1759), der die Anrede „An die Zween“ (Kant und Berens) beigegeben ist, als Anbeter des goldenen Kalbes und als Diener des Zeitgeistes vor aller Welt blosszustellen suchte, brach Berens die Beziehungen endgültig ab.

Nachdem Herder seine Universitätsstudien beendet hatte, war es sein Wunsch, eine feste Lebensstellung zu gewinnen. Obwohl Theologe, schien es ihm zunächst zweckmässig, eine Stellung als Lehrer anzunehmen, und er entschloss sich, als Collaborator an die Domschule nach Riga zu gehen, die unter der Verwaltung des Magistrats stand.

Auf diese Berufung hat nach Herders eigenem Zeugnis Joh. Friedr. Hartknoch, der im Jahre 1764 in Riga die erste ständige Buchhandlung begründet hatte, entscheidenden Einfluss geübt¹⁾, aber sie wäre doch vielleicht nicht so rasch und so ganz nach den Wünschen Herders zustande gekommen, wenn nicht Joh. Gotth. Lindner damals Rektor der Domschule und J. Chr. Berens einflussreiches Mitglied des Magistrats gewesen wären. Auf Hartknochs Anregung richtete Lindner die für den jungen Mann ehrenvolle Anfrage an Herder, ob er, falls Lindner die Berufung beim Magistrat erwirke, die Stelle annehmen werde, und Herder gab seine Zustimmung. Am 27. Oktober 1764 erfolgte der bezügliche Beschluss des Magistrats und im November kam Herder in Riga an.

Die Jahre, die nun für Herder begannen, sind nicht nur die reichste, sondern auch die glücklichste und innerlich freieste Periode seines ganzen Lebens geworden und geblieben. Gewiss waren die Keime der Weltanschauung, deren einflussreicher Vertreter der damalige junge Gelehrte später werden sollte, schon in den Königsberger Universitätsjahren gelegt, aber ihre erste Entfaltung sollten die vorhandenen Ansätze doch erst in Riga erhalten: tatsächlich ist hier die Grundlage von Allem geschaffen

¹⁾ Herder schreibt im Jahre 1778 an Hartknoch: „durch dich kam ich nach Riga“.

worden, was sich nachmals Erfreuliches in seinem Geiste entwickelt hat. Herder schrieb im August 1768 an seinen Freund Scheffner: „In den Jahren, wo ich bin — er war damals 24 Jahre alt — muss auf die ganze Lebenszeit alles entschieden werden“. Er hatte mithin selbst die klare und zutreffende Empfindung, dass er in die entscheidenden Jahre seines Lebens eingetreten war. Aber noch mehr! Nicht nur seine geistige Entwicklung kam in allen wesentlichen Punkten zu einer inneren Geschlossenheit und Vollendung, sondern selbst der grösste Teil seines Lebenswerks, nicht zwar dem Umfange, aber seinem Werte nach, ward hier bereits gethan und schon von hier aus hielt sein Name den Siegeszug über ganz Deutschland. Hier entstanden die Fragmente über die neuere deutsche Litteratur (1766/67), hier seine verschiedenen Schriften über Thomas Abbt (1768), hier die Kritischen Wälder (1769), hier die zahlreichen kleineren Schriften jener fruchtbaren Jahre und unter den Einwirkungen dortiger Eindrücke ward auch das Reisetagebuch des Jahres 1769 verfasst.

Um die Entwicklung, die sich in Herder vollzog, zu verstehen, muss man das Wesen des Mannes und die Eigenart seiner Umgebung in das Auge fassen. Man hat wohl gesagt, dass Herder sein ganzes Leben hindurch ein Werdender gewesen sei. Das ist ein anderer Ausdruck für die Tatsache, dass das weiche Gemüt des feinfühligen, aber nervösen, reizbaren und leicht empfindlichen Mannes von starken Naturen, die sich in seiner unmittelbaren Umgebung befanden, leicht mitfortgerissen ward. Herder bedurfte der Teilnahme, Hülfe, nachsichtiger Liebe und Pflege mehr als andere — die Knechtschaft seiner Kinderjahre und sein stets leidender Zustand waren vornehmlich die Ursache — und wer diese Bedürfnisse seines Herzens zu befriedigen verstand und ihn zu nehmen wusste, wie er war, der sicherte sich seine Wertschätzung in solchem Maasse, dass Herder ihm leicht in seinen Urteilen Zugeständnisse machte.

Auch diejenige Lebensperiode, die nach seinem eigenen Geständnis die unabhängigste war, die ihm beschieden gewesen ist, die Zeit, wo er seine Schwingen am freiesten regen und seine persönliche Eigenart am ungehemmtesten entfalten konnte, eben die Rigaer, lässt die Spuren jener Charakterzüge einigermaßen erkennen. Die Tatsache, dass der Aufenthalt in Riga in Herders

Entwicklung Epoche machte, kam auch in der gänzlichen Umwandlung seiner äusseren Haltung und seines Auftretens zum Ausdruck. Der scheue, verschüchterte, blöde junge Mensch ward in Riga ein Mann von gewandtem Auftreten, leichten und freien Verkehrsformen, und die Unruhe, die ältere Freunde noch in Königsberg an ihm beobachtet hatten, ward durch die Lebenserfahrungen, die er hier sammelte, von einer grossen Sicherheit abgelöst. Einer der älteren Männer, die ihn damals in Riga kannten, hat noch in späteren Jahren seiner Verwunderung über Herders „schnelle äussere Umformung und Entwicklung für Menschen und Welt“ Ausdruck gegeben¹⁾. Riga ist der Ort gewesen, wo Herder nach dem Ausdruck seines Freundes, des Bürgermeisters Jac. Fr. Wilpert († 1812), „das Leben zuerst im Weiten sah“. Nach dem Zeugnis seiner Wittve hat Herder die Rigaer Periode sein „eigentlich goldenes Zeitalter“ genannt und derselben „nie anders als mit Liebe, Wehmut und Sehnsucht gedacht“. Noch in späten Jahren schreibt er, dass er in Livland „so frei, so ungebunden gelebt, gelehrt und gehandelt habe, wie er wohl nie wieder in stande sein werde“. Und dazu kam noch eine weitere Seite, die seinen Charakter betraf: niemals vorher und niemals nachher ist es ihm gelungen, das Misstrauen und die Verschlossenheit, die die Folgen seiner harten Kinderjahre waren, soweit abzulegen, wie es in Riga der Fall war; eine offene herzliche Hingabe an die Freunde nahm für einige Jahre von seiner Seele Besitz und kein hartes, geschweige denn ein gehässiges Urteil ist über die ihm nahestehenden Personen aus jener Zeit auf uns gekommen. Was das besagen will, weiss jeder, der den späteren Herder kennt. In der Sehnsucht nach der Rigaer Zeit kommt die Sehnsucht nach dem besseren Ich, die den kränklich-verbitterten Mann später oft befiel, recht deutlich zum Ausdruck.

Diese innere und äussere Umformung ist um so überraschender, weil Herder, der anfänglich noch stark in den Banden der Hamannschen Freundschaft lag, diesem noch einige Zeit nach seiner Ankunft mitteilen musste, dass er sich in Riga sehr allein fühle; zu keiner der beiden dort vorhandenen Gesellschaftskreise, weder zu dem patrizisch abgeschlossenen Bürgertum noch zu dem diesem schroff gegenüberstehenden Adel ständen ihm die Thüren offen.

¹⁾ Lebensbeschreibung I, 1 S. 137.

Wie und wodurch hat sich hier die Thatsache vollzogen, dass er bald der als gleichberechtigt anerkannte Genosse der massgebenden patrizischen Kreise wurde?

Joh. Christ. Berens hatte sich durch die Erfahrungen, die er bei der Unterstützung Hamanns gemacht hatte, in seinem Wunsche, junge Talente zu fördern, nicht irre machen lassen und er rechnete es in seiner toleranten Art auch Herder, den er noch nicht kannte, keineswegs an, dass dieser als Hamanns intimer Freund nach Riga kam. Hartknoch, Berens' Freund, hatte für Herder gutgesagt, und dies genügte dem welterfahrenen Manne, um dem jungen Collaborator hülfreich die Hand zu bieten. Was Kant für Herder in Königsberg in philosophischer Beziehung gewesen war, das wurde jetzt Berens für ihn in anderer Richtung: er hob ihn in den Sattel und gab ihm die Möglichkeit, die Haltung und die Bildung zu gewinnen, die Herder befähigte, auf der Bahn der grossen Welt und in den ersten Kreisen der Gesellschaft, aus denen er nicht erwachsen war, festen Fuss zu fassen.

Herder selbst hat dies gegen den Schluss seines Lebens anerkannt und ähnlich wie Kant hat er Berens in den Briefen zur Beförderung der Humanität ein Denkmal gesetzt, das beiden Männern zur Ehre gereicht.

Berens war gerade die Natur, die Herder in seiner Umgebung brauchte: hülfreich, gefällig, teilnahmsvoll, nachgiebig und in stände, über Herders Launen sich grossherzig hinwegzusetzen; dabei ohne jeden Anspruch, seine Ansichten dem Feuergeiste aufzudrängen, sondern immer nur bestrebt, ihm die Bahn für die Bethätigung seiner reichen Kräfte und für die Auswirkung seiner Eigenart frei zu machen und frei zu halten. Wenn aber doch einmal ein Schatten in die Seele beider Männer fiel, so war Hartknochs versöhnende, aufrichtige und herzliche Art stets in stände, das volle Vertrauen wieder herzustellen; die Bescheidenheit, mit der der ehemalige Theologe und jetzige Verleger der Herderschen Schriften in den Hintergrund getreten ist, darf den Biographen Herders nicht dazu verleiten, den Mann totzuschweigen, ohne dessen glückliche Hand und grossherzigen Sinn Herder schwerlich das für das deutsche Volk und die Menschheit geworden wäre, was er geworden ist. Hartknoch hatte, als er starb († 1788), ein grosses Tagewerk hinter sich, das in aller Stille gethan worden war, das darum aber nicht

weniger in der deutschen Geistesgeschichte hervorgehoben zu werden verdient¹⁾.

Der wahrhaft herzliche und brüderliche Verkehr, der sich nach kurzer Zeit zwischen Herder und den Rigaer vornehmen Bürgern entwickelte — ausser zu Joh. Chr. Berens und dessen Brüdern Gustav, Karl und Georg müssen hier vor allem die Häuser der Familien Gottfried und Arend Berens, Schwartz, Zuckerbecker, von der Heyde, Grave, Busch, Moth u. s. w. genannt werden — ist doch sowohl im Hinblick auf die Natur dieser norddeutschen Patrizier wie auf Herders wenig anschniegsames Wesen eine erklärungsbedürftige Erscheinung, und das um so mehr, weil dem jungen Theologen in den eigenen Kollegen und Fachgenossen rasch heftige Gegner erwachsen, die leicht in-stande waren, das Urtheil des Patriziats in ungünstigem Sinne zu beeinflussen.

Herder hatte in Riga, nachdem er am 24. Februar 1765 das Examen pro venia concionandi vor dem Stadt-Ministerium bestanden hatte, die Stelle eines Pastor adjunctus an der vorstädtischen Kirche angenommen, die der Magistrat geschaffen hatte. Es konnte bei seiner Denkungsart nicht ausbleiben, dass seine Predigten bei der Geistlichkeit Anstoss erregten, aber dass deren Vertreter ihrem Hasse dann in dem Umfange, wie es wirklich geschah, die Zügel schiessen lassen würden, das hatte Herder offenbar doch nicht erwartet. Sein Kollege, Pastor Barnhof von der Jesuskirche, benutzte die Kanzel, um Herder anzugreifen, und die Sache wurde so schlimm, dass letzterer wider den Kollegen Strafantrag bei den Gerichten wegen verleumderischer Beleidigung stellen musste. Der Gegensatz übertrug sich auch auf die übrigen Geistlichen und deren Anhang und auch der Senior ministerii, Ober-Pastor von Essen, wie der Rektor der Domschule, Schlegel, nahmen auf der Seite seiner Gegner Stellung.

Alles dies hinderte aber nicht, dass Herder in den Kreisen des Patriziats die herzlichste Aufnahme und einen Verkehrskreis fand, dem selbst er, der geistig anspruchsvolle und verwöhnte Herder, sein Gemüt voll und ganz öffnete.

¹⁾ Hartknoch ist der Verleger von Schriften Kants, Herders, Hamanns, Klingers, Knigges und von Zimmermanns. Er machte selbst kleine schriftstellerische Versuche und gab angesehene Zeitschriften heraus.

Diese unabhängigen und tolerant gesinnten Bürger Rigas, in denen noch ein Rest des alten freien Hansa-Geistes und Hansa-Stolzes lebte, besaßen für sich und ihre Angehörigen ihren geistigen Mittelpunkt in der Loge, die seit 1750 dort unter dem Namen „Zum Nordstern“ nachweisbar ist. Es wird berichtet, dass die beiden Grosskaufleute Johann Zuckerbecker und Dietrich von der Heyde die vornehmsten unter den Begründern gewesen seien; jedenfalls gehörten ihr fünfzehn Jahre später ausser den Bürgermeistern Wilpert und Schwarz, dem Stadtphysikus Dr. von Handtwig († 1767), den Gebrüdern Berens, dem Rektor Lindner und dem Buchhändler Hartknock zahlreiche russische Offiziere, Ärzte und angesehene Bürger an¹⁾, und Herder vollzog nur einen durch seinen bisherigen Verkehr und seine Anschauungen gegebenen Schritt, als er im Juni 1766 seinen formellen Anschluss an die Loge vollzog. Schon im Mai 1766 kündigte er seinem Freunde Hamann seine Absicht in folgenden etwas verhüllten Worten an: „Ich möchte auch wohl Saintfoix aus Paris — ein bekannter französischer Schriftsteller († 1776), mit dem sich Herder nach Ausweis seiner Studienhefte schon 1765 beschäftigt hatte²⁾ — haben, weil ich dem grossen Leibnitz nachahmen will, da er in eine Gesellschaft Chymiker eintrat“³⁾. Den geschehenen Schritt meldet er an Scheffner unter dem 21. Juni (2. Juli n. St.) 1766: „Ich weiss nicht, warum ich noch einmal schreibe, dass ich diesen Brief an Sie als Freund schicke, weil ich Ihnen auf diesen Fuss nehme; noch weniger weiss ich, warum ich ein hierher setze⁴⁾ . . .“ und Scheffner erwidert am 16. August 1766 aus Königsberg: „Sie sind also ein Bruder worden — der grosse Baumeister etc.“⁵⁾

Die Studienhefte, die wir aus jenen Jahren besitzen, vertragen ebenso wie einzelne Äusserungen des Reisejournals von

¹⁾ „Die besten Männer der Stadt gehörten ihr an“ sagt Haym, Herder I, 105.

²⁾ Herders Werke ed. Suphan I, 539.

³⁾ Näheres s. in den M.H. Bd. XII (1903) S. 196.

⁴⁾ Lebensbeschreibung I, 1 S. 142 f.

⁵⁾ A. O. I, 2 S. 165. — Der Druck ist unvollständig und ungenau, wie alle Nachrichten der Lebensbeschreibung, die sich auf Herders Mitgliedschaft beziehen.

1769 den Eifer, mit welchem Herder die Sache, die er damals zu der seinen gemacht hatte, aufgegriffen hat. Aber wenn auch keinerlei direkte Zeugnisse aus seinem Munde darüber vorlägen, so würde die Thatsache, dass Herder erst zum Sekretär und dann auch zum Redner der Gesellschaft erwählt wurde, beweisen, dass er Proben seines Eifers abgelegt haben muss. Ein litterarisches Denkmal aus dieser Zeit ist die Ode, die er „der Urne des Herrn Gustav Christian von Handtwig“ weihte und die im Februar 1767 zu Mitau im Druck erschienen ist¹⁾.

Bei der Betrachtung dieser Organisation — wir werden hier die Namen Sozietät, Bund, Orden u. s. w. als gleichbedeutende Ausdrücke gebrauchen — pflegen ihre Gegner die Gesichtspunkte, die sonst für die Beurteilung geschichtlicher Erscheinungen von grosser Ausbreitung und zäher Dauerhaftigkeit gelten, bei Seite zu lassen. Und doch ist es sicher, dass der Maurer-Bund, der auf den Grundsätzen der Freiwilligkeit und auf keinerlei Art von Interessen-Vertretung begründet ist, längst zu Grunde gegangen wäre, wenn er nicht ebenso wie andere grosse Verbände einen wichtigen Schatz von Überlieferungen und einen wertvollen Besitz von Formen und Gedanken sein eigen nennen könnte. Bei der gewöhnlichen Auffassung bleibt es völlig unerklärt, wie die hervorragendsten Köpfe, darunter auch Johann Gottfried Herder, in der Bethätigung für den Orden ihre Befriedigung haben finden können. Man kann im Herderschen wie in manchem ähnlichen Falle sogar mit Fug behaupten, dass Herder trotz des reichen Wissens, das er mitbrachte, in seinen wichtigsten geistigen Interessen der Sozietät gegenüber der Empfangende, der Getragene und Gestützte gewesen ist. Welt- und Menschen-Kennntnis, Selbstvertrauen, ein freies Herz und einen weiteren Blick, Freundschaft und Verehrung nahestehender Menschen, Aufmunterung und selbst vielfache An-

¹⁾ Der Titel lautet „Ode, der Urne des . . . Herrn Gust. Christian von Handtwig . . . geweiht Mitau o. J. [Febr. 1767]“. 7 S. 4°. — Schon Goedeke, Grundriss zur Geschichte der Deut. Dichtkunst, 2. Aufl. (1891), IV, 287, vermutet, dass diese Trauerode identisch ist mit der bei Kloss, Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844, S. 91, Nr. 1311 erwähnten „Trauerrede von Br. Herder auf Hofrat Dr. Handtwig“ etc., deren genauen Titel Kloss nicht angibt. — In der Kaiserl. Bibliothek zu Moskau soll ein Exemplar erhalten sein.

regungen für seine Weltanschauung, seine Studien und seine Einsichten verdankt er dem Bunde, und man darf mit Recht bezweifeln, ob er ohne seinen Anschluss jemals zu dem geistigen Einfluss auf Mit- und Nachwelt gekommen wäre, zu der er tatsächlich von da ab gekommen ist. Es war doch, von allem anderen abgesehen, nichts Geringes, dass Herders litterarisches Erstlingswerk, die Fragmente, die eine lebhaft fehdende Folge hatten, bei der sein Freund Hamann schwieg, gerade innerhalb der Sozietät lebhaft Befürworter fand und dass sowohl Scheffner, der die erste Besprechung veröffentlichte, wie Lessing warm für den kühnen Fragmentisten in die Schranken traten. Die Kriegserklärung, welche die Fragmente wider das zünftige Gelehrtentum enthielten, konnte ihm an den Universitäten ebensowenig Freunde erwerben, wie sein Eintreten wider den „lateinischen Zopf“ und für die deutsche Sprache¹⁾.

Es ist nicht schwer, aus allerlei Menschlichkeiten und Schwächen, die mancher Loge anhaften, Urteile über den Wert des Bundes zusammenzustellen und abzugeben. Sicher ist ja, dass es den einzelnen Maurer-Gemeinden geht wie den Kirchen-Gemeinden: sie sind sehr verschieden in Wesen und Wert; aber in Herders Fall ist doch der Beweis erbracht, dass allgemeine Urteile in dieser Sache sehr misslich sind und dass hier, wo einmal ausnahmsweise der Charakter in urkundlichen Zeugnissen uns klar entgegentritt, sehr schätzenswerte Eigentümlichkeiten zu Tage treten. Gespräche und mündliche Verhandlungen der Rigaer Mitglieder freilich sind uns nicht erhalten, aber ihr Geist spiegelt sich wieder in den Briefen, die auf uns gekommen sind, und von diesen sagt ein zuständiger Beurteiler, dass man sich keinen herzlicheren und liebenswürdigeren Ton denken könne als er in diesen Briefen herrscht (Haym I, 353). „Empfindlich wird meine Seele gerührt, sagt Herder, wenn ich an die Zeiten, in denen ich in ihrem Kreise lebte, an manche vortreffliche Charaktere ihrer edlen Geschlechter, an meine Freunde in denselben und unter ihnen an den Verfasser der Bonhonnien (Joh. Christoph Berens) zurückgedenke“²⁾. Von der Gerechtigkeit,

¹⁾ Im Mittelpunkte seiner Erörterungen steht die Mahnung an die Deutschen, auf ihre eigene ältere Sprache und Litteratur zurückzugreifen.

²⁾ Briefe zu Beförderung der Humanität Bd. VI Nr. 80.

Güte und Sanftmut des Mannes, der in diesem Kreise der tonangebende war, weiss Herder noch in späten Jahren nicht genug zu rühmen: die ungekünstelte Humanität und der tätige, hoffende Optimismus, die hier herrschten, hatten das Herz des verschlossenen Jünglings wie mit einem Zauberstabe geöffnet und seinem Gemüte reichste Nahrung gegeben. Die krankhafte Empfindlichkeit, die ihn so oft verbittert und gequält hatte, wich einer herzlichen Offenheit, die ihn und andere beglückte, die die liebenswerten Seiten seiner Natur wach rief und ihn zu grossen Leistungen anspornte. Gleichzeitig ergaben sich für die Richtung, die von da an seine wissenschaftlichen Forschungen nahmen, die wichtigsten Folgen. Seine Tätigkeit in der Sozietät brachte es mit sich, dass er sich der Geschichte des Bundes zuwandte und die Studien, die auf deren Klarstellung gerichtet waren, haben ihn, natürlich mit Unterbrechungen, sein ganzes Leben hindurch beschäftigt. Er bildete sich, wie seine nachmalige Gattin, Karoline Herder, in den „Erinnerungen“ ausdrücklich bestätigt, die Überzeugung, dass die Geschichte des Orients den Schlüssel für die Lösung der Rätsel, die hier vorlagen, liefern müsse.

Im Zusammenhang mit diesen Studien¹⁾, für die schon das alte Gesetzbuch der Sozietät, das sog. Konstitutionenbuch, wichtige Fingerzeige gab, traten ihm zunächst Pythagoras und Plato und die pythagoräische und platonische Philosophie²⁾, im Anschluss daran aber auch die Weisheit der Ägypter entgegen, und es eröffnete sich ihm der Blick auf die gesamte Menschheitsgeschichte.

Die wichtigsten Zeugnisse über seine damaligen Gedanken und Entwürfe sind in den bis in die sechziger Jahre zurückgehenden Vorarbeiten für seine „Älteste Urkunde des Menschen-

¹⁾ S. darüber Näheres bei L. Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten. Eine geschichtliche Betrachtung im Anschluss an Herders Freimaurer-Gespräche in den M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 193 ff.

²⁾ Dass die pythagoräische Weltweisheit einen Gegenstand lebhaften Interesses innerhalb des Ordens bildete, beweist eine merkwürdige Äusserung Hamanns aus jenen Jahren. Hamann schreibt am 24. Januar 1769 aus Königsberg an Herder: „Machen Sie mein ergebenst Compliment Ihrem treuen Mitbruder und Verleger (Hartknoch ist geuncint), dem ich bald selbst zu seinem Fortgange in der pythagoräischen Weltweisheit Glück wünsche“. Lebensbild I, 2 S. 422.

geschlechts“ zu erblicken¹⁾, aber auch solche Stücke, wie das nachfolgende Gedicht, geben eine Anschauung von Herders damaligen Gedankengängen²⁾.

Alte ägyptische Philosophie.

O schwarze Nacht! wer hat ihn, deinen Schleier, je aufgedeckt?
 Du warst einst All; da kam ein Funke Feuer und hat den Weltschein
 aufgeweckt,
 Der jetzt noch ist. In ew'gem Wechselkreise mit Tag und Nacht
 Rollt er hinweg! Mir, bis ich meine Reise, die kurze Reise, bald vollbracht,
 Dann geb ich euch, die ihr ihn gabet, wieder, Nacht oder Licht,
 Dem Weltgeist meinen Geist, und sinke nieder, sey ich dann oder sey
 ich nicht!³⁾

Man hat gesagt, dass die Schriften der ausgehenden sechziger Jahre die ganze spätere Weltbetrachtung und den Grundriss aller nachmaligen Veröffentlichungen Herders bereits deutlich erkennen lassen, und dies trifft völlig zu. Einige Züge, die wir den Vor-

¹⁾ Suphan hat diese Vorarbeiten in Bd. VI der Werke veröffentlicht. Das Buch erschien in vielfach abgeänderter Gestalt unter dem Titel: „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. 2 Bde Riga, Hartknoch 1774—1776. I, 1. Eine nach Jahrhunderten enthüllte h. Schrift. 2. Schlüssel zu der heiligen Wissenschaft der Ägypter. 3. Trümmer der ältesten Geschichte des niederen Asiens. II. Heilige Sachen der Vorwelt: ein Abgrund aller Menschengeschichte.“ Georg Kloss hat mit gutem Grund dies Werk in seine Bibliographie der Freimaurerei, Frankfurt a. M. 1844 mit aufgenommen; in noch höherem Grade sind die Vorarbeiten (Werke, Bd. VI, Berlin 1883) als maurerische Schriften zu betrachten. — H.'s Gegner unter den Theologen sprengten damals das Gerücht aus, die „Älteste Urkunde“ sei auf Bestellung des Ordens geschrieben worden. Karoline Herder hat erklärt, dass dies nicht der Fall gewesen ist; Herder hat lediglich das übliche Autorhonorar von seinem Verleger erhalten. —

²⁾ Diese ägyptischen Studien kommen auch in seiner Beurteilung Winkelmanns zu Tage. In der Beurteilung W.'s sei Herder (meint Haym, Herder I, 196) „gleichsam selbst zum Ägypter geworden“; H. warf W. vor, dass in ihm „der Grieche und nicht der Ägypter spreche“. Er wollte damit der unbegründeten Herabsetzung der ägyptischen Kunst entgegenreten. — Herder hat, sagt Haym mit Recht, „für die Kunde und das Verständnis des Orients Ähnliches geleistet wie Winkelmann für das Kunststudium der Antike“. Man vgl. auch H.'s „Erläuterungen zum Neuen Testament aus einer neu eröffneten morgenländischen Quelle“. 1775 und seine „Lieder der Liebe. Die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande“. I.pz. 1778.

³⁾ Lebensbild I, 2 S. 397 (aus 1768).

arbeiten zu der „Ältesten Urkunde“ entnehmen, mögen zur Veranschaulichung seiner damaligen Denkweise und seiner Schreibart hier wiedergegeben sein.

Die Genesis und den in ihr enthaltenen Schöpfungsbericht will Herder als morgenländisches Gedicht begriffen wissen und indem er dadurch für die Freiheit der naturwissenschaftlichen Forschung über die Entstehung und den Bau des Weltalls eintrat, setzte er den Kampf fort, den die Akademien der Naturphilosophen seit Jahrhunderten für die ägyptisch-pythagoräische Betrachtung des Alls wider die mosaische Schöpfungsgeschichte geführt hatten. „Bild der Gottheit! Menschlicher Geist! — Du bist mein Offenbarer über die Philosophie! Ihr Newtons, ihr Leibnitze! ihr seid Boten der Gottheit an das menschliche Geschlecht, die ich hören und prüfen und nachahmen soll in Forschung der Wege Gottes! Lehrer der Natur, die Gott mit Kräften begabte, die Welt zu erleuchten — ich folge euren Lehren und dringe mit euch und euch nach in den Tempel der Gottheit.“ Zwar, meint er, sei es richtig, dass unsere Naturlehre noch nicht am Ziele sei, aber jede nähere Nachforschung werde der Einsicht in die Einheit des Alls bei aller Mannigfaltigkeit näher kommen; zwar werde jeder Fortgang des menschlichen Geistes „ein neuer Ton im Konzerte der Schöpfung“, aber endlich werde sie in ihrer Einheit sich darstellen und erscheinen¹⁾.

Die uralte Lehre von der Einheit des Alls — die Alleinslehre des Humanismus — und die pythagoräische Ansicht von der Harmonie der Sphären war es, die von Herders Seele Besitz ergriffen hatte. Und die Deutung der alttestamentlichen Worte „Es werde Licht“ braust wie ein Hymnus Herders an das Licht dahin, das Licht, das erste Kind Gottes, das Organ der Alles belebenden Kraft aller Wesen²⁾, das alle Menschen durchdringt und das im letzten Grunde, weil es ein Ausfluss des ewigen Gottes selbst ist, den unendlichen Wert jeder Menschenseele in sich schliesst und bedingt.

Und in diesem orientalischen Gedicht, das für Herder ebenso wie die älteste Dichtung und Weisheit der Griechen nicht ein Erzeugnis der Kunst, sondern der „Natur“ war, die er verehrte,

¹⁾ Werke VI, 89 f.

²⁾ Kühnemann a. O. S. 15.

fand er, indem er seine Stimmung hineintrug, auch den Ausdruck des wahren Menschentums, das er ersehnte und über alles schätzte.

In dem „Fragment von der griechischen Litteratur“ sagt er, „Griechenland ist der Tempel und Hain der schönen Natur geworden, aus dem die meisten Nationen Europas, die nicht Barbaren geblieben, Gesetze und Muster genommen haben. . . . Aus den Werken der Griechen spricht der Dämon (Geist) der Menschheit rein und verständlich zu uns.“

Hatte Herder bisher vom Standpunkt seiner überwiegend schöngeistig-künstlerischen Interessen die griechische Kunst und Kultur betrachtet, so trat jetzt zu der christlichen Weltanschauung, in der er herangewachsen war, nach dem Vorbild des christlichen Humanismus und der alten Kultgesellschaften ein starker Einschlag pythagoräisch-platonischer Lebensweisheit, die in ihrer reinen Menschlichkeit, ihrem Schönheitssinn, ihrer Heiterkeit und ihrem Idealismus eine wertvolle Ergänzung früheren geistigen Besitzes für Herder wurde. Eben in dem genannten Fragment verlangt er, dass wir die Werke der Griechen in den Schulen nicht bloss zu Zwecken der gelehrten Bildung, sondern darum lesen sollen, „damit wir den Keim der Humanität in die Herzen unserer Jünglinge pflanzen“. In den Griechen, sagt er, ist die Idee des Menschen Fleisch geworden, und es gilt, durch die Anschauung dieser uns selbst zu dem ideellen Menschentum zu erheben. Auf Grund dieser Anregungen ergaben sich für das Bildungsideal, das ihm vorschwebte, zwei wesentliche Gesichtspunkte: die Herausarbeitung der Persönlichkeit und ihrer Eigenart und die Bildung zur Humanität¹⁾, Gesichtspunkte, die mit den recht verstandenen Lehren und Worten Christi durchaus zusammentrafen, der seine Mitmenschen auf dem Wege der Ehrfurcht vor der menschlichen Natur, d. h. auf dem Wege der Humanität zum ewigen Lichte und zur Einheit mit Gott hatte emporführen wollen²⁾. Wenn man Herders Vorschlag liest, den üblichen kirchlichen Katechismus durch einen „Katechismus

¹⁾ An die Stelle der alten *sapiens atque eloquens pietas* müsse, sagt Herder, die *sapiens atque eloquens humanitas* treten.

²⁾ S. Keller, Über das Wesen des Christentums in den M.H. der C.G. Bd. XI (1902) S. 25 ff.

der christlichen Menschheit“ zu ersetzen¹⁾, so muss man annehmen, dass ihm die Abweichung der Kirche von der Idee der Humanität ebenso wie die Übereinstimmung des echten Christentums mit dem recht verstandenen Humanismus schon damals zum Bewusstsein gekommen war. Jedenfalls ist er weder damals noch später sich eines Widerspruchs seines Christentums zu der Lehre des Humanismus bewusst gewesen. Sein für alles Menschliche aufgeschlossener Sinn erkannte sehr wohl, dass eine äusserst wesentliche Seite der reinen Menschlichkeit eben die religiöse ist, und er hat diejenigen, die im Sinne des landläufigen Rationalismus diese Seite ignorierten und in einen einseitigen Moralismus verfielen, nie als echte Jünger seiner Humanität anerkannt. Das hat er in seinem späteren Streit mit Friedrich Nicolai deutlich bewiesen.

Gleichwohl war es unvermeidlich, dass Herder mit der rechtgläubigen Theologie in Widerspruch geriet. Die Freunde, darunter auch Kant, wunderten sich über seinen Eintritt in den Kirchendienst, und Herder schrieb darauf an letzteren, aus keinem anderen Grunde habe er sein geistliches Amt angenommen, als „weil er gewusst habe und es aus Erfahrung täglich mehr lerne, dass sich nach der Lage der bürgerlichen Verfassung von da aus am besten Kultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Teil der Menschen bringen lasse, den man Volk nenne“. Hand in Hand mit diesem Wunsche, für die Erziehung des Menschengeschlechts — Herder prägte dafür das Wort Volkserziehung²⁾ — zu wirken, verband sich das ernste Streben nach fesselnder Verständlichkeit und unterhaltender Leichtigkeit in seinen Schriften, obwohl es ihm, wie man weiss, nicht immer gelungen ist, den rechten Ton echter Volkstümlichkeit zu treffen. Selbst dem Bildungsbedürfnis der Frauen wünscht er im Sinne der moralischen Wochenschriften Rechnung getragen zu sehen³⁾.

¹⁾ Darüber s. Haym, Herder I, 285.

²⁾ Haym, Herder I, 96: „Die Seele seines Wirkens ist menschliche Philosophie; für dieses Wirken selbst prägte er das Wort Demopädie“.

³⁾ Herder betrachtete den Gedanken der „Wochenschriften“, obwohl damals viele „Schmierblätter“ (wie er sagt) darunter waren, im Prinzip für richtig; er sah darin ein wesentliches Mittel der „Demopädie“. Er wollte den Stamm, der verwildert war, durch ein edleres Reis verjüngen. Haym, Herder I, 96 ff.

Wie sehr er sich in diesem Streben mit dem Orden begegnete, liesse sich leicht durch zahlreiche Beispiele belegen¹⁾.

Der Besuch der alten Kulturländer, zumal Italiens, Frankreichs und Englands, galt noch immer als eine Voraussetzung allgemeiner Bildung, und gerade auch in den Kreisen der deutschen Sozietäten, die ihre ältesten Mittelpunkte dort besaßen, herrschte der Wunsch vor, dass die Mitglieder, denen man Anteil an der Leitung des Bundes zu geben wünschte, mit den ausserdeutschen Sozietäten Fühlung gewannen. Wie dem auch sei, sicher ist, dass Berens, Zuckerbecker und Hartknoch es gewesen sind, die Herder die Ausführung der grossen Reisepläne, die diesen längst beschäftigten, ermöglicht haben und dass Gustav Berens, nachdem auch der junge Hamann einst auf Veranlassung des Hauses Berens ins Ausland gereist war, dem jungen Herder der Führer auf dieser Reise geworden ist.

Am 5. Juni 1769 bestiegen beide Männer das Schiff, das sie an die alten Sitze der europäischen Kultur bringen sollte, Herder mit der Bestallung als Kais. russischer Direktor der Ritterschule zu Riga und Pastor an St. Jacobi daselbst in der Tasche, von der er aber, wie man weiss, niemals Gebrauch gemacht hat. Am 15. Juli landeten die Freunde an der französischen Küste und fuhren nach Nantes, wo Berens Geschäftsfreunde hatte; das Ziel aber, Paris, ward erst am 8. November erreicht. Die Gelegenheit, die sich ihm bot, die Sprache wie die Litteratur der Franzosen kennen zu lernen, hat er gründlich benutzt: „Von Voltaire bis zu Fénelon und von Fontenelle bis zu Montesquieu, schreibt er an Hartknoch, und von d'Alembert bis zu Rousseau, unter Encyclopädisten und Journalisten . . . habe ich mich herumgeworfen und herumgewälzt“.

Die in Herder schon vorhandene Richtung auf das Allgemeine ward durch die Erweiterung seines Gesichtskreises lediglich gesteigert, und das Vorbild Newtons, der das All erforschte, schwebt ihm vor, wenn er den Wunsch ausspricht, dass ein „historischer Newton“ erwachsen möge, ein Mann, der die „Uni-

¹⁾ So hat z. B. Scheffner im preussischen Staatsdienst als Regierungsrat in Gumbinnen und später der Hebung der Volksbildung seine besondere Sorgfalt zugewandt; er trat zu diesem Zweck u. a. mit dem bekannten Freiherrn von Rochow in Verbindung (Allg. Deutsche Biogr. XXX, 686).

versal-Geschichte der Bildung der Welt“ schreibt; unter dem Namen einer „Geschichte des menschlichen Verstandes“, meint er in seinem berühmten Reisetagebuche, müsse sie geschrieben werden. Die „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ kündigten sich an.

Gleichzeitig beschäftigen ihn auf seiner Reise die Pläne zu einer Reorganisation der Schule, deren Leitung er bei seiner Rückkehr übernehmen sollte, und er entwirft die Grundzüge seines Bildungs-Ideals. Er plant ein Buch „zur menschlichen und christlichen Bildung“, einen „Katechismus der christlichen Menschheit für unsere Zeit“. Aber bezeichnenderweise soll die Schule, die ihm vorschwebt, nicht nur Schule der Menschheitsbildung, sondern sie soll zugleich Vaterlands-Schule sein, ja sie soll nicht nur eine „National-Farbe“, sondern sogar eine „Provinzial-Farbe“, d. h. den Charakter der Heimat-Schule haben. Keinen Augenblick hat Herder über seine Begeisterung für die Menschheit den lebhaften Patriotismus aufgegeben¹⁾, ja selbst die Liebe zu seiner engeren Heimat tritt stark bei ihm hervor. Livland wolle er helfen, schreibt er in sein Tagebuch, und er knüpft grosse Hoffnungen an die Wirkungen, welche von den Freimaurern in dieser Richtung ausgehen könnten²⁾.

Alle die Anregungen und Ideen, die im Kreise der Rigaer Freunde lebendig gewesen waren und bei ihm Widerhall gefunden hatten, dachte er in der Ruhe seines französischen Aufenthalts nochmals durch, und so reifte in ihm bei dem Nachsinnen über die Reorganisation der Moralischen Wochenschriften auch der Plan eines Jahrbuchs, der später in der *Adrastea* und in gewissem Sinn auch in den *Humanitäts-Briefen* zur Durchführung gelangt ist.

In Paris lernte Herder die Häupter der *Encyclopédie*, Diderot und d'Alembert, Thomas, d'Arnaud, Duclos, Barthélemy

¹⁾ „Wie kein zweiter (sagt Haym I, 111) hat Herder mit geradezu leidenschaftlichem Patriotismus seine deutschen Landsleute auf das Eigenartige ihrer nationalen Eigenart, ihrer Sprache und Kunst, ihrer Wissenschaft und Dichtung hingewiesen.“

²⁾ Merkwürdigerweise ist das Wort „Freimaurerei“, das im Urtext steht, in dem von Herders Sohn herausgegebenen Lebensbild (I, 3 S. 242) in „Freimütigkeit“, durch die angeblich den Livländern geholfen werden soll, abgeändert worden. Der Abdruck des Urtextes bei von Sivers, Herder in Riga, S. 9.

und Andere kennen, und es machte ihm besondere Freude, hier Männer zu finden, die für die Geschichte des Orients, besonders Ägyptens, mehr Verständnis besaßen, als er sie in seiner nordischen Heimat gefunden hatte.

Im Dezember 1769 erhielt Herder zu Paris den Antrag des nachmaligen Herzogs von Oldenburg, des im Jahre 1711 geborenen Friedrich August, damaligen Bischofs von Lübeck, Sohnes des Herzogs Christian August von Schleswig-Holstein (geb. 1673), die Erziehung und Begleitung seines einzigen Sohnes Peter Friedrich Wilhelm (geb. 1754) zu übernehmen. Die Herzoge von Schleswig-Holstein hatten schon in früheren Jahrhunderten zu den Kultgesellschaften des Humanismus Beziehungen besessen¹⁾, und die Tatsache, dass der Leibarzt Christian Augusts, der Dr. med. Isaac Bouteiller, Mitglied der älteren und der herzogliche Sekretär und gekrönte Poet Wilhelm Adolf Paulli († 1772) Angehöriger der alten wie der neuen d. h. der englischen Sozietät war, lässt darauf schliessen, dass auch damals die alten Neigungen des Hauses Holstein noch fortbestanden²⁾. Jedenfalls steht es fest, dass in den Listen der jüngeren Sozietät, d. h. in der Sozietät der Maurer, die Herzoge von Schleswig-Holstein der verschiedenen Linien bis in unsere Tage hinein zahlreich vorkommen, wie denn z. B. der Bruder des oben genannten Herzogs Friedrich August, der im Jahre 1719 geborene Herzog Georg Ludwig, der als russischer Generalfeldmarschall starb, schon seit 1741 und der Herzog Friedrich Wilhelm II.

¹⁾ Friedrich III., Herzog v. Schleswig-Holstein-Gottorp (geb. 1597, † 1659), war im Jahre 1642 Mitglied der Gesellschaft zum Palmbaum geworden. Sein jüngerer Bruder Hans (geb. 1606), Bischof von Lübeck, war ihm schon 1636 mit dem gleichen Schritt vorangegangen. — Christian August (geb. 1673), der Grossvater des Herderschen Zöglings, war der Enkel Friedrichs III.

²⁾ W. A. Paulli setzte die Herausgabe einer moralischen Wochenschrift, nämlich Adam Gottfried Uhlrichs „Poetische Zeitungen“, deren Mitarbeiter auch J. G. Lessing gewesen war, seit 1759 fort; in dieser Fortsetzung — „Poetische Gedanken von politischen und gelehrten Neuigkeiten“ — veröffentlicht Gleim ein Gedicht, das durch Beschluss des Hamburgischen Senats vom 20. März 1750 wegen seines „freigeisterischen“ Inhalts (es hiess „Die Schäferwelt“) konfisziert wurde. Gleim war ebenfalls Mitglied der älteren Sozietäten. S. M.H. der C.G. Bd. IX (1900) S. 109.

(† 1749), der Gemahl der Tochter des Burggrafen Christoph von Dohna, sowie der Herzog Friedrich Karl Ludwig († 1816) Freimaurer waren. Den geistigen Mittelpunkt der Kreise, die die Herzoge aus den Gesinnungsgenossen und Brüdern verschiedener Länder um sich gesammelt hatten, bildete die Loge in Eutin und die „Kielische Gesellschaft der schönen Wissenschaften“¹⁾, die ihre vornehmste Stütze bis um das Jahr 1766 in dem Mathematiker und Astronomen Friedrich Koes²⁾ (geb. 1684), einem Freunde Newtons und Leibniz', und in Koes' Schüler, dem Grafen Friedrich von Hahn († 1805) besass, auf dessen für Herder so wichtige Tätigkeit wir zurückkommen werden³⁾.

Wer aus den Kreisen dieser Männer zuerst die Aufmerksamkeit des Hofes auf Herder gelenkt hat, ist bis jetzt nicht ermittelt, sicher ist aber, dass es der Hofprediger und Superintendent Wolf zu Eutin nicht gewesen sein kann, da dieser dem neuen Prinzenzieher, den er einen Sozinianer nannte, mit grossem Misstrauen gegenübertrat.

Herder nahm trotz der in Riga auf ihn wartenden Freunde den Eutiner Antrag an und reiste über Brüssel, Antwerpen und Leyden zunächst nach Hamburg, wo er Ende Februar 1770 ankam. Es traf sich glücklich, dass dieser Aufenthalt ein längeres persönliches Zusammensein mit Lessing, der sich eben für den Antritt seiner Stellung in Wolfenbüttel vorbereitete, möglich machte. Lessings und seines Freundes Abbt Litteraturbriefe und Abhandlungen waren es gewesen, die unter den zeitgenössischen Schriften einst den tiefsten Eindruck auf den jungen Herder gemacht hatten und an denen er sein eigenes Urteil gebildet hatte. Jetzt nun ergab sich eine ungesuchte persönliche Berührung, die die Neigung für den Schriftsteller zu einer solchen für den Menschen Lessing erweiterte. „Die Funken des Lessingschen

¹⁾ Über sie vgl. u. a. M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 176. Daraus ergibt sich u. a. die starke Richtung der Sozietät auf die exakten Wissenschaften.

²⁾ Über ihn s. Lisch, Geschichte des Geschlechts Hahn, Schwerin 1855 IV, 259, auch Allg. Deutsche Biogr. XVI, 736 und Poggendorf, Historisch-litterarisches Handbuch zur Gesch. der exakten Wiss. I, 297.

³⁾ Lisch a. O. IV, 255 ff. giebt die besten Nachrichten über den merkwürdigen Mann, der in aller Stille Gutes tat, Talente förderte und sich selbst immer in den Hintergrund stellte, daher heute weniger bekannt ist, als er es verdient.

Geistes, die in den seinigen hinübergesprungen waren, sagt Haym mit Recht, hat Herder nie wieder verlöschen lassen.“

Aber auch abgesehen von dieser für die gesamte weitere Geistesgeschichte wichtigen Begegnung bot das Hamburg jener Jahrzehnte dem Feuergeiste Herder eine Fülle von Anregungen und Bekanntschaften; die zum Teil erst späterhin in ihrem Werte sich zeigen sollten. Diese Beziehungen sind fast ausnahmslos durch die Sozietäten vermittelt worden, die in ihrer älteren wie in ihrer jüngeren Gestalt damals in Hamburg nebeneinander bestanden und die die dort fehlende Hochschule in mannigfacher Hinsicht ersetzten. Der ausserordentlich enge innere und äussere Zusammenhang des älteren¹⁾ mit dem neuenglischen System tritt wie anderwärts so auch in Hamburg klar in die Erscheinung, und wenn auch hier unter dem starken geistigen Einfluss Englands früher als irgendwo sonst in Deutschland die jüngeren Brüder der älteren Sozietät der „École Britannique“ sich anschlossen²⁾, so hatten doch zu der Zeit, als Herder nach Hamburg kam, einige Brüder ihren formellen Anschluss noch nicht vollzogen, wie denn von den Männern, mit denen Herder damals Freund-

¹⁾ Wir besitzen aus der Geschichte der älteren Hamburger Sozietät ein merkwürdiges, sehr charakteristisches Dokument, das sich im Nachlasse Friedrich von Hagedorns († 1754), der Mitglied und Bruder des älteren Systems war, vorgefunden hat. Es ist eine nicht unterzeichnete Zuschrift an Hagedorn und trägt die Aufschrift: Remède pour noyer le Diable de la goutte und hat folgenden Wortlaut:

Monsieur

Nous apprenons avec beaucoup de plaisir, que Vous êtes initié dans les mystères des gouteux; nous Vous en felicitons. Nous souhaitons de bon coeur, que Vous y fassiez des bons progrès et qu'avec le temps Vous puissiez arriver à la dignité d'Ancien de cette honorable société. En attendant ne manquez pas de Vous faire enrôler de M. le Licent. Bentzen (Lic. Peter Bentzen, geb. im Holsteinschen im Jahre 1696, lebte damals in Hamburg als Rechtsanwalt; er starb 1746) p. t. Ancien en Place, et agréez cette marque de joie, que vous temoignent un couple de Vos bons amis, expectans et aspirans à la même dignité. (Abgedruckt bei J. J. Eschenburg, Friedrich von Hagedorns Poetische Werke. Hamburg 1800. IV, 16.) Der Brief enthält eine kleine Bosheit, weil Hagedorn von der Gicht stark geplagt wurde. Sein Inhalt ergibt eine so genaue Vertrautheit mit dem auch sonst bekannten Sprachgebrauch der „Deutschen Gesellschaften“, dass der Verfasser selbst Mitglied gewesen sein muss.

²⁾ S. Keller, Graf Albrecht Wolfgang v. Schaumburg u. s. w. Berlin, Weidmann 1901. S. 35 ff.

schaft schloss oder eine erste Beziehung knüpfte, ausser Lessing auch Matthias Claudius und Friedrich Ludwig Schröder erst nach 1770 Maurer wurden, während der vortreffliche Johann Joachim Christoph Bode (1730—1793) schon seit 1761, also fünf Jahre früher als Herder, dem englischen System beigetreten war¹⁾. Bode war schon damals durch seine Stellung in stande, Herdern die Häuser der angesehenen Hamburger Familien, deren Häupter dem Bunde angehörten, zu öffnen, und Herder fühlte sich ihm noch später für viele damals empfangene Gefälligkeiten verpflichtet.

Von Hamburg aus begab sich Herder nach Kiel, wo sich der Prinz, dessen Informator er werden sollte, damals aufhielt, und hier knüpfte er in kürzester Frist innige persönliche Freundschaft mit dem oben erwähnten Grafen Friedrich von Hahn²⁾. Friedrich von Hahns Vorfahren waren Mitglieder des „Palmbaums“ gewesen und hatten sich der Förderung humaner Gesinnung und deutscher Sprache gewidmet³⁾, und ihr Nachkomme Friedrich war in deren Fussstapfen getreten und seine Freunde nannten ihn daher im damals üblichen Sinn des Wortes einen guten Patrioten. Es entwickelte sich trotz der Kürze der persönlichen Begegnung zwischen den durch Stand und Beruf getrennten Männern ein Briefwechsel, der im vertrautesten und herzlichsten Tone gehalten war⁴⁾. Herder richtete an Hahn das Gedicht „Orion. An den Erblandmarschall von Hahn,“ dessen Schlusstrophen folgende merkwürdigen Anspielungen enthalten:

¹⁾ Vgl. Haym, Herder I, 427. — Bode hielt am 5. Okt. 1763 die Gedächtnisrede in der Loge für das verstorbene Mitglied Herzog Georg Ludwig von Schleswig-Holstein.

²⁾ Der reiche Graf hat Herder wiederholt finanziell kräftig unterstützt und letzterer hat dies ganz unbefangen angenommen.

³⁾ Werner I. von Hahn auf Seeburg, Basedow und Remplin (1583 bis 1643) war im Jahre 1621 und dessen Bruder Lewin Ludwig I. (1579 bis 1635) im Jahre 1626 Mitglied der Sozietät des Palmbaums geworden. (G. Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt-Cöthen u. s. w. Neusalz 1879. Bd. III S. 323 ff.). Friedrich von Hahn war deren Urenkel.

⁴⁾ Friedrich von Hahns Biograph sagt: „Unter den vielen Briefen an Friedrich von Hahn (die das Familien-Archiv bewahrt), selbst den von seinen nächsten Verwandten, sind allein die von Herder ohne alle Förmlichkeit geschrieben“. Lisch a. O. IV, S. 269.

Du Lichterwecker! Orion
 Winkt dir mit flammendem Schwert,
 Es tönt die Leyer Apollos,
 Es singt der himmlische Schwan:

„Was regt und treibt und beseelet,
 Wodurch sich alles bewegt,
 Und lebt und fühlt und geniesset,
 Und denkt und strebet, ist — Licht!“

Mitte Juli 1770 brach Herder mit dem Prinzen und dessen Hofstaat von Eutin nach dem Süden auf, und die Reisegesellschaft nahm zuerst in Darmstadt längeren Aufenthalt. Bekannt wie Herder damals schon als Schriftsteller war, konnte es nicht fehlen, dass er rasch mit den litterarisch tätigen Kreisen, darunter auch mit dem Kriegsrat Johann Heinrich Merck, in Verkehr trat. Bei der Kürze der Begegnung wären diese Beziehungen wohl ohne Bedeutung geblieben, wenn Herder nicht durch Merck im Hause des Geheimrat Hesse dessen Schwägerin Marie Karoline Flachsland, die Tochter des Schwäbischen Amtsschaffners in Reichenweiher, kennen und lieben gelernt hätte. Seit dem 25. August 1770 konnten beide als Verlobte gelten und damit trat in Herders nächste Umgebung eine Persönlichkeit, die ihre starke Eigenart im Laufe der Jahre mehr und mehr zur Geltung brachte und die gerade in den langen Jahren der zunehmenden Kränklichkeit Herders stark in den Vordergrund getreten ist.

Am 4. September kam Herder mit der prinzlichen Reisegesellschaft in Strassburg an und am 20. desselben Monats kündigte er seine Stellung bei dem Prinzen und zwar hauptsächlich, weil er am Hofe die Stellung nicht gewonnen hatte, die er sich wünschte. Erleichtert wurde ihm der Entschluss durch die Verhandlungen, die Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe wegen Übertritts in den schaumburgischen Dienst mit ihm hatte anknüpfen lassen, Verhandlungen, die am 16. Oktober 1770 zur Annahme der Bückeburger Stelle führten.

Es war nun eine für die deutsche Geistesgeschichte wichtige Fügung, dass Herder infolge seines Augenleidens sich veranlasst sah, bis zum Frühjahr 1771 in Strassburg Aufenthalt zu nehmen. Herder war damals ein in seiner Lebens- und Weltanschauung ausgereifter Mann, und es waren von jetzt an nicht mehr die-

jenigen Freundschaften die wichtigsten, die seiner eignen Geistesentwicklung förderlich werden konnten, sondern die, die ihm die Möglichkeit gewährten, nun seinerseits auf Andere im Sinne der erworbenen Überzeugungen zu wirken, und dazu bot sich ihm nun am Sitze der alten Hochschule, in Strassburg, in einer Weise Gelegenheit, wie niemand es hatte voraussehen können.

Dieselbe Erscheinung, die wir bisher an allen Orten, wo Herder seit den Königsberger Tagen weilte, haben feststellen können, tritt auch in Strassburg zu Tage: die Kreise, die sich ihm in erster Linie öffneten und bei denen er selbst auch in erster Linie anklopfte, waren die festgeschlossenen Verbände der Männer, deren Angehöriger und litterarischer Wortführer Herder selbst war. Mit voller Absicht haben wir auf diese überaus wichtige Tatsache den Finger gelegt, weil erst dann, wenn man sie kennt, volles Licht auf die Stellung fällt, welche Herder in der Entwicklung der Geistesgeschichte sich erworben hat, und weil andererseits auch erst dadurch die Einwirkungen, die Herder empfing, in ihrem einheitlichen Charakter klar heraustreten: die Wechselwirkung, die hier vorliegt, ist bisher in keiner Lebensgeschichte Herders genügend betont und herausgehoben worden. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts tritt uns in den erhaltenen Nachrichten zu Strassburg eine Gesellschaft entgegen, die sich nach Art der deutschen Gesellschaften mit der schönen Litteratur beschäftigte; in ihrem Mittelpunkt standen der Mediziner G. H. Behr¹⁾ und vor ihm der Professor der Anatomie, Johann Salzmann († 1778). In späterer Zeit stand an der Spitze der gleichen oder einer verwandten Sozietät Johann Daniel Salzmann († 1812), den die Mitglieder, die Brudernamen führten, ihren „Sokrates“ nannten²⁾ und unter denen ausser Leibniz besonders auch die grossen englischen Philosophen und Rousseau verehrt wurden. Eben diese Gesellschaft, die sich mit anderen Freunden

¹⁾ Behr verfasste eine in den Kreisen der zünftigen Gelehrsamkeit viel Unwillen hervorrufende Schrift über die „Nothwendigkeit und Nutzbarkeit der deutsch-geschriebenen Arznei-Bücher“. Er leistete mit der Einführung der deutschen Sprache der medizinischen Wissenschaft ähnliche Dienste, wie sie Christian Wolf der Philosophie und Gottsched der schönen Litteratur erwiesen hatte.

²⁾ S. Martin in der Allg. D. B. XXX, 300.

zu einer „Mittagsgesellschaft“ zusammenfand, hatte im Sommer 1770 in dem zu Strassburg am 8. Juni als cand. theol. immatrikulierten Franz Christian Lersé aus Frankfurt (geb. 1749)¹⁾ und dem ebenfalls 1770 als Mediziner dort eingeschriebenen Joh. J. Jung, gen. Stilling (geb. 1740), einen wertvollen Zuwachs erhalten²⁾.

In diesem Kreise verkehrte nun damals auch der stud. jur. Johann Wolfgang Goethe aus Frankfurt, der schon in seiner Heimat den Mitgliedern der älteren Sozietäten nahe gestanden hatte. Allerdings war sein erster Versuch, Angehöriger der Gesellschaften zu werden, aus zufälligen Gründen nicht geglückt³⁾, aber nicht nur seine alsbald hervortretenden chemisch-kabbalistischen Kenntnisse, sondern auch der innige brüderliche Verkehr, in dem er mit Lersé⁴⁾ und anderen stand, macht es zweifellos, dass er mindestens bereits in Strassburg sein Ziel in aller Stille erreicht hatte⁵⁾.

¹⁾ Über ihn Erich Schmidt in der Allg. D. Biogr. XVIII, 431.

²⁾ Ähnlich wie anderwärts drang seit 1740 das neuenglische System in diese Kreise ein und zwar vornehmlich von Frankfurt a. M. aus, wo die Grossloge von England frühzeitig eine Provinzial-Loge gegründet hatte, der z. B. auch der Vater Lersés, Philipp Jacob, angehört hatte; es gelang der letzteren, in Strassburg seit der Mitte des 18. Jahrhunderts festen Fuss zu fassen, und um 1770 sind bereits die Spuren von drei Logen in Strassburg nachweisbar, die freilich nicht alle von Frankfurt dependierten.

³⁾ Diese früheste Annäherung Goethes an die Sozietäten ist ebenso wie die merkwürdige Geschichte der „arkadischen Gesellschaft“ erst in den letzten Jahren genauer bekannt geworden. Die zuverlässigsten und genauesten Mitteilungen giebt Dr. J. R. Dieterich, Haus- und Staatsarchivar in Darmstadt, auf Grund der in der Loge zu Darmstadt beruhenden Protokolle und Akten in der Beilage zur Allg. Zeitung vom 8. bis 10. April 1902 Nr. 80—82. Vgl. Goethe-Jahrbuch Bd. XXIV (1903) S. 248 und Latomia Bd. XXIX. — Aus dieser Sozietät erwuchs später die erste Loge in Darmstadt.

⁴⁾ Der Vater des „Bruder Lersé“, Philipp Jacob Lersé (Leerse), war im Jahre 1724 Mitbegründer der ersten nach englischer Lehrart eingerichteten Sozietät (Loge) in Frankfurt a. M. (Gesch. d. Loge zur Einigkeit in Frankfurt a. M. S. 104). — Auch Jung-Stilling schloss sich (ebenso wie bekanntlich Goethe selbst) später der englischen Lehrart an.

⁵⁾ Der innige Verkehr, den Goethe seit Frühjahr 1772 von Frankfurt aus mit den Darmstädter Freunden und Freundinnen unterhielt, und die Schwester-Namen, die er dabei gebraucht — Urania, Psyche (Karoline Flachsland) etc. — erinnern doch sehr an die Formen der arkadischen Gesellschaft. Merkwürdig ist, dass auch Herder Karoline Flachsland, noch ehe sie seine Verlobte war, als „Schwester“ anredet.

Die Mitglieder dieses Kreises erkannten es nach den Gesetzen des Bundes als ihre Pflicht wie ihr Recht, dem fremden, erkrankten Freunde ihre Anteilnahme zu beweisen, und sie taten dies selbstverständlich um so williger, als es sich eben um einen schon damals berühmten Mann handelte. Man hat sich vielfach über die plötzlich in die Erscheinung tretende nahe Beziehung der beiden grossen, so verschiedenartigen deutschen Männer gewundert, der keinerlei Vermittelung eines Dritten und keinerlei berufliche oder sonstige Berührung vorausgegangen war. Selbst wenn der junge Jurist Goethe der Hörer und Schüler Herders gewesen wäre, würde die auffällige Vertraulichkeit des Verkehrs, der Ton, den Herder anschlug und die Gelassenheit, ja die Ergebenheit, mit der Goethe alles Harte, was er zu hören bekam, hinnahm, unerklärt bleiben. Lediglich aus dem Umstand, dass Goethe Herder gegenüber den Brudernamen gebraucht und zwar längst, ehe ersterer Maurer wurde, erklärt sich die Innigkeit des Umgangs, der uns ganz unvermittelt zwischen beiden Männern entgegentritt. Eben dieser Name gab doch den Mitgliedern, zumal den älteren, gewisse Rechte, und von diesen ward mit gutem Grund gelegentlich Gebrauch gemacht. Es entging Herder nicht, dass er in dem damaligen jungen Goethe einen sehr erziehungsbedürftigen, aber auch einen sehr bildsamen Freund vor sich hatte, und er hat in jenen Monaten von der Gelegenheit, die sich ihm ungesucht und unerwartet bot, ganz beabsichtigten Gebrauch gemacht; man thut Herder in diesem Falle sicherlich unrecht, wenn man die Schärfe, mit der er Goethe behandelt hat, lediglich als Ausfluss übler Laune bezeichnet; hätte Goethe die „Ausfahrenheit“ Herders, von der er uns erzählt, nicht zugleich als Ausfluss brüderlicher Gesinnung erkannt, so hätte er sicherlich bald das Haus gemieden, wo er der Gegenstand solcher Ausfälle war.

Er sei, erzählt Goethe selbst, damals in einem Zustande der „Selbstberauschung“ gewesen. „Und so hatte ich von Glück zu sagen, fährt er fort, dass durch die unerwartete Bekanntschaft mit Herder Alles, was in mir von Selbstgefälligkeit, Bespiegelungslust, Eitelkeit, Stolz und Hochmut ruhen oder wirken mochte, einer sehr harten Prüfung ausgesetzt ward, die in ihrer Art einzig, der Zeit keineswegs gemäss und nun desto eindringender und empfindlicher war.“ „Was die Fülle dieser wenigen Wochen anlangt,“ heisst es in Dichtung und Wahrheit

in Bezug auf die erste Zeit des Strassburger Zusammenseins, „kann ich wohl sagen, dass Alles, was Herder nachher allmählich ausführte, im Keim angedeutet ward und dass ich dadurch in die glückliche Lage geriet, Alles, was ich bisher gedacht und gelernt hatte, zu komplettieren, an ein Höheres anzuknüpfen und zu erweitern.“ Und so ward für Goethe der strenge Kunstrichter wie der Mensch Herder zum Orakel, ja zum Meister, oder wie Goethe sagt, zur „Sonne, um die er sich gern als treuer Planet herumbewegen will“.

Und diese Eindrücke waren nicht etwa bloss vorübergehender Natur. Als der mündliche Verkehr zu Ende ging, vertiefte sich Goethe in die Schriften des Mannes, die er jetzt nach der persönlichen Bekanntschaft mit verstärkter Teilnahme las, und noch in Wetzlar 1772 erzählt er, dass ihn die Lektüre der „Fragmente“ wie eine Erneuerung des einstigen Umgangs mit Herder bedünke. Auch die Bücher und die Schriftsteller, die Herder einst empfohlen hatte, gewannen nun Goethes vermehrten Anteil, gleichviel ob es sich um Milton und Shaftesbury oder Shakespeare, um Zeitgenossen wie Hamann oder um Sokrates und Plato handelte, während er, ebenfalls ganz in Herders Sinn, sich von den französischen Aufklärern, die unter Voltaires Führung damals die deutsche Jugend stark begeisterten, mehr und mehr ab- und deutscher Art zuwandte.

Leider sind die Gespräche in der Herderschen Krankenstube zu Strassburg nicht erhalten, aber wir besitzen ein Denkmal jener Winter-Monate, in dem der Inhalt des Gesprochenen gleichsam nachzittert, nämlich die Blätter „Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter“, die mit Hilfe des Freundes Bode in Hamburg im Mai 1773 im Buchhandel erschienen und die in gewissem Sinn ein Denkmal des Strassburger Verkehrs mit Goethe sind, der darin auch einen Aufsatz „Von deutscher Baukunst“ zum Abdruck gebracht hat. Die Herderschen Aufsätze über Shakespeare und die Lieder der alten Völker sind, obwohl erst in Bückeberg etwa im Juli 1771 zu Papier gebracht, doch bereits in Strassburg entworfen und begonnen worden.

Im April 1771 war Herder endlich soweit hergestellt, dass er seine Stelle als Prediger und Konsistorialrat in Bückeberg antreten konnte. Herders Denkmal für Thomas Abbt (1768), der am Schaumburgischen Hofe bis zu seinem Tode in persönlicher Freundschaft mit dem Grafen Wilhelm (1724—1777) gelebt hatte, war von letzterem mit dankbarer Freude begrüsst worden, und aus des Grafen Umgebung, die ihres Fürsten Vereinsamung mitempfindend, hatte Gotthard Westfeld (geb. 1746) schon seit 1768 eine Verbindung mit Herder in der Hoffnung angeknüpft, dass letzterer im stande sein werde, dem Grafen den verlorenen Abbt zu ersetzen. An sich war der Gedanke ja deshalb naheliegend, weil der Fürst wie Westfeld sich in allen Grundgedanken ihrer Weltanschauung mit Herder eins wussten und weil vielfache sonstige Berührungspunkte vorhanden waren.

Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe, dessen berühmter Vater Albrecht Wolfgang in England Maurer geworden war¹⁾, war in den Kreisen der Brüder zu Lausanne erzogen worden und hatte die Weltanschauung seines Vaters sich ganz zu eigen gemacht. Aber vom ersten Augenblick an — Herder traf am 28. April 1771 in Bückeberg ein — zeigte es sich, dass der Graf, diese „feinste griechische Seele“ (wie ihn Mendelssohn nannte), trotz grössten Wohlwollens und reicher Menschenkenntnis ausser stande war, mit dem empfindlichen, reizbaren und selbstbewussten Gelehrten in das persönliche Verhältnis zu kommen, das er erhofft und gewünscht hatte²⁾. Nach kurzer Zeit waren beide Männer darüber klar, dass sie nur dann einigermassen mit einander würden leben können, wenn sie in angemessener persönlicher Entfernung blieben, und so begann die Zeit der „Verbannung“, wie Herder wohl seinen Bückeberger Aufenthalt genannt hat, mit wenig günstigen Anzeichen. An gegenseitiger Hochschätzung fehlte es nicht; der Graf hatte sie durch die Berufung bewiesen und auch später oft geäussert, und Herder seinerseits hat später dem edlen Manne das höchste Lob gespendet, aber die Erfahrung, die so viele mit Herder machen mussten, machte auch Graf

¹⁾ Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes. Berlin, Weidmann 1901.

²⁾ Die Verstimmung, die schon der ersten Begegnung vorherging, als Herder den Grafen, der seine Gegenwart gewünscht hatte, warten liess, hat Haym, Herder I, 439, sehr gut geschildert.

Wilhelm: es war äusserst schwierig, sich mit den wechselnden Stimmungen der frauenhaften Anlage des Herderschen Gemütes in ein dauerndes und unbefangenes Verhältnis zu setzen. Dem scharfen und klaren und offenen Charakter, dem an Plan und Ordnung gewöhnten Soldaten, dem feingebildeten Aristokraten war ein Mann wie Herder, den Plan und Methode nicht sehr auszeichneten, der sich ungern an gesellschaftliche Formen band und der sich gar so schwer in offener Herzlichkeit zu geben wusste, keine sympathische Persönlichkeit, dem er sich als Mensch zu Mensch hätte nähern können.

Unter diesen Umständen war der Graf, wie es scheint, ganz damit einverstanden, als seine Gattin, die damals 28jährige Gräfin Maria Eleonore, sich geneigt und instand zeigte, dem neuen Landsmann den Übergang in die veränderten Verhältnisse durch persönliches Entgegenkommen zu erleichtern und die Schwierigkeiten der Situation zu mildern. Die Gräfin, eine hochbegabte, unterrichtete und ernst religiöse Frau von ungewöhnlicher Schönheit, hatte ihr ganzes Sinnen auf den Himmel gerichtet, den sie gern auch anderen Seelen öffnen wollte. Im Januar 1772 schrieb Herder an seine Braut: „Seit vierzehn Tagen fange ich in Bückeburg zu leben an, und Alles scheint sich mir zu verändern durch die Veränderung einer Seele“; diese eine Seele war die Gräfin, die Herder einen sehr entgegenkommenden Brief geschrieben hatte und die fortan in zahlreichen Äusserungen im Vordergrund des Herderschen Gedankenkreises erscheint¹⁾.

Im Frühjahr 1773 entschloss sich Herder, sich der Freundin Karoline gegenüber endgültig zu erklären: am 2. Mai fand zu Darmstadt die Hochzeit statt, an der auch Goethe teilnahm, der dann auch das junge Ehepaar auf seiner Reise bis Frankfurt begleitete. Einer der wichtigsten Wendepunkte in Herders Leben war mit diesem wichtigen Schritte eingeleitet. Zunächst gab der eheliche Bund Herders Schaffensdrang neue Antriebe. Der weibliche Verkehr, der von jetzt an bei Herder den Umgang mit Freunden zu ersetzen begann, weckte die Erinnerungen

¹⁾ Haym, Herder I, 517, hat mit Recht betont, wie viel Herder von der Gräfin geistig empfangen hat. Wenn H. nun predigte, so predigte er für sie; „sie war seine Gemeinde“. „Wie zu einer Heiligen sah er zu seiner lieben, sanften, himmlischen Gräfin‘ auf.“

an das Mohrunger Elternhaus und an die Gesinnungen seiner frommen Mutter. Karoline trat in den seelischen Bund, der sich zwischen Herder und der Gräfin entwickelte, gleichgestimmt mit ein und ward für Herder, wie dieser selbst erzählt, eine „grosse Handlangerin an Gottes Wort“, allerdings aber doch zunächst nur eine „Handlangerin“.

Eine der Wirkungen einer beginnenden Umstimmung in Herders Seele war die Wiederanknüpfung der seit 1769 abgebrochenen Beziehung zu Hamann. Noch im Frühling 1772 war der starke sachliche Gegensatz, der zwischen beiden Männern in der Auffassung der letzten und höchsten Dinge bestand, offen zu Tage getreten: Hamann hatte in einer Besprechung von Herders „Ursprung der Sprache“ im 26. Stück der Königsberger Zeitung von 1772 Herder für einen vom wahren Glauben Abtrünnigen erklärt und letzterer war über das „hämische Pasquill“ des alten Freundes tief empört. Es gab eine Auseinandersetzung, bei der Hamann in seiner Schrift „Des Ritters vom Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache“¹⁾ zwar sachlich seine Ansicht aufrecht erhielt, aber im übrigen sehr entgegenkommende Erklärungen abgab, die, wunderlich genug, in Herders Gemüt eine neue Begeisterung für Hamann entfachten. Nicolai war es gewesen, der ihm Hamanns Schrift vom „Ritter Rosenkreuz“ mit einigen Begleitworten gesandt hatte, und so zeigte sich das Schauspiel, wie sich zwei stärkere Geister um die so reiche, aber zugleich so weiche Seele Herders stritten. Es dauerte nicht lange, da war der alte Freund der Sieger: Herder warf sich mit aller Entschiedenheit in die nur halb geöffneten Arme Hamanns.

Zu diesen Vorgängen liegt der Schlüssel in der bei Herder damals mit aller Kraft hervorbrechenden Abneigung gegen die seichte Aufklärung, wie sie durch Nicolai und dessen Stab besonders von Berlin aus verbreitet ward. Der öde Moralismus, in dem sich die Weisheit dieser Richtung erschöpfte und der mit einer argen Verkennung des Wesens der Religion Hand in Hand

¹⁾ Hamanns Schriften IV, 21 ff. — Die Anspielung auf Herders Eigenschaft als angebliches Mitglied des „Ritter-Ordens der Rosenkreuzer“ ist merkwürdig genug; sie beweist, wie anstössig Hamann Herders Zugehörigkeit zur Sozietät war.

ging, war Männern, die wie Herder von einem innigen und starken Gottesglauben erfüllt waren, durchaus zuwider, und der Widerspruch gegen diese Art von Aufklärung erfolgte keineswegs bloss aus den Kreisen von „Pietisten“ und „Mystikern“ oder „Orthodoxen“, sondern auch von sehr vielen andern, selbst von solchen, die von den Rechtgläubigen gern als die Träger jenes Moralismus gebrandmarkt wurden, nämlich von „Rittern des Rosenkreuzes“ und von „Freimaurern“. Es scheint fast, als ob unter Einflüssen, die wir nicht kennen, Hamanns Schrift vom „Ritter Rosenkreuz“ im Zusammenhang mit der Verkennung und Misshandlung, die Herder nicht ganz ohne seine eigne Schuld jetzt aus dem Nicolaischen Lager erfuhr, den Nährboden für Verstimmungen in Herders Seele abgegeben haben, die noch später gelegentlich Ausdruck gefunden haben. Es mag auch sein, dass ihm in seiner unter den aufregenden religiösen Kämpfen jener Jahre oft wechselnden Gemütsverfassung manehmal Äusserungen untergelaufen sind, die darauf schliessen lassen, dass ihm strenggläubige Personen, etwa im Sinne der Gräfin Maria, im Grunde sympathischer waren als die „Nicolaiten“; aber die von den letzteren darauf hin verbreitete Ansicht, dass Herder die alte Fahne verlassen habe und in das gegnerische Lager übergegangen sei, ist zweifellos nicht zutreffend. Richtig ist nur, dass Herder sich sowohl in der „Ältesten Urkunde“ wie in den „Provinzialblättern“ nach seiner bekannten leidenschaftlichen Art sowohl im Ton der Polemik wie in der biblischen Terminologie, die er damals gern gebrauchte, vergriffen hat und Urteile scharfer Art wider sich nicht ohne Grund wachrief. Ein Offenbarungsgläubiger oder gar ein Orthodoxer im üblichen kirchlichen Sinne ist er damals so wenig wie früher oder später gewesen; sowohl die kirchlichen Behörden Hannovers wie die Weimars haben wegen seiner mangelnden Rechtgläubigkeit der Berufung Herders in angesehene Ämter Widerstand geleistet, und man darf annehmen, dass die Instanzen, die ihr Urteil in diesem Sinne fällten, auch gerade die theologischen Schriften der Bückeburger Jahre genau geprüft haben. Hätte Herder damals welt- und menschenkundige Berater zur Seite gehabt, so würden manehe Kämpfe und Missverständnisse, die sich an die theologischen Schriften jener Jahre knüpften, ihm erspart geblieben sein. Sicherlich hat er — er hat es später selbst eingesehen — in einigen Punkten über das Ziel geschossen und mehreren vor-

trefflichen Männern, wie z. B. Spalding, der ihn nachmals durch seine Haltung beschämte, Unrecht gethan. Aber die alten Freunde wie Friedrich Hartknoch, Georg Berens und der Graf Hahn haben auch in jenen Jahren Herder als Freund und Gesinnungsgenossen angesehen und behandelt und ihrer Freundschaft in grossherzigster Weise werththätigen Ausdruck gegeben.

Es war im Kreise der zahlreichen Freunde natürlich nicht unbekannt geblieben, dass Herder sich in Bückeburg nicht wohl fühlte, und wohlwollende Gesinnungsgenossen mussten aus dem Ton der theologischen Schriften auch den Schluss ziehen, dass seine Verpflanzung in eine andere Umgebung für ihn wie für die Sache wünschenswert sei; wenn für irgend Jemand, so war es für Herder ein Bedürfnis, eine Anlehnung an selbstgewissere Naturen zu besitzen.

Nachdem eine Berufung nach Göttingen, die Heyne in die Wege geleitet hatte, infolge des Widerspruchs kirchlicher Kreise ins Stocken geraten war, eröffnete sich eine Aussicht, die noch erwünschtere Bedingungen zu bieten schien. Am 7. November 1775 war Goethe in Weimar angekommen und seine persönliche Beziehung zu Karl August gab ihm die Möglichkeit, ein gutes Wort für Herder einzulegen. Schon etwa im Dezember erhielt letzterer die ersten Andeutungen von Goethes Schritten. Aber dieser stiess auf erhebliche Schwierigkeiten; denn auch in Weimar war das Gerücht verbreitet, dass Herder kein wahrhaft Gläubiger sei, und man muss zweifeln, ob die Berufung möglich geworden wäre, wenn nicht auch das Zeugnis eines anderen Freundes, des Frhrn. Karl Theodor Anton Maria von Dalberg (1744—1817), damals kurmainzischer Rat und Statthalter in Erfurt¹⁾, der viel bei Hofe ein- und ausging, mitgesprochen hätte. Mit Hilfe Dalbergs²⁾ war die Sache im Februar 1776 soweit gediehen,

¹⁾ Über ihn das Buch von Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg, Weimar 1879, 2 Bde.

²⁾ Dalberg muss Herders „Fragmente“ und „Krit. Wälder“ schon frühzeitig gekannt haben. Von Stetten bei Erfurt aus schreibt Goethe am 2. Januar 1776 an Herder: „Der Statthalter von Erfurt hat das Beste von Dir gesagt und bestätigt dem jungen Fürsten Deinen Geist und Kraft; ich habe für Deine politische Klugheit in geistlichen Dingen gut gesagt.“ Beaulieu-Marconnay, Karl v. Dalberg und seine Zeit. Weimar 1879, I, 57.

dass eine Anfrage nach Bückeberg ergehen konnte; dann aber trat, obwohl Herders Zustimmung längst vorlag, eine abermalige Verzögerung ein, bis im Juni die Sache endlich ins Reine kam.

Am 2. Oktober 1776 langte Herder mit seiner Familie in später Abendstunde zu Weimar an. Trotzdem er gleich zu Anfang gezwungen war, einen ersten Versuch seiner kirchlichen Gegner, ihn in seinen Rechten als Prediger der Stadtgemeinde zu beeinträchtigen, zurückzuschlagen, so machte der Wechsel seine günstigen Seiten doch zunächst stark geltend. Er war mit der Absicht gekommen, den Gegnern von rechts und von links zu zeigen, dass ihre Ausstreuungen falsch seien, und in diesem Sinne hielt er am 20. Oktober 1776 seine Antrittspredigt. Sie machte, wie uns berichtet wird, einen vortrefflichen Eindruck. In der Herzogin Luise, Karl Augusts junger Gemahlin, fand Herder eine eifrige Gönnerin, und der ganze Kreis, der sich um diese scharte, allerdings meist Frauen, gab alsbald dem geistvollen Prediger seine Sympathie zu erkennen.

Nicht in dem gleichen Masse gelang es dagegen Herder, mit Goethe in eine herzliche Beziehung zu kommen. Der letztere, der sich ein volles Anrecht auf Herders dankbares und freundschaftliches Entgegenkommen erworben hatte, sah sich durch Herders Stellungnahme einigermaßen enttäuscht; vielleicht dass Herder auch seinerseits eine andere Haltung Goethes erwartet hatte, vielleicht dass andere Verstimmungen mitwirkten, genug, sie blieben in gegenseitiger Entfernung. Goethe freilich, der des Freundes empfindliche Seele kannte, liess sich nicht irre machen; er gab trotz aller Enttäuschungen seine Annäherungsversuche nicht auf, ohne freilich vorläufig sein Ziel zu erreichen.

Ebensowenig wusste Herder zum Herzog Karl August und anderen ihm durch Gesinnung und Interessen innerlich verwandten Männern, soweit sie in seiner Umgebung lebten, eine nähere Beziehung zu gewinnen. Goethe, der Gelegenheit hatte, die Sachlage zu übersehen, war der Überzeugung, dass ein Teil der Schuld an dieser unerfreulichen Gestaltung der Dinge an Karoline Herder liege¹⁾. Es lässt sich in der That schon seit den Bückeburger Jahren beobachten, dass Karoline von dem lebhaften Wunsch beseelt war, ihren Gatten allein zu besitzen; sie

¹⁾ Haym II, 16 ff.

hatte dieses Glück ja in Bückeberg in vollem Umfang genossen; fast niemals war hier Herder erschienen, wo seine Gattin nicht an seiner Seite hätte erscheinen können, und es scheint fast, als ob sie gewünscht habe, dass sich dies auch in Weimar fortsetze; auch ist es möglich, dass ihrem wirtschaftlichen Sinn, von dem wir noch Proben kennen lernen werden und der gegenüber den stets zunehmenden finanziellen Bedrängnissen ihres wachsenden Hauses begreiflich war, die Übernahme neuer Verpflichtungen widerstrebte, genug, es ist sicher, dass Herder uns zunächst vorwiegend im Verkehrskreise gebildeter Frauen begegnet, zu denen ihn eine starke natürliche Verwandtschaft hinzog, die umgekehrt auch die Frauen in seine Nähe führte. Die Zartheit und Nachgiebigkeit, die Goethe in Herders Charakter finden wollte, wirkte mit der misstrauischen Einbildungskraft, die sich bei Herder leicht gegen die Männerwelt seiner Umgebung richtete und die die Folge der Knechtschaft seiner Jugendjahre war, zusammen. Arbeitsüberlastung, häusliche Sorgen und Kränklichkeit vermehrten seine Unzugänglichkeit.

Welches aber auch die Gründe gewesen sein mögen, die hier mitwirkten, so steht fest, dass Herder zu Weimar ebenso wenig wie in Bückeberg ein regelmässiger Besucher von Männergesellschaften gewesen ist.

Wir haben im Laufe der bisherigen Darstellung gesehen, dass an allen Orten, wo Herder längeren oder kürzeren Aufenthalt nahm, in Königsberg, in Riga, in Hamburg, Eutin und Strassburg für die Gestaltung seiner persönlichen Beziehungen seine Zugehörigkeit zu den Sozietäten, die damals eine so grosse Verbreitung besaßen, von ausschlaggebendem Einfluss geworden ist, und da dies feststeht, so ist die Frage doch sehr nahe liegend, ob und in welchem Umfang sich jetzt die gleiche Erscheinung in seiner neuen Umgebung wiederholt hat.

Herders Biographen haben sich bisher, soweit sie diese bei Herders Naturell sehr wichtige Frage überhaupt aufgeworfen haben, damit begnügt, festzustellen, dass Herder nicht wie Karl August, Goethe, Wieland u. a. als thätiger Teilnehmer an den Versammlungen der Loge Amalia in Weimar genannt wird, obwohl diese Teilnahme für ihn, der ja in Riga begeistertes und tätiges Mitglied gewesen war, nahe lag, und daraus gefolgert, dass Herder damit seine bezüglichen Beziehungen als mehr oder weniger

beendet und abgeschlossen betrachtet habe. Die Tatsache von Herders Fernbleiben von der Weimarer Loge ist richtig, aber die Schlüsse, die man daraus gezogen hat, sind unzutreffend und beruhen auf der Nichtbeachtung des Umstandes, dass auch das eifrigste Mitglied des Bundes unter Umständen dringende Gründe haben kann, einer bestimmten örtlichen Organisation, auch wenn sie an seinem Wohnort ihren Sitz hat, sich nicht anzuschliessen.

Herder hat einmal gesagt, dass er in seiner amtlichen Stellung als Generalsuperintendent „immer wägen und stets die lindeste Einkleidung suchen müsse“. Dazu zwang ihn der Wunsch seiner Regierung, der bei seiner Berufung zum Ausdruck gekommen war; aber er selbst hatte auch bei den wiederholten vergeblichen Versuchen, von Bückeburg fortzukommen hinreichend Gelegenheit gehabt, zu beobachten, wie gross der Einfluss der strenggläubigen Vertreter der Kirche war, und er wusste genau, dass unter den Gründen, die gegen ihn ins Feld geführt wurden, eben seine Zugehörigkeit zur Sozietät eine erhebliche Rolle spielte. Hamann hatte ihn ja noch vor wenigen Jahren öffentlich als „Ritter vom Rosenkreuz“ gekennzeichnet und damit doch zugleich auch von seinem Standpunkt aus eine Warnung ausgesprochen, die nach Wiederherstellung der Freundschaft doppelten Nachdruck gewinnen musste. Zu dem Allen aber kam die Stimmung der Frauenkreise, in deren Umgebung Herder lebte; insbesondere war Karoline mehr oder weniger gegen jede Verbindung, die den Frauen und zumal ihr selbst, nicht die gleichen Rechte einräumte, und deren Angehörige möglicherweise einen Einfluss gewinnen konnten, der ihrer Ansicht nach anderen Personen allein zukam.

Man hat sich, um seine Fernhaltung von der Loge Amalia zu erklären, auf die abfälligen Urteile berufen, die Herder wiederholt über Geheimbünde abgegeben hat, und diese Urteile zugleich auf die Freimaurer bezogen. Wie kommt es aber, dass Herder gelegentlich ausdrücklich sagt, dass das Geheimnis der Gesellschaft — er meint die Gesellschaft der Freimaurer — längst bekannt und ihre Geschichte nur ein Familiengeheimnis sei¹⁾ und dass er an verschiedenen anderen Stellen die Sozietät der Maurer nicht eine geheime, sondern eine unsichtbare Gesellschaft

¹⁾ In den Gesprächen über Freimaurerei. Näheres darüber in den M.H. der C.G. Bd. XII (1903), S. 202.

nennt¹⁾, die die üblichen Kennzeichen des Geheimbundes (unbekannte Obere, verschleierte Ziele und Absichten, Ausschliessung staatlicher Aufsicht u. s. w.) nicht an sich trage²⁾. Es gab zu Herders Zeit geheime Verbindungen genug, die, auch wenn sie sich gewisser maurerischer Formen bedienten, mit dem Orden, dem Herder selbst angehörte, nichts gemein hatten, und wir wissen, dass viele andere thätige Freimaurer mit denselben Ausdrücken gegen diese Geheimbünde geeifert haben, wie Herder. Gleichwohl mag es sein, dass bei Herder, der gelegentlich gegen Alles und Alle seine üble Laune hervorgekehrt hat, zeitweilig Verstimmung auch gegen die eigene Bruderschaft vorhanden gewesen ist, und es ist wohl denkbar, dass er zeitweilig in dem Bunde keineswegs das bestmögliche Organ für die Durchführung der Humanität, wie er sie wünschte, erkannt hat. Gleichwohl ist sicher, dass Herder eben für die Humanität allezeit eingetreten ist und dass er ebenso von den Mitgliedern stets als einer der ihrigen anerkannt worden ist.

Es verdient doch Beachtung, dass aus dem Kreise der Mitglieder in Weimar nicht eine einzige Äusserung vorliegt, die Herders Fernhaltung missbilligt oder daraus weitere allgemeine Schlüsse gezogen hätte; man hat das den späteren Biographen überlassen, die die Verhältnisse nicht kannten, die Mitglieder selbst haben die Gründe gewürdigt. Hielt doch vom ersten Tage an der Geheimrat von Dalberg, der von Erfurt aus vielfach in der Weimarer Loge verkehrte, die regelmässige Verbindung mit Herder aufrecht.

¹⁾ Tatsache ist, dass die „Society of Masons“ und alle mit ihr in geschichtlichem Zusammenhang stehenden älteren Sozietäten mit Nachdruck die Behauptung abgelehnt haben, dass sie ein Geheimbund seien und dass sie sich amtlich nie eine „geheime Gesellschaft“, wohl aber sehr oft eine „unsichtbare Gesellschaft“ genannt haben. — Auch die Sozietät des „Palmbaums“ hat den von Gegnern gemachten Vorwurf abgewiesen, dass sie ein Geheimbund sei. Die Sozietät wollte nur in dem Sinne eine geschlossene Gesellschaft sein und Geheimnisse haben, wie jede Familie, viele Erwerbsgesellschaften und manche staatliche Behörden und kirchliche Verbände (ich erinnere an die Tertiärer der katholischen Kirche) noch heute Geheimnisse haben, ohne geheime Verbände und Gesellschaften zu sein.

²⁾ Das Kgl. Edikt d. d. Berlin vom 20. Oktober 1798, durch das der Freimaurer-Orden anerkannt und bestätigt wird, giebt als Kennzeichen der verbotenen geheimen Gesellschaften an: 1. Politische Ziele und Absichten, 2. unbekannte Obere, 3. unstatthafte Verpflichtungen der Mitglieder.

Karl von Dalberg war getreu den Überlieferungen seines Hauses, dessen Glieder schon seit den Zeiten Johann von Dalbergs († 1503) in die Geschicke der alten Kultgesellschaften oft tief eingegriffen hatten, frühzeitig der neuen Sozietät als Mitglied beigetreten; diese hatten an ihm eine ausgezeichnete Erwerbung gemacht. Dalberg, der 1762 zu Heidelberg Doktor der Rechte und 1772 Wirklicher Geheimer Rat und Statthalter zu Erfurt geworden war (er wurde später durch den Einfluss Friedrichs des Grossen und des Kaisers Fürstbischof von Mainz), war gleich ausgezeichnet als Mensch wie als Verwaltungsbeamter und Regent und verband mit seinen lebhaften Interessen für Handel, Gewerbe und Landwirtschaft auch eine rege und tätige Anteilnahme für Kunst und Wissenschaft, sowie ein eifriges Streben, die Weltanschauung des Humanismus, von der er tief durchdrungen war, auch durch eigne wissenschaftliche Arbeiten zu fördern. Wenn er auch zu voller philosophischer Durchdringung der hier vorliegenden Probleme nicht instande war, so reichten seine Kenntnisse doch aus, um mit Herder in einen Ideenaustausch einzutreten, der beide Männer geistig gefördert hat.

Bald nach Herders Ankunft in Weimar lernten beide Männer sich persönlich kennen, ohne dass wir den Ort der wichtigen Begegnung angeben können. Dieser Unterredung folgten dann weitere, sowie namentlich ein lebhafter Briefwechsel, der bereits im Januar 1777 begann und mit einigen längeren Unterbrechungen bis 1797 in gleichbleibender brüderlicher Freundschaft fortgedauert hat. „Herder“, hat Dalberg einst geäussert, „fliegt kühn und hoch, hat Adlers Aug’ und unermessenen Gesichtskreis.“ Dalberg beschäftigte sich in jenen Jahren mit Gedanken über das Weltall und über die All-Eins-Lehre, die ihn unter den Anschauungen der alten Kultgesellschaften besonders angezogen zu haben scheint; er entschloss sich, seine Gedanken in einem Buche zusammenzufassen, und so erschienen im Frühjahr 1777 seine „Betrachtungen über das Universum“, die im Laufe der nächsten Jahrzehnte sechs Auflagen erlebten. Herder setzte sich alsbald mit diesem ihn stark beschäftigenden Werke in einem Aufsätze: „Zu K. v. Dalbergs Betrachtungen über das Universum“ auseinander¹⁾ und ging dabei

¹⁾ Sämtliche Werke (Cotta'sche Ausgabe) Zur Philos. XV, 357 ff. In der Hempelschen Herder-Ausgabe XVII, 457 ff.

auf den Gedanken Dalbergs ein, der das ganze System der Schöpfung auf das Gesetz der „Ähnlichwerdung“ zurückzuführen suchte. Herder suchte ebenfalls am Leitfaden der Analogie das natürliche und geistige Geschehen unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen; dabei war er geneigt, in der Art der christlichen Gnosis die Ökonomie des Kosmos als einen Erlösungsvorgang zu fassen und die Heilsökonomie des Christentums kosmologisch zu verstehen.

In Weimar selbst war es namentlich Wieland († 1813), zu dem Herder ein freundliches Verhältnis gewann, welches bis zu dem Tode Herders fortgedauert hat, ohne freilich je den Charakter inniger Freundschaft anzunehmen. Wieland, der seit seinem Aufenthalt im Hause Bodmers, des Altmeisters der älteren Sozietäten, den letzteren, die Bodmer als „Gesellschaft der Maler“ nach dem Vorbild der italienischen Akademien reorganisiert hatte, sehr nahe stand, war durch den Einfluss des kurmainzischen Statthalters Josias von Schmidburg, des Amtsvorgängers Dalbergs, im Jahre 1769 nach Erfurt berufen worden und von da im Jahre 1772 als Hofrat und Erzieher der beiden Söhne der Herzogin Amalia nach Weimar gekommen. Hier erwarb er sich das volle Vertrauen des Hofes und der ganzen Weimarer Gesellschaft und übte durch den „Teutschen Merkur“ dreissig Jahre lang (1773—1803) einen starken Einfluss auf die deutsche Litteratur und die deutsche Bildung. Indem Herder ein treuer Mitarbeiter des Merkur wurde, ergab sich von selbst ein geistiger Verkehr, mit dem auch gelegentlich ein geselliger Hand in Hand ging.

Wieland, der übrigens gleichfalls mit Dalberg befreundet war, hielt es ebenso wie Herder einstweilen für angemessen, der neuen Sozietät gegenüber, die sich in der Loge Amalia zusammengefunden hatte, eine wohlwollende Neutralität zu bewahren. Beide aber konnten und wollten sich der freundschaftlichen Berührung mit den Mitgliedern um so weniger entziehen, weil die Loge damals immer mehr in den Mittelpunkt des geistigen und gesellschaftlichen Lebens in Weimar trat.

Eben in dem Jahr von Herders Ankunft war die Loge durch einen Besuch des jungen Erbprinzen Ludwig von Hessen-Darmstadt, des nachmaligen Landgrafen Ludwig, Bruders der Herzogin Luise von Weimar, ausgezeichnet worden, der 1771 Mitglied des Bundes geworden war, und die Stellung der Loge

im gesellschaftlichen Leben hob sich von Jahr zu Jahr. Wer die Lebensgeschichte Herders näher kennt, dem begegnen in der Zahl der Mitglieder jener Jahre sehr viele wohlbekannt Namen, von denen hier nur die folgenden kurz genannt sein mögen. Die Leitung der Loge Amalia lag in den Händen des Staatsministers Freiherrn von Fritsch und des Kammer-Präsidenten von Kalb, sowie des Geheimen Regierungsrats Ernst Karl Const. von Schardt, der das Amt des Redners inne hatte, desselben Schardt, mit dem Herder stets freundliche Beziehungen unterhielt und dessen Gattin eine fleissige Besucherin des Herderschen Hauses war. Ferner begegnen uns Friedr. Wilh. Ludwig von Beulwitz, damals Reg.-Assessor in Rudolstadt, der Freiherr Joh. Adolph Ludw. von Stein, der Frhr. Fr. Chr. Ekbrecht von Dürkheim, Wirklicher Geh. Rat, Friedr. Karl und Friedr. Hartmann von Witzleben, Joh. Karl Aug. Musaeus, der Herausgeber der Volksmärchen, Friedr. Justin Bertuch, Frhr. J. J. von Lyncker, Frhr. Leonh. von Klinkowström, Herzogl. Hofmarschall in Weimar, der Prof. der Physik in Jena Lor. Joh. Dan. Succov, der Kammerherr Wilh. Heinr. von Münch, der Geh. Rat von Eyben in Meiningen, der Kammerjunker Ernst Aug. von Moltke, Friedr. Calisius, Frhr. v. Calisch, Georg Friedr. von Boyneburg, Friedr. S. von Rothmaler, Carl Heinr. Ludw. Jacobi, damals Studirender der Rechte, Carl Josias Frhr. von Schmidburg, schon seit 1765 Mitglied, der Maler G. M. Krause, die Doktoren der Medizin Buchholz, Wilh. Müller, Ambr. Mich. Sivert und Nic. Nicolai, der Frhr. Franz Paul Christ. von Seckendorf, Reg.-Rat in Weimar, Friedr. Ludw. von Holleben, Chr. Aug. von Arnswald, Gräflich Stollbergischer Hofmeister, Frhr. F. G. von Werthern und viele Andere, deren Zahl sich von Jahr zu Jahr vermehrte und die bei ihren Versammlungen nach damaligem Brauch sehr oft den Besuch angesehener Mitglieder aus anderen deutschen Logen empfangen. Später schlossen sich derselben Loge auch einige anderwärts aufgenommene Mitglieder an, darunter der nachmals durch seine reformatorische Thätigkeit im Schulwesen des preuss. Staates berühmt gewordene Johannes Schulze, der Frhr. von Egloffstein, der Kammerdirektor Riedel († 1821), von Einsiedel, J. J. C. Bode, Karl August Böttiger († 1835), von Conta, Weyland, Kästner u. a. m.

Herder hat thatsächlich in jedem Zeitabschnitt seines Lebens, auch in Weimar, seine wichtigsten und für ihn wertvollsten Beziehungen unter thätigen Maurern gehabt. Dass sein Fernbleiben von den Logen-Versammlungen in Weimar¹⁾ nichts weniger als eine Lossagung vom Bunde bedeutete und bedeuten sollte, erhellt aus den Ereignissen der späteren Jahre und wird durch die Thatsache bestätigt, dass er von Weimar aus zu Gotha an den Zusammenkünften einer „Verbindung“ teilnahm²⁾, die zwar nach dem damaligen Sprachgebrauch sich von der Freimaurerei unterschied und sich einen Orden nannte, die aber doch mit diesem in einem organischen Zusammenhang stand, und dass er in dieser „Verbindung“ — das bestätigt Herder selbst — alle Stufen und Grade durchlaufen hat. Diese in aller Stille vollzogenen und sorgfältig bis zur Gegenwart geheim gehaltenen Thatsachen und Ereignisse erklären sich auf folgende Weise.

Schon seit den Tagen Herzogs Ernst des Frommen von Sachsen-Gotha, der im Jahre 1619 Mitglied der Gesellschaft des Palmbaums geworden war — später waren die Herzoge Johann Philipp und Johann Ernst seinem Beispiel gefolgt³⁾ — hatten die älteren Sozietäten unter den Fürsten dieses Hauses thätige Förderer besessen. Als nun die Sozietätsbewegung in der Form der „britischen Schule“ seit dem Beitritt Friedrichs des Grossen einen neuen Aufschwung nahm, da vollzogen auch die drei Söhne des Herzogs Friedrichs II. von Gotha, des Enkels Ernsts des Frommen, nämlich die Prinzen Ludwig Ernst,

¹⁾ Johannes Schulze war seit jungen Jahren ein begeisterter Freimaurer und ist es auch geblieben und hat selbst noch in Coblenz, wo er Redner war, eifrig mitgearbeitet. Aber — so erzählt Schulze selbst — diese Tätigkeit fand mehr und mehr das Misfallen seiner Frau, die seinen Zusammenhang mit einer ihr selbst unzugänglichen Gesellschaft missbilligte. Da stellte Schulze allmählich den Besuch der Versammlungen ein, dessen Fortsetzung den häuslichen Frieden bedrohte. Varrentrapp, Johannes Schulze, Lpz. 1889, S. 217.

²⁾ Die Thatsache, dass das Wort „Verbindungen“ damals zur Bezeichnung aller sogen. „geheimen Gesellschaften“ angewandt zu werden pflegte, ergibt sich u. a. aus dem Edikt vom 20. Okt. 1798 „wegen Verhütung und Bestrafung geheimer Verbindungen“. Zur Bezeichnung der Kirche wird das Wort nie angewandt.

³⁾ G. Krause, Fürst Ludwig zu Anhalt. Bd. III (1879) S. 323 ff.

Moritz und Johann Adolf ihren Anschluss an die neue Sozietät, der sie als eifrige Mitglieder bis zu ihrem Tode angehört haben. Der älteste Sohn Friedrichs II., nämlich Friedrich III., hatte der neuen Gesellschaft, die sich erst nach seinem Tode († 1732) ausbreitete, natürlich nicht beitreten können, dagegen wurden dessen Söhne Herzog Ernst II. († 1804), sowie Prinz August von Gotha († 1806) frühzeitig in aller Form Mitglieder.

Dem Beispiele ihrer Fürsten folgten in Gotha eine Reihe angesehenen Geschlechter, deren Vorfahren ebenso wie die fürstlichen Ahnherrn Angehörige der älteren Gesellschaften gewesen waren und von denen hier nur die Familien von Einsiedel und Gotter genannt sein mögen. Georg Haubold von Einsiedel war im Jahre 1627 der Akademie des Palmbaums beigetreten, und nach ihm waren Heinrich Friedrich und Curt von Einsiedel ebenfalls Mitglieder geworden¹⁾.

Unter der Regierung Herzog Ernsts des Frommen hatten auch der Generalsuperintendent Johann Christian Gotter und später dessen Sohn Johann Michael Gotter, zuletzt Kammerdirektor in Gotha, zu den älteren Sozietäten nahe Beziehungen besessen. Des letzteren Sohn Gustav Adolf von Gotter²⁾, der zu seiner Ausbildung lange in Holland, England und Frankreich gelebt, dann zuerst in Wien als Gehülfe seines Vaters sich in Staatsgeschäften bewährt hatte³⁾ und von Friedrich dem Grossen sofort nach seiner Thronbesteigung als Oberhofmarschall nach Berlin berufen worden war, hatte auf seinem Schlosse Molsdorf bei Gotha im September 1741 den

¹⁾ G. Krause a. a. O.

²⁾ Über Graf Gustav Adolf von Gotter, den nachmaligen preussischen Minister, s. Allg. deut. Biographie IX, 451 ff.

³⁾ In der Nähe seines Gutes Molsdorf gründete der Graf ein Dorf, Neugottern, wo sich die mährischen Brüder ansiedelten; sie änderten den Namen in Gnadenthal, und die gothaische Regierung nannte es später Neu-Dietendorf, wie es noch heute heisst. Es wäre der Mühe wert, den Beziehungen der Brüdergemeinden zu dem Grafen einmal genauer nachzugehen — Über die merkwürdigen Beziehungen der Sozietäten der böhmischen Brüder zu den älteren Kultgesellschaften siehe Ludw. Keller, Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder in den M.H. der C.G., Bd. XI (1902), S. 231 ff. — Auch Polycarp Müller, der Nachfolger Zinzendorfs, hatte zu den Kultgesellschaften Beziehungen. Die Stellung des Comenius, des letzten Bischofs der Brüder, ist ja bekannt genug.

Herzog Karl Friedrich von Meiningen zum Maurer aufgenommen¹⁾.

Nach und vielleicht neben einigen weniger bekannten Logen, die uns frühzeitig in Gotha begegnen, konstituierte im September 1774 die Grosse Landesloge von Deutschland eine solche unter dem Namen „Zum Rautenkranz“, die durch den Beitritt der Prinzen Ernst und August von Gotha besondere Bedeutung gewinnen sollte und der dann auch die Herren von Hardenberg, von Gablenz, von Ziegler, von Helmolt, Schlichtegroll und andere beitraten und in der August von Einsiedel als Gast verkehrte²⁾.

In den beiden Fürsten hatte die neue Sozietät Mitglieder von hervorragenden Eigenschaften des Geistes und des Gemüths gewonnen. Herzog Ernst gilt mit Recht als einer der grössten Wohlthäter seines Landes, dessen ernste Religiosität und dessen wissenschaftlicher Sinn — er beschäftigte sich namentlich mit Astronomie und Mathematik — ebenso wie seine Thätigkeit für die Volkserziehung bekannt sind und der in jeder Weise ein würdiger Nachfolger seines berühmten Vorfahren gleichen Namens gewesen ist. Daneben wusste er der Geistesfreiheit in seinem Lande eine Stätte zu bereiten und blieb deren Schützer auch in einer Zeit — er nahm bekanntlich den von der Gesellschaft Jesu verfolgten Ingolstädter Professor Weishaupt im Jahre 1785 bei sich auf — wo selbst für einen deutschen Fürsten viel Entschlossenheit dazu gehörte, den starken Mächten, die sie bedrohten, Trotz zu bieten.

Prinz August aber, der durchaus von den gleichen Zielen erfüllt war, unterstützte seines Bruders Bestrebungen um so wirksamer, je mehr er von den Rücksichten eines regierenden Herrn frei war und je unbefangener er sich den Freunden nähern konnte.

¹⁾ Diese Aufnahme fand auf einem Landsitz bei Gotha, in Siebleben oder Günthersleben, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses statt; beteiligt waren ausser dem Grafen Gotter die Herren von Eichstädt, von Stangen, der Kriegsrat Kircheisen, der holländische Leutnant Sarry und Andere; auch die Familie Bachofen von Echt hat sich frühzeitig an der neuen Sozietät beteiligt.

²⁾ Letztere Nachricht nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha auf Grund freundlicher Mittheilungen des Herrn Landrichter R. Böttner, dem ich auch einige weitere Notizen verdanke.

Seitdem Herzog Ernst II. im Jahre 1775 die Würde des Grossmeisters der Grossen Landesloge von Deutschland als Nachfolger von Zinnendorfs übernommen hatte, liefen in Gotha sehr wichtige Fäden zusammen und viele Mitglieder aus den Nachbarorten, die der Lehrart der sogenannten strikten Observanz anhängen — auch Herder gehörte dazu — suchten und fanden die ihnen lieb gewordenen Formen am meisten eben in Gotha wieder. Auch der Freiherr von Dalberg fühlte sich in jenen Jahren besonders nach Gotha hingezogen.

Beide gothaische Fürsten hatten frühzeitig mit den geistig führenden Männern des Maurerbundes Fühlung genommen und insbesondere scheinen zu Joh. Christoph Bode sehr früh Beziehungen freundschaftlicher Art vorhanden gewesen zu sein. Auch mit dem Weimarschen Hofe sowie mit den dort weilenden Dichtern und Gelehrten unterhielten sie Verkehr, besuchten auch gelegentlich die Versammlungen der seit dem Jahre 1764 in Weimar thätigen Loge.

Da fügte es sich nun, dass Herder im Jahre 1777 zu Tiefurt den Freiherrn August von Einsiedel kennen lernte und dass sich daraus ein Freundschaftsverhältnis entwickelte, das durch den vortrefflichen Friedrich Hildebrand von Einsiedel († 1828 als Appellationsgerichtspräsident in Jena), der seit 1775 Kammerherr der Herzogin Amalie von Weimar war, weiter befestigt wurde¹⁾.

In demselben Jahr traf Prinz August von Gotha zu Pymont mit Herder zusammen und auch zwischen diesen beiden Männern war bald eine innige Annäherung hergestellt; auf des Prinzen August Einladung fuhren beide nach Beendigung der Kur in des Prinzen Reisewagen gemeinsam nach Gotha zurück und Herder weilte einige Zeit als Gast am fürstlichen Hofe, wo er den Gothaer Freunden, darunter auch dem Minister von Frankenberg, näher trat. Von dieser Zeit an sehen wir Herder ebenso wie Bode und andere in Weimar lebende Freimaurer häufiger in Gotha verkehren, so z. B. zu Johanni 1785²⁾, dann wieder 1788 und öfter, und es ist äusserst merkwürdig, dass Herder seit jenen Jahren in dem Briefwechsel der Mitglieder unter dem Namen Damasus Pontifex erscheint, einem Namen, den er bis um 1785 nicht besessen hatte³⁾.

¹⁾ Über ihn s. Allg. deut. Biogr. V, 761.

²⁾ Nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha.

³⁾ Nach handschriftlichen Quellen im Archiv der Loge zu Gotha.

Herder nahm bei seinen Gothaer Besuchen an Zusammenkünften teil, die in einem herzoglichen Gartenhause stattfanden; welcher Art diese Versammlungen gewesen sind und welchen Zwecken sie dienen sollten, darüber liegen freilich keine Aufzeichnungen vor¹⁾.

Gerade das Jahr 1777 war aus Gründen, die hier nicht näher erörtert werden können, für die Entwicklungsgeschichte des Bundes ein sehr wichtiges Jahr, und die Städte Gotha, Weimar und Braunschweig waren die Orte, wo entscheidende Ereignisse sich vollzogen.

Neben den Häusern Sachsen-Gotha und Sachsen-Weimar war das Haus Braunschweig ebenso wie an der älteren so auch an der neueren Sozietäts-Bewegung besonders stark beteiligt. Nachdem Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig im Jahre 1621, Herzog Georg im Jahre 1634, Herzog August ebenfalls 1634 und Herzog Christian Ludwig seit 1642 Mitglieder der „Deutschen Gesellschaft“ geworden waren, hatten ihre Nachkommen frühzeitig sich der neuen Gesellschaft zugewandt und zwar waren, soviel heute bekannt, zuerst der Urenkel jenes Herzogs August, nämlich der Herzog Karl von Braunschweig-Wolfenbüttel und Albrecht, sowie Karls Söhne Friedrich und Leopold zu derselben in Beziehung getreten bzw. dessen Mitglieder geworden.

Im Jahre 1777 nun hielt Herzog Ferdinand, der Schwager Friedrichs des Grossen, der damals Grossmeister im System der strikten Observanz war, es für wünschenswert, mit angesehenen Freunden in Gotha und Weimar zusammenzutreffen, und nachdem er am 23. Februar 1777 die Loge in Gotha besucht hatte, war er am 4. März Gast der Loge Amalia. Herzog Karl August von Sachsen-Weimar, der alsbald nach seinem Regierungs-Antritt, nämlich am 3. September 1775, das Protektorat über die Loge übernommen hatte, zeichnete die Festtafel, die im Anschluss an

¹⁾ In einem Gartenhause „am herzoglichen Küchengarten“ fanden in enen Jahren maurerische Versammlungen unter Teilnahme des Herzogs Ernst II. und des Prinzen August statt. S. Reichard, Versuch einer Geschichte etc. Gotha 1824, S. 27. Ob dieses Gartenhaus mit dem Gartenhause dentisch ist, in dem Herder zu Gast gewesen ist, habe ich nicht feststellen können; doch ist es mehr als wahrscheinlich. — Übrigens kam in jener Zeit die Abhaltung maurerischer Zusammenkünfte in Gartenhäusern häufig vor.

die Versammlung stattfand, nebst der Herzogin Mutter Amalia und deren Bruder Constantin durch seine Anwesenheit aus. Im gleichen Jahr fanden dann auch in Leipzig wichtige Beratungen und Versammlungen unter Teilnahme der gothaischen Fürsten und angesehenen Männer wie von Zinnendorf und von der Goltz statt.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass die führenden Männer sich von der litterarischen Mitwirkung eines so angesehenen, sachkundigen und scharfsinnigen Gelehrten, wie Herder es war, viel versprachen; das wird um so gewisser, wenn man sich gegenwärtig hält, dass das Ansehen, das Herder unter den Mitgliedern aller damals bestehenden Lehrarten genoss, ein sehr grosses war, und dass die Stellung, die er einerseits gegen die seichten Aufklärungs-Apostel und andererseits gegen die alchymistischen Schwärmer genommen hatte, ihm bei massvoll denkenden Fürsten viel Sympathien verschafft hatte.

Gerade Prinz August war in seiner Gesinnung wie in seinem Charakter ein Mann ganz nach Herders Herzen und ein Freund, wie ihn dieser brauchte; die herzlichste und gutmütigste Anteilnahme wandte der schwächliche und kränkliche Mann dem stets klagenden Herder in unverwüstlicher Heiterkeit und Laune zu und freute sich über jedes neue Buch des Gelehrten in anspruchloser Hochschätzung. Er versuchte sich wohl selbst auf dem litterarischen Felde und nannte sich „Herders Kollegen“; so führte er den schwierigen Poeten im Interesse der Sache, der beide dienten, zu den Zielen, die ihm vorschwebten. Und so stellte sich zu den gothaischen Fürsten und dessen Ministern wie Frankenberg ein Verhältnis her, wie Herder es zum Herzog Karl August und zu dessen Regierungsvertretern niemals gefunden hat.

Schon bald nachdem er diese Bekanntschaft gemacht hatte und kurz nach der Rückkehr von Gotha schrieb Herder unter dem 25. September 1777 an Friedrich Hartknoch in einem Sinne, der deutlich erkennen lässt, dass er sich trotz seiner damaligen Weimarer Vereinsamung von Freunden gehoben und getragen fühlte. „Seitdem ich“, schreibt er, „in Sachsen bin, mehr Menschen kenne und von mehreren gekannt werde, geprüfter, reifer und stärker werde, soll hoffentlich jetzt ein zweites Mannesalter meines Lebens beginnen“. Und es begann wirklich.

Es fügte sich günstig für Herder, dass zu Ende 1778 oder zu Anfang 1779 Johann Joachim Christoph Bode († 1793), von Hamburg nach Weimar übersiedelt war. Auf den Wunsch der ihm nahe befreundeten Witwe des dänischen Staatsmanns Grafen Johann Hartwig Ernst von Bernstorff († 1772), des grossen Menschenfreundes und ersten Förderers unserer klassischen Dichtung, war er mit ihr nach Weimar gezogen, obwohl ihm seine unabhängige Lebenslage gestattete, sich jeden anderen Ort zu wählen.

Bode war der intimste Freund Lessings und schon als solcher in Herders Augen ein wertvoller Zuwachs der Weimarer Gesellschaft; aber auch als geistvoller Übersetzer englischer und französischer Werke — er beschäftigte sich damals mit seiner später erschienenen musterhaften Montaigneübersetzung — und als Freund Klopstocks und des ganzen Hamburger Kreises, mit dem ja auch Herder Fühlung besass, musste er um so mehr willkommen sein, weil er durch sein liebenswürdiges und geschicktes Wesen eine nicht gewöhnliche Fähigkeit besass, Unebenheiten zwischen schroffen Charakteren auszugleichen.

Bodes erste Schritte in Weimar waren, dass er einerseits die freundschaftlichen Beziehungen zu Herder wieder aufnahm und dass er andererseits Anschluss an die Loge Amalia suchte. Gleich bei dem grossen Fest, das diese im Jahre 1779 aus Anlass der Geburt des ersten Kindes des Herzogs Karl August veranstaltete — es war die im Jahre 1784 wieder verstorbene Prinzessin-Tochter — ward Bode eingeführt. Dabei verdient es indessen bemerkt zu werden, dass auch bei Bode, ähnlich wie bei Herder, gewisse Bedenken gegenüber der Loge Amalia frühzeitig bemerkbar sind, Bedenken und Stimmungen, die im Jahre 1782 auf Bodes Veranlassung die einstweilige Unterbrechung aller Weimarer Versammlungen herbeiführten, und dass Bode wie Herder sich gern bei den Brüdern in Gotha einfanden.

In Herders Gemüt, das sich ja so leicht von Menschen seiner Umgebung angekältet fühlte, behauptete ein in der Ferne lebender Freund ein in allen Stimmungen gleichbleibendes Ansehen, nämlich Lessing. Fast genau seit der Zeit, wo Bode in Weimar anwesend war, ergab sich die wichtige Thatsache, dass der seit langen Jahren ruhende Briefwechsel zwischen beiden Männern

wieder aufgenommen ward, der dann bis zu Lessings Tod im Jahre 1781 mit regstem Eifer fortgesetzt ward.

Alles, was Lessing schrieb und veröffentlichte, war für Herder ein Gegenstand ernsten Nachdenkens und höchster Beachtung. Den Nathan hatte er mit dem grössten Anteil gelesen und wieder gelesen und selbst gegenüber Hamann im Frühjahr 1779 mit Entzücken gerühmt. Für ununterscheidbar allerdings galten ihm die drei Ringe keineswegs, aber das Kennzeichen der Echtheit war doch auch für ihn die Kraft, die sich in der Liebe bewährt. Die Urteile, die er bei dieser Gelegenheit über das Wesen des Christentums abgibt, knüpfen unmittelbar an die Auffassungen der Rigaer Zeit wieder an.

Im Jahre 1778 hatte Lessing seine Gespräche „Ernst und Falk“ zu Wolfenbüttel erscheinen lassen, die, wie Erich Schmidt sagt¹⁾, neben dem Nathan und der Erziehung des Menschengeschlechts Lessings „leuchtendes und mahnendes Vermächtnis“ darstellen. Es war nach der Stellung Herders zu dem Verfasser aus mehr als einem Grunde selbstverständlich, dass nicht bloss die Thatsache der Lessingschen Beschäftigung mit diesem Gegenstande auf Herder Eindruck machte. In Letzterem wurden durch diese „Gespräche für Freimaurer“ liebgewordene Erinnerungen wieder wach und der Gedanke lag für Herder ausserordentlich nah, auf Grund der eigenen Forschungen in die Erörterung der ihn so sehr bewegenden Fragen durch eine eigene Publikation einzugreifen. Wir wissen nicht, weshalb er den Gedanken nicht schon damals zur Ausführung gebracht hat, sicher ist aber, dass er nun auch seinerseits anfang, sich mit dem Zweck und der Geschichte der „rüstigen Verbrüderung“, der Lessing nach Herders Ausdruck eine „so grosse, so feine Absicht unterlegte“, wieder eingehend zu beschäftigen. War doch die Geschichte der Gesellschaft — Herder spricht meist einfach von der „Gesellschaft“, gebraucht aber gern auch den Ausdruck „Verbindung“ — für ihn sein ganzes Leben hindurch von äusserstem Interesse.

Herder hatte in Erfahrung gebracht, dass Lessing von seinen fünf „Gesprächen für Freimaurer“ zunächst nur drei hatte drucken lassen; daraufhin bat er letzteren am 29. April 1780 — es waren die Wochen, in denen Goethe seinen Anschluss an die Loge Amalia zu Weimar vollzog — um Zustellung der handschriftlichen

¹⁾ Lessing, 2. Aufl. (Berlin 1899), II, 421.

Ausfertigung der beiden andern, und er erhielt sie mit Lessings Brief vom 25. Juni 1780. Der Eindruck, den er empfing, war so nachhaltig, dass er seitdem, wie er selbst erzählt, über die Frage des Ursprungs „nachgedacht und gehandelt“ und emsige Nachforschungen in grossen Bibliotheken angestellt hat, Nachforschungen, deren Früchte allerdings erst später litterarisch Gestalt gewannen. Der Gedanke, im Anschluss an Lessings Arbeiten in die Erörterung der Frage einzugreifen, trat durch des letzteren Ableben († 15. Februar 1781) vorläufig in den Hintergrund. Der Eindruck dieser Thatsache auf Herder war ein tiefer. Beim Eintreffen der Todesnachricht kam ihm zum Bewusstsein, wieviel ihm der Entschlafene gewesen war; hundert, ja tausend, sagt er, seien ihm mit diesem Manne gestorben: „Ich kann nicht sagen“, schreibt er noch gegen Ende des Jahres 1781 an Gleim, „ich kann nicht sagen, wie mich sein Tod verödet hat; es ist, als ob dem Wanderer alle Sterne untergehen und der dunkle wolkigte Himmel bliebe.“ Und in demselben Sinne spricht er sich Mendelssohn gegenüber aus, mit dem er in Erinnerung an die alte Freundschaft von Weimar aus ebenfalls wieder angeknüpft hatte. „Mir ist's noch immer“, so schreibt er, „so leer zu Mute, als ob Wüste, weite Wüste um mich wäre“. Auf diesen Ton war denn auch das „Denkmal auf Lessing“ gestimmt, das er in dem bekannten Aufsatz des „Teutschen Merkur“ vom Jahre 1781 dem Verfasser des Laokoon errichtet hat.

In den meisten Lebensbeschreibungen unserer grossen Dichter und Denker aus der klassischen Zeit tritt die Thatsache stark zurück, dass die deutsche Nation wie die gebildete Welt eine Anzahl ihrer hervorragendsten Leistungen dem durch die Sozietäten vermittelten brüderlich-herzlichen Zusammenwirken, andere sogar insofern unmittelbar deren Mitgliedschaft im Bunde verdankt, als sie für die Arbeiten und Feste oder für die Klarstellung der Grundsätze und der Geschichte des Bundes verfasst und geschrieben worden sind. Der Umstand, dass in den für die breite Öffentlichkeit bestimmten Werken der Entstehungsgrund und die Entstehungsursache oft aus guten Gründen nicht angegeben ist, schafft die Thatsache selbst nicht aus der Welt und überhebt die Geschichtsschreiber, die ihre Helden verstehen und anderen verständlich machen wollen, nicht der Pflicht, ihren Lesern den Sachverhalt in unparteiischer Würdigung rückhaltlos mitzuteilen.

Unzählige Menschen haben sich ähnlich wie Thomas Carlyle, der dies selbst von sich gestanden hat, seit einem Jahrhundert an dem herrlichen Goetheschen Gedichte erquickt und für den Kampf des Lebens gestärkt, das wir, weil seine Geschichte besser als alle Ausführungen ausspricht, was wir meinen, hierher setzen wollen:

Des Maurers Wandeln
Es gleicht dem Leben,
Und sein Bestreben
Es gleicht dem Handeln
Des Menschen auf Erden.

Die Zukunft decket
Schmerzen und Glücke
Schrittweis dem Blicke.
Doch unerschreckt
Dringen wir vorwärts.

Und schwer und schwerer
Hängt eine Hülle
Mit Ehrfurcht. Stille
Ruh'n oben die Sterne
Und unten die Gräber.

Betracht sie genauer
Und siehe, es melden
Im Busen der Helden
Sich wandelnde Schauer
Und ernste Gefühle.

Doch rufen von drüben
Die Stimmen der Geister,
Die Stimmen der Meister:
„Versäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten!“

Hier winden sich Kronen
In ewiger Stille,
Sie sollen in Fülle
Die Thätigen lohnen.
Wir heissen Euch hoffen!“

An der Hoffnungsfreudigkeit dieser unsterblichen Verse haben sich, wie gesagt, ungezählte Männer und Frauen erfreut und aufgerichtet, aber in vielen Drucken fehlt der erste Vers und die Wenigsten ahnen, welchem besonderen Anlass das Gedicht seinen Ursprung verdankt, ja die Meisten wissen gar nicht, dass sie Goethes berühmten Maurer-Hymnus vor sich haben.

Es ist verzeihlich und sachlich auch nicht erheblich, dass die Mehrzahl der Goethe-Leser die Beziehungen und den Ursprung des Gedichts nicht kennt; etwas anderes aber ist es, ob Gelehrte, die in das Verständnis unserer klassischen Litteratur und ihrer geistigen Träger eindringen wollen, an diesen Beziehungen in der Weise vorüberzugehen berechtigt sind, wie es heute meistens zu geschehen pflegt. Man kann nicht ohne Staunen die Art beobachten, wie in der umfangreichen und in mancher Richtung so verdienstvollen Herder-Biographie Rudolf Hayms über Wesen und Geschichte des Maurerbundes abgeteilt wird und wie stark vergleichsweise diese ganze Bewegung in einer Lebensgeschichte, die so eng mit ihr verknüpft war, in den Hintergrund tritt, während Dinge und Zustände, die für Herders geistige Entwick-

lung nahezu bedeutungslos geblieben sind, in breitester Ausführlichkeit geschildert werden. Durch die gesamte Darstellung Hayms zieht sich das Bestreben, dort, wo die nahen Beziehungen Herders eine Abschwächung nicht zuließen, eine hergeholte Entschuldigung seines Helden einzuflechten und im übrigen jede üble Laune Herders, die sich nach seinem Naturell gelegentlich gegen Alle und Alles einmal Luft gemacht hat — man denke an die Urteile über die nächsten Freunde selbst in Tagen des innigsten Verkehrs — zu benutzen, um ihn von der Sache loszulösen, ganz zu geschweigen, dass entgegengesetzte Urteile nicht erwähnt und der Kampf Herders gegen die Missbräuche zu einem Kampfe gegen die Sozietät selbst gestempelt wird.

Aber was auf Hayms Biographie zutrifft, trifft in gleicher Weise auf die Darsteller anderer verwandter Lebensläufe zu. Die ausgesprochenen und die angedeuteten Urteile über die Freimaurer sind in bestimmten Kreisen ganz auf den gleichen Ton gestimmt; soweit die bezüglichen Werke von Vertretern der zünftigen Litteratur oder von Geschichtsforschern herrühren, tritt meist eine duldsame Beurteilung der „harmlosen Sonderbarkeit“ zu Tage, soweit protestantisch- bzw. katholisch-theologische Gesichtspunkte mitspielen, pflegt das Gesamt-Urteil auf „thörichte, bzw. gefährliche Geheimbündelei“ zu lauten, fast überall aber kommen, je nach dem Charakter der Darsteller, grössere oder mindere Geringschätzung, in gewissen römisch-katholischen Kreisen aber ein tiefer Hass zum Ausdruck.

Wie diese Ansichten mit der Thatsache in Übereinstimmung zu bringen sind, dass Männer wie Herder, Goethe, Karl August u. A. mit ganzer Seele in dieser Bewegung gestanden und mit Einsetzung ihres Namens für sie wider ihre mächtigen und gefährlichen Gegner gekämpft haben, das überlassen die Biographen meistens dem Urteile der geneigten Leser.

Die erste Schrift, die Herder dem Freunde Hartknoch, der im Jahre 1778 als gern gesehener Gast im Herderschen Hause gewelt hatte, nach längerer Pause wieder anbot, war eine Biographie Valentin Andreaes († 1654), mithin eines Mannes, den Hartknoch ebenso wie Herder schätzte, dessen ehrenvolle Erneuerung beiden am Herzen lag. Aus dem erhaltenen Brief-

wechsel erhellt, dass Hartknoch die Behandlung des Stoffes wünschte und darin mit Herders Wünschen zusammentraf¹⁾. Mehrere Briefe, die Herder im Jahre 1780 im „Deutschen Museum“ veröffentlichte, beweisen eine vorausgegangene eingehende Beschäftigung mit diesem grossen „Lehrer der echten Menschenliebe und Menschenweisheit“, der einst in seinem scholastischen Jahrhundert wie eine „Rose unter Dornen geblüht habe“.

Dass sich Herder über die engen geschichtlichen Zusammenhänge, die zwischen jener Sozietät, in der Andreae thätig war, und der neueren Gesellschaft herrschten, völlig klar war, beweist sein Hinweis auf die Übereinstimmung der von Andreae gebrauchten Zeichensprache mit der Symbolik, die in Herders Sozietät üblich war. Einer Natur wie Herder, dem die Einheit von Gottinnigkeit und Aufklärung, von Selbstbeherrschung und Freiheit, von Strenge und Weitherzigkeit als Ideal vorschwebte, mussten Männer wie Andreae und dessen Schüler Comenius, in denen diese Einheit von warmem Pietismus und edlem Rationalismus noch vorhanden war, besonders sympathisch sein.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass Hartknochs zweiter Besuch in Weimar im Frühjahr 1780, wo die alten Kampfgenossen unter Herders Dache einige glückliche Wochen verlebten, zugleich diesen litterarischen Plänen golt. Aber man kam nicht sofort zum Abschlusse und die weiteren Verhandlungen, die Herder im Herbst 1780 durch seine Gattin mit Hartknoch führen liess, scheiterten an der Höhe der Honorarforderungen, die Karoline im Interesse ihres Haushalts stellte. Während auf diese Weise die Wünsche beider Männer nicht in Erfüllung gingen und die Brüder nicht die Genugthuung erlebten, dass Herder dem grossen Vorläufer ein Denkmal errichtete, reiften zwei andere Werke, die sich wieder dem Gebiete der Theologie im engeren Sinne zuwandten.

Gerade in der Zeit, in der Herders gesellige Vereinsamung in Weimar mehr und mehr zunahm, hatte sich ein junger Student der Theologie aus Göttingen, der Bruder des bekannten Historikers Johannes Müller, J. G. Müller, in Herders Hause eingefunden,

¹⁾ Näheres darüber bei Keller, Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae in den M.H. der C.G. Bd. XII (1903) S. 156 ff. — Merkwürdig ist die Hindeutung Herders auf die Andreae bekannte und von ihm geübte Symbolik mit der in anderen „Verbindungen“ (a. O. S. 164).

um sich Anweisungen für den Gang seiner Studien von dem berühmten Manne zu erbitten. Beide Herders, besonders auch Karoline, hatten an dem jungen Manne Wohlgefallen gefunden und es entwickelte sich eine Freundschaft, die zu öfteren Hausbesuchen und einem Winteraufenthalte Müllers in Herders Familie führte. Aus diesem Verkehr nun erwachsen die „Briefe das Studium der Theologie betreffend“, die in vier Teilen in den Jahren 1780 und 1781 bei Karl Ludwig Hoffmann in Weimar erschienen sind.

Es waren die Jahre, wo, wie gesagt, Andreae in Herders Gesichtskreis getreten war und wo, gleichzeitig mit diesem, das Andenken an Leibniz und Shaftesbury mit voller Stärke in seiner Seele wieder lebendig geworden war. Nicht genug konnte er beide Männer den Jüngern der Theologie empfehlen, für die die Briefe bestimmt waren. Es war eine durch die Überlieferung vermittelte Geistesverwandtschaft, die den genialen Lehrling zu den genialen Meistern zog. Über Herders Verehrung für Leibniz haben wir schon oben gehandelt; bemerkenswerter noch ist seine Vorliebe für Shaftesbury, den „liebenswürdigen Plato Europas“, dessen begeisterte Gottes- und Tugendlehre er den jungen Theologen als Vorbild hinstellt; er scheute sich nicht, sich schützend vor den „Deisten“ zu stellen, den die Gegner zum „Atheisten“ und „Pantheisten“ zu stempeln versuchten. Dieser Mann, der nichts als die Harmonie des Alls und die Weisheit des Weltgeistes predigt, sei ihm lieber, meint er, als zehn Kleinmeister der Philosophie, die ihn einen Atheisten schelten. Mit Begeisterung spricht er von Shaftesburys *ἕν καὶ πᾶν* (All-Eins-Lehre) und erkennt darin die Leibnizische Philosophie im schönsten Auszuge. „Die Theologie ist ein liberales Studium und verlangt keine Sklavenseele,“ heisst es in den Briefen, und der Geist humaner Bildung geht durch den ganzen Inhalt hindurch und spiegelt sich auch im Ton und in der Darstellung wieder. Es erfüllte sich die Hoffnung, die Herder gegen Hartknoch geäußert hatte, dass in Weimar ein zweites Mannesalter seines Lebens beginnen werde.

In dem bedeutendsten theologischen Werke dieser ersten Weimarer Epoche, dem Buch „Vom Geist der ebräischen Poesie“ (1781/82), trat die Klärung seiner Auffassungen noch deutlicher hervor, und Herder schuf damit zugleich eine Arbeit, die für das

Verständnis des Orients eine ähnliche Bedeutung gewinnen sollte, wie Winckelmanns Schriften für das Kunststudium und die Archäologie.

Hand in Hand mit dieser Anknüpfung an die Rigaer Jahre ging die Wiederanknüpfung mit Spalding, Michaelis und anderen verwandten Theologen. Nur einen Mann und eine Richtung, nämlich Friedrich Nicolai und die „Nicolaiten“ schloss Herder in die Versöhnung nicht ein. Von dem Geiste des flachen Moralismus und der seichten Aufklärung, wie Nicolai sie vertrat, hat er sich dauernd abgestossen gefühlt. Es konnte daher nicht ausbleiben und blieb nicht aus, dass Herder von jetzt ab zwischen zwei Feuer geriet: den Rationalisten war er zu „mystisch“, den Rechtgläubigen zu „humanistisch“, den einen zu gebunden, den anderen zu frei, und Herder musste von nun ab auf die Hülfe beider Parteien in den grossen Kämpfen der Zeit verzichten und seinen Weg gegen die Rationalisten wie die Positivisten weiter wandeln.

Selbst für einen Mann von der Überlegenheit Herders war es ein schwieriger Kampf, der damit begann, ein Kampf, der, wenn er siegreich geführt werden sollte, starke Nerven und zuverlässige Kampfgenossen erforderte. Wer niemals in solchen Kämpfen gestanden hat und nicht weiss, mit welcher Leidenschaft gerade religiöse und kirchliche Kämpfe geführt zu werden pflegen, der hat nicht erfahren, welche aufreibenden Erregungen damit verbunden zu sein pflegen, wenn man von einer Partei zur anderen gestossen wird und trotz aller Anfechtungen einen eigenen Kurs festhalten muss. Es war ein Glück für Herder, dass er in Wahrheit alle seine theologischen Gegner geistig überschaute, ein Glück auch, dass er weit und breit treue Mitkämpfer besass, auf die er in jeder Wendung zählen konnte und die sich im grossen und ganzen vorzüglich bewähren sollten. Gerade in den Monaten, wo heftige litterarische Kämpfe mit den „Nicolaiten“ sein Gemüt erschüttert hatten, fand sich Friedrich Hartknoch in Weimar ein (Ostern 1782) und dessen Anwesenheit führte ihn jetzt wie in den Jahren 1778 und 1780 auf die alten Lieblingsbeschäftigungen zurück. Man darf des klugen Mannes Einfluss auf Herder nicht gering schätzen; trotz der Reibungen, von denen wir hören, setzte Hartknoch in mancher wichtigen Frage seinen Willen durch und er zeigte auch im Jahre 1782 seine Geschicklichkeit, indem es

ihm gelang, abermals sozusagen Hebammendienste zu leisten und Herder auf grosse litterarische Pläne zu führen.

Bode, der nach Karolinens Zeugnis mit Herder in fortgesetztem vertraulichen Verkehr stand, hatte die Freude gehabt, dass unter seiner persönlichen Leitung am 23. Juni 1780 Goethe seinen Anschluss an die Sozietät vollzog, der der letzteren innerlich schon längst sehr nahe gestanden hatte. Goethes Beispiel folgte am 5. Februar 1782 der Herzog Karl August selbst, der in Gegenwart des Herzogs Ernst II. und des Prinzen August von Gotha aufgenommen ward. Zu allen diesen Ereignissen, die doch auch Herder mittelbar sehr nahe berührten, kamen Zwischenfälle und Vorgänge, an deren litterarischer Durchkämpfung nun auch Herder thätigen Anteil nahm, indem er im Jahre 1782 seine Schrift über die Tempelherrn und die Entstehung der Freimaurer-Gesellschaft herausgab¹⁾ und damit in die Arena des Kampfes hinabstieg.

Man darf doch billigerweise fragen, weshalb Herder, wenn er, wie Haym glauben zu machen sucht, gleichsam nur durch einen Fehlgriff Maurer geworden war, sich gerade im Augenblick kritischer Wendungen trotz der Rücksicht auf seine kirchlichen Ämter in einen Streit warf, der eine weit grössere praktische Bedeutung für die Freimaurerei besessen hat, als diejenigen ahnen, die nicht nötig zu haben glauben, sich um deren Geschichte zu kümmern, gleichwohl aber sichere Urteile über einen Mann wie Herder und seine Stellung in den grossen Zeitkämpfen abgeben zu können meinen.

In raschem Anlauf hatte der Bund in der reorganisierten Gestalt, in der er zu London seit 1717 eine öffentlich-rechtliche Stellung und den Schutz eines mächtigen Staates gewonnen hatte, in allen Ländern Europas und in allen Klassen der Gesellschaft, an den Höfen, der Adels-Aristokratie und dem Bürgertum in einem Umfange Fuss gefasst, der nur durch die Thatsache erklärlich ist, dass ihre Sendboten überall in den noch bestehenden älteren Organisationen verwandter Art wertvolle Mittelpunkte und geschulte Kräfte vorfanden, in deren Kreisen der Ruf zur Sammlung, der von London aus ergangen war, raschem Widerhall

¹⁾ J. G. Herder, Historische Zweifel über Fr. Nicolais Buch von den Beschuldigungen, welche den Tempelherrn gemacht werden, von ihren Geheimnissen und dem Entstehen der Freimaurergesellschaft. 1782.

begegnete. Wenn auch selbstverständlich manche Mitglieder, die in dem älteren System ergraut waren, an den gewohnten Formen festhielten, so gingen doch die jüngeren Angehörigen dieser Kreise, nachdem in Deutschland der Kronprinz von Preussen das Signal gegeben hatte, mit fliegenden Fahnen in das neue Lager über, oft ohne förmlich aus den alten Organisationen auszuschneiden.

Bei dieser Entwicklung der Dinge, die sich in aller Stille vollzog, trat nun die Thatsache an das Licht, dass die älteren Verbände im Laufe der Jahrhunderte doch eine recht verschiedenartige Entwicklung genommen hatten und dass noch starke Überlieferungen anderer Art unter dem Schleier der Verschwiegenheit aus früheren Zeitabschnitten fortwirkten. Die Reorganisation, wie sie in London versucht worden war, ward, wie sich alsbald zeigen sollte, in ihrer einheitlichen Entwicklung durch diese Verschiedenartigkeit, die durch Standesunterschiede und nationale Gegensätze Nahrung empfing, um so ernster bedroht, weil gerade an dieser Stelle kluge Gegner und gewissenlose Betrüger, die zum Teil Werkzeuge in den Händen jener waren, hier die Hebel ansetzten, um den noch nicht hinreichend befestigten Bau ins Wanken zu bringen.

Die alten Kultgesellschaften des Humanismus hatten in den Jahrhunderten der Verfolgung teils unter dem deckenden Schutze gewerblicher Organisationen, teils unter dem schützenden Mantel der Rittergesellschaften¹⁾ sich fortgepflanzt und waren lediglich in und durch diese verschiedenartigen Kanäle bis auf das 17. und 18. Jahrhundert gebracht worden.

Aus der schützenden, aber zugleich drückenden Hülle — jeder, der Mitglied des inneren Ringes, der Sozietät, werden wollte, musste zuvor Mitglied des äusseren Ringes, der Gewerkschaft, werden — hatten sich zunächst die Bauhütten-Sozietäten befreit. Nachdem dies unter geschickter Leitung gelungen war, regten sich auch diejenigen Reste der alten Kultgesellschaften, die einst unter dem deckenden Mantel der Ritterorden be-

¹⁾ Vgl. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1903. — Die französischen Sozietäten, die hier geschildert werden, sind, wie die eigenartigen Namen der Beamten (Prioren, Priorat etc.) ergeben, sehr wahrscheinlich Rittergesellschaften. Wir hoffen die Sache später weiter aufzuklären.

standen hatten und die besonders in Frankreich innerhalb des Adels und alchymistisch beeinflusster Kreise in stillen Verbänden mit ritterlichen Formen eine Existenzform gefunden hatten. Die Verwandtschaft zahlreicher Symbole und der Weltanschauung, die zwischen dieser und der altenglischen Bruderschaft vorhanden war — beide Richtungen gebrauchten den Brudernamen — lag für jedes Mitglied am Tage, und es war daher sehr erklärlich, dass auch die Ritter-Brüder die neuen Namen Freimaurer und Logen, die rasch in Achtung und Aufnahme gekommen waren und Schutz gewährten, für die eigne Organisation zulässig hielten, wenn sie auch ihrerseits die Namen Orden und Ritter beizubehalten wünschten.

Schon im 17. Jahrhundert treten uns die Bestrebungen der aus den Rittergesellschaften stammenden Orden innerhalb der Sozietätsbewegung entgegen. Schon an den Fürsten Ludwig von Anhalt, den Gründer der „fruchtbringenden Gesellschaft“, hatten, wie oben bemerkt, angesehene Mitglieder das Ansinnen gestellt, der neuen Gesellschaft den Namen Orden zu geben und sie insofern zu einer Ritter-Gesellschaft zu machen, als gewisse Stufen lediglich den Mitgliedern von Adel zugänglich sein sollten. Fürst Ludwig aber, der die Unterschiede sehr wohl kannte, lehnte dies Ansinnen ausdrücklich und bestimmt ab, indem er erklärte, dass er und seine Freunde eben keinen Orden (im kirchlichen Sinne des Wortes) hätten stiften wollen¹⁾.

Glücklicher als im 17. waren die Vertreter dieses Gedankens im 18. Jahrhundert, aber es fehlten ihnen doch die geschickten Hände der altenglischen Brüder, die ihre Organisation sicherer über die Klippen der Befreiung und Emanzipation hinweggeführt hatten. Hier wie dort hatte sich an die wohl erhaltene Tradition starker Rost angesetzt, bei den Ordensbrüdern die Sage, dass die noch bestehenden Reste unmittelbare Erben und Nachfolger der Tempelherrn seien und dass es ihre Aufgabe sei, Formen, Ziele und Namen eben dieser Tempelherrn fortzupflanzen. Diese Sage ward allmählich für die Mitglieder zum Glaubenssatz und sie gewann durch die Folgerungen, die man daraus zog, eine erhebliche praktische Bedeutung.

¹⁾ Krause, Fürst Ludwig von Anhalt, Bd. III, S. 13 ff. Dazu vgl. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen. M.H. der C.G., Bd. IV (1895), S. 1 ff.

In allen den Kreisen, die an die Abstammung von den Tempelherrn glaubten, wurde damals die Frage nach der Schuld oder Unschuld des Tempelherrnordens auf das lebhafteste erörtert und es konnte nicht fehlen, dass mit dem Aufschwung, den diese maurerische Lehrart im 18. Jahrhundert nahm, ein litterarischer Niederschlag der Diskussion stattfand. Im Jahre 1779 veröffentlichte ein besonders um die Geschichte der Landwirtschaft sehr verdienter Jurist, der Oberamtsadvokat Dr. jur. Karl Gottlob v. Anton († 1818), ein Schlesier, der im Jahre 1775 zu Leipzig Freimaurer geworden war, seine Schrift „Versuch einer Geschichte des Tempelherrnordens“, die im Jahre 1781 eine zweite Auflage erlebte und der er alsbald eine „Untersuchung über das Geheimnis und die Gebräuche der Tempelherrn“ (Dessau 1782) folgen liess¹⁾. Anton stellte sich auf die Seite der Tempelherrn gegen die römische Kirche, ebenso wie dies früher schon der mutige Thomasius zu thun gewagt hatte.

Diese Antonsche Veröffentlichung nun veranlasste Friedrich Nicolai († 1811), der ein Gegner der Tendenzen war, wie sie von einem Teil des neuen Tempelherrnordens vertreten wurden, ebenfalls mit einer historischen Arbeit vor die Öffentlichkeit zu treten und den Beweis für die Schuld des Tempelherrnordens zu erbringen²⁾. Jetzt nun — und das gab bei dem Ruhm und dem Ansehen, das Herder genoss, der Sache ein grosses Relief — erschien der Freund Lessings und Goethes auf dem Kampfplatz: nachdrücklich, viel zu nachdrücklich und leidenschaftlich, wie es seine Art war, griff er an verschiedenen Stellen in die Erörterung ein³⁾.

¹⁾ Anton hat auch im Jahre 1803 zu Görlitz eine Schrift über die Culdeer veröffentlicht, die im Jahre 1819 eine zweite Auflage erlebte.

²⁾ Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrnorden gemacht werden und über dessen Geheimnis. Nebst einem Anhang über das Entstehen der Freymaurergesellschaft. Berlin u. Stettin. 2. Aufl. 1782. Eine französische Übersetzung Amsterd. 1783

³⁾ Die ersten Veröffentlichungen erfolgten im Teutschen Merkur 1782 März S. 224 ff.: „Historische Zweifel“ etc.; das. April S. 46 ff.: „Briefe über Tempelherrn, Freimäurer und Rosenkreuzer“; das. Juni S. 232 ff.: „Briefe über Tempelherrn“ etc. Schluss. Die Briefe sind ohne Namen erschienen und nur mit einem Kreuz unterzeichnet. Wiederabgedruckt bei Suphan, Sämtl. Werke XVII, 337 ff. Vgl. Düntzers Einleitung das., Vorbemerkung S. XX ff. Indessen wusste bald alle Welt, wer der Verfasser war.

Herder war mit Thomasius und Anton der Überzeugung, dass die Tempelherrn der Inquisition zum Opfer gefallen seien. Man habe sie im Verdacht gehabt, dass sie als Schutzherrn ausserkirchlicher Christen zu betrachten seien, und „das gewöhnliche landübliche Ketzerschwert“ sei es gewesen, womit man „die Tempelherrn erwürgt habe“. Herder scheint überzeugt gewesen zu sein — eine Andeutung in Nicolais Entgegnung beweist es — dass er mit dieser seiner Auffassung die Mehrheit der Maurer auf seiner Seite hatte¹⁾.

Es mag dahingestellt bleiben, ob Nicolai oder Herder in der Sache recht gehabt haben, auch ist es verhältnismässig gleichgültig, ob die ohnedies vorhandene Kluft zwischen den beiden streitenden Gelehrten sich noch vertiefte, aber für Herders Geistesentwicklung wurden diese Studien abermals von erheblicher Bedeutung.

Die leidenschaftliche Gegenschrift, die Nicolai veröffentlichte, vermehrte natürlich das Aufsehen, das die Sache machte, und man glaubte weit und breit, dass Herder, der sich viele Blößen gegeben hatte, von neuem das Wort ergreifen müsse. Hamann jedenfalls schrieb an Herder, er halte es für notwendig, dass letzterer seine Gründe nochmals zusammenfasse²⁾. Thatsächlich hatte denn auch Herder, der seine historischen Forschungen eifrig fortsetzte, die Absicht, zu antworten, aber die Ausführung unterblieb, obwohl die Vorarbeiten offenbar weit gediehen waren³⁾.

Schon längst hatten die Freunde weit und breit die klare Empfindung, welche Nachteile es für sie alle mit sich bringe, dass Goethe und Herder in gegenseitiger Entfernung verharren, und

¹⁾ Jedenfalls stand ein so angesehenes und kenntnisreiches Mitglied des Bundes wie Hippel ganz auf Herders Seite (s. Haym II, 163).

²⁾ Hamann an Herder am 17. Nov. 1782 (s. Haym II, 163).

³⁾ Herder hatte in jener Zeit einige „Gespräche über geheime Gesellschaften, geheime Wissenschaften und Symbole“ aufgesetzt. Bode widerriet deren Veröffentlichung. — Nach Suphan, Herders Werke XXIV, S. 441 Anm. 1, hat Herder eine Abhandlung geschrieben: „Ursprung, Mystery und Verwandlung der Freimaurerei“. — Wie sehr die Gemüter erregt waren, sieht man daraus, dass rasch weitere Veröffentlichungen über die Sache folgten. Im Jahre 1782 ff. erschien die Schrift: „(Vogel) Briefe, die Freimaurerei betreffend“; Herder war der Ansicht, dass der Verfasser für ihn Partei nehme.

die Herstellung eines Ausgleichs war für die beiden grossen Wortführer ebenso wünschenswert wie für die Gesamtheit.

Die Gründe, die zur Trennung der beiden Männer geführt hatten, lagen doch nicht bloss in der reizbaren Empfindlichkeit Herders, sondern auch in sonstigen Gründen, vornehmlich in Schwierigkeiten, die Herder bei seiner amtlichen Thätigkeit vorfand und für die er Goethe mitverantwortlich machen zu müssen glaubte. Es lag ganz in der Richtung der allgemeinen Grundsätze, von denen Herder sich in seinem Thun leiten liess, dass er sich allen Erziehungs- und Schul-Angelegenheiten seines Amtsbereichs mit nachhaltigem Eifer widmete.

Es ist bekannt, dass Herder besonders für das Volksschulwesen des Herzogtums viel gethan hat — er verbesserte die Lehrergehälter und begründete das Lehrer-Seminar und liess sich sogar herbei, seine beschränkte Zeit zur Herstellung eines Lesebuches für den Elementar-Unterricht zu verwenden — und wir kennen die köstlichen Schulreden, die er als Ephorus des Gymnasiums, dessen Lektionspläne durch ihn verbessert worden sind, bei den öffentlichen Prüfungen gehalten hat.

Eben die Chronik des Weimarer Gymnasiums weiss Vieles und Gutes über die thätige Fürsorge zu berichten, die Herder der Anstalt wie den an ihr wirkenden Direktoren und Lehrern von Anfang an gewidmet hat. Bei mancher Gelegenheit — so bei dem Tode des liebenswürdigen Musäus († 1787), wo Herder dem verdienten Freunde und Bruder in einer herzlichen Gedächtnisrede ein Denkmal gesetzt hat¹⁾, so auch bei seinen wiederholten Bemühungen, die bestempfohlenen Kräfte an die Anstalt zu bringen, die u. a. im Jahre 1791 zur Berufung Karl August Böttigers nach Weimar führten — hat Herder den Beweis seiner persönlichsten Fürsorge geliefert.

Ob es richtig ist, dass Goethe für Herders Bemühungen zu wenig empfänglich war, wissen wir nicht; es scheint aber, als ob die Freunde Goethe über die Ursachen des Missverständnisses aufgeklärt hätten und dass letzterer nunmehr eine wirksame Handhabe zur Wiedergewinnung Herders zu besitzen glaubte.

¹⁾ Die Rede ist abgedruckt in den von Kotzebue herausg. „Nachgel. Schriften von Joh. Carl Musäus“ S. 26 ff. und in der Cottaschen Ausgabe „Zur Philos.“ X, 95 ff. — Des Musäus Nachfolger wurde Kästner.

Im Sommer 1783 hatte Goethe die Sache soweit unterbaut, dass er, ohne eine Ablehnung fürchten zu müssen, eine Einladung an Herder und seine Gattin zur Feier seines Geburtstages am 28. August ergehen lassen konnte. Am folgenden Tage richtete Goethe einen Brief an Herder, in dem es heisst: „Deine Frau wird Dir gesagt haben, was für ein Missverständnis obwaltet. Ich bitte Dich deshalb, zu Anfang meines neuen Jahres, Deine Gedanken über unser sämtliches Schulwesen zu sammeln und mit mir, wenn ich wiederkomme, darüber zu sprechen. Ich will gern zu Allem, was Du für ausführbar hältst, das Meinige beitragen.“ Diese Aussprache und dieser Brief haben dann das freundschaftliche Verhältnis der beiden Männer wieder hergestellt, und die Augusttage 1783 sind für beide fast so wichtig geworden wie die, wo sie sich vor dreizehn Jahren in Strassburg zuerst persönlich kennen lernten: sie haben eine Periode der Freundschaft eingeleitet, die für das geistige Schaffen beider Denker von heilsamsten Wirkungen gewesen ist.

Es ist wahrhaft erhebend zu sehen, wie die Beseitigung des unnatürlichen, für beide tief drückenden Gegensatzes eine gegenseitige herzliche Anhänglichkeit und Anerkennung auslöst, die in beiden grossen Männern die besten Antriebe und Anlagen gefördert und gestärkt hat. Wenige Tage nachdem Schiller in Weimar eingezogen war, hatte Herder mit ihm ein Gespräch über den damals (Sommer 1787) in Italien weilenden Goethe. „Herder“, so berichtet Schiller darüber an Körner, „liebt Goethe mit Leidenschaft, mit einer Art von Vergötterung. Er gibt ihm einen klaren, universalen Verstand, das wahrste und innigste Gefühl, die grösste Reinheit des Herzens. Alles, was er ist, ist er ganz, und er kann, wie Julius Cäsar, Vieles zugleich sein. Nach Herders Behauptung ist er rein von allem Intriguengeist. Er liebt in allen Dingen Helle und Klarheit, selbst im Kleinen seiner politischen Geschäfte und eben mit diesem Eifer hasst er Mystik, Geschraubtheit, Verworrenheit.“ Und mit ähnlicher Wärme ist das Bild Herders gezeichnet, das Goethe in Dichtung und Wahrheit von dem Freunde entworfen hat.

Es war doch ein eigenartiges Verhältnis: nicht das gemeinsame Streben nach den höchsten dichterischen Leistungen, nicht die Gleichartigkeit der künstlerischen Begabung war, wie in der Freundschaft zwischen Goethe und Schiller, die Unterlage der

gegenseitigen Herzlichkeit, sondern man war, obwohl in der Art der Begabung und der Charakter-Anlage vielfach auseinandergehend, verbunden durch Übereinstimmung der religiös-philosophischen Weltanschauung und durch den gemeinsamen Kampf für der Menschheit höchste Güter, in dem man sich gegenseitig stützen, und trotz der wohlerkannten beiderseitigen Schwächen trösten und tragen wollte. Karoline, die die Gestaltung der Beziehungen aus nächster Nähe beobachtete, glaubte Goethes Gesinnung am besten zu charakterisieren, indem sie erklärte, dass dieser ihren Gatten durch seine grosse Seele und sein brüderliches Herz immer mehr beglücke; eben die Seelengemeinschaft und die Liebe, die den ganzen Menschen, nicht etwa bloss den Dichter oder den Künstler umfasst, war das Band, das beide umschlang. Das einzige kleine Briefchen, das uns aus Herders Feder aus jenen Jahren an den in Italien weilenden Goethe erhalten ist, hat folgenden Wortlaut: „Lieber Bruder! Hier hast Du Deinen Götz, Deinen ersten, einigen, ewigen Götz mit innig bewegter Seele. Gott segne Dich, dass Du den Götz gemacht hast, tausendfältig“. In diesem herzlichen Zuruf tritt der Unterschied der brüderlichen Freundschaft der beiden Menschen Herder und Goethe von dem ästhetisch-philosophischen Bündnis der Dichter Goethe und Schiller deutlich in die Erscheinung.

Als die Beziehungen zwischen Herder und Goethe sich wieder knüpften, fand der letztere den Freund beschäftigt mit Studien über die kosmische Stellung der Erde und über den Weltenbau, wie ihm der allmächtige Bauneister geschaffen habe. Herder war zu der Überzeugung gelangt, dass in unserem Erdensterne eine organisch-genetische Kraft wirke und dass sie als Werkstätte unfassenden organischen Lebens thätig sei: das höchste Glied in der Entwicklung dieses Lebens sei die Menschheit und das Ziel der Entwicklung sei die Erziehung des menschlichen Geschlechts zur Humanität, d. h. zu ihrer Bestimmung im göttlichen Weltplan. Herder glaubte in der Geschichte der Menschheit die Ansätze dieser Entwicklung erkennen zu können und sein Gedanke ging dahin, dass es möglich sein müsse, eine Kette fortschreitender Kultur durch alle gebildeten Nationen und durch die Jahrtausende der Menschheitsgeschichte nachzuweisen. Die Grundanschauung eines tiefangelegten Zusammenhangs zwischen Natur und Geschichte, Weltentwicklung und Menschheitsentwicklung

beherrschte ihn. So reifte in ihm der Plan einer „Geschichte des Geistes“ oder einer Darstellung des „Geistes der Geschichte“ und die „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ (1784/91) gewannen Gestalt in seinem Geiste. Es ist bezeichnend, dass dieses grosse Unternehmen sich unter den Arbeiten für eine neue Auflage seines Beitrags zur Philosophie der Geschichte aus dem Jahre 1774 gestaltete. Thatsächlich hatten ihn seit seinen Jugendtagen verwandte Pläne beschäftigt; sein ganzes Leben hindurch waren seine Gedanken auf die Menschheit und die Erziehung des Menschengeschlechts gerichtet gewesen; eine „Geschichte des menschlichen Verstandes“ oder eine „Universalgeschichte der Bildung der Welt“ gehörte von je zu seinen schriftstellerischen Lieblingsentwürfen. Getragen waren diese Pläne von der in den Kultgesellschaften des Humanismus überlieferten Überzeugung, dass der allmächtige Baumeister der Welt, der das All nach einem weisen Plane geordnet und eingerichtet, auch in die Entwicklung des Menschengeschlechts einen allgütigen Plan gelegt habe und dass an diesem Menschheitsbau, den sie in ihrer Sprache den Tempel der Weisheit nannten — die Evangelien nennen ihn Gottesreich — die Einzelnen wie die Völker als Werkzeuge Gottes zu arbeiten berufen sind.

„Schon in ziemlich frühen Jahren, sagt er in der Vorrede zu den „Ideen“¹⁾, da die Auen der Wissenschaften noch in alle dem Morgenschmuck vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unsres Lebens so viel entziehet, kam mir oft der Gedanke ein: ob denn, da alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Grossen eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte? . . . Der Gott, der in der Natur alles nach Mass, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so dass vom grossen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinnwebes nur Eine Weisheit, Güte und Macht herrscht, Er, der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat, dass, wenn wir dem Allein-Weisen nur fernher nachzudenken wagen, wir uns in einem Abgrunde seiner Gedanken verlieren; wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen

¹⁾ Werke ed. Suphan XIII, S. 7.

Plan haben? Oder er sollte uns denselben verbergen wollen, da er uns in der niedrigeren Schöpfung, die uns weniger angeht, so viel von den Gesetzen seines ewigen Entwurfs zeigte?“

„Und so lege ich — so lautet der Schluss dieser denkwürdigen Vorrede — grosses Wesen, Dir, unsichtbarer hoher Genius unsers Geschlechts, das unvollkommenste Werk, das ein Sterblicher schrieb, und in dem er Dir nachzusinnen, nachzugehen wagte, zu Deinen Füßen. Seine Blätter mögen verwehn und seine Charaktere zerstioben, auch die Formen und Formeln werden zerstioben, in denen ich Deine Spur sah und für meine Menschenbrüder auszudrücken strebte; aber Deine Gedanken werden bleiben und Du wirst sie Deinem Geschlecht von Stufe zu Stufe mehr enthüllen und in herrlicheren Gestalten darlegen. Glückliche, wenn alsdann diese Blätter im Strom der Vergessenheit untergegangen sind und dafür hellere Gedanken in den Seelen der Menschen leben. Weimar, den 23. April 1784“.

Es war ein gewaltiges Unternehmen und ein weiter Weg, den Herder im Jahre 1783 angetreten hatte, zumal für einen Mann von seiner Arbeitsweise, der bei jeder Schrift, die er begann, schon nach den ersten Anläufen gern zur folgenden eilte. Schon nach der Vollendung des ersten Bandes, der zur Ostermesse 1784 in Erfurt erschien, lastete die Schwierigkeit der Aufgabe mit ganzer Wucht auf seiner Seele. Und wer weiss, was geschehen wäre, wenn jetzt die Freundschaft mit Goethe nicht wirksam geworden wäre. „Alles,“ schreibt Herder selbst am 10. Mai 1784 an Hamann, „alles wäre im Hades des Ungeborenen geblieben, wenn meine Frau, die eigentlich autor autoris ist, und Goethe, der durch einen Zufall das Erste Buch zu sehen bekam, mich nicht unablässig ermuntert und getrieben hätten“. Zu der Zeit, wo Goethe seine naturgeschichtlichen Forschungen mit erneutem Eifer aufnahm, war es ihm ein Bedürfnis, sich mit Herder über die Menschheitsgeschichte auseinanderzusetzen. Ein merkwürdiges Denkmal des Zusammenwirkens ist die Strophe aus Goethes Gedicht „Die Geheimnisse“, die Herder seiner Charakteristik des Christentums (Buch XVI der Ideen) in nachfolgenden, nicht genau von ihm zitierten Worten vorangestellt hat:

„Das Zeichen ward jetzt prächtig aufgerichtet,
 Das aller Welt zu Trost und Hoffnung steht,
 Zu dem viel tausend Geister sich verpflichtet,
 Zu dem viel tausend Herzen warm gefleht,
 Das die Gewalt des bittern Tods vernichtet,
 Das in so mancher Siegesfahne weht;
 Ein Schau'r durchdringt des wilden Kriegers Glieder:
 Er sieht das Kreuz und legt die Waffen nieder“.

Uns interessieren an dieser Stelle besonders die geschichtlichen Übersichten, die Herder über Griechentum und Christentum gegeben hat. In der Schilderung des ersteren bekundet er eine warme Liebe und Begeisterung für die schönen Formen des Griechentums sowie für die Seelenruhe, Heiterkeit und Menschlichkeit seiner Philosophie, zumal des Platonismus. Merkwürdiger noch ist Herders Beurteilung des Christentums. In ganz anderem Sinn, als bei der aufklärerischen Vernünftigkeit vieler Zeitgenossen, tritt bei Herder die Gestalt Christi, von liebevoller Verehrung getragen und zu idealer Menschlichkeit erhoben, in den Vordergrund. Für Herder ist Christus der geistige Erretter seines Volkes, der echte und wahre Menschen und Kinder Gottes bilden wollte. Er wollte einen Tempel bauen, an dem er der Eckstein war, einen Tempel, den er in seiner Sprache das Reich Gottes nannte, d. h. ein Reich, in dem die reine Menschlichkeit ihren Thron aufgeschlagen hatte. Anders aber als Christus und die Religion Christi muss die auf seinen Namen gehende Staatsreligion beurteilt werden. Die „Religion Christi“ war ursprünglich nichts anderes als die echtste Humanität, die er gelehrt, gelebt und durch seinen Tod bekräftigt hat; die „christliche Religion“ dagegen, d. h. die Staatsreligion, hat Irrtum und Missbrauch den reinen Grundsätzen beigemischt, die an ihrer Wurzel mitwachsen, Irrtümer, die ursprünglich auf jüdischem Boden erwachsen und von jüdischen Hoffnungen genährt und gefördert worden sind. Das Christentum in der Form, wie es uns in dem Weltstaat und den herrschenden Organisationen entgegentritt, ist ein Abfall von der reinen Lehre des Stifters, ein Werk der Herrschsucht, eine Einrichtung voll gefährlichen Aberglaubens.

Herder hat in den „Ideen“ gleichsam die Summe seines Lebens und Strebens gezogen und sicher ist, dass ihr Erscheinen den Höhepunkt seines Ruhms unter den Zeitgenossen bezeichnet. Dabei ist freilich richtig, dass hier, wie in anderen Werken, der Dichter dem Philosophen die Wege kreuzt, und Kant hat auf die schwebende Unsicherheit der Linien des grossen Gemäldes mit gutem Grund hingewiesen. Aber es wäre unbillig, in dem Streit der Meinungen, der sich zwischen den beiden grossen Denkern wegen dieses Werkes erhob, sich ganz auf die Kantsche Seite zu schlagen. Sicher ist, dass beide sich in den beherrschenden Gedanken, in dem hoffenden und thätigen Optimismus

der Weltansicht begegnen und dass sich beide daher mehr ergänzen als ausschliessen. Jedenfalls, wie immer auch die Kritik sich stellte, die Wirkung gerade dieses Herderschen Werkes auf die Mitwelt und Nachwelt war eine ausserordentliche. Aus dem Briefwechsel Hartknochs, der es verlegte, mit Herder ergibt sich, wie stark das Werk begehrt wurde; mehrere Ausgaben, darunter eine wohlfeile Oktav-Ausgabe, waren rasch vergriffen. Nicht bloss die Philosophie, sondern eine ganze Reihe moderner Wissenschaften, die Historiographie, die Völkerkunde, die Geographie, die Sprachwissenschaften haben bis in unsere Tage hinein aus den Anregungen des Werkes Vorteil gezogen.

Auf Grund der umfassenden Studien zur Völkerkunde, die Herder für sein Werk gemacht hatte, war ihm die Verschiedenheit der Typen recht deutlich zum Bewusstsein gekommen; trotz dieser Thatsache aber hielt Herder an der für den gesamten Humanismus charakteristischen Überzeugung von der Einheit des Menschengeschlechts fest¹⁾: das menschliche Geschlecht ist nach ihm nur eine und dieselbe Gattung, eigenartig und schlechterdings geschieden von allen, auch den menschenähnlichsten Tiergattungen.

Die gesamte Auffassung und Darstellung der Menschheitsgeschichte, wie sie uns in den Ideen entgegentritt, ruht auf dem Glauben an die Innerweltlichkeit Gottes; sie war gleichsam der Ankergrund, die feste Basis, auf der alle weiteren philosophischen und geschichtlichen Ansichten aufgebaut sind²⁾.

In die Studien über den Bau des Weltalls und die Entwicklung unserer Erde als eines Sternes unter Sternen, zu denen ihn die Vorarbeiten zu den Ideen zwangen — er knüpfte damit an die Zeiten, wo ihm in Königsberg durch Kant zuerst die Gedanken der ägyptisch-pythagoräischen Weltbetrachtung nahe getreten waren, wieder an — in diese Studien fiel der Streit zwischen Fr. Heinr. Jacobi und Mendelssohn über die Philosophie Spinozas. Das Buch, das Jacobi, mit dem Herder seit Sommer 1783 auf Claudius' Antrieb in Briefwechsel getreten war, im Herbst 1783 unter dem Titel: „Über die Lehre Spinozas in Briefen an Moses

¹⁾ Alexander von Humboldts gleiche Überzeugung s. in den M.H. Bd. XII (1903), S. 226 f.

²⁾ Über die gleichen Anschauungen des Humanismus und des Comenius s. M.H. der C.G. Bd. II (1893), S. 8 ff.

Mendelsohn“ veröffentlicht hatte, beschäftigte Herder auf das lebhafteste. Jacobi hatte darin nicht nur den logisch-mathematischen Gottesbegriff Spinozas bekämpft, sondern auch im allgemeinen Sinn die All-Einslehre und die Idee der Innerweltlichkeit Gottes als Bekenntnis des „Atheismus“ bezeichnet und sich entschieden auf den Standpunkt der Kirchenlehre von der Ausserweltlichkeit und dem Wunderglauben gestellt.

Herder fing daraufhin an, sich eingehender mit der Philosophie Spinozas zu beschäftigen, und er traf in diesem Falle mit Goethes Interessen zusammen, der ebenfalls bei seinen naturwissenschaftlichen Studien auf diese Fragen gestossen war. Daraufhin entschloss sich Herder nach längerem Zögern, in der Sache, die zwischen ihm und Goethe vielfach erörtert war, selbst das Wort zu ergreifen, und so erschien im Jahre 1787 seine Schrift: „Gott. Einige Gespräche über Spinozas System; nebst Shaftesburys Naturhymnus“, die im Jahre 1800 eine zweite Auflage erlebte. Die Schrift ist ein Erzeugnis aus der Zeit der innigsten Geistesgemeinschaft mit Goethe und besitzt als solches eine doppelte Bedeutung. Freilich liefert das wichtige Buch weniger eine zutreffende Darstellung des Spinozistischen Systems als eine Wiedergabe der eignen Weltanschauung des Verfassers, ja man hat mit Recht gesagt, dass Herder mehr seine eigenen Gedanken in Spinoza hinein als dessen Gedanken aus dessen Schriften herausgelesen hat.

Jedenfalls tut man gut, die Schrift losgelöst von Spinoza, an den sie anknüpft, zu betrachten und sie als eine Art von selbständigem Glaubensbekenntnis Herders anzusehen. Was Herder als Spinozismus bezeichnete, war thatsächlich nichts anderes als die All-Einslehre der platonisch-humanistischen Weltanschauung, die deren Anhängern unter dem Namen der Allweisheit oder der Pansophie seit Jahrhunderten wohl vertraut war¹⁾ und deren Anhänger ja auch Leibniz, Comenius u. a. grosse Wortführer gewesen waren. Im Mittelpunkt dieser Lehre stand der Glaube an ein allebendiges, mit Selbstheit begabtes Wesen, dessen Allmacht,

¹⁾ Schon Philo von Alexandrien kennt die Pansophoi (πάνσοφοι). Zu geschichtlicher Bedeutung kommt der Ausdruck Pansophia längst vor Comenius, der ihn bekanntlich mit Vorliebe gebraucht. Vgl. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes Pansophia vor Comenius in den M.H. der C.G. Bd. V (1896), S. 210 ff.

Weisheit und Güte sich in unendlichen organischen Kräften im Weltall offenbart. An dieser Anschauung hielt Herder auch nach Jacobis Entgegnung in der zweiten Auflage fest. In seiner Auffassung des Spinozismus aber wird er bestärkt durch die Tatsache, dass schon Lessing gleiche oder ähnliche Gedanken in das System hinein gelesen hatte, und besonders dadurch, dass niemand eher und freudiger als Goethe sich zu ihm bekannte; so ist Herder in der oben erwähnten Schrift zugleich Dolmetscher Lessings und Goethes geworden und es liegt auf der Hand, wie sehr dadurch ihre Bedeutung gesteigert wird.

Gerade an seinem Geburtstage auf der Reise in Italien erhielt Goethe die Herderschen Gespräche und in vollster Aufgeschlossenheit der Seele empfing er „Herders Büchlein voll würdiger Gottesgedanken“; er fühlte und sprach es aus, dass es im Wesentlichen seine eigenen Gedanken waren. Wie er schon früher Herders Ideen als das „liebwerteste Evangelium“ bezeichnet hatte, so fand er in Herders „Gott“ seinen eigenen Gott wieder. Wie tief und dauernd die Eindrücke waren, sieht man daraus, dass er seine Ansichten über Natur und Kunst in Worte und Ausdrücke kleidet, die der Herderschen Schrift entnommen waren; er erkannte in dieser Weltanschauung die philosophisch-religiöse Unterlage, auf der alle seine künstlerischen und naturwissenschaftlichen Studien im Grunde ruhten, und mit inniger Zustimmung begleitet er den Gang der Herderschen Arbeiten und Errungenschaften. Und Herder seinerseits war hochbeglückt durch die Goethesche Art, darüber zu fühlen, der seinigen so harmonisch. Das tröstete Letzteren über die Tatsache, dass ein scharfer Gegensatz zu Jacobi, Lavater und Claudius sich auftut.

In dem Bunde der beiden grossen deutschen Männer ist es Herder gewesen, der jetzt wie einst zu Strassburg alle Fragen philosophisch-religiöser Natur und alle Probleme der Weltweisheit im weiteren Sinne mit dem grössten Eifer und Nachdruck aufgriff und führend in deren Lösung voranschritt; dagegen war in allen Punkten, die die Theorie der Dichtung und die Poesie betrafen, Herder derjenige, der den Anregungen des Freundes Folge gab. An Goethes dichterischem Genius läuterte sich Herders eigenes poetisches Empfinden, bildete sich sein Geschmack und schulte sich sein eigenes Talent. Alle Dichtungen freilich, die Herder nun sammelte, feilte, umarbeitete und heraus-

gab — sie erschienen zwischen 1785 und 1793 in fünf Sammlungen unter dem Titel „Zerstreute Blätter“, denen 1797 noch eine sechste folgte —, stehen auf der Grenzscheide zwischen Poesie und Philosophie und mit gutem Grund hat er die vierte Sammlung einen „moralischen Blumenstrauß“ genannt.

Als Probe der auch hier sich vordrängenden Fragen der Weisheit und Lebenskunst wollen wir hier auf den Aufsatz „Liebe und Selbstheit“ hinweisen, der den Schluss der ersten Sammlung bildet, worin der Verfasser, ebenso wie früher in den „Gesprächen“ zwischen Leibniz und Spinoza die Mitte haltend, sich an die Schriften des niederländischen Platonikers Hemsterhuis anschliesst, der nebst dem Minister von Fürstenberg, Sprickmann und der Gräfin Galitzin Herder im Jahre 1785 in Weimar besucht hatte. Als Friedrich von Schiller diese Abhandlung las, fühlte er sich durch diese poetische Philosophie in hohem Grade angezogen und wurde von der Verwandtschaft dieser Gedanken mit den seinigen überrascht.

Die beiden grössten litterarischen Erzeugnisse der Herderschen Muse, die „Ideen“ und die „Zerstreuten Blätter“ sind als Frucht des brüderlichen Zusammenwirkens Goethes und Herders zu betrachten, und eben sie sind es in erster Linie, die Herder seinen Platz unter den klassischen Schriftstellern deutscher Nation sichern.

„Herder,“ sagt der Kanzler Friedrich von Müller in der Gedenkrede, die er zur Feier des hundertjährigen Geburtstags am 25. Juni 1844 in der Loge Amalia zu Weimar gehalten hat, „war seiner Zeit weit vorausgeeilt; auf die Höhe seines Standpunktes wussten ihm nur die edelsten, die vorurteilsfreiesten Naturen zu folgen, seinen grossartigen, weltgeschichtlichen Überblick aller menschlichen Zustände und die zartesten Ahnungen seines von der reinsten und wärmsten Religiosität durchglühten Herzens nur die Auserwählten zu teilen. So ist er denn nur zu oft verkannt und gemissdeutet, nur selten ganz verstanden und vollkommen gewürdigt worden.“

Die Schwierigkeiten der Lage, in denen sich Herder in mehr als einer Beziehung befand, blieben natürlich den Freunden in der Nähe und Ferne nicht unbekannt. Einer allerdings, der bisher

am treuesten geholfen hatte, konnte nicht mehr helfen: Friedrich Hartknoch, der mit seinem Sohne zu Ostern 1787 zuletzt im Herderschen Hause zu Weimar als gergesehener Gast eingekehrt war, war im Jahre 1788 in Riga gestorben; in der alten Innigkeit waren beide auseinandergegangen und schmerzlich bewegt empfing Herder die Todesnachricht; es war dieselbe Zeit, wo ihm auch ein anderer Freund, der freilich stets selbst mehr Hilfe gebraucht hatte, als er gewähren konnte, Hamann, entrissen worden war. Dagegen wachten anderer Freunde Augen über Herder und ihre helfende Hand trat zunächst in der Einladung des Domherrn Friedrich von Dalberg zu Tage, die Herder die ersuchte Erholung durch die Reise nach Italien (1787/1788) verschaffte.

Zurückgekehrt fand Herder eine Berufung an die Universität Göttingen vor, die ihn, wenn er sie annahm, aus den Banden des aufreibenden Kirchen- und Schuldienstes befreit und seine finanziellen Sorgen erleichtert hätte. Da war es nun Goethe, der in der zutreffenden Überzeugung, dass Herders Wesen und Denkart nicht zu dem Geist der bestehenden Hochschulen passe, den Ruf zu benutzen verstand, um Herder erhebliche Vorteile zu verschaffen, ohne dabei freilich zu ahnen, dass die missverständliche Auslegung, die Frau Karoline späterhin den ihrem Manne gemachten Zusagen des „Herrn Geheimen Rath Goethe“ gab, den Anlass zu den schwersten persönlichen Verstimmungen geben werde. Wie Goethe es gewesen, der Herder einst für Weimar gewonnen hatte, so war er es, der ihn jetzt für Weimar erhielt. Alle Freunde waren überzeugt, dass Herder den richtigen Entschluss gefunden habe; nur Herder selbst und seine Gattin be-reuten später die Sache und alle Bemühungen, besonders auch die des verständigen und wohlmeinenden Bode, Goethe in den Augen Karolinsens zu entlasten, blieben ohne Erfolg.

Im Anfang allerdings kam beiden Herders die angebliche Irreführung keineswegs zum Bewusstsein. Gerade zu Ende der 80er und zu Anfang der 90er Jahre trat beiden die innige Anhänglichkeit und Hochschätzung ihrer Umgebung klar entgegen. Insbesondere dauerte der Verkehr mit Goethe in verstärkter Herzlichkeit fort. Den Mittelpunkt des gesamten Kreises der Freunde bildete seit dem Sommer und Herbst 1790 das Schloss Belvedere, wo die Herzogin Mutter Amalie Hof hielt. Hier ward am 5. Juli 1791 eine „Akademie“ gestiftet und am 9. September 1791

eröffnet und eingeweiht, die sich an das Vorbild der bekannten italienischen Akademien anschloss. Es fanden regelmässige Versammlungen der in dieselbe aufgenommenen Mitglieder statt und man beschäftigte sich besonders mit ernstesten Fragen des thätigen Lebens. Hier, wo auch Herzog Karl August erschien, hielt u. A. Herder am 4. November 1791 unter Goethes Vorsitz einen Vortrag „über die menschliche Unsterblichkeit“, der in der vierten Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ veröffentlicht worden ist, derselben Sammlung, in der auch der erste Wiederhall der grossen Zeitereignisse, der französischen Revolution in Herders Schriftstellerei in dem Aufsatz „Tithon und Aurora“ in die Erscheinung tritt. „Revolutionen“, sagt er darin, „sind allemal Zeichen der Barbarei, einer frechen Macht, einer tollen Willkür“.

Die überaus starke amtliche Belastung, die Herder seit seiner Ernennung zum Vize-Präsidenten des Konsistoriums bedrückte, liess ihn in den Jahren 1789 bis 1792 nicht zur Vollendung der „Ideen“ kommen. Im Frühjahr 1792 nun kam er auf den Gedanken einer Art von bruchstückartiger Weiterführung, er wollte sie in der Gestalt von „Briefen, die Fortschritte der Humanität betreffend“ oder in „Humanistischen Briefen“ — so lauten die ersten Entwürfe des Titels — geben und in diese Briefe, wie er am 22. Mai 1792 an seinen treuen Gleim schreibt, „das Beste legen, was er in Herz und Seele trage“. So kehrte er im Drang der Zeit zu der Art der Schriftstellerei, wie sie in seinen „Fragmenten“ und „Kritischen Wäldern“ begonnen worden war, zurück; auch die Briefe sind Fragmente, die Gegenstände verschiedenster Art unter dem gleichen Titel vereinen; unter dem tiefen Eindruck der Zeitereignisse wollte er darin zugleich sein politisches Glaubensbekenntnis niederlegen, soweit die Zensur es möglich machte.

In wenigen Werken Herders tritt seine eigenartige Begabung als Geschichtsschreiber so klar hervor, wie in den Humanitäts-Briefen. Zu Friedrich dem Grossen, dem doch gerade die Geistesrichtung, der Herder angehörte, soviel verdankte, hatte sich Herder, so lange der König lebte, nie in ein rechtes Verhältnis zu setzen gewusst; jetzt, in den „humanistischen Briefen“, hat er das Bedürfnis gefühlt, dem Könige, dessen Herrscher- und Feldherrn-Gaben andere werten mochten, wenigstens als Mensch und Schriftsteller gerecht zu werden, und in dem 7.—9. Brief kommt

die Bewunderung für den grossen König voll und ganz zum Durchbruch.

In ähnlicher Weise hat er die Briefe benutzt, um anderen grossen Männern, denen er sich verwandt fühlte, so auch Petrarca, Erasmus, Comenius¹⁾, Hugo Grotius, Leibniz u. a., Denkmäler zu setzen.

Namentlich aber lag ihm die Erneuerung des Andenkens an Lessing und die wiederholte Betonung seiner Übereinstimmung mit diesem am Herzen. Diejenigen von Lessings Schriften, deren Inhalt am vollständigsten mit seinen allgemeinen Grundsätzen zusammentrafen, waren und blieben die Gespräche zwischen Ernst und Falk. Er entschloss sich, diese Gespräche in der zweiten Sammlung der Humanitätsbriefe halb abzuschreiben und halb im eigenen Geiste fortzusetzen. Mit der Darlegung, dass die „Gesellschaft der Freimaurer“ eine „unsichtbar-sichtbare Gesellschaft“ — es ist das fast derselbe Ausdruck, der in den älteren Sozietäten zur Bezeichnung ihrer stillen Thätigkeit in Gebrauch war — lehnt er in diesen Briefen zugleich den damals wie später als Kampfmittel gebrauchten Vorwurf ab, dass die Freimaurer ein „Geheimbund“ seien.

Herder hatte die Freude, dass die ersten beiden Sammlungen der Briefe gerade bei denen eine sehr freundliche Aufnahme fanden, an deren Meinung ihm besonders gelegen sein musste. Herzog Karl August, dem Goethe die Briefe im Lager vor Mainz überreicht hatte, schrieb unter dem 14. Juni 1793 ganz als ein Mann, der sich mit zu dem Bunde der Humanität zählte, an Herder: „Lasse uns das gute Glück der Zeit erleben, wo man nichts mehr zu thun hat, als sicher und ungestört die Endzwecke eines jeden wohldenkenden Mannes erfüllen zu helfen“. Ähnlich äusserte sich der Coadjutor von Dalberg.

In den folgenden Jahren bis 1797 liess er alljährlich zwei Sammlungen folgen. Es war für ihn eine Art von Wanderung durch die Geschichte und Litteratur aller Zeiten, verschiedene Kapitel der Weltgeschichte, die ihren inneren Zusammenhang dadurch erhielten, dass sie mit dem Blick auf die fortschreitende

¹⁾ Vgl. Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Ein Charakterbild aus den Briefen zu Beförderung der Humanität. Hrsg. von Ludwig Keller. Berlin, Weidmann 1903.

Vervollkommnung des Menschengeschlechts geschrieben waren und der weiteren Vervollkommnung dienen sollten.

In unendlicher Verschiedenheit — das ist seine Meinung, für die er Belege beizubringen sucht — geht die Tendenz der Geschichte auf die Herstellung Eines Geistes, des in Vernunft, Güte und Gerechtigkeit sich darstellenden Gefühls der Menschlichkeit.

Der Schluss des Jahres 1793 brachte für Herder und den gesamten engeren Freundeskreis einen überaus schmerzlichen Verlust: Johann Joachim Christoph Bode war am 13. Dezember 1793 zur ewigen Ruhe eingegangen.

Wie tief und schmerzlich Herder durch den Tod des Freundes bewegt ward und wie sehr er fühlte, dass für ihn und andere dadurch eine unausfüllbare Lücke entstanden sei, beweist der Nachruf, den er in den Briefen zu Beförderung der Humanität (IV, 148) dem Verewigten gewidmet hat. Die Worte sind für beide Männer so charakteristisch, dass wir sie in kurzem Auszug hier festhalten wollen.

„Der Mann, an den zu Ende des vorstehenden Briefes mit dem verdienten Lobe gedacht war, war mein Freund, und er ist nicht mehr . . . Bode war mehr als Übersetzer; er war ein selbstdenkender, ein im Urteil geprüfter Mann, ein redlicher Freund, im Umgange ein geistiger, froher Gesellschafter. Und doch war sein Charakter noch schätzbarer als sein Geist; seine biedern Grundsätze waren mir immer noch werter als die sinnreichsten Einfälle seines munteren Umgangs. Er hatte viel erlebt, viel erfahren; in seinen mannigfaltigen Verbindungen hatte er Menschen aus allen Ständen von Seiten kennen gelernt, von denen wenige andere sie kennen lernen, und wusste sie zu schätzen und zu ordnen.

Die Schwärmerei hassete er in jeder Maske, und war ein Freund so wie der gemeinen Wohlfahrt, so auch des wahren Menschenverstandes. Der betrügenden Heuchelei entgegenzutreten war ihm keine Mühe verdrüsslich; gern opferte er diesem Geschäfte Zeit, Kosten, Seelenkräfte auf . . . ; wer einer standhaften Mühe in redlicher Absicht Gerechtigkeit widerfahren lässt, wird das Verdienst eines Mannes ehren, der in seinem sehr verbreiteten Kreise vielem Bösen widerstand und in seiner Art (nicht politisch) ein Franklin war, der durch die Mittel, die in seiner Hand lagen, der Menschheit nichts als Gutes schaffen wollte und gewiss viel Gutes geschafft hat. Grossmut war der Grund seines Charakters, den er in einzelnen Fällen mehrmals erwiesen; nach solchem nahm er sich insonderheit der Verlassenen, junger Leute, vergessener Armen, der Gekränkten,

der Irrenden an und war, fast über seine Kräfte, ein stiller Wohlthäter der Menschheit. Auch seine Übersetzungen hatten diesen Zweck und sein Fleiss war dabei unermüdlich. . . . Er, Lessings Freund, und bei einer Schrift sein Mitübersetzer, wollte nie ein Sprachverderber, wohl aber mit Urtheil und Prüfung ein Erweiterer der Sprache werden . . . Und so schlafe denn in Frieden!¹⁾

Wenn man weiss, dass Benjamin Franklin († 1790) in jenen Jahren der Mann war, den Herder unter allen Helden seines Zeitalters als Mensch wie als Organisator und Befreier am höchsten schätzte, so mag man daran den Wert abmessen, den er Bode zuerkannte, indem er ihn „in seiner Art einen Franklin“ nennt. In gedruckten Urkunden freilich sind die grossen Erfolge des unermüdlichen Bode nicht niedergelegt, aber weil seine Arbeit sich in der Stille vollzogen hat, ist sie nicht weniger wirksam gewesen und Herder hat an seinem stillen Wirken reichlich teilgenommen. Mit vollstem Recht — wir kommen darauf zurück — hat der spätere Amtsnachfolger Herders, der Oberkonsistorial-Präsident Karl Friedrich Peucer, der es als Zeitgenosse wissen konnte, später von Herder gedichtet:

„Er war, ob auch die äuss're Sitte
Nur still zu wirken ihm gebot,
Doch geistig stets in unsrer Mitte,
Im Leben treu und treu im Tod;
Und was er weihevoll verkündet
Vom Lehrstuhl wie am Hochaltar,
Blieb innig doch dem Sinn verbündet,
Der ihm als Maurer heilig war.“²⁾

¹⁾ Als bald nach seinem Tode erschienen mehrere Schriften über Bode: Böttiger, Bodes litt. Leben. Berlin 1796. — Bertuch, Denkmal auf Bode 1796. — Fragmente zur Biographie des verstorbenen Geheimrats Bode. Rom 1795. — Köthener Taschenbuch 180 S. 339. 1803 S. 107.

²⁾ Angesichts dieses Zeugnisses eines dazu in hervorragender Weise berufenen Freundes und Bruders nimmt es sich doch sehr sonderbar aus, dass die Mehrzahl der Biographien Herders — leider auch die Haymsche — seine Zugehörigkeit zum Maurerbunde theils als ein zufälliges Anhängsel betrachten, theils völlig ausschalten. Haym erklärt das von ihm beobachtete Verhalten damit, dass Herder zwar allerdings in jungen Jahren Freimaurer geworden sei, sich aber nur mit einem „leider“ dazu bekannt habe. Wer hat nun Recht, Peucer, der ihn und seine maurerische Arbeit aus nächster Nähe und persönlichster Erfahrung kannte, oder der spätlebende Haym, der beide nicht kannte? Dazu vgl. unten S. 99, Anm. 4.

Und die gleichen Strophen hätte Herder auch auf Bode dichten können.

Für die ganze Weimarer Gesellschaft bedeutete Bodes Tod gerade wegen seiner für die Verhältnisse einer kleinen Residenz, wo scharfkantige Charaktere auf engem Raum sich vertragen müssen, so glücklich vermittelnden Natur einen herben Verlust; neben und mit ihm hatte die hochbegabte Gräfin Bernstorff, deren Sachwalter und Freund Bode war und die auch im Herderschen wie im Goetheschen Hause gern gesehen war, in gleicher Richtung gewirkt und zugleich den Herderschen Interessen ausserhalb Weimars durch ihre weitreichenden Beziehungen erhebliche Dienste geleistet¹⁾.

Herders Biographen und zwar selbst diejenigen, die die Bedeutung Bodes nicht hoch einschätzen, haben längst die Beobachtung gemacht, dass mit dem Jahre 1794 für Herder ein Zeitabschnitt beginnt, der sowohl in Bezug auf die überwiegenden theologischen Interessen, wie in Rücksicht auf die persönlichen Gegensätze, die sich ergaben, eine auffällige Ähnlichkeit mit der Bückeburger Epoche aufweist. Die theologischen Werke dieser Zeit änderten an seiner Stellung zu der überlieferten Kirchenlehre nichts und konnten und sollten wohl auch in seiner Stellung zu den kirchlich-gläubigen Kreisen nichts ändern. Wohl aber bereitete diese Abwandlung in der Herderschen Gedankensphäre in anderer Richtung wichtige und sehr nachteilige Änderungen für ihn vor.

Obwohl Goethe und Schiller die Herdersche philosophisch-religiöse Weltanschauung teilten, so vermochten doch beide den historisch-kritischen Fragen der neutestamentlichen Theologie und den moralisch-politischen Betrachtungen, in die Herder sich mehr und mehr vertiefte, nicht mit der Anteilnahme zu folgen, wie sie Goethe früher den Herderschen „Ideen“ entgegengebracht hatten. Herder andererseits entdeckte nun, dass er von Goethes botanischen und optischen Untersuchungen für sich keinen Gebrauch machen

¹⁾ Einige sehr thätige Freunde besass Herder unter den Deutschen in Kopenhagen, wo die Gräfin Bernstorff früher wohnte, z. B. die Gräfin Münster, geb. Ompteda, die Gräfin Rantzau und Friederike Brun, geb. Münster. Aber auch der Kammerherr von Eyben in Kopenhagen (wohl ein Verwandter des Geheimrat von Eyben in Weimar) u. a. scheinen sich sehr für Herder interessiert zu haben.

könne. Goethe, der sich in die Lage gesetzt sah, den unter der Last der Arbeit fast erliegenden, oft kranken Herder häufiger suchen zu müssen, als dieser ihn suchte, erlahmte allmählich in seinem Entgegenkommen, und da Karoline weit davon entfernt war, ausgleichend zu wirken, so tritt damals eine allmähliche Erkaltung der Freundschaft deutlich an das Licht. Trotz dieser beginnenden Entfremdung arbeiteten Herder, Goethe und Schiller noch gemeinsam an Schillers Horen und es schien noch längere Zeit hindurch, als ob das Duumvirat, das sich seit 1787 allmählich zwischen Goethe und Schiller auf dem Felde der Dichtkunst gebildet hatte, sich zu einem Triumvirat erweitern werde.

Da traten nun aber äusserst unerquickliche persönliche Irrungen zwischen Herder und Goethe ein, die ihren Grund in den ökonomischen Nöten des Herderschen Hauses hatten. Die Sorge für fünf heranwachsende Söhne und eine Tochter beängstigten die Seele Karolinens schwer; anstatt aber angemessene Wege zu finden, machte sie Goethe auf Grund der Abmachungen des Jahres 1789 für ihre Lage mitverantwortlich und es kam zu Auseinandersetzungen mit der leidenschaftlichen Frau, durch die, wie auch die Männer sich stellen mochten, das frühere Freundschaftsverhältnis einen schweren Stoss erlitt. Zu dieser, für alle Beteiligten tief schmerzlichen Trennung kam denn später noch das Zerwürfnis mit einem anderen alten Freunde, mit Kant.

An die Spitze seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (1793) hatte Kant die Abhandlung „Vom radikalen Bösen“ gesetzt, die er im Jahre 1792 zuerst in der Berliner Monatsschrift veröffentlicht hatte. Man weiss, dass diese Schrift die Gläubigen und die Ungläubigen stutzig machte. In unerwarteter Weise näherte Kant sich damit dem Dogma der Kirche von dem Bösen: er erkannte in dem intelligiblen Wesen des Menschen einen dunklen Punkt, einen ursprünglichen und angeborenen Hang zum Bösen, dessen Ursprung unerforschlich sei.

Mit dieser Auffassung trat Kant in einen tiefen Gegensatz gerade zu derjenigen Weltanschauung, als deren Vorkämpfer sich Herder betrachtete, zur Weltanschauung des Humanismus, für die der Glaube an die Güte der Menschennatur ein erstwesentlicher Satz und eine der wichtigsten Überzeugungen war. Hierauf beruhte Herders ganze Auffassung des Christentums, der Kern

seines Humanitätsbegriffs und sie war das Fundament seiner ganzen Geschichtsphilosophie.

Genau der gleichen Ansicht waren Goethe wie Schiller. Letzterer hatte sich mit der Moral der reinen Vernunft abgefunden, aber Kants radikales Böse erschien seinem Gefühl empörend. Goethe ergoss sich in bitterem Spott über den Königsberger Weisen, der seinen Philosophen-Mantel, nachdem er sich ein Menschenalter hindurch bemüht habe, ihn von Vorurteilen zu säubern, „frevelhaft mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbere, damit doch auch Christen herbeigelockt würden, den Saum (des Kantschen Mantels) zu küssen“.

Diese Worte Goethes waren an Herder gerichtet und man kann ermessen, wie sie in des letzteren Seele zündeten. Der Umstand, dass Herder in seiner Polemik, die sich zwischen ihm und dem ehemaligen Freunde und Lehrer entspann, immer wieder auf die philosophische „Diaboliade“ zurückkommt, beweist, dass dieser Punkt es war, der für ihn den Hauptanstoß bildete. Dazu kamen freilich noch andere Punkte. Herder hatte sich, seitdem er Königsberg verlassen hatte, immer mehr zum Historiker entwickelt. Geschichte, Religionsgeschichte, Menschheitsgeschichte, Geistesgeschichte, das war der Sinn aller oder fast aller seiner Arbeiten. Ganz anders Kant. Während jener alles geschichtlich erklärte und betrachtete, war Kant ganz und gar nicht historisch, sondern dogmatisch-philosophisch gerichtet und angelegt und gewohnt, alle Sätze a priori festzustellen und zu deduzieren und allen seinen Anschauungen einen begrifflich-moralischen Stempel zu geben.

Der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“, wie sie Kant aufstellte, setzte Herder seine Religion innerhalb der Grenzen der Humanität entgegen. Er sah in der Kantschen Religionsphilosophie die Religion der starren Vernunftspflicht und war der Überzeugung, dass die Religion, wie er sie vertrat, nämlich die Religion der Menschenfreundlichkeit, Billigkeit und Güte oder mit anderen Worten die Religion des Herzens und Gefühls nicht nur weitherziger sei, sondern sich auch den ältesten Urkunden des Christentums viel ungezwungener anschmiege, wie das von Kant konstruierte Christentum.

Bis zum Jahre 1798 war es aber nur die Religionsphilosophie des Kantschen Systems, das schon damals unter dem Namen der

„kritischen Philosophie“ an allen Hochschulen Fuss zu fassen begann, gegen die sich Herders Widerspruch richtete. Erst verhältnismässig spät kam er auf den Gedanken, dass es notwendig sei, das ganze Gebäude des Kritizismus zu bekämpfen, und auf die Idee, die sich bald vor aller Welt als ein schwerer Irrtum herausstellte, dass er, Herder, selbst imstande und berufen sei, den stolzen Bau dieser kritischen Philosophie durch seinen Widerspruch einzureissen. Plötzlich, wie ihm der Gedanke gekommen war, kam der Entschluss auch zur Ausführung¹⁾; in überhasteter, durchaus ungenügend vorbereiteter Weise schritt er zu einem leidenschaftlichen Angriff, der nicht Kant und dem Kantischen System, sondern ihm selbst den grössten Schaden zufügte.

Immerhin, so sehr sich auch herausstellte, dass Herder als Philosoph dem grossen Lehrer nicht überlegen, sondern vielfach nicht einmal gewachsen war, und so sehr sich Herder im Ton der Polemik abermals vergriffen hatte, so hat doch auch diese Fehde und gerade auch Herders „Metakritik“, die nach Böttigers Bericht „unglaublich geschwind wie keines seiner Bücher“ zu Papier gebracht worden war, die Entwicklung der Philosophie der späteren Jahrzehnte in günstiger Weise befruchtet; Herder ist der direkte Vorgänger des mit Schelling begonnenen realistischen Umschwungs der Philosophie geworden und man hat mit Recht gesagt, dass auch Philosophen wie Lotze von Herder gelernt haben²⁾. Schade nur, dass überall unter den Zeitgenossen die Entrüstung über den Ton mit Recht sich geltend machte, in dem Herder über den ehemaligen Lehrer und Meister hergefahren war. Je länger der unerquickliche Streit dauerte, um so mehr geriet der Letztere in den Augen selbst der Freunde in Nachteil. Erst im Jahre 1800 gab er auf dringendes Anraten den Kampf auf, weil er, wie er selbst sagt, dabei „matt und müde“ geworden war. Die Sache hatte in jeder Richtung seine Kräfte überstiegen.

¹⁾ Noch am 1. Dez. 1797 hatte Herder mit Bezug auf die Schlosserschen Anti-Kantiana an Schlosser geschrieben: „Das Jahrhundert oder Jahrzehnt ist in der Kantischen Wortgrübeleien ertrunken; ein neuer Mensch wird emporkommen, und jene Sündflut wird sich verlaufen. Jetzt mit ihr fechten, dünkt mich vergeblich“

²⁾ O. Pfleiderer, Herder und Kant in den Jahrbüchern f. protest. Theol. Bd. I, Heft 4, S. 636 ff.

Noch während dieser aufregenden litterarischen Kämpfe war in Herder der Plan gereift, eine Monatsschrift herauszugeben, die unter dem Namen „Aurora“ in Hartknochs Verlag erscheinen und die Freunde zu gemeinsamer Arbeit sammeln sollte. Nach reiflicher Erwägung kam Herder indess zu der in seinem damaligen Gemütszustand begrifflichen Überzeugung, dass eben diese beabsichtigte Gemeinsamkeit der Arbeit leicht weitere Zwistigkeiten mit sich bringen könne, und er kam zu dem für ihn charakteristischen Entschluss, zwar eine Zeitschrift, aber allein zu schreiben und herauszugeben, und so entstand die *Adrastea*, deren erste Stücke im Jahre 1801 erschienen. Es war sozusagen der letzte Band der Ideen zur Geschichte der Menschheit, jedenfalls abermals ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte und der Humanität, und so schloss er mit dieser letzten seiner grossen Leistungen sozusagen auf demselben Punkte, auf dem er einst in Riga begonnen hatte, nur mit dem Unterschied, dass die Auffassungen wie die Zielpunkte sich im Laufe eines Menschenalters bei ihm vertieft, geläutert und erweitert hatten. Aber es ist in der That erhebend und tröstend zu sehen, mit welcher Treue dieser gewaltige Geist trotz aller wechselnden Stimmungen, unter denen er und andere gelitten haben, den Kern seines Wesens und alle Grundgedanken des Systems, dessen Jünger er war, festgehalten und bewahrt hat.

Es ist sehr zu verwundern, dass die wachsende Entfremdung, in die Herder mit aller Welt geriet, sich nicht auch auf den Maurerbund und dessen Wortführer erstreckt hat, dass vielmehr umgekehrt seine thätige Anteilnahme am Schlusse seines Lebens von Jahr zu Jahr gewachsen ist.

Im Jahre 1786 hatte sich Herder, wie wir schon oben bemerkt haben, mit scharfen Worten gegen die Missbräuche gewandt, die damals sich breit machten und unter dem Schleier des Geheimnisses fortwucherten. Ganz ähnlich wie Bode, Friedrich Ludwig Schröder und andere angesehene Mitglieder des Bundes suchte er die Schwärmerei der Goldmacher und Rosenkreuzer, den Einfluss mancher betrogenen Betrüger und das Eindringen krypto-katholischer Elemente mit aller Kraft zu bekämpfen.

Herders Biographen haben aus diesem Kampfe gegen die Missbräuche einen Kampf gegen den Bund selbst konstruiert. Wie falsch das ist, wird dadurch auf das schlagendste bewiesen,

dass alle übrigen anerkannten Freimaurer Herder vollkommen beipflichtet haben und dass sie an seiner Seite gegen die unlauteren Elemente, die ja übrigens weder den Kirchen noch den Staaten noch irgend einer anderen Organisation fehlen, Front machten und für die Läuterung und Reinigung des Bundes eingetreten sind¹⁾. Herder war viel zu tief von der Heilsamkeit und Notwendigkeit des Ordens als solchen durchdrungen, als dass er nicht für seine Reinerhaltung hätte kämpfen sollen. Er wusste sehr wohl und hatte es selbst zum Teil erfahren, dass die Gesellschaft durch die Eigenart ihrer Verfassung mehr als einmal in der Geschichte zur letzten Zufluchtsstätte des freien Gedankens, zum Träger und Verbreiter wichtiger reformatorischer Ideen geworden war und dass gerade sie als „unsichtbare Gesellschaft“ in aller Stille Männern Rückhalt und Stärkung gewährt hat, die sonst den Hemmungen des Lebens und dem Widerstande der blöden Massen und ihrer fanatischen Wortführer erlegen wären. „Alle Anliegen der Menschheit“, sagt Herder in den Freimaurergesprächen der Adrastea, „dürfen sich an dies unsichtbare Institut wenden, es denkt, es sorgt für sie. Es hilft, wo es helfen kann und man ist Niemanden Dank schuldig.“ . . . „Wohin die Gesetze nicht reichen, wo die bürgerliche Gesellschaft den Armen und Bedrückten, das unerzogene Kind, den talentvollen Jüngling, den gekränkten oder fortstrebenden Mann, die erziehende Mutter, die blöde Jungfrau, vergessen oder verlassen, da tritt der Dienst dieser Unsichtbaren²⁾ als rat- und tatvoller Hilfs- und Schutzgeist ein . . . Und mich dünkt, ihr Arm lange weit; sie kennen einander in allen Ländern. Manchem Jüngling, höre ich, haben sie durch Empfehlung und Unterstützung, durch Rat und That fortgeholfen“

¹⁾ Herders „Gespräche über geheime Gesellschaften, geheime Wissenschaften und Symbole“, die er zum Zwecke des Kampfes gegen die Schwärmerei aufgesetzt hatte, fanden Bodes Billigung; nur fürchtete dieser, dass sie Herder mächtige Feinde auf den Hals ziehen würden. Brief an Heyne vom 13. Juni 1786. — Die „unsichtbar leitenden Hände“, d. h. die unbekanntenen Oberen waren für Herder wie für andere der Hauptstein des Anstosses.

²⁾ Man beachte, dass Herder die Gesellschaft der Freimaurer nicht eine „geheime“ Gesellschaft, sondern stets „unsichtbare Gesellschaft“ ein „unsichtbares Institut“, die „Unsichtbaren“ u. s. w. nennt; er bleibt also streng im Sprachgebrauch des Bundes.

Karoline, in dieser Sache gewiss eine sehr zuverlässige Zeugin, bestätigt in den „Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfried von Herders“, wie sehr es Herder zuwider war, wenn er Männer „mit dem Institut — Karoline nennt es meist „Orden“, wie es in der strikten Observanz üblich war — gleichsam spielen sah“. „Herder hielt“, fährt sie fort, „auf Bündnisse rechtschaffener Männer zu edlen Zwecken sehr viel: denn, wie er oft sagte, nur durch vereinigte Kräfte könnte etwas Grosses erreicht werden“. „Das Gute“, fügt sie hinzu, „das der Orden noch jetzt und besonders durch edle und thätige Vorsteher thut, war ihm stets ehrwürdig“. Darum war sein ganzes Streben dahin gerichtet, „dass die veralteten Gebräuche neu belebt werden sollten“¹⁾.

Nach wie vor war Gotha der Ort, wo Herder die Freunde traf — noch im Jahre 1798 war er trotz stärkster Arbeitsbelastung wieder in Gotha gewesen — und Herzog August und Einsiedel machten es sich zur Pflicht, als treue Freunde die Beziehungen zu Herder gerade in dem Augenblicke zu pflegen, wo, wie damals, Herder des freundschaftlichen Zuspruchs am meisten bedurfte. Als der Plan der „Aurora“ auftauchte, da waren es neben Knebel vor allem die beiden Einsiedel, Herzog August, Böttiger, Jean Paul u. a., die ihre Hülfe und Mitwirkung zusagten.

Für das Vertrauen, das Herder damals in der gesamten Bruderschaft sich erworben hatte, giebt es keinen schlagenderen Beweis, als den Umstand, dass Herder, der einst in einer Loge der strikten Observanz aufgenommen worden war, mit dem Grossmeister der Grossen Landesloge, Herzog Ernst II, mit den Vertretern dieses Systems aus Schweden²⁾, sowie mit den Anhängern Weishaupts auf das innigste befreundet war, auch noch zu den eifrigsten Vorkämpfern der altenglischen Überlieferungen, besonders zu Friedrich Ludwig Schröder, in ein nahes, freundschaftliches Verhältnis trat und gemeinsam mit diesem gearbeitet hat. Durch einen Zeitraum von fast vier Jahren zieht sich der Briefwechsel der beiden Männer und die gemeinsame Thätigkeit für

¹⁾ Erinnerungen etc. Gesammelt und beschrieben von Maria Carolina von Herder, geb. Flachsland. Herausg. von J. G. Müller. Stuttgart 1830. Bd. XX, S. 103.

²⁾ Nach den Erinnerungen, Bd. XX (Cotta'sche Ausgabe), S. 104, waren mehrere Freimaurer aus Schweden bei Herder, mit denen er sich über den Orden unterhielt.

das gleiche Ziel, die dann erst mit Herders Tod ein nicht gewünschtes Ende fand.

Friedrich Ludwig Schröder († 1816) war in jener Zeit in ganz Deutschland eine höchst bekannte Persönlichkeit. Unterstützt von einem seltenen Talente, hatte er, nachdem er 1771 die Leitung der damals ersten deutschen Bühne, des Stadttheaters in Hamburg, übernommen hatte, für die Reform des deutschen Schauspiels erfolgreich gewirkt; er war es gewesen, der selbst als Lustspiieldichter wie als Schauspieler auf die Erziehung des Publikums durch die Bühne in glücklicher Art zuerst hingewirkt und eine neue Epoche des deutschen Theaters begründet hatte.

Mit der ihm eigenen Thatkraft und Einsicht hatte sich Schröder schon seit den siebziger Jahren zunächst der Entstehungsgeschichte der Freimaurerei zugewandt und seine Ergebnisse im Jahre 1778 an Bode mitgeteilt, der ja hinreichend Gelegenheit hatte, davon gegenüber Lessing und Herder, die sich um eben diese Zeit mit der gleichen Sache beschäftigten, Gebrauch zu machen¹⁾. Es wird wohl seine Richtigkeit haben, was der Kanzler Friedr. von Müller, Goethes Freund, aus persönlichster Kenntnis am 25. Juni 1844 in seiner Festrede auf Herder in der Loge Amalie versicherte, dass Herders geschichtliche Forschungen und Ergebnisse es gewesen sind, die Schröder zu seinen schwierigen Unternehmungen ermutigt haben. Jedenfalls konnte letzterer sehr wohl durch Bode erfahren haben, dass Herder seit langen Jahren wichtige Daten aus der Geschichte und Symbolik des Orients wie des Mittelalters gesammelt hatte, die er zur Herstellung eines eignen maurerischen Systems, das er ausbreiten wollte, benutzt hatte; er wollte damit Gebräuche, die er für geschichtlich unbegründet und veraltet hielt, durch neue Rituale ersetzen²⁾.

Die Verfolgungen, die in einigen katholischen Ländern, vor allem in Bayern, wider die dortigen Freimaurer seit der Mitte der achtziger Jahre hereinbrachen, hatten einerseits die drohenden Gefahren, andererseits die schwachen Stellen der Organisation an das Licht gebracht, und der Ruf nach Reformen

¹⁾ Über die Übereinstimmung der Ansichten Herders und Schröders in Sachen der Ursprungsfrage s. Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten in den M.H. Bd. XII (1903) S. 195 ff.

²⁾ Erinnerungen etc. a. a. O. Bd. XX der Cottaschen Ausgabe S. 102 ff.

erfüllte von da an die weitesten Kreise, und dabei zeigte es sich abermals, dass neben Hamburg eben Weimar und Gotha die wichtigsten Mittelpunkte der Bewegung waren. Schröder hatte den richtigen Gedanken, dass die Reform thunlichst an das älteste nachweisbar in Übung befindliche Gebräuchtum anknüpfen müsse, und schon im Jahre 1790 waren seine ersten Entwürfe fertig; da Bode gleichzeitig Reform-Vorschläge entworfen hatte, so geschah es offenbar auf erfolgte Verabredung, dass beide Männer (vielleicht mit Zuziehung anderer Mitglieder) im Jahre 1791 in Weimar zu einer Konferenz zusammentraten. Der erste Brief Friedr. Ludw. Schröders an Herder, den wir kennen, datiert aus Weimar vom 22. April 1791, setzt aber eine bereits vorangegangene Beziehung voraus¹⁾. Über das Ergebnis der Schröderschen Bemühungen verlautet nichts, sicher ist nur, dass Bodes Tod im Jahre 1793 den Fortgang der Sache nachteilig beeinflusste.

Nachdem Schröder durch seine Erfolge ein unabhängiger Mann geworden war und seit 1797 auf seinem Landsitz in Rellingen ausschliesslich dieser Sache leben konnte, nahm er seine Pläne wieder auf, und im Mai 1800 war der Reform-Entwurf fertig²⁾, und nun entschloss er sich, mit allen massgebenden Personen innerhalb der deutschen Maurerwelt, besonders mit den höchsten Beamten aller Systeme in persönliche Verhandlung einzutreten, um einen „Bund zur Einführung der alten Maurerei“ — so nennt er selbst die ihm vorschwebende Organisation — ins Leben zu rufen.

Da ist es nun für Herders massgebende Stellung bezeichnend, dass Schröder es für nötig hielt, vor allen andern Herder zu gewinnen. Er reiste nach Weimar³⁾ und ward am 29. Juni 1800 durch seinen Freund Karl August Böttiger⁴⁾ bei Herder ein-

¹⁾ Alle diese Angaben beruhen auf Schröders eignen Aufzeichnungen, s. Schröders Materialien zur Geschichte der Freymaurerei seit ihrer Wiederherstellung von 1717 u. s. w. IV, 154 ff.

²⁾ Schröder war, wie der Brief ergibt, ebenso wie Herder mit dem Maler Heinrich Meyer befreundet.

³⁾ Keller a. O. S. 200 ff.

⁴⁾ Angesichts der mehrfach betonten Ausschaltung des Maurentums, wie sie die Haymsche Biographie zeigt, ist es auffallend, in diesem Buche der Andeutung zu begegnen, dass Böttiger als Gymn.-Direktor nach Weimar gekommen sei, weil „der Freimaurer den Freimaurer“ empfohlen habe. War Herder, wie Haym sagt, nach eigener Aussage „leider“ Freimaurer, so musste Böttigers

geführt; in den folgenden Tagen dauerten auf Grund der Entwürfe, die Schröder Herder vorgelegt hatte, die Beratungen fort. Das Ergebnis war — so berichtet Schröder selbst¹⁾ —, dass Herder „die Arbeit, an der er manches berichtigte, über ihren Wert erhob“ und dass Herder gegen das von Schröder erbetene Versprechen der Verschwiegenheit seine thätige Mitarbeit bei der Umgestaltung des Gebrauchstums zusagte und gewährte²⁾.

Aus dem Briefwechsel, der den Weimarer Besprechungen folgte, geht, so weit er heute bekannt ist³⁾, hervor, dass Herder etwa im August 1800 Ausarbeitungen an Schröder gesandt hat; im Winter 1800 sendet ersterer seinen „vorigen Papieren“ ein „Bekanntnis seines Glaubens über die Entstehung oder das Mystery der Freimaurerei“ nach; er spricht seine Freude aus, dass er sich mit Schröder „am Ende, d. h. bei der Metamorphose der Freimaurerei“ zusammenfinde, und bedauert, die Schröderschen Aufzeichnungen (die er demnach inzwischen erhalten hatte) nicht zur Hand gehabt zu haben, als er sein „Bekanntnis“ aufsetzte; „auf jedem Blatte wären sie mir Winke und Wegweiser geworden“. Am 26. Dezember 1800 spricht Schröder seinen Dank für die Sendung aus und sagt: „Ja, Sie haben meinem Gebäude ein

Zugehörigkeit eher ein Hindernis für seine Berufung sein; war Herder aber thätiger Maurer, so genügt diese Eigenschaft doch keineswegs für die ohne jede Begründung ausgesprochene Andeutung, dass andere als sachliche Erwägungen zu seiner Berufung geführt haben. Es kommt hinzu, dass Haym, der in hundert ähnlichen Fällen die Eigenschaft der von ihm genannten Personen als Maurer nicht erwähnt, sie bei Böttiger unterstreicht, den er soeben erst im allerungünstigsten Lichte dargestellt hat. Diese Beobachtungen nötigen dazu, die gesamte bezügliche Darstellung Hayms sorgfältig unter die Lupe zu nehmen. Man vgl. oben S. 90, Anm. 2.

¹⁾ Materialien IV, S. 155. — In den für die Öffentlichkeit bestimmten Materialien hat Schröder weder den Namen Böttigers noch Herders genannt, er nennt sie nur in seinem Tagebuch; der Vergleich beider Notizen, die (bis auf die ausgelassenen Namen) fast wörtlich übereinstimmen, ergibt, wer die Männer waren.

²⁾ In der Suphanschen Herder-Ausgabe Bd. XXIV S. 598 wird dies bestätigt und zwar bezieht sich der Herausgeber (N.) auf Abschriften von Briefen Schröders an Herder vom 2. August 1800 und vom 2. März 1803, „welche hierüber Klarheit verbreiten“. Es wäre sehr erwünscht, wenn diese Briefe bekannt würden. — Schröder hat seine Briefe an Herder auf seinen Wunsch von den Erben zurückerhalten.

³⁾ Wir benutzen hier den Aufsatz von Ernst Naumann im Archiv für Literaturgeschichte, Bd. XV, S. 265 ff.

Fundament gegeben, welches unerschütterlich ist. Wie soll, wie kann ich Ihnen dafür genug danken . . . Ich bin nicht in Allem Ihrer Meinung, leiten Sie mich, wo ich irre — ich suche die Wahrheit. Ich habe einige Bemerkungen zu Ihrem tief durchdachten Aufsätze gemacht — hauptsächlich um Sie auf die alten Dokumente, das älteste Constitutionenbuch und Ritual aufmerksam zu machen¹⁾

Ähnlich wie es Herder bei vielen seiner Arbeiten gegangen war, so ging es ihm auch hier, die herzliche Teilnahme des Freundes — Herder nennt Schröder in dem Briefwechsel seinen Freund und Bruder — steigerte seinen Eifer und er setzte mit grösstem Nachdruck die Forschungen und Aufzeichnungen fort, deren Ergebnisse uns teilweise in den bekannten Gesprächen der Adrastea vorliegen.

In einem merkwürdigen Briefe Herders an Schröder vom 10. Mai 1803 erklärt er es als seine Absicht, der „Gesellschaft den Namen einer alten, Ehrwürdigen, vielverdienten als echte Wahrheit zu erweisen und sie für die Zukunft vor dummen Vermengungen mit Rosenkreuzern, Jesuiten, Tempelherrn u. f. auf ewig zu sondern“. In demselben Briefe aber finden sich in Herderscher Weise verstimmte Äusserungen über „Schlauköpfe“, „Leerköpfe“ und „Suchköpfe“ u. s. w., die denjenigen Biographen nützlich Material liefern können, die trotz allem zu behaupten fortfahren, dass diese Sache in Herders Leben eigentlich nichts bedeute²⁾. Als ob es niemals eifrige Patrioten und begeisterte Prediger gegeben habe, die an ihrem Vaterlande und an ihrer Kirche sehr viele Mängel fanden, und als ob nicht selbst solche, die keine protestantische Kirche und keine politischen Versamm-

¹⁾ Diese Äusserung bestätigt in auffallender Weise die Ansicht Rudolf Hayms (II, 192), dass der „Horst“, der in den Gesprächen der Adrastea vorkommt, mit Schröder identisch ist; näheres bei Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten, M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 203 ff.

²⁾ Schröder hatte in einem seiner Briefe der Besorgnis Ausdruck gegeben, dass Herder mehr drucken lassen könne, als Schröder veröffentlicht sehen wollte. Darüber war Herder lebhaft verstimmt und erklärte u. a., gleichsam entschuldigend, dass er in den Stufen der Freimaurerei nicht weit vorgedrungen sei, während er in einer „anderen Verbindung alle Grade empfangen habe“. Dazu vgl. seinen Brudernamen Damasus Pontifex und unsere Notizen oben auf S. 60.

lungen besuchen, eifrige Protestanten und warmherzige Vaterlandsfreunde sein könnten!

Trotz solcher kleinen Anstösse, die bei Herder stets hervorbrechen, ward in den zwischen ihm und Schröder schwebenden Fragen in allen wesentlichen Punkten eine Verständigung erreicht. Auf Herder zielt es, wenn Schröder erklärt, dass die Weimarer Freunde geglaubt hätten, dass seine Entwürfe „alle Vorsteher der Logen überzeugen müssten“.

Was Schröder von Herders Einfluss für den Erfolg seiner weiteren Schritte erhofft haben mochte, trat dann wirklich ein; denn die Worte, dass der berühmte Gelehrte ihm die „wesentlichsten Dienste geleistet habe“, dürften auf die dann wirklich erzielten Ergebnisse zu beziehen sein¹⁾.

Man kann es auf Grund des vorliegenden Aktenmaterials mit voller Bestimmtheit aussprechen, dass die wichtigen Neugestaltungen, die auf Grund der Schröderschen Thätigkeit später erfolgt sind, eine Frucht des Herder-Schröderschen Zusammenwirkens sind und dass wir mithin in dem Geist dieser Reform zugleich den Geist und die Gesinnung Herders zu erkennen haben. Und so ist die Lebensgeschichte Herders auch nach dieser Richtung hin auf das engste mit der Geschichte des Ordens verknüpft, wie andererseits Herders eigener Lebensgang von hier aus die stärksten unmittelbaren Einwirkungen erfahren hat.

Es wäre für den rascheren Fortgang der Besprechungen und Beratungen — Schröder war Ende Juli 1801 zum zweitenmal in Weimar bei Herder — ein Gewinn gewesen, wenn Bode noch gelebt hätte, dessen geschickte Hand vielleicht auch eine Mitwirkung Goethes für die wichtige Sache erreicht hätte²⁾.

¹⁾ Schröder hat sich Herder später zum grössten Danke verpflichtet gefühlt, und er hat diesen Dank nach Karolines Zeugnis in grossherzigster Weise abgetragen, als Herder im Jahre 1803 gestorben war. „Sehr wichtige Dienste (sagt Karoline) leistete Schröder uns nach des Vaters Tode — aber er will sein Gutes schweigend gethan haben“. Maurerisches Herder-Album S. 145.

²⁾ Der Kanzler Friedrich von Müller (1779—1849), der bekanntlich in nahen persönlichen Beziehungen zu Goethe stand, hat mündlich (Heinr. Künzel, Maurerisches Herder-Album, Darmstadt 1845, S. 143 Anmerkung) bestimmt erklärt und versichert, dass Herder für Schröders Entwürfe das Ritual des dritten Grades selbst ausgearbeitet habe; im Müllerschen Kreise muss also das im übrigen streng bewahrte Geheimnis bekannt geworden sein.

Schröder war nicht Bode, aber sicher ist, dass das Jahr 1801 der einzige Zeitpunkt ist, wo die beiden grossen Männer noch einmal in wiederholte freundschaftliche Berührung traten und wo die alte leidenschaftliche Liebe und „Vergötterung“ Goethes, die doch, obwohl er sich zurückgesetzt und verschmäht glaubte, nie erloschen war, in Herders Seele von neuem erwachte. Goethes damalige Erkrankung gab Herder Gelegenheit, seiner treuen Anhänglichkeit Ausdruck zu geben.

Vielleicht unter dem Eindruck dieser Erfahrung bat Goethe den Freund, die Einsegnung seines Sohnes zu übernehmen, und Goethe erzählt in seinen Annalen aus diesem Anlass, dass die feierliche Handlung in ihm wie in Herder rührende Erinnerung vergangener Verhältnisse und „Hoffnung künftiger freundschaftlicher Bezüge“ geweckt habe. Die Hoffnung sollte in Folge von Herders Erkrankung und Tod nicht in Erfüllung gehen. Noch einmal im Jahre 1803 trafen sich die beiden Männer und zwar zu Jena im Mai 1803. Goethe erzählt diese letzte Begegnung in den Tag- und Jahreshften und fasst seine letzten Eindrücke in folgenden Sätzen zusammen: „Mit Herders Krankheit“, sagt er, „vermehrte sich sein misswollender Widerspruchsgeist und überdüsterte seine unschätzbare einzige Liebensfähigkeit und Liebenswürdigkeit. Man kam nicht zu ihm, ohne sich seiner Milde zu erfreuen, man ging nicht von ihm, ohne verletzt zu sein.“ Die traurigen Jugendjahre, meint Goethe mit Recht, seien die Ursachen dieser Schwächen gewesen, die ihm und anderen zum Unheil gereicht hätten. Bemerkt muss allerdings dabei werden, dass es doch bis zum Ende viele edel denkende Männer gegeben hat, die im Verkehr mit Herder nur die „Liebensfähigkeit und Liebenswürdigkeit“ des viel geprüften Mannes, nicht aber die Schattenseiten seines Wesens kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, und dass schliesslich kein Mensch, auch Goethe nicht, ohne seine Schattenseiten gewesen ist.

Von der Jenaer Reise kam Herder als gebrochener Mann nach Weimar zurück. Er verfiel in eine „gallichte Krankheit“, in der die vollständige Überreizung seiner Nerven klar zu Tage trat. Die Ärzte verordneten ihm eine Badekur in Eger und die Reise dorthin, sowie der Aufenthalt in Böhmen und Dresden waren die letzten Lichtblicke seines Lebens. Die Wochen der Badekur wurden dem leidenden Manne durch die Gesellschaft

der Frau von Berg, der im Jahre 1759 geborenen Tochter des preussischen Gesandten zu Kopenhagen von Hüseler, geschiedenen Gemahlin des Domherrn von Berg in Halberstadt, erheitert, derselben Frau von Berg, die als Freundin des Frhrn. von Stein¹⁾ und der Königin Luise von Preussen später in Berlin zu grossem Einfluss gelangen und die erste Bahnbrecherin unserer klassischen Dichtung am preussischen Hofe werden sollte.

Besonders erhebend und stärkend gestaltete sich für Herder der Aufenthalt in Dresden, wo ihm in der Aufnahme, die er fand — er machte viele Besuche und empfing solche — die Thatsache entgegentrat, dass sein Name in allen Kreisen der Gesellschaft bekannt und hochgeehrt war. Er benutzte zugleich die Wochen, um in der Bibliothek zu Dresden seine Forschungen für die Geschichte der Freimaurerei fortzusetzen, und hatte auch in dieser Beziehung die Freude, viel Wertvolles für seinen Zweck zu finden²⁾. Nach Weimar zurückgekehrt, empfand Herder bald, dass die Badereise ihren Zweck nicht erreicht hatte. Der Versuch, seine Thätigkeit im alten Umfang wieder aufzunehmen, misslang. Bei Beginn der Wintermonate erkannten die behandelnden Ärzte, dass die Krisis herannahe. Gleichwohl setzte er seine Lieblingsstudien selbst auf dem Krankenbette fort; er hatte die Ergebnisse seiner Dresdener Forschungen, die er für sehr wichtig hielt, sofort erweitert und ergänzt und es war sein dringender Wunsch — so berichtet seine Gattin in den Erinnerungen — den „edlen Schröder noch damit zu erfreuen“³⁾; es sollte ihm nicht mehr vergönnt sein. Mehrere Schlaganfälle führten eine Stockung aller Lebensfunktionen herbei; am Morgen des 18. Dezember verfiel er in einen sanften Schlaf, aus dem er nicht mehr erwachte; abends halb 11 Uhr ist er in den Tod hinübergeschlummert.

In der Stadtkirche zu Weimar, vor der heute sein Denkmal steht, wurden seine irdischen Reste in Anwesenheit von Tausenden leidtragender Freunde feierlich beigesetzt. Die gegossene Platte, die sein Grab deckt, trägt die von ihm gewünschte Inschrift: Licht, Liebe, Leben und das Symbol des leuchtenden Sternes,

¹⁾ Steins Urteil über sie bei Pertz, Stein I, S. 84.

²⁾ Es waren namentlich seltene englische Werke aus den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts, die er durchforschte, so z. B. „The History and Antiquities of Glastonbury by Th. Hearne, Oxford 1720“ und anderes.

³⁾ A. a. O. Bd. XXII S. 242.

der eine geschlossene Schlange bestrahlt. Unter ihr ruht die irdische Hülle eines Mannes, der mit mutiger Seele für die höchsten Ideale der Menschheit gekämpft und in diesem Kampfe seine Kräfte zeitig verzehrt hat. Er ist in mehr als einem Sinn dafür zum Märtyrer geworden.

Schon den Zeitgenossen ist es aufgefallen, dass Herder sowohl unter den Vertretern der Geistesfreiheit wie der ernstesten Religiosität auf das höchste geschätzt ward und dass derselbe Mann, der ein Herold nationaler Gesinnung gewesen ist, doch über seinem Volke nie die Menschheit vergessen hat.

Diejenigen, die sich angesichts der Thatsache, dass späterhin Pietismus und Rationalismus einerseits und Patriotismus und Weltbürgertum andererseits in einseitiger Entwicklung auseinandertraten und als gesonderte Geistesrichtungen in die Hände kämpfender Parteien fielen, über diese Eigenart des Herderschen Denkens und Fühlens wundern, kennen das Wesen des christlichen Humanismus, wie es in ihm Gestalt gewonnen hatte, nicht. Aber das Wichtige und Grosse war, dass dieser Humanismus in Herder abermals einen Herold und Verkünder gefunden hatte, dessen machtvolle Stimme seine Weltanschauung weit hinaus über die Lande trug.

Erst jetzt, wo die alten Grundsätze und Überzeugungen, die bisher Eigentum kleinerer Kreise geblieben waren, kraftvoll in die Welt hinaus drangen, waren sie imstande, ihre befruchtende und befreiende Kraft auf den verschiedensten Gebieten des Geisteslebens voll zu entfalten. Herder ist, das ist wahr, in keiner einzigen der überlieferten Fachwissenschaften zum Reformator geworden, und mit einer gewissen Berechtigung erkennen die eigentlichen Sitze der Schulwissenschaft und ihre einzelnen Vertreter in Herder nicht ihren Mann. Weder die Geschichte der Philosophie, noch der Theologie, noch der Rechtsgelahrtheit, noch der Historie nennt in ihren Annalen Herder als ihren eigentlichen Bahnbrecher in dem Sinn, wie es etwa Kant, Luther, Savigny oder Ranke gewesen sind; noch weniger hat in seiner Person die Dichtkunst oder die Ästhetik ihren Höhepunkt erreicht. Gleichwohl hat seine Geistesthätigkeit alle diese Wissenszweige in heilsamster Weise beeinflusst und befruchtet: tief und nachhaltig haben seine Schriften in die Entwicklung aller eingegriffen.

Dagegen aber hat er, und das ist kein geringes Verdienst, für mehrere grosse und wichtige Wissensgebiete, für die es keine Lehrstühle gab noch giebt, die Unterlagen geschaffen und den Grundriss entworfen, vor allem für die Wissenschaften der Geistesgeschichte und der Volkserziehung.

Aber weder in diesen noch in den überlieferten und anerkannten Wissenschaften war sein Streben auf Ansammlung von Wissensstoff und auf Systembildung gerichtet, nicht auf das Wissen, sondern auf die Weisheit, die in seinem Sinn ebenso mit dem Christentum, wie letzteres mit der Humanität, zusammenfiel, legte er das grösste Gewicht. An einer Stelle, wo er ausführt, dass „die Religion Christi, die er selbst hatte, lehrte und übte, die Humanität selbst gewesen sei“, sagt er am Schluss: „Es ist Ein Bau, der fortgesetzt werden soll, der simpelste, grösseste; er erstreckt sich über alle Jahrhunderte und Nationen . . . wie physisch, so ist auch moralisch und politisch die Menschheit im ewigen Fortgang und Streben“.

Ganz natürlich, dass ein Mann von solcher Gesinnung von allen denen gern vergessen wird, die von dem gewaltigen Glauben, der in diesen Worten liegt, nichts in sich fühlen, das heisst von denen, die immer die Mehrheit der gewöhnlichen Sterblichen auf ihrer Seite haben. Um so erhebender aber ist es, dass er imstande gewesen ist, der Humanitätsidee, die weder in den Kirchen noch in den Staaten eine feste Stätte besass und gefunden hatte, eine Heimat bereiten zu helfen, deren Bürger heute wie ehemals in ihm einen ihrer gewaltigsten Vorkämpfer verehren.

Theophrastus Paracelsus.

Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus.

Von

Dr. phil. **Franz Strunz** in Gr.-Lichterfelde b. Berlin.

Die Geschichte der Naturwissenschaften erlebte in der Renaissance eine seltsame Stimmung: Die scholastisch-dialektische Naturentföhlung kämpfte um ihre letzten Bollwerke und neben ihr schossen schon die verheissungsvollen Keime der exakten Weltwertung und Folgeverknüpfung, eine im Wesen neue gedankenmässige Empfindungsnachbildung hervor. Das waren die ersten Schritte des Menschen zur völlig andersgewählten Stellung zur Natur und modernen Art von Erlebnisverarbeitung. Dann kam im Norden die Reformation. Die brachte eine beispiellose religiöse Durchdringung aller Denkbezirke. Aber nicht allein, dass neue Willensrichtungen wachgerufen wurden, auch alte vielfach versandete Ströme — ich erinnere an die ausserkirchlichen Bewegungen und ihre christlich-humanistischen Ausformungen — brechen nunmehr stärker wie zuvor durch. Der universalistische Gottesglaube aber war nicht dogmatischer Zwingherr der Naturbetrachtung, nicht ein apologetisches Reservoir für die letztere, keineswegs, gerade er führte das kosmische Weltbild herauf, das ein Einklang von gesetzmässigem Geschehen ist. In dem Denken des vergessenen Arztes, induktiven Naturforschers und „Theologen“ Theophrastus Paracelsus schlugen sich diese Vorstellungen noch mit der ursprünglichen Frische nieder, ähnlich auch in Sebastian Franck, Hans Denck, Kaspar von Schwenkfeld, Amos Comenius u. A. Nur solche Männer konnten sich damals für diese Fragen überhaupt interessieren, die jedwede kirchenmässige Achselträgererei und mehr oder minder virtuos betriebenen Priestermechanismus durch Kräfte persönlichen Lebens überwunden hatten. Nicht Kirche und Kultgesetz, sondern werthätige Menschenliebe, echte Wissenschaftsförderung und treue Volkserziehung, nicht Hierarchie und geistliches Cäsarentum, sondern gesinnungsgemeinschaftliche Brüderschaft und Dienst am Nächsten! Aber zuviel unbewusste Gattungserinnerung lag den Priestertheologen — sie sind darin unschuldig — von jeher im Blute, zu viel

latentes Rückbildungsbestreben ins Orientalisch-Priesterliche mit seiner stumpfen und grobsinnlichen Frömmigkeit.

Mit diesen Artresten mussten die Kirchen immer kämpfen — wenn sie ehrlich sein wollten. Die schönsten Tage des Katholizismus haben diese Spannungen hart empfunden und die franziskanische Bewegung des XIII. Jahrhunderts mit ihrer prächtigen Gefühlstiefe und ihrem Liebesüberschwang zeigt einen der Aufstiege zu den Höhen sittlicher Ideale und Innerlichkeiten, wie dies nicht zu häufig in der Geschichte des kirchlichen Christentums der Fall war, wenn auch die franziskanische Askese nie im Empfindungskreis des Stifters des letzteren lag. Der hat nicht an Mönche gedacht, sondern an Menschen, denen alles übrige gleichgültig ist, Staat, Gesetz, Familie, Sorge, Besitz, Arbeit u. a. Aber es war doch der Frühling der römischen Kirche, ohne dass es der theokratische Innocenz III. ahnte.

Man wird sich wundern: Paracelsus¹⁾ und sittlich-religiöse Fragen! Welch ein Zusammenhang! Sogar in den führenden Lehrbüchern der Wissenschaft steht er noch unter der Rubrik Charlatanerie und Quacksalberei und auch die allgemeine Geschichte spricht meist von ihm wie von einem Cagliostro oder Casanova. Aber doch ist das falsch. Seit Sudhoffs Quellenkritik kam neues Licht in das vorliegende Paracelsusmaterial und ganz vorzüglich haben Handschriftenschlüssen des genannten Forschers auch den Theologen Paracelsus in den Vordergrund gerückt. Ich bin der Überzeugung, keinem lagen die oben erwähnten Probleme der christlichen Ethik näher, als diesem genialen Naturforscher und Arzte des 16. Jahrhunderts. Wie er als Mensch und Gelehrter so ganz Schlichtheit, Demut und Treue war, so ist ihm auch das Wesen dieser im Grunde so einfachen Fragestellungen aufgegangen. Was ist sittliche Güte? Was ist wahrhaft sittliche Handlung? Warum dürfen wir die Pflichten gegen die Nächsten nicht durch „Frömmigkeit“ ersetzen? Warum ist nur der sittliche Ernst der Anfang der unheuchlerischen Frömmigkeit und warum können wir es soweit bringen, aus uns heraus zu beantworten, was das Gute ist? Und dann wieder — ich erinnere mich hier an W. Herrmann's schöne und feinsinnige Fassung —: Liebe ist härter als alles Recht, denn sie lässt keine Ausnahme zu, sie ist invariabel. Aber das Recht ist es. Die Liebe hat ihr festes, einziges und ewiges Ziel in der „persönlichen Gemeinschaft freier Geister“. Aber nicht

¹⁾ Geb. am 10. November 1493 an der Sihlbrücke bei Einsiedeln im Kanton Schwyz, gestorben am 24. September 1541 zu Salzburg. Echt erwiesen sind nur noch die Benennungen „Theophrastus von Hohenheim“ und „Theophrastus Bombast von Hohenheim“. Alle anderen Bildungen sind unhistorisch. Vgl. das Nähere über Leben und Persönlichkeit in des Verfassers Biographie (Verlag Eugen Diederichs in Leipzig 1903) und in dem I. Bd. seiner Paracelsusausgabe (ebd. erschienen).

wie im Recht gelten bei der Liebe kodifizierte Werte, sondern sie ruht auf den Pfeilern einer Selbstbestimmung, Selbstregierung. Wird sich einmal die „Brüderschaft“ („pruderschaft“) d. h. diese persönliche Gemeinschaft freier Geister durchgesetzt haben — so meint Paracelsus — dann tritt das „Reich Gottes“ ein, das Reich Gottes, das nicht nur er erträumt hat in der farbenbunten Fühlbarkeit eines überethischen geheimnisvollen Zustandes, sondern das auch andern Menschen religiös-ausserkirchlicher Bewegungen vor die Seele trat. Mit denselben utopischen Nuancen, aber auch mit derselben sittlichen Triebkraft und Lebensbejahung. Freilich auch immer das „Reich Gottes“, das universalistisch-theistisch gedacht ist, und nicht der kirchliche Begriff — der doch mit dem urchristlichen Ideal längst nichts mehr zu tun hat — dürfte nur in Betracht kommen. Man könnte ein Buch schreiben über die Reichgotteshoffnung der „christlichen Humanisten“, über ihre religiöse Empfindungsstärke und ihren gesinnungsgemeinschaftlichen Überschwang, die organisch aus ihrer gleichen Innenkultur der Seele herauswachsen. Dieses sittliche Weltbild ist der Schauplatz der ärztlichen Berufsideale des Paracelsus, und freie Natur und ethisch-religiöses Leben verbinden sich da zu einem wunderlichen Milieu. Keine dogmatische Schablone oder scholastische Naturentföhlung bricht jemals durch und stört die erstaunliche Beweglichkeit der Gedanken und den diese bedingenden psychologischen Verlauf.

Das ist ja das Wesen seiner ärztlichen Ethik und ein Schlüssel zum Verständnis seiner subjektiv-psychologischen Erlebnisse: Die Arznei steht auf der Natur, ja die Natur selbst ist die Arznei und darum suche man letztere auch in der Natur. Aber auch schon deswegen ist sie Lehrerin, weil sie älter ist, als der Arzt. Er ist aus ihr, nicht umgekehrt. Die Natur ist inwendig im Menschen, im gleichen Masse wie auswendig unter den Menschen. Darum selig der Arzt und Naturforscher, die in den Büchern, die Gott geschrieben, wandeln, das sind gerechte, vollkommene und treue Vertreter ihrer Zunft, denn die schreiten in der Lichtfülle der Erkenntnis und nicht in den trüben Niederungen des Irrtums. Sie wandeln in der Natur. Und sie erkennen es dann von selbst, dass Gott in allen Dingen der oberste Skribent ist, der erste, der höchste, ja unser aller Text. Aber doch ist es eine grosse Sache um das Geheimnis Gottes in der Natur: er wirkt wo er will und in wem er will und wann er will. Es fragt sich dann: wie muss der sein, der sucht, anklopft und bittet? wie als Mensch? was müssen sie wert sein, eines solchen Forschers und Arztes Redlichkeit, Glauben, Reinheit und Keuschheit, Treue und Barmherzigkeit? Die Antworten bieten uns von selbst die Begründung der ärztlichen Ethik des Paracelsus. Redlich ist der Arzt, der sagt: ja ja, nein nein. Darauf soll er aufbauen als wahrhaftiger Mann. Er muss das

Ja der Arznei kennen, so gut wie das Nein derselben. Gläubig ist der Arzt, der nicht lügt, aber Gotteswerke mit echter und reiner Freude vollbringt. Der Glaube muss ehrlich, redlich, stark und wahrhaftig sein, mit den Gaben des Gemütes, Herzens und Sinnes, mit Liebe und Vertrauung bedacht. Rein und keusch ist der Arzt, der nicht auf Hoffart, Geilheit und Ärgeris sein Werk baut. Denn sobald er gesonnen ist, seine Kunst anders zu gebrauchen als aus seinem Herzen, so steht er auf sandigem Grund. Anders sind eines Arztes Pflichtenkreis und Bedürftigkeit und anders wieder die eines Königs, denn andere Befehle hat der König und wieder ganz andere der Arzt. Will einer den Weg der Wahrheit gehen, so giebt ihm Gott genug dazu und giebt ihm mit der Wahrheit Nahrung, denn er ist uns schuldig Nahrung zu spenden. Wollen wir Lügner sein, so leben wir als Lügner. Nun giebt aber Gott den Lügnern Nahrung sowohl, als auch den Dienern der Wahrheit. Und alle muss er ernähren: die Guten und die Bösen, gleichwie er es tut mit der Sonne am Himmel oder unserer Erde und mit all dem was auf ihr ist. Das ist des Forschers Reinheit und Keuschheit, d. h. dass das, was ihm gegeben worden ist, mit gutem Bedacht soll verwendet werden mit Wahrheit. Sie ist rein und keusch, und was aus ihr hervorspriesst in Blüten und dann Früchte bringt, bleibt rein und makellos, rein von nagender Hoffart und welkmachendem Neide, von Pomp und Pracht, von Ansehen und Übermut. Und das Leben draussen in der Welt wird es bestätigen und die schlichten Menschen, die es atmen. Dann die Treue. Was ist es mit ihr? Nur ganz soll sie sein, nicht geteilt. Denn so wenig in Gott die Wahrheit geteilt werden kann, also auch die Treue und Liebe, die doch beide eins sind. Aber Treue des Arztes ist nicht allein gewissenhafter und fleissiger Krankenbesuch, sondern schon ehe er jemals den Kranken gesehen hat, soll Treue in ihm wohnen mit ihrer ganzen Quellkraft. Sie versäumen die Treue und laufen der Pracht und dem Scheine nach und hören auf Maulgeschwätz und Phrase! Das ist alles untreu, verdorben und fern von aller Liebe und ärztlicher Hinbietung. Darum muss man die Treue auch lang lernen, denn ihre Kräfte werden nicht versagen in unsäglicher Mühe und Arbeit am Kranken, in den glühenden Lebensaugenblicken von Freude und Sichbescheiden, von Suchen und Verlieren Die Barmherzigkeit des Arztes, wie hat sie Paracelsus empfunden? Barmherzigkeit ist Arzt, Arznei und Liebe aus Gott. Der Arzt, der hier auf der Erde wohnt, überträgt sie auf die Menschen. Gott hat ihn dazu erwählt, und die er gesund macht, sollen preisen die göttliche Liebe und Barmherzigkeit. Das Amt des Arztes ist, sie zu verteilen, wie man Gaben verteilt, die man erhielt für andere: nicht sein ist die Barmherzigkeit, wie auch nicht die Erfolge seiner Kunst. Gott allein hat das Amt befohlen und verliehen mit

seinen Erfüllungen und Vollbringungen, und darum ist nicht Morderei und Verderben das Wesen der Heilkunde, sondern Aufbringen der Kranken, Barmherzigkeit, Geben, Gnade und dienende Liebe. Allerdings liegt dieser Kunst Übung im Herzen: ist das Herz falsch, so ist auch der Arzt von allem Anfang falsch, der es in sich hat, ist das Herz gerecht, so ist es auch der Arzt. Nicht dialektische Wortkunst und kümmerliche Schulmeisterei stehen an den Toren der ärztlichen Vollkommenheit — es sind nicht Menschen, die jene betreiben — sondern aus der Barmherzigkeit fließt zu allererst ärztliches Berufsbewusstsein und Heilung. Dafür halte der Arzt seine Seele offen, sein Werk stehe auf dieser Grundlage. Fortdauernd soll es auch in ihm rege sein und Herz und Geist berühren: das lodernde Verantwortungsgefühl aus der stillen Freude an diesem Gottesdienst. Ist dein Herz treu und gerecht — und wenn es dir sogar an Kunst mangeln würde — eher reden mit dir Kräuter, Steine und Wurzeln u. a., deren Kräfte du benötigst, als dass dein Kranker verdürbe — soviel wert ist der Arzt, dessen Herz treu lebt und giebt. Nie rede ein Arzt: die Krankheit ist unheilbar — er lügt da Gott an, er belügt die freie Natur mit ihrer Überfülle von verhüllten Kräften und Veränderlichkeiten. Er schändet die grossen Arcana der Natur und Mystera der Geschöpfe. Gerade in den schweren Krankheiten will Gott sein Lob haben und nicht in der Heilung von lächerlichen Unpässlichkeiten. Keine Krankheit ist so gross, dass ihr nicht eine Arznei gegenüber steht. Darum ist Verzagen sündhaft. Und dann, wie kann überhaupt einer damit den Mund voll nehmen: alle Arzneischätze und Formen des Lebens seien schon erschlossen, oder was nicht geschrieben ist, wird zweifelsohne nimmermehr erfunden? Wie kann eines Arztes Glauben an Gottes weltschaffende Kraft versiegen, wie seine Hoffnung so dürr und schal werden und zusammenschrumpfen? Wie kann er verzweifeln, wenn er sich dessen bewusst ist, dass Gottes Kraft Sonne und Nacht, Sommer und Herbst, Winter und Lenz, Säen und Ernten, Frost und Hitze sich abwandeln lässt, dass sie in uns arbeitet und entwickelt, in Denken und Erfahrung und in all den Lebensmächten, die uns erfüllen. Und da sollte der Glaube an heilkräftige Arzneien hinfällig sein, der Glaube, der doch eigentlich nicht unser ist, sondern wesensverwandt mit dem grossen All, das in allem sich wirksam zeigt, wesensverwandt mit dem Hohen, das im Niedern ist, mit der fortdauernden Auswicklung (explicatio) aus einer Einheit zur Vielheit, aus der panpsychischen Gottesnatur zu ihren tausend und abertausend Differenzierungen, die in ihr schon ruhten vom Anbeginn und mit einem unfassbaren Schatz von vorstellenden Kräften? Nur wenn Gott will, verdirbt und vergeht die schicksalsmächtige und geheimnisreiche Arznei — dann schleicht der Tod herein, und seine Schwingen löschen die heisse Flamme

des Lebens. Aber es muss so sein: würde der Arznei nicht Einhalt geboten und Gott sie still stehen heissen, wie die Sonne in den Tagen des Josua — wer würde da noch sterben? Zu sehr vergoldet Lebenswille das Tagwerk und seinen tiefen Sinn, die schlummernde Welt und die Schicksale, die man mit sich trägt, den Leib, die Seele und den Geist So Paracelsus.

Aus diesen Voraussetzungen heraus haben wir auch den naturpoetischen Paracelsus zu verstehen, den Prosadichter, den Künstler der parabolischen Bildersprache, der intimen Metapher, verhüllenden Allegorie und der romantischen Erfahrungen, Instinkte und Gefühle. Aber es wäre falsch in Anbetracht dieses kräftigen Phantasiebens, auf eine so geartete Naturwissenschaft zu schliessen. Vielmehr: er steht im kritischen Natursehen, Interesse und Unterscheidungsvermögen fast völlig auf dem Boden einer exakten Forschung, einer Erfahrungswissenschaft, die wirklichkeitsgetreu und beurteilend zu sein sich bemüht mit allen Mitteln einer damals beispiellosen Wertung und Sinnesauffassung, eines in jener Zeit einzig dastehenden induktiven Vergleiches und genialen Zusammenfassens. Das bedeutete also für Paracelsus das Nachdenken der Wirklichkeit, ihrer kausalen Begründung und ihres einheitlichen Sinnes. Es handelte sich ihm um eine Zergliederung mehrgliedriger, zusammengefasster Erscheinungen und Entwicklungsreihen. Seine praktische Naturwissenschaft — insbesondere die Chemie — und die Medizin schöpften nur aus dem methodisch ausgeführten Experiment, er führte eine Praxis herauf, die als Erfahrung überhaupt Gebiete betrat, die seine Tage einfach nicht ahnten, es lag eine auffallende Liberalität und Paradoxie in der Wahl der Mittel, aber dabei wieder eine strenge Eindeutigkeit und Schärfe in der theoretischen Begründung, eine naturwissenschaftliche Generalisation in der Erkenntnis der Ursachenzusammenhänge, wie sie nur viel späteren Zeiten zukam. Freilich muss man in seine bilderreiche Sprache und in den naturwissenschaftlichen Terminus eindringen. Er redet die Sprache des Alchemisten und ist doch ernst forschender Chemiker, er redet die Sprache des Astrologen und ist Astronom und Meteorologe, er redet oft das Deutsch der Mystik und ist humanistischer Naturphilosoph. Das ist es eben, dass er in der Ausdrucksweise seiner Umgebung sich verständlich zu machen sucht und dabei doch ein ganz Neues sagt, das den mittelalterlichen Bestand von scholastischer Naturphilologie, dogmatischer Geschmacklosigkeit und lebenverneinender Ethik rücksichtslos zertrümmert. Hierin war Paracelsus ein herausfordernder Geist und damit hat er auch als Arzt gegen die galenische Heilkunde gesiegt. Allerdings die Erutezeit hat er nicht erlebt.

Worauf es ihm immer ankam, war, zu zeigen eine „Schule des Lichtes der Natur“, wo er den Drang zur Thatsache, zum

Sehen und zum Nomothetischen zu lehren begann, um dann aus diesen realistischen Erkenntnissen heraus zu einer geschlossenen lebenbejahenden Weltanschauung und Weiterklärung zu kommen, zum Problem des Wirklichen überhaupt und seiner Erkenntnisvoraussetzungen und -grenzen. Das Problem der Materie zeigt bereits starke exakt-chemische Accente: die substanzbildenden Qualitäten Schwefel, Quecksilber (mercurius), Salz bzw. ihre entsprechenden Phänomene Brennbarkeit (Öligkeit), Verflüssigung (Verflüchtbarkeit) und Erstarrung (Festigkeit), sind mehr chemisch als symbolisch zu verstehen. Der Gedanke von den „*qualitates occultae*“ beginnt erheblich zu verblassen, wenn auch das Wesentliche eines Zustandtypus noch nicht verdrängt ist. Sie stellen für Paracelsus die Voraussetzung aller Wirklichkeit vor, sind Grenze aller Artensonderung und letzte Bestandteile. Bezogen sich daher auch auf Bewegtes und Körperliches, umfassten Entstehen und Vergehen, Zunahme und Abnahme, Verwandlung und Ortsveränderung. Also letzte Prinzipien, aus denen etwas besteht und die selbst in Arten sich nicht teilen lassen. Dazu kommt die Idee von der Gegenüberstellung des Mikrokosmos, also vom Einzelindividuum als einer Welt en miniature, als Spiegel des Universums einerseits und des beseelten und die Fülle der Kraft Gottes allorts enthaltenden Weltganzen andererseits. Wir treffen diese Idee bereits vor Paracelsus als ein antikes Erbe. Man denke nur an Platons Timäus! Das Komplizierte, das in der Gottheit ruht, sehen wir in der harmonischen Welt als explicatio: Nikolaus der Cusaner hat uns das Wesen, in dem sich ganz besonders das Universum abbildet, d. i. den Menschen, den *parvus mundus* in den Vordergrund gestellt. Sennert, Comenius, Taurellus, Bruno, Weigel, Böhme und Leibniz waren dann Wegbereiter und Fortpflanzer dieses Problems und verstanden es, neuen Gedanken von entscheidender Tragweite Raum zu geben. Und zu diesen gehört auch Paracelsus. Seine Medizin, die Theologie, Astronomie, Philosophie und Alchemie (d. i. hier die Lehre vom Wesen des Makro- und Mikrokosmos) als Grundlagen hat, wird von dieser Weltanschauung stark beeinflusst. In dem Buche „*Paragranum*“¹⁾ hat sich Wesentliches davon niedergeschlagen.

Das Wesen der paracelsischen Praxis ist, dass er eine chemisch-therapeutische Heilkunde und physiologisch-pathologische Chemie begründet hat, dass er mit der hellen Sinnlichkeit der Renaissance den Sinn für das Leben wachrief und dadurch biologischen Interessen freiere Bahnen schuf. Immer klingt es durch, „Erfahrenheit“, „Wohlgeübtsein“, „Experiment“, das seien

¹⁾ Vergl. die vom Verfasser besorgte Neuausgabe (Verlag Eugen Diederichs, Leipzig 1903). Die letzte und einzige Sonderausgabe erschien im Jahre 1565 in Frankfurt bei Christian Egenolffs Erben. 8°.

die Wurzeln jeder Naturforschung und Heilkunde. Dann auch seine weite Erfahrung in rein chemischen Fragen: ein Reformatorisches in der Therapie des Paracelsus ist die Einführung metall-chemischer Methoden und die Hervorhebung bestimmter Präparate als metallisches Quecksilber, Quecksilberchlorid (Sublimat, HgCl_2), Quecksilberchlorür (Kalomel, HgCl), Merkurisulfat (bezw. das basische Salz $\text{SO}_4 \text{Hg} \cdot 2 \text{HgO}$, das sogenannte Turpetum minerale). Auch die Fällung von Sublimatlösung durch Ammoniak und das sich da bildende Merkurammoniumchlorid (Hydrargyrum praecipitatum album, HgClNH_2) waren bekannt. Dann erinnere ich an die Anwendung des neutralen Bleiacetat (Bleizucker, $\text{Pb} [\text{C}_2 \text{H}_3 \text{O}_2]_2$), Kupfervitriols (Kupfersulfat, $\text{CuSO}_4 + 5 \text{H}_2\text{O}$), der Antimonverbindungen u. a. Seine Methode charakterisiert sein berühmtes Wort: „Viel haben sich der Alchimey geenssert, sagen es mach Silber und Gold: so ist doch solches hie nicht das fürnehmen, sondern allein die bereitung zu tractiren, was tugend und krefft in der Artzney sey“. Oder die Paragranumstelle im III. Traktat: „Nicht als die sagen, Alchimia mache Gold, mache Silber: Hie ist das fürnehmen, mach Arcana und richte dieselbigen gegen die Kranckheiten“. Das ist der Grundton seiner praktischen Arbeiten, und die vielfachen Untersuchungen auf dem Gebiete der Arzneimittellehre, seine Verwendung von Kupfer, Quecksilber, Eisen, Antimon, Zink, der feine und kritische Sinn im Eliminieren von wertlosen Kurfuscherien aus dem Arzneischatz, zeugen von dem Genie eines wissenschaftlichen Arztes der damaligen Zeit. Und ich erinnere an die Paracelsusauffassung, dass alle Dinge Gift sind und nichts ohne Gift ist, und dass die Dosis macht, dass ein Ding kein Gift ist. Das Theorem von den vier Cardinalsäften (Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle) galt ihm Schall und Rauch. Eine chemisch-therapeutische Heilkunde und eine physiologisch-pathologische Chemie waren der Ersatz, und immer nur der unendliche Wert des Lebens galt als das Grosse, an dem er alle Zweigdisziplinen orientierte. Nur was auf dieser Linie stand, hatte für ihn Wert. Dann war es ein Neues mit den Anschauungen über das Wesen der Assimilation und Resorption des Verdauungsprozesses, ein ganz Neues mit der Diagnose der Koagulationsvorgänge, Exsudationen, Konkrementbildungen, mit dem erstaunlichen Verständnis für Säure und Alkaliwirkung und ihre Rolle in einer Krankheitsgenese. Die Lehre vom Tartarus — ein Hauptbestandstück seines medizinischen Systems — bezog sich auf die Erscheinungen des inneren menschlichen Körpers, wenn überhaupt Ausscheidungen, Praecipitate, Versinterungen oder Steinbildungen in den Nieren, der Harnblase, der Gallenblase u. a. entstehen. Der Name Tartarus rührt vom Weinstein (Cremor tartari), dem heutigen sauren Kalisalz der Rechtsweinsäure (Acidum

tartaricum) her, das sich bei der Gährung des Traubensaftes absetzt. Davon das Bild.

Wenn wir die Quecksilberverbindungen des Paracelsus nannten — vielleicht waren einige bereits in seinen Tagen bekannt — so ist die Einführung derselben in die damalige Syphilis-therapie eine der genialsten und wertvollsten Leistungen unseres Arztes. Damit tritt er als erster Forscher von bleibender Bedeutung jener damals wahrscheinlich sehr verheerend wütenden Infektionskrankheit entgegen.

Eigentlich müsste noch Vieles über Paracelsus und das historische Geschehen, das sich an ihm orientierte, gesagt werden, um zu einem redenden Gesamtbild zu kommen. Doch das kann hier nicht meine Aufgabe sein, und ich weise daher auf mein Buch „Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der deutschen Renaissance“ (Verlag Eug. Diederichs, Lpzg. 1903). Das oben Gesagte will nur andeuten. Stand doch sein Leben zu organisch verknüpft in der deutschen Renaissance und ihren das Selbstgefühl steigernden Werten, und nicht an letzter Stelle fielen die Sonnenstrahlen des Platonismus, der stoischen Philosophie und der christlichen Mystik in seine Seele. Die Begabung, die diese geistig so erregte Zeit ausschüttete, kam überreich über ihn. Aber immer blieb er der schlichte Mann, ein Wanderarzt und Wanderprediger, ganz so wie Pamphilus Gengenbach 1514 die Schweizer — und das sind doch des Paracelsus Landsleute — zeichnet:

. „waren from biderb Leut,
Viel Berg und Thal hand sie gereut,
Dess thäten sie sich nähren.
Kein Untreu, Hoffahrt war in ihnen
Und dienten Gott dem Herrn.
Brüderliche Treu war unter ihn',
In ganzer Einfalt zogen's hin
Und hatten Gott im Herzen.“

(„Der alt Eidgenoss“.)

Kleinere Mitteilungen.

Über Thomas Abbt.

Ein Mann wie Thomas Abbt sollte der Gegenwart bekannter sein, als er es ist. Zwar weiss man, dass dieser jugendliche Freund Lessings und Herders die von ersterem begründeten „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“ auf den Höhepunkt ihres Einflusses gebracht hat, viele wissen auch, dass er als Freund des Grafen Wilhelm von Schaumburg-Lippe in Bückeburg in jungen Jahren gestorben ist, aber im übrigen ist die wichtigste Seite des Mannes, eben die damals von ihm allein vertretene Seite so gut wie unbekannt. Th. Abbts Anfänge (er war ein Ulmer Kind und studierte in Halle) fallen in die unglücklichsten Jahre Friedrichs des Grossen, in die Jahre von Kunersdorf. Da entschloss sich der Jüngling, auch seinerseits für das Vaterland seiner Wahl, für Preussen, etwas beizutragen, und er schrieb den flammenden Aufruf „Vom Tode fürs Vaterland“, der Scheffner und seinen Freund Neumann (aber nicht sie allein) veranlasste, sich zur preussischen Armee zu stellen, um als Freiwillige einzutreten. Von da an — und das ist das Wichtigste — vertritt Abbt das, was den gleichstrebenden Litteraten fehlte — die moralisch-praktische und die nationale Publizistik mit einer Genialität, einem Takt und einer Reife der Bildung, wie sie keinem seiner berühmteren und älteren Mitkämpfer, weder Lessing, noch Nicolai, noch Mendelssohn eigen gewesen ist. Abbt hat einen für seine Jugend ungewöhnlich ausgebildeten Sinn für den Weltlauf und das reale Getriebe der Dinge an den Tag gelegt. Hierdurch kam es, dass er zuerst unter den deutschen „Poeten“ die Geschichtschreibung und die publizistische Beredsamkeit mit vor den Richterstuhl der Kritik zog und ihr die Beachtung der Litteraten, d. h. der nicht zünftigen Geisteswissenschaften und ihrer Vertreter erkämpfte. Die „Briefe, die neueste Litteratur betreffend“ waren das Organ, durch das er die deutschen Dichter und Denker in dieser Richtung gleichsam erzog.

Es ist in dieser Richtung bezeichnend, dass Tacitus der klassische Schriftsteller war, den Abbt am meisten liebte und schätzte. Dabei war sein Augenmerk keineswegs auf die zünftigen Historiker und Dozenten gerichtet: seine Abneigung gegen das zünftige Gelehrtentum, gegen die Männer, denen „ihre Universität das Universum ist“ (wie er sagte), war vielmehr ausserordentlich stark ausgeprägt. Allerdings ragt der Kreis seiner geistigen Interessen über den der Mehrzahl der zeitgenössischen Zunftgelehrten hinaus, und seine Weltanschauung stimmte mit derjenigen der letzteren meist nicht überein. Für seine Weltanschauung ist es charakteristisch, dass er das Mosersche „Schreiben an den Savoy'schen Vikar“ selbst gemacht zu haben wünscht.

Herders Genius.

Wer den prophetischen Geist in den Menschen erkennt und glaubet; —
Wer sein Streben zum Licht, sein Erglühn für Recht
Wahrheit und Schönheit begreift in dem Ursprung der heiligen Flamme,
Die als Gottesgebild, ewiger Freiheit sich weihet:

Der nur allein ist vermögend den Genius Herder's zu lieben,
Und für die Menschheit zu glühn, wie es derselbe gethan;
Ihm gleich tief in die Tiefen des menschlichen Wesens zu tauchen,
Und in allem die Form göttlicher Weisheit zu seh'n.

Erlangen 1844.

Leutbecher.

Besprechungen und Anzeigen.

Bischoff, Diedrich, Maurertum und Menschheitsbau. Freimaurerische Gedanken zur sozialen Frage. 2. veränderte Aufl. gr. 8°. XI, 417 S. Leipzig, Max Hesse's Verlag, 1902. Brosch. 6 Mk.

Gestützt auf die Ansicht Lessings bezeichnet der Verfasser, ein im praktischen Geschäftsleben stehender Jurist, den freimaurerischen Gedanken als „ein durch die Anforderungen menschlicher Wohlfahrt gebotenes soziales Prinzip, als eine für das gesellschaftliche Leben unentbehrliche leitende Idee“, als etwas Vernünftiges und Selbstverständliches, und sucht in seinem Buche nachzuweisen, dass die Freimaurerei geeignet ist, dem Menschen zur Überwindung derjenigen Aufgaben zu verhelfen, denen er heute bei seinem Lebenskampfe, seinem Streben nach innerer Befriedigung in Wirklichkeit sich gegenüber sieht, also dass die Freimaurerei eine soziale Berechtigung hat und dass ihre Idee, wie ihre Anhänger behaupten, eine lebendige Idee ist. Nach der Lehre der Freimaurer hat jeder Mensch den ethischen Beruf, mitzubauen am Menschheitsbau, jeder Mensch ist also zum „Freimaurer“ von vornherein berufen, und diese Pflicht steht in voller Übereinstimmung mit den Forderungen der christlichen Lebensauffassung. Um den freimaurerischen Beruf im wahren ethischen Sinne zu erfüllen, genügt es aber nicht, dass man nur Logenmitglied ist, sondern der Mensch wird erst durch praktische Bethätigung am Menschheitsbau, durch eine in That und Erfolg sich umsetzende Gesinnung zum wahren Freimaurer. Über das Wesen und die Bedeutung des Menschheitsbaues, als den die Logenlehre die menschliche Gesellschaft bezeichnet, spricht der Verfasser im folgenden Kapitel und kommt hierbei zu dem Ergebnis, dass die Forderungen des gesellschaftlichen Lebens mit denen des Maurertums sich vielfach decken, dass letzteres somit eine soziale Berechtigung hat. In ausführlicher Weise werden dann die Eigenschaften der menschlichen Gesellschaft und ihr Einfluss auf Charakter und Handlungsweise des Individuums, die Thätigkeit des Menschen auf den Wegen der Selbsterziehung und der Mitmenschenerziehung und die Wichtigkeit und Notwendigkeit gemeinsamer sozialer Arbeit geschildert. Das Ideal eines rechten und wohlgefügteten Menschheitsbaues, also eines geordneten, ethischen Grundsätzen entsprechenden menschlichen Gesellschaftszustandes, ist in dem höchsten Ziel der freimaurerischen Bestrebungen, in der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden zu suchen, und

diese Ansicht giebt dem Verfasser Veranlassung, sich in den folgenden Kapiteln eingehend über Inhalt und Zweck des freimaurerischen Gedankens, über Richtigkeit und Wert der Freimaurerlehre und über Bedeutung und Beruf des Freimaurertums im Zeitalter der sozialen Frage zu verbreiten. Das Ergebnis der Untersuchungen gipfelt in dem Satze, dass die soziale Frage von heute nur durch echte Freimaurerei, d. h. durch rechte, dem Menschenglück dienliche soziale Bauarbeit zu lösen ist, wobei der Verfasser streng zwischen echtem, in ethischer Praxis sich bethätigendem Maurertum und blossem Logentum ohne Mitwirkung an sozialer Arbeit unterscheidet. G. A.

Hoppe, Gerhard, Die Psychologie des Juan Luis Vives, nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita“ dargestellt und beurteilt. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. gr. 8°. 122 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1901.

In der vorliegenden, mit grossem Fleiss zusammengestellten Abhandlung unternimmt es der Verfasser, die Verdienste des spanischen Philosophen Vives um die Förderung der Psychologie darzustellen und das System der vivianischen Psychologie nach den beiden ersten Büchern seiner Schrift „De anima et vita“ zu entwickeln. Im ersten Abschnitt seines Buches giebt Hoppe eine kurze Übersicht über den Bildungsgang des Spaniers, über seine litterarische Wirksamkeit als Gegner des Scholasticismus und über die von Vives verfassten Schriften. Der zweite Teil des Werkes ist einer ausführlichen Darlegung der vivianischen Psychologie gewidmet, wobei die den gleichen Gegenstand behandelnden Schriften von Aristoteles, Galen, Thomas von Aquino und Melanchthon herangezogen und auf ihre Übereinstimmung bzw. ihre Abweichung von der vivianischen Theorie untersucht werden. Eine eingehende Würdigung dieser für die Geschichte der Psychologie äusserst wichtigen Darstellung würde den Raum dieses Referats überschreiten. Im dritten Teil der Abhandlung liefert Hoppe eine Beurteilung der vivianischen Psychologie. Er erörtert zunächst die Tendenz der genannten Schrift, die darin besteht, der damaligen psychologischen Wissenschaft durch Hinausgehen über die bisherigen Resultate neue Bahnen zu weisen, und erklärt die Schrift des Spaniers als bahnbrechend für den Anfang einer neuen Aera in der Geschichte der Psychologie. Wenn Vives auch an einer widerspruchlosen Durchführung seines epochemachenden Prinzips für das Ganze seiner Psychologie durch einen vielfach hervortretenden Mangel an straffen Denken und klarer Begriffsbildung gehindert wird, so hat er doch im einzelnen, so durch die Fixierung des allgemeinen Gesetzes der Ideenassociation und durch seinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, die psychologische Forschung um wichtige Ergebnisse bereichert. Zum Schluss sind Litteraturangaben über die Werke des Vives und über die seine Psychologie behandelnden Schriften beigefügt. G. A.

Nachrichten und Bemerkungen.

Das Wort **Religion** kommt im Sprachgebrauch der älteren Kultgesellschaften des Humanismus nicht vor. Das Wort ist überhaupt im heutigen Sinn weit jüngeren Ursprungs, als man gemeinhin annimmt. Noch Augustin klagt, dass die lateinische Sprache kein Wort besitzt, um das allgemeine Verhältnis des Menschen zu Gott zu bezeichnen. Die Ableitung des Wortes religio ist noch heute unsicher; die einen leiten es von religare ab und meinen, es bedeute „Bund mit Gott“, die anderen denken an relegere, d. h. an Gewissenhaftigkeit. Schleiermacher hat versucht, das Wort nicht zu gebrauchen und es durch den Ausdruck „Frömmigkeit“ zu ersetzen; er hat damit kein Glück gehabt. Auch die Ausdrücke „Gottesfurcht“, „Gottesglaube“, „Gottesdienst“ u. s. w. decken sich nicht mit dem Wort Religion, ebensowenig der Ausdruck „Gottesverehrung“. Eine Geschichte des Wortes Religion wäre sehr erwünscht. Es scheint, als ob das Wort gleichzeitig mit dem Worte „Kirche“ zu allgemeiner Bedeutung gekommen ist; in Holland sagt man noch heute statt Religion „Gottesdienst“.

Für die Beurteilung der antiken Kultgesellschaften ist die Kenntnis des Wesens und der Geschichte der römischen **Collegia** von grundlegender Bedeutung. Man hat diese „Collegien“ unseren mittelalterlichen Zünften an die Seite gestellt, und zum Teil mit Recht. Die römischen Kollegien waren nicht ausschliesslich aus Handwerkern zusammengesetzt; aber auch da, wo sie von Handwerkern zu gewerblichen Zwecken begründet waren, geben stets sakrale, teilweise auch gesellige Zwecke damit Hand in Hand. Man vergl. den Artikel Collegium (von Kornemann) in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie für klass. Altertumswissenschaft.

In seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Seite 223 ff. hat Adolf Harnack mit Recht darauf hingewiesen, dass unsere Geschichtschreibung des **Gnostizismus** die vorhandenen Urkunden (meist nur Bruchstücke gnostischer Schriften) viel zu wenig berücksichtigt und „sich mit Vorliebe an die trübseligen Berichte der Kirchenväter hält, derselben Kirchenväter, die doch die Gegner der „Gnostiker“ und mithin in seltenen Fällen unparteiische Berichterstatter waren. Dass auf dem gleichen Wege, d. h. durch die Vernachlässigung der aus den Kreisen der „Häretiker“ selbst stammenden Schriften und durch die Bevorzugung gefärbter Berichte ihrer Feinde das Zerrbild der Geschichte zustande gekommen ist, das wir von den altewangelischen Gemeinden besitzen, haben wir an dieser Stelle oft genug

betont. Das energische Bestreben der Gnostiker, sagt Harnack a. O. S. 223 Anm., sich die paulinischen und johanneischen Gedanken verständlich zu machen, und ihre zum Teil überraschend verständigen und scharfsinnigen Lösungen verständiger Probleme, sind im Zusammenhange noch nirgends gewürdigt! — „Wo finden wir in der Zeit vor Clemens Alexandrinus den Glauben an Christus mit solcher geistigen Reife und soviel innerer Freiheit verbunden, wie bei den Valentinianern Ptolemäus und Herakleon?“ — Wir wollen nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, dass der bedeutendste katholische Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, J. J. Döllinger, diese „Gnostiker“ der beiden ersten Jahrhunderte als die Vorläufer der „Waldenser“ und „Katharer“ bezeichnet (s. M. H. der C. G. 1901 S. 261).

Es wäre eine Aufgabe von grösster Wichtigkeit, die Epoche einmal näher zu erforschen, in der das Christentum zuerst aus den **Katakomben** an das Licht trat. Es ist dies die wichtigste Wandlung, die das Christentum überhaupt erlebt hat. Man weiss, dass dasjenige Christentum, das in den **Kirchen** seine gottesdienstlichen Versammlungen hielt (auch der Name Kirche ist ja nicht ältester Besitz), alsbald wider die Katakomben einen heftigen Kampf eröffnete (Näheres bei Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben, Berlin 1899). Daraus folgt, dass neben den „Kirchen-Christen“ auch noch „Katakomben-Christen“ fortbestanden. Wo sind diese letzteren später geblieben? Sind sie zu Grunde gegangen oder haben sie im Stillen weiterbestanden? Und was bedeuten die Sekten der „Grubenheimer“ u. s. w.?

Die „Celtis-Gesellschaft“ (Sodalitas Celtica), die Mutter-Sozietät einer Anzahl von Tochter-Akademien in Deutschland, hat unter ihrem Privilegium zwei Werke ausgehen lassen: die Opera Rotsvithae, Nürnberg 1501 und die Quattuor libri amorum, Nürnberg 1502. Beide zeigen ein nur bei ihnen vorkommendes Abzeichen, nämlich einen dreieckigspitzen Berg; auf demselben sieht man eine Fahne, rechts und links davon die Buchstaben

A. P.

Diese Buchstaben waren nur den Mitgliedern verständlich und sollten es nur sein: sie enthalten den Hinweis auf den nur im Bruderkreise gebrauchten Namen der Sozietät:

Academia Platonica.

(Hier nach der zutreffenden Deutung des Herrn Prof. Dr. G. Bauch in Breslau.)

Das **Zeichen des Comenius**, das unseren Lesern vom Titelblatte unserer Hefte bekannt ist (dessen Bestandteile ja auch teilweise in seinem Siegel, wie es von uns für den Titel der C. Bl. benutzt wird, wiederkehren), stellt keine willkürliche Erfindung des Comenius dar. Seit dem Jahre 1540 brauchte der Buchdrucker Ulrich Morhart in Tübingen ein Zeichen, das fast in allen Teilen mit dem Buchzeichen des Comenius übereinstimmt, freilich aber einige kleine Unterscheidungsmerkmale trägt. Das Morhartsche Zeichen zeigt die von einem Ringe umschlossene Medaille wie das Zeichen des Comenius; auf der Medaille sieht man Sonne, Mond und Sterne wie bei Comenius,

ebenso den Berg und den Baum wie bei C., aber Morhart hat noch eine Zuthat, nämlich die sog. Arche Noah (\triangle) mit Häusern (eine Stadt) und die Medaille hängt an einer Kette, die von einer aus den Wolken reichenden Hand gehalten wird (Steiff, Tübinger Buchdruck 1881 S. 32).

Bei dem streng festgehaltenen Grundsatz der Verschwiegenheit, dessen Verletzung einst für die „unsichtbaren Gesellschaften“ schwere Gefahren in sich barg, würden wir aus dem Kreise der Eingeweihten heraus so gut wie nichts besitzen (Verräterschriften waren äusserst selten), wenn nicht verabredete **Einkleidungen** möglich gewesen wären, die für den, der sie kennt, doch einen durchsichtigen Schleier bilden. Solche Einkleidungen waren u. A.: 1. Die Form der Träume, die besonders unter den altheutschen Mystikern, aber auch bei den Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts (z. B. van Helmont) gern gewählt wird; 2. die Form der Fama, d. h. die Form, die auf Grund angeblicher, vom Verfasser angezweifelter Gerüchte mündlichen oder schriftlichen Ursprungs eine Sache an die Öffentlichkeit bringt; man denke an die „Fama Fraternitatis“ etc.; 3. die Form des Gesprächs, wo der eine dies, der andere das meint. Aber auch andere Einkleidungen hat es gegeben, z. B. den oft geübten Brauch, Dichtung und Wahrheit bunt zu mischen, Sage und Geschichte absichtlich zu einem Gewebe zu verbinden, das nur die Eingeweihten zu entwirren imstande waren. Den letzteren Weg hat z. B. das berühmte Konstitutionenbuch von 1723 beschritten, das auf die gewählte Methode der Verschleierung ausdrücklich hinweist, indem es sagt, dass „an expert Brother by the true Light“ schon sehen und erkennen werde, was der Verfasser in Wirklichkeit sagen wollte.

Wir haben an dieser Stelle wiederholt auf die Philosophie **Gustav Theodor Fechners** hingewiesen und bemerkt, dass wir gerade Fechner, den Philosophen des 19. Jahrhunderts, in die Linie des christlichen Humanismus rücken möchten, wie wir letzteren hier verstehen. In dieser Richtung ist nun eine Bemerkung Rudolf Hayms, des besten Herderkenners unserer Zeit, wichtig, in der es heisst (Herder II, 677): „Die auffälligsten Anklänge an Herders allgemeinen Standpunkt finden sich in Fechners Gegenüberstellung der Naturphilosophie gegen die Metaphysik, in seiner Polemik gegen das ‚Hinterwirkliche‘ u. s. w. — Es wäre der Mühe wert, dieser inneren Verwandtschaft einmal auch in anderen Punkten nachzugehen.“

Register

zum zwölften Bande (1903) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abbt, Thomas [264](#) [279](#) [287](#) 358 ff.
Academia dei Ricovrati [52](#).
Addison, Jos. [56](#).
Adersbach, Andr. 250 ff.
— Mich. [250](#).
Ägypten [271](#) [278](#).
Aeneas Sylvius [14](#) [21](#).
Agrippa von Nettesheim [48](#).
Akademien [52](#) [55](#) [56](#) [115](#) ff. [175](#).
[245](#) [363](#).
Alberti, Leo Bapt. [206](#) [210](#).
— Heindr. [250](#).
Albertus, Magnus [16](#).
Albigenser [33](#) [76](#).
Albinus, Chr. [36](#).
Alchemie [16](#) ff.
Alchemisten [237](#) [238](#) [261](#) [315](#).
Aldus Manutius [57](#).
d'Alembert [276](#) ff.
Alstedt [107](#).
Altdorf [145](#).
Amalrich v. Bena [90](#).
Amsdorff, Nic. [176](#).
Amsterdam [54](#) [145](#) [147](#) [216](#) [316](#).
Anderson, James 208 ff. [216](#) [252](#).
Andreae, Val. [54](#) [156](#) ff. [175](#) ff. [199](#).
[241](#) [249](#) [309](#) ff.
Anhalt, Christian von [54](#).
Anhalt-Cöthen, Ludw., Fürst zu
[55](#) [221](#) [299](#) [315](#).

Anhalt-Zerbst, Christian August,
Fürst zu [238](#).
Anton, Karl von [316](#).
Araber [89](#).
Arche Noah s. Noah.
Aristoteles [60](#) ff. [82](#) [95](#) [229](#) [361](#).
Arnold, Johann [241](#) [244](#).
Arnold, Gottfr. [103](#) ff. [161](#).
Arnoldt, D. H. 250 ff.
Arnswald, Chr. A. von [238](#).
Ascoli, Cecco [94](#).
Ashmole, Elias [196](#) [203](#) [238](#).
Augustenburg, Friedr., Prinz v. [181](#).
Augustinus [96](#) [362](#).
Averroes [89](#) [96](#).
Avignon [81](#) [94](#).

B.

Babylon [112](#) [114](#).
Bachofen von Echt [301](#).
Baco, Roger [16](#).
Baco von Verulam [21](#) [55](#) [143](#) [146](#).
[200](#) [211](#) [229](#) ff. [249](#) [257](#).
Baczko, L. von [255](#).
Bagnolo, Guido da [95](#).
Balzer, J. [170](#).
Barbara von Mantua [18](#) [20](#) [23](#) ff.
Barlaam, Bernard 94 ff.
Basel [24](#) [96](#) [133](#) [237](#).
Basilus Valentinus [16](#).
Baumgarten, Al. [183](#).
Bayern-Landsbut, Elisabeth v. [13](#).
Bayle, Pierre [116](#).

Bayreuth 15. 20.
 — Christ. Ernst, Markgraf von 19.
 Behr, G. II. 283.
 Belgien, Leopold I. von 171.
 Bentzen, Peter 280.
 Berens, Arend 267.
 — Gottfr. 267.
 — Gustav 276. 291.
 — J. Chr. 258. 262 ff. 266 ff. 276.
 Berg, Frau von, geb. von Hässler 346.
 Bernstorff, Gräfin 200. 333.
 — J. H. E., Graf von 305.
 Bertuch, Fr. J. 298. 332.
 Beulwitz, Fr. W. L. von 298.
 Bielfeld, Baron de 252.
 Blumenorden 251.
 Boccaccio 53. 231.
 Bock, J. G. 251.
 — K. G. 258.
 — W. v. 49.
 Bode, J. J. Chr. 200. 281. 286. 298.
302. 305. 313. 317. 328. 331 ff. 337 ff.
 Bodmer, J. J. 117. 297.
 Böhme, Jak. 48. 355.
 Böhmen 110 ff. 244.
 Böhmisches Brüder 53.
 Böttiger, K. Aug. 200 ff. 298. 318.
332. 336.
 Bologna 57. 94.
 Bonifaz VIII., Papst 76. 91.
 Borowski, Joh. 37.
 Bouteiller, Isaac 278.
 Boyle, Rob. 146 ff.
 Boyneburg, G. Fr. von 298.
 — Joh. Chr. von 41. 146 ff.
 Bramante 206. 210.
 Brandeis 111.
 Brandenburg, Albrecht von 14 ff.
 — Albrecht, Achilles, Markgrafv. 18. 20.
 — Friedrich I., Kurfürst von 13 ff. 134.
 — Friedr. Wilhelm der Große Kurfürst
 von 18. 106. 176. 241 ff. 249 ff.
 — Johann, Markgraf von 13 ff.
 — Joh. Georg von 237.
 — Johann Sigismund, Kurfürst von 116.
 — Joachim II. von 18.
 — Joachim Friedrich, Kurfürst von 243.
 — Johann Sigismund, Kurfürst von 243.

Braunschweig, Albrecht von 303.
 — August, Herzog von 303.
 — Christian Ludw. von 303.
 — Ferdinand von 302.
 — Friedrich von 303.
 — Friedr. Ulrich von 303.
 — Georg von 302.
 — Leopold von 303.
 Braunschweig-Göttingen, Otto,
 Herzog von 85.
 Braunschweig-Lüneburg, Johann
 Friedr., Herzog von 147.
 Breslau 36. 54.
 Brockes, B. H. 117. 253.
 Bronikowski, Joh. de 37.
 Brudzewo 55.
 Brunelleschi 23. 78. 100 ff.
 Brunetto Latini 90.
 Bruno, Giord. 48. 229. 355.
 Buck, Fr. J. 261 ff.
 Buczacz, Raph. von 37.
 Bückeburg 117. 198. 240.

C. K.

Kästner 298. 318.
 Cagliostro 350.
 Calabrien, Karl, Herzog von 94.
 Kalb, Präsid. von 298.
 Caldenbach, Chr. 250.
 Calisch, Frhr. von 298.
 Calixt, Georg 241.
 Kalnein, A. II. von 250. 260.
 — Leop. Fr. Graf von 260.
 Calvin 50. 174.
 Campanella 163. 229.
 Kant, Imm. 122. 187. 254 ff. 283. 266.
275. 324. 334 ff. 347.
 — Joh. G. 251.
 Kanter, J. J. 253 ff. 262.
 Karl der Große 29. 168.
 Karl IV., Kaiser 33. 85. 175.
 Carlyle, Th. 308.
 Carpsar, Peter 253.
 Katakomben 50 ff. 115. 174. 235. 363.
 Katharer s. Waldenser.
 Keith, James 261.
 — Joh. Lord 261.
 Celtes, Konr. 52. 55. 175. 363.

Kemnat, Matth. von 25.
Kempen, Martin von 250.
Kepler, Joh. 229 250 257.
— Ludw. 250.
Kettelbiter, J. M. 37.
Chamberlain, II St. 53 58.
Chrysoloras, Manuel 98.
Claudius, Matth. 281 324.
Kleist, Ew. Chr. von 260.
Klinkowström, L. Frhr. von 298.
Klopstock 305.
Kloss, G. 269 272.
Kuebel, von 339.
Knesebeck, Thomas von dem 116.
Knigge, Frhr. von 267.
Köln, Engelbert, Erzbischof von 31 ff.
Königsberg, 196 246 ff. 253 ff.
Körner, Chr. G. 181 190.
Koes, Friedr. 279.
Collegien, römische 362.
Collegium Naturae curiosorum 55.
Collegium Solis 56.
Kohaut von Lichtenfeld, S. 37.
Comenius 1. 3 35 ff. 52 54 ff. 112 ff.
116 144 ff. 156 169 176 194 197 ff.
215 ff. 221 224.
Kongehl, M. 251.
Konstantin, Kaiser 113 131 239.
Contarini, Zach. 96.
Kotzebue 318.
Coutelle, K. 116.
Krakau 55.
Krause, K. Chr. Fr. 184 ff.
Culdeer 316.
Kulmbach 24.
Kultgenossenschaften, antike 113.
Kultgesellschaften 53 172 u. öfter.

D.

Dach, Simon 260.
Dänemark, Dorothea von 20.
Dalberg, Fr. von 323.
— Joh. Frhr. von 296.
— K. Th. A. M. Frhr. von 291 295 ff.
302 330.
Damasus Pontifex (= Herder) 302 343.
Dante 75 77 90 ff. 231.
Danzig 34 ff.

David von Augsburg 114.
— von Dinant 90.
Denck, Hans 175 349.
Desaguliers 216 252.
Descartes 154.
Diderot 277.
Dilherr, Mich. 145.
Diokletian 237.
Dobrzanski, Joh. U. 37.
Döllinger, J. J. von 99 363.
Dönhoff, Aug. Graf 261.
Dohna, Grafen zu 243 247 261.
— Abraham, Burggraf zu 250.
— A. Chr. Graf von 254.
— Christoph von 250 279.
— Fabian Graf von 243.
Dominikaner 32.
Dorpat 35.
Drändorff, gen. v. Schlieben, Joh. 128 ff.
Dresden 128 ff. 346.
Duisburg 106.

E.

Eberlin v. Günzburg, J. 232.
Ebioniten 171.
Eckermann, J. P. 72 123.
Eckhardt, Meister 48 90 93 254.
Egenolff, Chr. 355.
Egloffstein, Frhr. von 298.
Eichstädt, von 301.
Einsiedel, von 298 339.
— Aug. von 301.
— Curt von 300.
— G. Haub. von 300.
— Heintr. Fr. von 300.
— Hildebr. von 302.
Endter, Mich. 116 169.
England 5. 197. 206 238 252 276.
— Georg I. von 154.
— Jacob I. von 154.
Erasmus, Desiderius 41 ff. 160 330.
Erfurt 1. 16 291 295.
Eschenburg, J. J. 280.
Essen, von (Oberpastor) 267.
L'Estocq, Kriegs Rath 254.
Eusebius 114.
Eutin 279.
Eyben, von 298 333.

F. V.

- Fabricius, Andr. 37.
 Fabriczy, C. von 100 ff.
 Valentinianer 363.
 Vasari 78, 101.
 Vechner, D. 36.
 — G. 36.
 Fechner, G. Th. 364.
 Vehme 27 ff.
 Venedig 57, 89, 96, 173, 206.
 Fénelon 276.
 Ferdinand II., Kaiser 41.
 Fichte 1, 48.
 Ficinus s. Marsilius.
 Villanovanus 16.
 Finckenstein, C.F.L.A.Graf von 261.
 Vives, J. L. 361.
 Florenz 57, 26 ff., 89, 173, 210, 231.
 Voltaire 276.
 Fontenelle 276.
 Franck, Seb. 153, 349.
 Frank, G. 165.
 Frankenberg, von (Minister) 302.
 Frankfurt a. M. 103, 146, 284.
 Franklin, Benj. 332.
 Frankreich 276, 315.
 — Philipp d. Schöne von 91.
 Freimaurer 195 ff., 249, 260, 269 ff.,
277, 313 ff.
 Friedrich II., Kaiser 31.
 Friedrich, Magister 129.
 Fritsch, Frhr. von 298.
 Fröbel, Fr. 194.
 Fuchs, Paul v. 106.
 Fürstenberg, von (Minister) 327.
 Funcke, Wig. (Funcijs) 36 ff.

G.

- Gabel, (Jabloné) 110.
 Gablenz, von 301.
 Gailer, J. E. 117.
 Galilei, 229.
 Galitzin, Gräfin 327.
 Geheimbünde 294 ff. und öfter.
 Geheimbund der Vehme 27 ff.
 Gengenbach, Pamphilus 232, 357.
 Georgi, D. M. 261.
 — Hieron. 251, 261.

- Gervais, H. D. 260.
 Gesellschaften, deutsche 55, 117,
178, 238, 248 ff., 253, 259 ff.
 — der Maler 297.
 — der Maurer 60; unsichtbare 338
 und öfter.
 Ghiberti 78, 101.
 Ghirlandajo 78.
 Giotto 91, 210.
 Gleim, J. W. L. 278, 307, 329.
 Gnostiker 172, 362.
 Gobineau, Graf 228.
 Goethe, August von 125.
 — Joh. Wolfg. v. 48, 50, 57, 59 ff., 104,
119 ff., 187, 193, 218 ff., 284 ff., 291 ff.,
308 ff., 313, 316 ff., 326, 333 ff., 345.
 Göttingen 249, 291, 328.
 Goltz, von der 304.
 Gonzaga, Familie 23.
 — Caecilie von 24.
 Gotha 299 ff., 389, 341.
 Gotter, Gustav Ad. von 300.
 — Joh. Chr. 300.
 — Joh. Mich. 300.
 Gottsched 153, 251 ff.
 Grave (Riga) 267.
 Griffio, Francesco 57.
 Groningen 225.
 Grotius, Hugo 54, 249, 330.
 Grubenheimer (Sekte) 363.

H.

- Haag 145, 147.
 Haak, Th. 146.
 Hagedorn, Fr. von 253, 280.
 Hahn, Ph. M. 158.
 Hahn, Friedr. Graf von 279, 281, 291.
 — Lowin Ludw. Graf von 281.
 — Werner I. Graf von 281.
 Halle 39, 358.
 Hamann, H. Chr. 253.
 — J. Chr. 246, 252.
 — Joh. Georg 196, 253 ff., 262 ff., 268,
270 ff., 276, 289, 294, 322, 328.
 Hamburg 145, 151, 198, 249, 253,
279 ff., 340.
 Handtwig, G. Chr. von 268 ff.
 Hannover 141, 147 ff.

Hannover, Ernst Aug. von 154.
 — Georg Ludwig von 155.
 — Joh. Friedr. von 154.
 — Sophie von 154.
 Hardenberg, von 301.
 Harnack, Ad. 114 176 238 241 362 ff.
 Harsdörffer, Phil. 151.
 Hartknoch, Chr. 250.
 — H. Chr. 253.
 — Joh. Friedr. 253 ff. 262 ff. 276 291.
304 309 ff. 324 328 337.
 Hartlieb, Sam. 216.
 Hase, K. v. 125.
 Haydn 191.
 Hearne, Th. 346.
 Heilbronn 136 ff.
 Heinrich VI., Kaiser 31.
 Helmont, J. B. van 52 364.
 Hemsterhuis 327.
 Henckel v. Donnersmarck, Gräfin 125.
 Henrici, Mich. 37.
 Herakleon (Valentinianer) 363.
 Herder, Familie H's 244.
 — Joh. Gottfr. 48 53 57 156 ff. 179 ff.
 195 ff. 218 ff. 227 234 238 ff. 358 ff. 364.
 — Karoline 201 271 ff. 282 284 288.
310 ff. 328 334 339 344.
 Herford, Elisabeth von 154.
 Hermes Trismegistus 237.
 Hertzberg, E. Fr. Graf von 153.
 Hessen-Darmstadt, Ludw. Erbprinz
 von 297.
 Heyde, von der 267 ff.
 Heyne, Chr. G. 291 338.
 Hille, K. G. von 56.
 Hippel, Th. G. v. 254 258 261 ff. 317.
 Hoffmann, Karl Ludw. 311.
 — von Fallersleben 152.
 Holland s. Niederlande.
 Holleben, Fr. L. von 298.
 Holstein-Beck, Karl Herzog von 254.
 Home, Henry (Lord Kames) 182 ff.
 Hove, A. van 225.
 Hubmaier, Balth. 175 233.
 Hüttenwesen (Bergwerke) 237.
 Humanismus 57 112 ff. 174 234.
236 243 264 und öfter.
 Humanisten 53.

Humanität 273 ff.
 Humboldt, A. von 226 324.
 — W. von 72 226.
 Humiliaten 86 130.
 Huss 140.
 Hussiten 13 130 133 139.
 Hutten, Ulr. von 232.
 — Ulr. von, Stallmeister 34.

I. J.

Jablonski 250.
 Jablonski, D. E. 55 ff. 110 260.
 Jacobi, C. H. L. 298.
 — Fr. H. 324 ff.
 Jamblichus 116 171.
 Jean Paul 339.
 Jena 241.
 Jesuiten 169 250.
 Ingolstadt 55 175 301.
 Innozenz III., Papst 350.
 — IV., Papst 80.
 — XI., Papst 39.
 Johann Palaeologus, Kaiser 98.
 Johannes der Evangelist 120.
 — der Täufer 89.
 Jonston, J. 38.
 Joseph II., Kaiser 296.
 Italien 153 202 276 328 ff.
 Jungius, Joach. 56.
 Jung-Stilling, J. J. 284.
 Justus, Wolfg. 21.

I.

Labadie 165.
 Labissyn, Wl. Latalski, Graf v. 37.
 Lagarde, P. de 165.
 Lambert, Franz 165.
 Landau, G. 86.
 Landenberg, Er. 250.
 Latitudinärer 165.
 Latomium 50 ff.
 Lavater 122.
 Legrain, J. Fr. 266.
 Leibniz, Gottfr. Wilh. 21 39 46 ff.
56 141 ff. 165 176 196 215 249.
252 257 268 279 311 330 355.
 — Justus Jac. 145.
 Leiden 46 252.

Leipzig 21. 105. 129. 145. 253.
 Leo III., Papst 29.
 Leonardo da Vinci 102.
 Leopold I., Kaiser 39.
 Lersé, Fr. Chr. 284.
 — Phil. Jac. 284.
 Lesczynski, Raphael Graf 36.
 Lessing 157. 198. 201 ff. 270. 278 ff.
305 ff. 316. 326. 332. 340. 358. 360.
 Leutbecher 359.
 Lhotka 110.
 Lichtfreunde 165.
 Lindner, G. Imm. 259.
 — Joh. G. 254. 259. 262 ff. 268.
 Lindow, Albr. Graf von 22.
 Lissa 36.
 Lobry, Pierre 260.
 Locke 211.
 Loisten 165.
 Lollarden 165.
 London 145. 147. 210 ff. 262. 313.
 Lotze 336.
 Lucas, Sankt 207.
 Lucius III., Papst 87.
 Ludwig der Bayer 76.
 Lullus, Raim. 16.
 Luther 21. 46. 49. 122. 126 ff. 165.
169. 173 ff. 232. 235. 347.
 Lyncker, J. J. von 298.
 Lyon 87.

M.

Macer de Leobschitz 37.
 Mährische Brüder 300.
 Mainz 146 ff.
 — Kurfürst von 147.
 Mantua 23.
 Marc Aurel, Kaiser 200.
 Marduk 112.
 Marlowe, Chr. 61.
 Marsilio, Lud. 98.
 Marsilius Ficinus 45.
 Martin V., Papst 139.
 Masaccio, Tom. 101.
 Maximilian I., Kaiser 175.
 Medicæer 77. 210.
 Medici, Cosimo dei 101.
 Meiningen, Herzog K. Fr. von 301.

Meißen 129.
 Melanchthon 21. 361.
 Mendelssohn, M. 287. 324.
 Mengden, Ch. J. de 260.
 Menzel, Joach. 37.
 Merck, J. H. 282.
 Meyer, F. L. W. 200.
 Michelangelo 102. 231.
 Mill, J. St. 223.
 Milton 56 ff. 249.
 Minutoli 13.
 Mitau 196.
 Mochinger 34 ff.
 Moehsen 237.
 Mohrungeu 243 ff.
 Molanus, Abt 41.
 Molsdorf 300.
 Moltke, E. Aug. von 298.
 Montesquieu 276.
 Montpellier 94. 214.
 Morhart, Ulr. 363 ff.
 Moth (Riga) 267.
 Müller, Fr. von (Kanzler) 327. 340. 344.
 — Johannes 310.
 — J. G. 310 ff. 339.
 — Polycarp 300.
 — With (Weimar) 298.
 Münch, W. H. von 298.
 Münster, Gräfin, geb. Ompteda 333.
 Muhamed 115.
 Murray 49.
 Musæus, J. K. A. 298. 318.

N.

Narbonne 174.
 Nassau-Dillenburg, Graf von 85.
 Naturphilosophen 238. 247.
 Neu-Dietendorf 300.
 Neuhaus (Böhmen) 132.
 Neuplatonismus 89. 171. 252.
 Newman, Kardinal 240.
 Newton 148. 158. 252. 256 ff. 279.
 Niccoli, Nic. 98.
 Nicolai, Fr. 158. 199. 275. 289. 298.
312 ff. 316.
 Niederlande 106. 233 ff. 252.
 Niketas, Bischof v. Konstantinopel 87.
 Nikolaus, Magister 129.

Nizolius, Marius 146.
Noah, Arche des 53. 209. 236. 240.
Nostiz, H. v. 5.
Nürnberg 17. 19. 145 ff. 169. 196. 249. 261.

O.

Ochino, Bern. 160.
Oderisi 91.
Österreich, Ferdinand, Erzberzog von (1560) 237.
Oldenburg, Friedr. Aug., Herzog von, Bischof von Lübeck 278.
— Heinrich 146 ff.
Operajo Religioso, der 207.
Opitz, M. 35 ff. 54. 250.
Oranien, Wilhelm III. von 106.
Oranienburg 109.
Orcagna 78.
Orden 289 ff. 315 ff.
Orléans, Elis. Ch., Herzogin von 154.
Osten, Hans von 16.
Oxford 346.

P.

Padua 52.
Palissy, B. 229.
Palmbaum, Sozietät 55 ff. 150. 250. 281. 300.
Paracelsus 48. 53. 349 ff.
Paris 143. 229. 261. 276 ff.
— Otto, Bischof von 173.
Patrioten 239. 244. 281.
Pauli, Abr. 36.
Paulli, W. Ad. 278.
Paulus, Apostel 96. 101. 126 ff. 171 ff.
Peter von Dresden 129 ff.
— von Toledo 16.
Petrarca 53. 77. 90. 93 ff. 115. 211. 231.
Petri, Henricus 96.
Peucer, K. Fr. 332.
Pfalz, Elisabeth von der 154.
— Ludwig III., Kurfürst von der 136.
Philo von Alexandrien 171. 325.
Pietismus 46 ff.
Pietsch, J. Val. 251.
Pilatus, Leontius 95.
Plato 1. 60 ff. 75. 89. 95. 115. 200. 211. 235. 249. 256. 262. 271. 311. 355.

Platoniker 171. 178. 323. 363.
Plotin 89.
Polen 214.
— Georg, König von 110.
— Wladislaw von 36.
Pomponius Laetus 115.
Prag 129. 131 ff.
Preußen, Friedr. I. von 18. 103 ff. 155.
— Friedrich II., der Große von 125. 141. 154. 213. 296. 300. 314. 329 ff. 358.
— Friedrich Wilh. I. von 18.
— Luise, Königin von 346.
— Sophie Charlotte von 154 ff.
Ptolemäus (Valentinianer) 363.
Pufendorf, Sam. 105. 176.
Pythagoras 89. 93. 209. 211. 235. 262. 271.

Q.

Quittainen 261.

R.

Rafael 102. 231.
Ranke, L. von 347.
Rantzau, Gräfin 333.
Rast, Georg 252.
— G. H. 252.
Regensburg 133.
Reggio 96.
Reichard, S. 303.
Reims, Hinkmar, Erzbischof von 173.
Renaissance 76 ff. 210. 231 ff.
Renan, E. 90. 96.
Reutlingen 117.
Rievrat, Academia dei 52.
Riga 196. 248. 255. 263 ff.
Rist, Joh. 238.
Rittergesellschaften 314 ff.
Robbia, Luca della 78.
Robertin, Rob. 249.
Rochow, Frhr. von 276.
Rom 231.
Rose, Chr. 250.
Rosen, Drei, Sozietät 249.
Rosenberg, Wok von 54.
Rosenkreuzer 145. 150. 161.
Rossi, de 52.
Rothmaler, Fr. S. 298.
Rousseau 257. 276.

Rückert, Fr. [222](#).
Rußland [214](#) [261](#).

S.

Saaz [132](#).
Sachs, Hans [222](#).
Sachsen, Amalia von [328](#).
— Barbara von [13](#).
Sachsen-Eisenach, SophieCharlotte von [106](#).
— Ulrich von [106](#) ff.
Sachsen-Gotha, Aug. von [300](#) ff.
— Ernst der Fromme von [299](#) ff.
— Ernst II. von [339](#).
— Friedr. III. von [300](#).
— Joh. Ad. von [300](#).
— Joh. Ernst [299](#).
— Joh. Phil. von [299](#).
— Ludw. Ernst [299](#).
— Moritz von [300](#).
Sachsen-Weimar, Amalia Herzogin von [297](#).
— August von [313](#).
— Constantin Herzog von [304](#).
— Ernst II. von [313](#).
— Karl August, Herzog von [125](#) [292](#).
[303](#) ff. [300](#) [313](#) [329](#) ff. [339](#).
— Luise Herzogin von [292](#) ff.
— Maria Paulowna von [220](#).
Sagan, Johann Herzog von [19](#).
Saintfoix [196](#) [268](#).
Salutati, Coluccio [98](#).
Salzburg [245](#).
Salzmann, Joh. [283](#).
— Joh. Dan. [283](#).
Sarry [301](#).
Savigny [347](#).
Schaffgotsch, Graf von [261](#).
Schardt, E. K. C. von [298](#).
Schaumburg-Lippe, AlbrechtWolfg. von [213](#) [240](#) [250](#) [252](#) [287](#).
— Barbara Maria Eleon. Gräfin von [117](#) [288](#) ff.
— Wilhelm Graf von [117](#) [282](#) [287](#) ff. [358](#).
Scheffner, J. G. [254](#) [258](#) [262](#) ff. [268](#).
[270](#) [276](#) [358](#).
Schelling [189](#) [336](#).

Schiller [181](#) ff. [218](#) [319](#) [327](#) [333](#).
Schleiermacher [1](#) [362](#).
Schlesien [54](#) [244](#).
Schleswig-Holstein, Christ. Aug., Herzog von [278](#).
— Friedr. Karl Ludw. von [279](#).
— Friedr. Wilh. II. von [278](#).
— Georg Ludw. von [278](#) [281](#).
— Hans, Bischof von Lübeck [278](#).
— Peter Friedrich von [278](#).
— -Gottorp, Friedrich III. von [278](#).
Schlichtegroll [301](#).
Schlichting, Frhr von [36](#).
Schlieben, Joh. von, s. Drändorff.
— Leop. Graf von [261](#).
Schmidburg, C. Jos., Frhr. von [298](#).
— Jos. von [297](#).
Schmidt, Joh. Heinr. [232](#) [306](#).
Schönaich, Joh. von [37](#).
Schola [52](#).
Scholastik [178](#).
Schookius [225](#).
Schorn, von [78](#) [101](#).
Schottelius, J. G. [149](#) ff. [153](#).
Schottland [214](#).
Schröder, Fr. L. [199](#) ff. [281](#) [337](#) ff.
Schulze, Johannes [298](#) ff.
Schwanenorden [55](#).
Schwartz (Riga) [267](#) ff.
Schwarzerloh [246](#).
Schweden [214](#) [339](#).
Schwenkfeld, K. von [153](#) [175](#) [349](#).
Schwerin, Graf von [106](#).
Scioppius [41](#).
Seckendorf, Fr. P. Chr. Frhr. von [298](#).
— Veit Ludw. von [39](#).
Senftenberg [110](#).
Servet, M. [50](#).
Shaftesbury [211](#) [249](#) [311](#) [325](#).
Shakespeare [57](#).
Siena [206](#).
Sigismund, Kaiser [15](#) [23](#) [33](#) [134](#) ff.
Sivert, Ambr. M. [298](#).
Sokrates [211](#).
Sozietäten s. Gesellschaften.
Sozinianer [279](#).
Spalding [291](#).
Spanien, Philipp II. von [223](#).

Specht, Sam. 36.
 Speier 134 ff.
 Spener, Ph. Jac. 39 ff. 146.
 Spinola, Chr. Rojas de 89.
 Spinoza 21. 122. 147. 324 ff.
 Sprickmann 327.
 Steele, R. 56.
 Steiff 364.
 Stein, Heinr. von 95.
 — J. A. L. Frhr. von 298.
 — K. Frhr. vom 1. 346.
 Stobäus, Joh. 250.
 Stoiker 235.
 Strassburg i. Elsaß 138. 151. 212.
282 ff.
 Stüven, P. von 253.
 Succov, L. J. 298.
 Suntheim, Ladislav 21.
 Suworow, A. W. 261.
 Swedenborg 61.
 Sylvester, Papst 131.
 Synkretismus 239. 241.

T.

Talento, Tomaso 96.
 Taufertum 175.
 Tauler, Joh. 48. 93. 153.
 Tauricus, Steph. 175.
 Telesius 229.
 Tempelherren 316 ff.
 Tertiarier 295.
 Tertullian 172.
 Thomas v. Aquino 16. 89.
 Thomasius, Chr. 53. 104 ff. 145. 161.
178. 316 ff.
 — Jac. 145 ff.
 Thoth = Horus 237.
 Thoux de Salverte 214.
 Thurneyßer, L. 237.
 Tinctorius, Chr. 250.
 Toscanelli, Paolo del Pozzo 101.
 Toulouse 32. 174.
 Traversari, Ambrogio 24.
 Treitschke, H. v. 176.
 Trithemius 116.
 Tübingen 163. 250. 363.
 Turnow, Peter 134 ff.

U.

Uhlich, A. Gottfr. 278.
 Ulm 135. 358.

W.

Wackius, Dan. 37.
 Waldenser 58. 87. 110. 114. 128 ff.
173 ff. 236. 363.
 Waldus, Petrus 173.
 Wallenrodt, Joh. E. von 250.
 Wallis, John 146.
 Walther, Henr. 36.
 Warschau 214.
 Wassenaer, Unico Willem, Graf von
240.
 Weigel, Val. 355.
 Weimar 198. 291 ff. 341.
 Weishaupt 301.
 Weismann 161.
 Werthern, F. G. Frhr. von 298.
 Westfeld, Gotth. 287.
 Wetzlar 286.
 Wiefel 128. 139.
 Wieland 293. 297.
 Wilkins 146.
 Wilpert, J. Fr. 265. 268.
 Winckelmann, J. J. 220. 238. 272.
 Witzleben, Fr. K. u. Fr. H. von 298.
 Wochenschriften, moralische 177.
 Wölfer, Dan. 145.
 Wolf, Chr. Fr. 267. 283.
 Wolfenbüttel 198. 279.
 Wolzogen, Karoline von 72.
 Worms, Johann Bischof von 137.
 Wren, Chr. 208 ff. 215 ff.
 Württemberg, Ulrich, Herzog von 34.
 — Eberhard III. von 106.
 Würzburg 133. 233.
 — Johann II., Bischof 137.

Z.

Zesen, Phil. von 151.
 Ziegenhain, Graf von 85.
 Ziegler, von 301.
 Zinnendorf, von 302. 304.
 Zuckerbecker, Joh. 267 ff. 276.
 Zwickau 39.





