



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

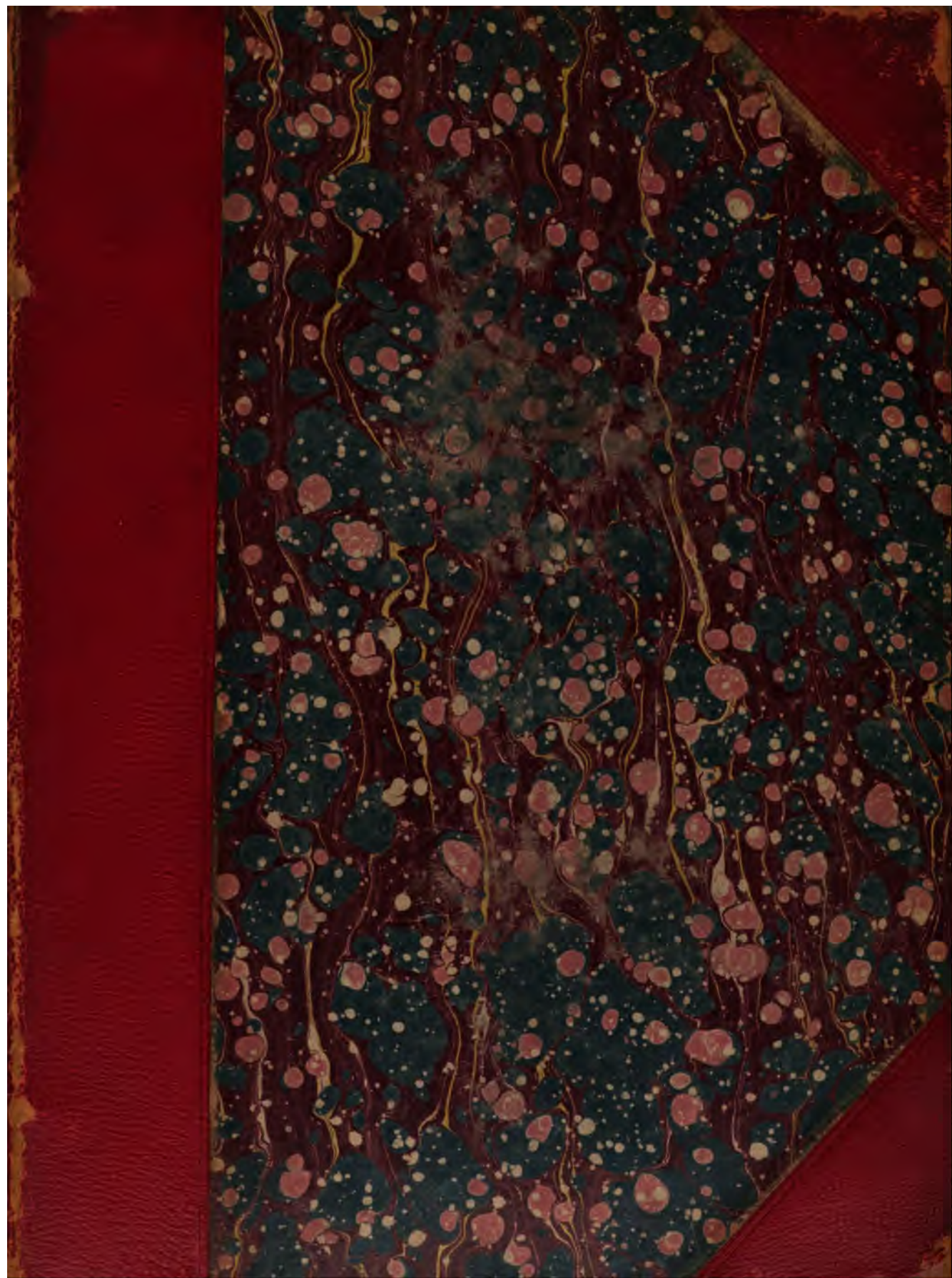
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



Educ P 330.3

Bound

JUN 8 1900



Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

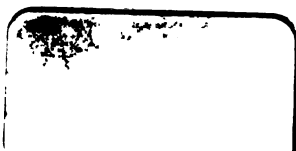
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,

(Class of 1814),

FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;

“Preference being given to works in the
Intellectual and Moral Sciences.”

1 Apr. 1899 - 21 Dec. 1899.



1

10

Vertical line on the left side of the page.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.

1899.

Berlin 1899.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

889
54

VI 6869.

Walker fund

Für die Schriftleitung verantwortlich:
Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller in Charlottenburg.

Inhalt des achten Bandes.

A. Abhandlungen.

	Seite
Dr. Wilh. Tangermann, Vernunft und Offenbarung. Anthropologisch-philosophische Erörterungen	1
Paul Hohlfeld, Was ist Bildung?	19
Dr. Ludw. Keller, Die alt evangelischen Gemeinden und der Hexenglaube	30
Dr. H. Romundt, Immanuel Kant. Eine Besprechung	36
Dr. Ludw. Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance	63
Dr. G. A. Wyneken, Kants Platonismus	101
Univ.-Professor Dr. G. Schnedermann, Einige neuere Schriften über die Urzeit des Christentums	119
Univ.-Prof. Dr. Kvačala, Die Schicksale der Grossen Unterrichtslehre des Comenius bei des Verfassers Lebzeiten	129
Direktor Dr. W. Begemann, Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer	145
Dr. Joh. Friedrich, Jakob Frohschammers Stellung im Streite über den Materialismus	169
Dr. Ludw. Keller, Aus den Anfangsjahren der Reformation. Nachrichten über Hans Greifenberger, Hans Sachs, Hans Locher und Heinrich von Kettenbach	176
K. Chr. Fr. Krauses Entwurf eines europäischen Staatenbundes, als Grundlage des allgemeinen Friedens etc. Hrsg. von R. Vetter	193
Univ.-Prof. Dr. Eugen Wolff, Die deutschen Gesellschaften in Erlangen und Altdorf im 18. Jahrhundert	209
Prof. Dr. J. V. Novák, Die letzten pansophischen Schriften des Comenius	221
Prof. Dr. Aug. Wolfstieg, Zur Jahrhundertfeier von Schleiermachers Reden über die Religion	257
Dr. Ludwig Keller, Otto Brunfels. Ein Gottesgelehrter, Arzt und Naturforscher des 16. Jahrhunderts	267
Direktor Dr. Kirchner (†), Die Grundgedanken des comenianischen Erziehungssystems	280

B. Kleinere Mitteilungen.

Ludwig Keller, Zur Geschichte des süddeutschen Anabaptismus	238
Dr. Hans Schulz, Die sogenannte Reformation Kaiser Sigmunds	240
Joseph Müller, Eine bis jetzt unbekannte deutsche Schrift des Comenius	295
Karl Remberts und Georg Tumbülts Schriften über den sog. Anabaptismus. Eine Besprechung von Ludwig Keller	300
Prof. Dr. Kvačala, Joh. Valentin Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften. Eine Erwiderung. Nebst Nachwort von Direktor Dr. W. Begemann.	307

C. Besprechungen und Anzeigen.

	Seite
Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik von W. Rein. Bd. III—V (A. Nebe). — F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften Bd. VIII (A. Nebe). — Dr. Katzer, Kants Bedeutung für den Protestantismus (G. A. Wyneken). — Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph (Wyneken). — A. Eleutheropoulos, Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums (Wyneken). — Briefe Samuel Pufendorfs an Christ. Thomasius (Wyneken). — Ernst Schultze, Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche (Wyneken). — Jahrbücher der K. Akademie gemeinnütziger Wiss. in Erfurt. — Heinzelmann, Christentum und moderne Weltanschauung. — Hans Schulz, Markgraf Johann Georg von Brandenburg. — O. Günther, Zwei Miscellen zur Danziger Buchdrucker- und Litteraturgeschichte (Wyneken)	43
Festschrift zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Franckeschen Stiftungen u. s. w. (Lic. Kohlschmidt). — Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsch von Ludw. Schemann (G. A. Wyneken). — J. Luther, Die Reformationsbibliographie und die Geschichte der deutschen Sprache (G. A. Wyneken). — W. Hauthaler, Cardinal Mathäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit [1517—1540] (G. A. Wyneken)	247

D. Nachrichten und Bemerkungen.

Schlagworte als Kampfmittel. — Neuere Angriffe auf das Prinzip der Glaubensfreiheit. — Die Akademien der ersten Jahrhunderte und der Gnostizismus. — Hexen und Waldenser. — Albrecht Dürer und Hans Donck in Antwerpen um 1520. — Die Akademie des Palmbaums und der Grosse Kurfürst. — Die Schlacht am Weissen Berge und ihre Folgen. — Anhänger der „Pansophie“ in Halle um 1700. — Nesemanns Schrift „Ein Denkmal des Comenius in Lissa“. — Wer hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Andenken an Comenius erneuert? — Aus einer Schrift des Dr. G. Eilers († 1863). — Ein Brief des anglikanischen Bischofs F. D. Huntington vom 10. August 1898	54
Über die Gesetzmässigkeit bei der Fortpflanzung geistiger Errungenschaften der Völker. — Die geistige Verwandtschaft zwischen den Reformierten und den böhmischen Brüdern. — Der fünfte Band der Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche. — Aus Lessings „Ernst und Falk“. — Zur Geschichte der Rosenkreuzer im 17. Jahrhundert. — Die Anschauungen des Comenius über den Wert der alten Sprachen	125
Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. — Paul Rohrbach, Geboren von der Jungfrau. — Die Idee des Reiches Gottes und ihre Bedeutung. — Die altewangelischen Gemeinden und das Apostolikum. — Ketzerei und Humanismus. — Unterirdische Versammlungsräume der ausserkirchlichen Christengemeinden des Mittelalters. — Hermann Oncken über Sebastian Franck. — J. May über Paul Volz von Offenburg. — Englische „Akademien“ im 16. Jahrhundert und Giordano Bruno. — Biographien des Erasmus und Val. Andreae. — Zu Kvascalas Schrift über die geheimen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts. — Der Gebrauch des Ausdrucks „Baumeister der Welt“. — Über den Begriff des Ausdrucks „allgemeine Religion“ im 17. Jahrhundert	186
Über Goethes Weltanschauung. — Die Symbolisierung der Idee des Reiches Gottes in der altchristlichen Litteratur und Kunst. — Die Taufe der Erwachsenen in den vorkonstantinischen Katakomben-Gemälden. — Handwerkerghilden und Ritterorden als Rückzugslinien und Zuflucht der „Häretiker“. — Die Anfänge der Reformation in Antwerpen und die spanischen Marranos. — Die Sodalitäten und Bruderschaften des 15. Jahrhunderts in Spanien und die „Ketzer“. — Zu Heinrich von Kettenbachs Schriften. — Papst Alexander VII. († 1667) über die Academia della Crusca. — Die Gesellschaft der Tanne in Strassburg im 17. Jahrhundert. — Der Odd-Fellow-Orden und seine Beurteilung des Comenius	250
Über geschichtliche Zusammenhänge verwandter Organisationen. — Über die Unterschiede zwischen der vorkonstantinischen und nachkonstantinischen Entwicklung der Christenheit. — Ansichten der schweizerischen Reformierten über das Alter der evangelischen Kirche. — Über den Beginn der neueren deutschen Geschichte. — H. von Treitschkes Urteil über den älteren Pietismus. — Gedenkfeier für Hugo Grotius im Haag. — Zur Jahrhundertfeier Savonarolas. — Die 300jährige Wiederkehr des Märtyrertodes Giordano Brunos am 17. Februar 1900. — F. Kattenbusch über F. Katsch Buch: Die Entwicklung und der wahre Endzweck der Freimaurerei, 1897. — Englisch gefärbte geschichtliche Überlieferungen des 17. u. 18. Jahrh. — Das 300jährige Stiftungsfest einer schottischen Loge in Edinburgh. — Das Litt. Centralblatt über die Geschichte des Anabaptismus. — Ein Artikel der Allg. Zeitung über Georg Blaurock	313
E. Personen- und Ortsregister	321

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

APR 1 1899

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.
Erstes und zweites Heft.
Januar — Februar 1899.

Berlin 1899.

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

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des ersten und zweiten Heftes 1899.

Abhandlungen.

	Seite
Dr. Wilh. Tangemann, Vernunft und Offenbarung. Anthropologisch-philosophische Erörterungen	1
Paul Hohlfeld, Was ist Bildung?	19
Dr. Ludw. Keller, Die altvangelischen Gemeinden und der Hexenglaube	30
Dr. H. Romundt, Immanuel Kant. Eine Besprechung	36

Besprechungen und Anzeigen.

Eneyklopädisches Handbuch der Pädagogik von W. Rein. Bd. III-V (A. Nebe). — F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften Bd. VIII (A. Nebe). — Dr. Katzer, Kants Bedeutung für den Protestantismus (G. A. Wyneken). — Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph (Wyneken). — A. Eleutheropoulos, Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums (Wyneken). — Briefe Samuel Pufendorfs an Christ. Thomasius (Wyneken). Ernst Schultze, Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche (Wyneken). — Jahrbücher der K. Akademie gemeinnütziger Wiss. in Erfurt. — Heinzelmann, Christentum und moderne Weltanschauung. — Hans Schulz, Markgraf Johann Georg von Brandenburg. — O. Günther, Zwei Miscellen zur Danziger Buchdrucker- und Litteraturgeschichte (Wyneken)	43
--	----

Nachrichten und Bemerkungen.

Schlagworte als Kampfmittel. — Neuere Angriffe auf das Prinzip der Glaubensfreiheit. — Die Akademien der ersten Jahrhunderte und der Gnostizismus. — Hexen und Waldenser. — Albrecht Dürer und Hans Denck in Antwerpen um 1520. — Die Akademie des Palmbaums und der Grosse Kurfürst. — Die Schlacht am Weissen Berge und ihre Folgen. — Anhänger der „Pansophie“ in Halle um 1700. — Neesemanns Schrift „Ein Denkmal des Comenius in Lissa“. — Wer hat zu Beginn des 19. Jahrhunderts das Andenken an Comenius erneuert? — Aus einer Schrift des Dr. G. Eilers († 1863). — Ein Brief des anglikanischen Bischofs F. D. Huntington vom 10. August 1898	54
--	----

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

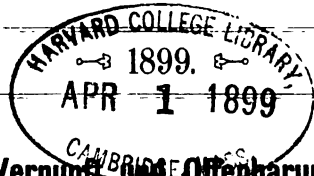
Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band.



Heft 1 u. 2.

Vernunft und Offenbarung.

Anthropologisch-philosophische Erörterungen
von Dr. Wilh. Tangermann in Köln.

„Wenn nicht die Götter selbst das Göttliche
enthüllen,
Magst Du das All durchspähn, Du wirst es
nicht ergründen.“

Sophokles.

I.

Wer sich angesichts der extremen Richtungen und Strömungen einer realistisch gesinnten Gegenwart nach Lebensformen gesehnt, denen schöne Sitte und edle Geistesbildung ein ideales Gepräge geben und in denen das echte Gold religiöser Gesinnung und humaner Gesittung den innerlichen Kern bildet, während die heutige Welt es zu buntem Flitter und gleissendem Schaumgold verarbeitet, der wird sich aus der Vielgeschäftigkeit des äussern Lebens mehr nach innen zu sammeln das Bedürfnis fühlen. Nicht unsere ganze Kraft soll auf den Kampf des Lebens verwendet werden, obwohl die Anforderungen desselben sich masslos gesteigert haben und die Gefahr nahe liegt, durch dieselben ganz aufgesogen zu werden. Wir haben in Mitte der ewigen Unruhe ein Leben des Friedens, in Mitte der rastlosen Thätigkeit innerhalb des engeren Berufskreises Stunden der Musse zu suchen, welche sowohl unserm Geiste eine angemessene Erholung gewähren als auch diesen seinem innern Wesen nach weiter entwickeln und zu einer höheren Vernunftseinsicht führen. „Nicht nur durch jene Erfrischung“, sagt ein tiefsinniger Denker der neueren Zeit, „die allerdings schon in der Abwechselung der Arbeit liegt, soll uns die Musse zu neuer Anstrengung stärken, sondern sie soll uns jene Allseitigkeit der

Ausbildung unseres ganzen Wesens möglich machen, welche das kämpfende Leben mit seiner unvermeidlichen Teilung der Arbeiten versagt.“ Auch die Beschäftigung mit einzelnen Wissenschaften bietet dieser Musse nicht den wahren entsprechenden Inhalt, denn wir werden ja dadurch nur zu bald in die Mühen und Einseitigkeiten der Einzelforschung verstrickt, wie sie die ausschliessliche Richtung auf ein bestimmtes in sich begrenztes Gebiet notwendig herbeiführt. Wohl aber bedürfen wir, um das eigene geistige Dasein zu einem erhöhten Bewusstsein zu bringen, des philosophischen Denkens, worunter wir hier das Sichvertiefen in das innerste Wesen des Menschen, die tiefere Erfassung der Idee in ihrer Erscheinung verstehen, also die Erforschung der wichtigsten Fragen des Lebens und der Thatsachen des innern Bewusstseins als die eigentlichen Aufgaben betrachten. Die Philosophie, als Universalwissenschaft gefasst, kann allerdings den Charakter einer strengen mühsamen Gedankenarbeit nicht verleugnen, sie ist in Wirklichkeit ihrem eigentlichen Wesen gemäss darauf hingewiesen, sich über den beengenden und abgegrenzten Gesichtskreis der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen in allumfassender Weise zu erheben. Das philosophische Denken in diesem Sinne ist verallgemeinernd und vereinzelt zugleich; es konzentriert sich in der Wechselbeziehung zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft, zwischen der freien Persönlichkeit und der weltumfassenden Allgemeinheit. Es hat seine Lebenswurzel in dem ewigen Gehalt des Allgemeinen und schafft sich aus diesem das charakteristische Gepräge für die eigene persönliche Lebensform. Es entwickelt die Grundsätze der Vernunft, bildet diese aber nach Massgabe und nach dem Bedürfnis der Persönlichkeit gedankenvoll aus, wodurch die Geistesbildung ihre scharf ausgeprägte Eigentümlichkeit erlangt, so dass der Mensch im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mikrokosmos wird. Niemand kann etwas Vollgültiges, Bedeutendes vollbringen, so lange er sich in einer seinem eigenen Wesen fremden Richtung bewegt. Das gilt, wie von ganzen Völkern und Nationen, so auch von dem einzelnen Menschen. Also auch das philosophische Denken muss sich gewissermassen individualisieren, wenn es für den persönlichen Lebensberuf fördernd und fruchtbringend sein soll. Die Ausbildung jener eigentümlichen Anlage, wodurch der Einzelne sich als Persönlichkeit von andern unterscheidet, ist und bleibt für jedes höhere Geistesstreben das

würdigste Ziel. Jeder muss seine Eigentümlichkeit aufsuchen, die störenden fremdartigen Elemente entfernen und seine ganze Individualität von den die vollständige Entwicklung hemmenden Einflüssen befreien. Dadurch allein gelangt er zu einer harmonischen Bildung. Das Vernunftgemässe wahrer Geistesbildung besteht also in einer vollen reichen Entfaltung des rein Persönlichen. Und ebenso besteht die Ausbildung des Individuums in sittlich-religiöser Beziehung nicht in dem Anstreben eines allgemeinen Ideals mit Verwischung jeder Eigentümlichkeit, sondern in der möglichst reinen ungetrübten Darstellung und Entwicklung der menschlichen Individualität.

Man hat es der Gesellschaft Jesu nachrühmen wollen, dass sie in den trüben Zeiten des 17. Jahrhunderts viel für die Kultur und Geistesbildung gethan habe. Man hat ihre Erziehungsgrundsätze und ihre Schulen gerühmt, aber in der gerechten Anerkennung des Guten, das sie gewirkt, es nur zu sehr übersehen, dass gerade die Jesuiten die Entwicklung der deutschen Eigenart gehemmt und zurückgedrängt haben. Die Geschichte beweist es, dass ihre Wirksamkeit in die innere Lebensfülle des deutschen Nationalcharakters sehr düstere Schatten geworfen hat. In dem unfruchtbaren Streben, die Geheimnisse der übersinnlichen Welt den hergebrachten Formeln begriffsmässigen Denkens zu unterwerfen und das alte Zerrbild der Wahrheit, das für den Parteigeist absolutistischer Bestrebungen viel brauchbarer als das richtige Urbild ist, neu zu beleben, haben sie mit den übrigen dienstbeflissenen Theologen der damaligen Zeit gewetteifert und dadurch der Sache des wahren Christentums unendlich viel geschadet. In ihren Schulen wurde allerdings eine lateinische Redefertigkeit, eine gewisse Meisterschaft im lateinischen Ausdruck erreicht, wie sie heutzutage vielen deutschen Gelehrten abgehen mag. Aber das höhere Ziel pädagogischen Strebens und die wahre Aufgabe des Lehrens und Lernens, nämlich die Entwicklung und Ausbildung des höheren, das Reich der Ideen vermittelnden Denkvermögens, sowie die Veredelung des Herzens durch die Pflege des Gefühls für alles Gute, Wahre und Schöne, haben sie bei ihrer einseitigen Verstandesrichtung unbeachtet gelassen. Die deutsche Sprache, so überaus reich und bildungsfähig in ihrer elastisch biegsamen Natur, entartete unter ihren Einwirkungen und in Folge des unaufhörlichen Gezänkes über unlösbare Fragen zu einer unsagbaren

Roheit. Für die Naturwelt und den Reichtum ihrer Gestaltenfülle hatte man wenig Sinn und Verständnis; ihre inneren Gesetze wie ihre äussern Formen und Erscheinungen blieben unbeachtet und unverstanden, oder sie wurden zu Zerrbildern gemacht, um den kasuistischen Hirngespinsten als rednerische Figuren und allegorische Bilder zu dienen. Die christliche Sittenlehre zerbröckelte durch das System des Probabilismus in eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten und blossen Möglichkeiten, zwischen denen die persönliche Willkür nur zu wählen brauchte, um nach Pflicht und Gewissen zu handeln. Alle sittlichen Ideen wurden von der sichtbaren Kirche und nach den Regeln einer spitzfindigen Kasuistik gemessen, und der absolute Gehorsam gegen die Obern musste das persönliche Gewissen ersetzen, so dass an die Stelle sittlicher Lauterkeit die sophistische Deutung einer probablen Meinung, an die Stelle einfacher evangelischer Moralprinzipien die Lüge der *reservations mentales* mit ihrer schlaun Berechnung getreten war. Der Jesuit Busenbaum, der 1640 die Moral in Köln lehrte und später Rektor des Kollegiums in Münster wurde, lehrt in seinem Hauptwerk „*Medulla theologiae moralis*“ wörtlich: „Wer auch äusserlich geschworen hat, ohne den Willen zu schwören, ist nicht gebunden.“ (*Qui exterius tantum juravit, sine animo jurandi, non obligatur.*) Angesichts solcher rückhaltslos ausgesprochenen Grundsätze wird man die sittliche Entrüstung des gelehrten Benediktiners Mabillon erklärlich finden, wenn er sich in scharfen Ausdrücken über die dem Evangelium widersprechenden verderblichen Grundsätze der Jesuiten auslässt und ausdrücklich sagt: „dass die heidnische Sittenlehre eine solche angeblich christliche Moral beschäme“. Wie hätte auch ein ganzes Zeitalter immer tiefer in Barbarei und Geistlosigkeit versinken, immer weiter von der ursprünglichen Reinheit des Glaubens sich entfernen, die Grundideen des Christentums und der Humanität aus dem Auge verlieren und sich bis zu den Gräueln der Hexenprozesse verirren können, wenn nicht die Verderbnis des kirchlichen Lebens bis zu den tiefsten Grundlagen staatlicher Organisationen gedungen war? Der von den Theologen ausgegangene Hass gegen selbständige Gedanken machte jedes höhere wissenschaftliche Streben wie jede edle humane Gesittung unmöglich. So ging z. B. der Widerwille gegen die sich verbreitende kartesianische Philosophie so weit, dass man die hervorragendsten Anhänger derselben, einen Male-

branche, Thomassin, Arnauld, Nicole, Pascal, für Atheisten erklärte. Man konnte ja nur in der gewohnten scholastischen Weise denken, und wenn auch das eigentliche Mittelalter mit dem Ende des dreissigjährigen Krieges vollends zu Grabe gegangen war, so wusste man doch an dem überkommenen wissenschaftlichen Standpunkt mit unbeugsamer Hartnäckigkeit festzuhalten und demselben mit allen Sophismen des Verstandes das Wort zu reden, wie es trotz des fortschreitenden Denkens einer erweiterten Kultur auch noch in unsern Tagen geschieht. Und doch — bei allem Aufwand von Verstand so wenig Vernunft! Woher mag das kommen? Der Verstand sitzt im Unterhause, die Vernunft aber im Oberhause, wo auch die Ideen sich heimatlich niedergelassen. Kann wohl, wo diese gänzlich fehlen, von Vernunftkenntnis die Rede sein und von eigentlicher Geistesbildung? Wo die Ideen mangeln, geht die höhere Würde des Denkens und mit dieser die wahre Bildkraft des Geistes verloren. Darum ist auch der Gottesbegriff der mittelalterlichen Scholastik, weil ohne wirkliches Leben, für uns so wenig befriedigend. „Deus est mera et simplicissima essentia“, heisst es — also ein bestimmungsloses Sein, in welchem Sein und Denken und Wollen sich nicht unterscheiden und die Fülle des biblischen Realismus durch die Abgezogenheit des Begriffs gänzlich verflüchtigt wird. Der strenggläubige Protestantismus wusste diese scholastische Metaphysik durch keine lebenswarme zu ersetzen, und während man sich über die Stellung der Vernunft zum Offenbarungsglauben in masslosen Kämpfen und endlosen Streitigkeiten gegenseitig ermüdete, hatte man den wahren Begriff der „Vernunft“ entweder verloren oder denselben sich niemals zum Verständnis gebracht. Darin liegt die Quelle vieler Irrtümer und Missverständnisse auch für unsere Zeit und wenn wir uns über die verschiedenen Denkrichtungen und ihr Verhältnis zur Religion klar werden wollen, so wird es vor allem darauf ankommen, dass wir uns über den Begriff „Vernunft“ verständigen; denn die Frage nach dem Wesen und Inbegriff derselben ist der Angelpunkt aller philosophischen Kämpfe und aller Streitfragen zwischen Religion und Philosophie. Während die einen behaupten, in Sachen der Religion habe die Vernunft eine durchaus untergeordnete Bedeutung und sie müsse sich unbedingt der Glaubensautorität unterwerfen, erklären die andern sie für die einzige Quelle der Religion und für die allein zuständige Richterin in Glaubens-

sachen. Beide Richtungen haben zu grossen Einseitigkeiten geführt, weshalb ein tiefsinniger Denker, Hamann, einst mit Recht gesagt: dass aller Zwiespalt mit der Offenbarung aufhören würde, „sobald man erst wisse, was Vernunft sei“.

II.

Giebt es nun eine reine absolute Vernunftkenntnis, die der Mensch von Natur in sich selbst besitzt und die er nur durch Denken sich zum Bewusstsein zu bringen hat? Oder hat der menschliche Geist nur der Idee nach die Wahrheit als einen keimartigen Inhalt in sich, welcher erst durch eine höhere Einwirkung von oben geweckt, durch die sich offenbarende Thätigkeit Gottes entwickelt werden muss? Ist die Kraft der Erkenntnis ungeschwächt und ungetrübt, wie sie aus dem schöpferischen Urgeist hervorgegangen, oder ist sie in Folge des sittlichen Verfalls geschwächt oder getrübt worden? Ist die Quelle der vernünftigen Erkenntnis nur das Wissen, sofern der menschliche Geist dasselbe aus sich oder aus der äussern Natur geschöpft hat, oder ist auch vielleicht der Glaube eine Quelle, woraus der denkende Geist sich höhere Wahrheiten zum Bewusstsein bringt? Ist die ideale Kraft der Vernunft nicht verschieden von der wirklichen empirischen Vernunft, wie wir sie erfahrungsmässig allüberall im Leben finden? Das sind allerdings weitgreifende Fragen, deren Beantwortung für uns von der grössten Wichtigkeit sein muss. Nun ist aber alles in diesem Leben sehr relativ und auch der individuell persönliche Geist kann sich des Gefühls nicht erwehren, dass er nicht vollkommen frei, unabhängig und unbedingt, sondern in seiner ganzen Daseinsweise abhängig, bedingt und endlich ist. Und er ist dieses eben dadurch, dass er in einem andern unerschaffenen Geist, in Gott dem Unendlichen wurzelt und nicht wie der absolute Geist der immanente Grund seiner eigenen Existenz ist. Was ist denn nun die Vernunft ihrer Wirklichkeit nach, soweit die Psychologie, Geschichte und persönliche Erfahrung uns darüber belehren? Die Vernunft ist ein Vermögen, eine Kraft zur Erkenntnis idealer Wahrheiten, eine dem Menschen eingeborne Anlage, das Wahre in göttlichen und menschlichen Dingen zu erkennen, die aber wie jede Kraft, wie jedes geistige Vermögen der Entwicklung, Bildung und Erziehung bedürftig ist. Unsere heutige Vernunft ruht

auf den geistigen Errungenschaften einiger Jahrtausende und ist namentlich unter den Einwirkungen des Christentumes zur Entwicklung gekommen. Obwohl sie als Anlage in ihrem innern Wesen immer und überall dieselbe ist, so hat sie sich doch in ihren wirklichen Ergebnissen, wie die Geschichte bezeugt, sehr mannigfach gestaltet. Durch das Bearbeiten der Vorstellungen und Begriffe, die der Mensch bei jeder neu entdeckten Thatsache in der sichtbaren Welt nach dem bereits errungenen Bildungsgrade sich von den Dingen machte, kam er zu einer klareren Einsicht in die Verhältnisse der Welt und ihre Beziehungen zum Menschen. Er brachte durch seine sich entwickelnde Denkhätigkeit allmählig eine grössere Klarheit in seine Vorstellungen, lernte die harmonische Wechselbeziehung in den Erscheinungen der Welt verstehen, indem er Form und Gestaltung des Ganzen unterschied und das Urteil in seinen Einzelheiten zum Gegenstande besonnener Prüfung machte, wodurch seine Vernunfteseinsicht sich naturgemäss erweiterte. Den wirklichen Ergebnissen der Geschichte zufolge hat also die Vernunft sich sehr verschieden gestaltet, so dass sie der Wirklichkeit nach in jedem Zeitabschnitt die Summe der in ihr herrschenden Vorstellungen oder als wahr erkannten Begriffe bezeichnet, was offenbar etwas sehr relatives ist. Die Vernunft der Griechen z. B. fand es nicht unvernünftig, an die olympischen Götter zu glauben und ihnen allerlei menschliche Leidenschaften anzudichten. Die Vernunft des 16. und 17. Jahrhunderts meinte nicht unvernünftig zu handeln, wenn sie unter Beobachtung juridischer Formalitäten ihre Hexenprozesse führte und in Spanien Auto-da-Fe's mit religiösem Scheingepränge hielt, um den zum Scheiterhaufen verurteilten Ketzern einen Vorgeschmack des höllischen Feuers zu geben. Vor Copernikus war bekanntlich das alte ptolomäische Weltsystem das allgemein anerkannte, und es galt die Vorstellung, dass sich die Sonne um die Erde bewege, für die allein vernünftige. So enthalten allgemein verbreitete Meinungen über Gegenstände, die über unsere sinnliche Erfahrung hinausgehen, äusserst selten oder nie die ganze Wahrheit. Es scheint sogar, dass auf der noch unvollkommenen Stufe unserer geistigen Entwicklung die Vernunftwahrheit nur durch die Verschiedenheit und den Widerstreit der Meinungen sich allmählig herausgestaltet. So ist es z. B. in der Politik zu einer allgemein verbreiteten Überzeugung geworden, dass eine Partei

der Ordnung und des Beharrens und eine Partei des Fortschritts oder der Reform für einen gesunden Zustand des politischen Lebens und der sozialen Entwicklung solange gleich notwendige Bestandteile bilden, bis etwa die eine oder andere Partei ihren geistigen Gesichtskreis so sehr erweitert hat, dass sie zugleich die volle Wahrheit des Prinzips der Ordnung wie des Fortschritts begreift und zu unterscheiden weiss, sowohl was Erhaltung verdient, als was beseitigt werden muss. Jede dieser Anschauungsweisen entlehnt die gereifere Einsicht von den Mängeln der andern und nur ihrem gegenseitigen Widerspruch ist es zu danken, wenn sich eine jede Partei in den Schranken des Vernünftigen und Heilsamen hält und die volle Wahrheit auf naturgemässe Weise sich entwickeln lässt, weil die Vernunft Einsicht auch in solchen Dingen als eine fertige nicht betrachtet werden kann.

Die Vernunft ist ferner eine Kraft, deren Vollkommenheit oder Unvollkommenheit durch den organischen Zusammenhang mit den übrigen Kräften des Menschen gar sehr bedingt erscheint, indem auch im sittlich-geistigen Gebiete der Satz seine Bedeutung hat: wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit. Es ist eine durch so manche kriminal-psychologische Denkwürdigkeiten der neueren Zeit bestätigte Erfahrung, dass durch die Macht sündhafter Gewohnheiten und sinnlicher Leidenschaften auch das sittliche Bewusstsein, das persönliche Urteil über den sittlichen Wert der Handlungen, über den Unterschied des Rechten und Unrechten, des Erlaubten und Unerlaubten, geschädigt und getrübt wird. Wie könnte es auch anders sein? Wenn die Individualität des Menschen sich im innersten Herzpunkte konzentriert und konsolidiert, wenn das Herz nach einem Ausdruck Jean Pauls die Knospe des Kopfes ist, so muss das Verderbnis des Herzens auch notwendig die Erkenntniskraft beeinträchtigen, wenn auch nicht der Art, dass die natürlichen Denkgesetze und die logischen Funktionen des Verstandes zerrüttet und die Erkenntnis der natürlichen Dinge dadurch verfälscht wird, so doch in Beziehung auf metaphysische Dinge, in Absicht auf diejenige Richtung des Erkenntnisvermögens, welche mit dem sittlich-religiösen Wesen des Menschen im engsten Zusammenhange steht. Schon darum muss dem aus seinem ursprünglichen Verhältnis zu Gott herausgewichenen, von der allgemeinen Verderbnis der Welt nicht unberührt gebliebenen Menschen die volle Gewissheit, Reinheit

und Vollkommenheit der Erkenntnis metaphysischer Wahrheiten, welche der reinen und ungetrübten Vernunft möglich sein müsste, abgehen. Auch die grösste Ausbildung des Verstandes, wenn ihr nicht in gleicher Weise eine gesteigerte Veredelung des Herzens zur Seite geht, vermag das ursprüngliche Verhältnis nicht wieder herzustellen. Die Erscheinungen der Gegenwart können uns dies sattsam beweisen, wenn es überhaupt noch eines Beweises bedürfte. Wird nicht durch intellektuelle Verkünstelung, durch vorwiegende Ausbildung des Verstandes, durch Anhäufung stofflichen Wissens, die Unschuld jenes innern Ursinnes immer mehr eingebüsst, gleich wie die Unschuld des Menschengeschlechtes verloren gegangen, als grobe Selbstsucht und ungöttliches Wesen zuerst die Frucht vom Baume der Erkenntnis gebrochen? Erkenntnis und Leben stehen ja doch in der innigsten Wechselbeziehung; wo das Leben aus seinem wahren Mittelpunkt gewiesen, da ist auch die Erkenntnis keine lebensfrische, wahrhaft gesunde mehr, sogar nicht in rein menschlichen und irdischen Dingen, denn das Menschliche in unserer Natur kann nur durch das Göttliche, das in ihrem tiefsten Innern geheimnisvoll verborgen liegt, zu einer segensbringenden harmonischen Entfaltung kommen.

Der Philosoph nun, so lange er den Offenbarungsglauben ganz unberücksichtigt lässt, betrachtet die Vernunft als das reine Vermögen der Erkenntnis, als das eigentliche Realprinzip des philosophischen Denkens und Forschens, wobei er meistens von ihrem wirklichen Zustande, von ihrer gehemmten oder geförderten Kraftbethätigung zu sehr absieht. In dieser Abstraktion und im Vertrauen auf ihre intellektuelle und spekulative Selbstbethätigung mag es sogar im Denken geübten Männern begegnen, dass sie in mancherlei Irrtümer geraten und oft, ohne es zu bemerken, die einfachsten Begriffe verfälschen. Sobald jedoch die philosophierende Vernunft sich von der Einbildung befreit, durch spekulative Forschung Alles aus sich herausgestalten und dialektisch auseinanderlegen zu können; sobald sie sich nach allen Richtungen bis zu einem entsprechenden Grade ausgebildet und sich aus dieser Durchbildung mitten in die Natur und Geschichte hineingestellt, um auf diese Weise ihre Forschungen zu beginnen und die Erkenntnis idealer Wahrheiten zu erstreben: wird auch ihr Streben nach Wahrheit und Erkenntnis ohne Zweifel zu ganz andern Ergebnissen führen. Das recht verstandene christliche Prinzip führt

uns gegenüber jedem einseitigen, unberechtigten Idealismus ins wirkliche Leben; es fasst die Vernunft nicht im abstrakt idealistischen Sinne, sondern in ihrem wirklichen Zustande und trägt den Gegensatz von Natur und Gnade, von sittlicher Verirrung und Erlösung auch auf die Erkenntnisseite über. Es verlangt nicht die Herabsetzung, die Entwertung der Vernunft, wie viele meinen, wohl aber hat es ihre geschwächte und getrübe Wirksamkeit zur Voraussetzung. Es erkennt die Notwendigkeit der belebenden und erleuchtenden Gnade, welche das geoffenbarte Wort uns vermittelt, um der Vernunftthätigkeit in Beziehung auf göttliche Dinge die rechten Leitsterne zu zeigen. Die Vernunft an sich steht also nicht mit der Gotteserkenntnis in irgend einem Widerspruch, aber sie bedarf einer erneuerten Gnadenverbindung mit Gott, der innern Belebung des Ursinnes für das Göttliche, weil ohne dieselbe die Anschliessungspunkte für die übernatürlichen Wahrheiten fehlen. So ist z. B. der Begriff einer ersten Ursache der Vernunft so zu sagen angeboren, so dass er sich mit Notwendigkeit aus ihr entwickelt. Nun ist es aber dennoch ein grosser Unterschied, ob dieser Begriff durch das blosses Denken, abgesehen von der christlichen Offenbarung, zu einer allgemeinen „Weltseele“, zu einer „absoluten Idee“, zum Begriffe einer absoluten Vernunft ohne Persönlichkeit vergeistigt, oder zu der höheren Idee eines lebendigen, selbstbewussten persönlichen Gottes nach christlicher Anschauung verklärt wird.

In unsern Tagen zeigt sich bei nicht wenigen Gelehrten die Geistesdürre einer alles Übersinnliche leugnenden Weltanschauung. Wilh. Bender behauptet in seinem Buche „Das Wesen der Religion“ (Bonn 1886): „Die Gottheit könne nur vorgestellt werden als das einheitliche, aus Geist und Stoff gewissermassen zusammengesetzte universelle Lebensprinzip, welches die einheitliche Welt emanirt.“ Nach seiner Darstellung hat „die Wissenschaft über das Welt-system heute ganz andere Gedanken, als sie Christus, die Apostel und die grossen Kirchenlehrer des Altertums haben konnten“. Die „obere Welt“ ist ihm nichts Reales, sondern „lediglich ein Erzeugnis der Phantasie, welche dieselbe in den unendlichen Weltraum projiziert, fixiert und lokalisiert“. Solche Ansichten kennzeichnen eine Denkrichtung, für welche übersinnliche Vorstellungen zu den überwundenen Standpunkten gehören. Das Christentum aber beruht auf solchen Ideen und übernatürlichen Thatsachen

— steht und fällt mit diesen. — In den rationalistischen Denkrichtungen sind dennoch verschiedene Formen wesentlich zu unterscheiden. Es giebt einen niedern Rationalismus, für den schon der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, zwischen Diesseits und Jenseits ein unlösbares Rätsel ist; der nur die Wahrheit des Endlichen, des in Raum und Zeit Gegebenen anerkennt und alles was darüber hinausgeht verwirft. Es giebt aber auch einen höheren Rationalismus von edlerer Natur; dieser ehrt die ewigen Wahrheiten, die sich in der Vernunft und dem Gewissen offenbaren, und das ursprüngliche göttliche Licht, das alle Menschen erleuchtet, die demselben das innere Auge des Geistes öffnen. Der Glaube und das Vertrauen an die Wahrheit dieser im Innern des Menschen sich kundgebenden allgemeinen Offenbarung ist ja die Bedingung, unter welcher eine historische Offenbarung aufgenommen werden kann.

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?“

Haben doch selbst die Grundlehren des Christentums und die grössten seiner Geheimnisse manche Seiten, von welchen sie der Vernunftkenntnis bis auf einen gewissen Grad einigermaßen einleuchtend werden und an innere Bedürfnisse des Geistes und Herzens sich anschliessen. Der erste zuversichtliche Glaube an die Göttlichkeit des Christentums, worauf beruht er anders — abgesehen von der mehr mystischen Begründung und Bewährung durch innere Herzenerfahrung — als darauf, dass der prüfende und forschende Geist durch vernünftiges und besonnenes Nachdenken über die Gründe desselben, durch Betrachtung und Zusammenfassung der geschichtlichen Umstände, durch gewisse Forderungen und Ideen einer sittlichen Weltordnung und durch positive Nötigung des Wahrheitsgefühls sich gedrungen sieht, das Christentum als ein besonderes Werk göttlicher Weisheit und Gnade anzuerkennen? Indem wir der göttlichen Offenbarung glauben und zu der ewigen Wahrheit der christlichen Religion uns mit voller Überzeugung bekennen, glauben wir zugleich dem zustimmenden Bekenntnis unseres erhellten geistigen Bewusstseins — mit einer ethischen Notwendigkeit. Die Rationalisten, unfähig, den Glauben in seiner Eigentümlichkeit zu erkennen, verflüchtigen ihn und lassen an seine Stelle moralische Gemeinplätze treten.

III.

Die ältere protestantische Theologie, durch die pelagianische Verflachung des christlichen Lehrbegriffs auf katholischer Seite zu einer entgegengesetzten Auffassung gedrängt, hat dieses ursprüngliche Licht im menschlichen Geist bekanntlich nicht anerkennen wollen. Als aber die Hitze der Partekämpfe vorüber war, wurde man besonnener und hat auch diese Einseitigkeit auf das rechte Mass zurückgebracht. In gleicher Weise ist auch der einseitige Rationalismus der spätern Periode ein überwundener Standpunkt geworden, und es haben denkende Männer von beiden Seiten die Vernunft allmählig wieder zu Ehren gebracht und ihr diejenige Stelle zuerkannt, welche ihr unzweifelhaft gebührt. Wo man aber durch tieferes Eindringen in die Natur und Beschaffenheit des wirklichen Menschen zu einer erleuchteten Einsicht gelangt, da bekennt man sich — so sehr auch sonst die Richtungen auseinandergehen mögen — doch zu der gemeinsamen Überzeugung: dass es, um das Göttliche wahrhaft zu erkennen und mit seelenvoller Liebe zu erfassen, einer geistigen Wiedergeburt, d. h. eines neuen göttlichen Lebensprinzips bedarf, wodurch der ganze Mensch in seinem Denken, Fühlen und Wollen erneuert, veredelt und umgestaltet wird. Je inniger und wahlverwandtschaftlicher nun die Beziehung ist, worin gewisse Strebungen des menschlichen Geistes und einzelne Funktionen des Erkenntnisvermögens zu den göttlichen Dingen stehen, so dass es von ihrer richtigen oder verkehrten Bethätigung abhängt, ob und wie weit wir zur Erkenntnis göttlicher Wahrheit gelangen, um so bemerklicher und augenfälliger wird auch der Einfluss menschlicher Trübung und Verdunkelung sein. Und wenn nun schon Aristoteles die „Weisheit“ (*σοφία*) auf das Ewige und Göttliche bezog, werden wir da jene Denker, die mit ihrer Weisheit sich in die empirischen Erscheinungen des Naturlebens hineingebannt haben und nicht darüber hinauszukommen vermögen, noch wahrhaft massgebend nennen? Das höhere Geistige ist dem natürlichen, von sinnlich-egoistischen Neigungen und Strebungen, oder von einer trügerischen Scheinweisheit eingenommenen Menschen eine Thorheit; er kann es nicht fassen, wie der Apostel sagt. Wer aber einen frischen Blick in Welt und Leben sich bewahrt und in jener glücklichen Mischung von Verstandesschärfe und Gemütswärme noch einige ideale Charakterzüge besitzt, der

wird sich von den sichtbaren Erscheinungsformen zu den höheren Ideen hindurchringen, denn alles Irdische ist nur ein Gleichnis. Trügen wir das reine Urbild der Wahrheit in uns, so könnten wir dasselbe allerdings als Massstab an die göttliche Offenbarung legen und sie darnach beurteilen. Ist dasselbe aber in uns getrübt und verdunkelt, wie es die Geschichte der Menschheit und unsere eigene Erfahrung bezeugt, so muss es eben durch die Vermittelung eines höheren Lichtes erhellt und erneuert werden. Dann wird sich die Übereinstimmung des Christentums mit unsern tiefern Anlagen und Bedürfnissen deutlich herausstellen und das bekannte Wort Tertullians: „anima naturaliter est christiana“ sich bestätigen.

So ist denn die wirkliche Vernunft ein relatives Vermögen, eine der Entwicklung und Vervollkommnung fähige und bedürftige, in ihrer Richtung und Thätigkeitsäusserung mehr oder weniger beschränkte Kraft, welche mittelst ihres natürlichen Lichtes die sichern Leitsterne nicht zu finden vermag. Wo immer aber sie sich selbst klar geworden und der geheimnisvolle Zug des Herzens nach Gott und Ewigkeit ihm zum Bewusstsein gekommen, da lernt sie das Innerlichste und Tiefste der Menschennatur verstehen und erkennt in der geoffenbarten Wahrheit des Logos das göttliche Lebensprinzip für die eigene sittlich-religiöse Durchbildung. Man sagt nun zwar mit Hinweisung auf Lessing: was in der Vernunft als Keim, als Anlage liegt, das wird und muss sich auch mit einer gewissen Notwendigkeit allmählig aus ihr entwickeln. Aber wie viele Keime geistiger Strebekraft werden von allerlei Schlinggewächsen und Unkraut überwuchert, so dass sie entweder entfaltet zu Grunde gehen oder sich nur auf kümmerliche Weise entwickeln! Mit schmerzlicher Wehmut blickt mancher edel denkende Mensch in die verborgenen Gründe seines Herzens, wo einzelne dunkle Pünktchen — unscheinbar und kaum beachtet — die reine volle Entfaltung des Lichtes der Erkenntnis und Liebe trüben und verdunkeln. Wer zählt die störenden Einwirkungen von aussen, die leidenschaftlichen Regungen im Innern, die sündhaften Neigungen und Phantasmagorien irgeleiteter Einbildungskraft, wodurch die Entwicklung der reinen Vernunft gehemmt wird? Wenn also auch, wie man behauptet, das eigentlich Verdienstvolle der göttlichen Offenbarung nur darin bestände, dass sie die Vernunftentwicklung beschleunigt, die Resultate gereiften

Denkens rascher herbeiführt: so läge darin schon ein hinlänglicher Grund, die bloss natürliche Vernunft nicht für die sicherste Quelle der Erkenntnis zu halten. Nach der Lehre Kants, des nüchternsten aller Vernunftphilosophen, ist die Metaphysik die Vollendung der menschlichen Vernunft. Aber diese metaphysische Vollendung ist eben nicht durch die scharfsinnigsten Operationen des Verstandes zu erreichen, wie Kant es an sich selbst erfahren, indem er sich für die höchsten Vernunftideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die in konsequenter Weise aus seinem System nicht zu entwickeln sind, auf sein sittliches Bekenntnis berief. Friedr. Heinr. Jacobi, der Philosoph von Pempelfort, fühlte das Ungenügende und Beengende der Kantschen Spekulation. Sein philosophischer Blick, von einer idealen Gemütskraft getragen, richtete sich stets „nach dem Angelstern der jenseitigen Welt, nach den göttlichen Dingen“. Ihm war deshalb die Vernunft etwas ganz anderes, als ein rein formales, logisches Reflexionsvermögen und er wusste das Moment der Unmittelbarkeit in den Stadien des Denkprozesses energisch hervorzuheben und geltend zu machen. „Gleichwie unser Sinn ein Vermögen ist, das für uns Vorhandene unmittelbar wahrzunehmen im Bereiche der Körperlichkeit, so ist auch die Vernunft ein Sinn, ein Vermögen, unmittelbar wahrzunehmen, was im übersinnlichen Gebiete des Geistes für uns da ist.“

Aber sind es etwa nur die der Vernunft wesentlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sowie die Grundlehren der Moral, welche die christliche Offenbarung uns zu einem klaren Verständnis bringen soll? Und darf etwa die Vernunft nur dasjenige für wahr halten, was sie möglicherweise aus sich selbst zu entwickeln im Stande ist, so dass sie alles Übrige, worüber das Christentum uns Aufschluss giebt, als etwas unwesentliches auf sich beruhen lassen kann, oder es für untergeordnete Zeitvorstellungen erklärt, welche eine erleuchtete und aufgeklärte Vernunft abzustreifen berechtigt ist? Diese Fragen haben allerdings einen Zusammenhang mit weitverbreiteten irrigen Ansichten, welche uns zu einer weitem Frage über den ethischen Wert des Übervernünftigen und Unbegreiflichen im Christentum führen. Wie hat sich die denkende Vernunft in Beziehung darauf zu verhalten? Die Unterscheidung zwischen dem „Übervernünftigen“ und dem „Widervernünftigen“ hat einst Leibniz zu einer interessanten Erörterung

Veranlassung gegeben, die auch für den Standpunkt der heutigen Wissenschaft noch zutreffend ist. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Übervernünftig ist, was die beschränkte menschliche Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche in ihrer reinen Fassung hat es mit absoluten Wahrheiten zu thun, von denen das Gegenteil nie möglich ist. Die beschränkte Vernunft bewegt sich in Wahrheiten, die nur bedingungsweise gelten; von ihnen ist auch das Gegenteil denkbar. Eine unbedingte Notwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen; eine bedingte Notwendigkeit von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen und deshalb nur eine relative und unvollständige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatsache niemals ganz erschöpft werden können. Was nun den Vernunftwahrheiten und deren metaphysischer oder logischer Notwendigkeit (die erstere hat ein unleugbares Kriterium in dem tiefsten und innersten Zeugnis des Geistes, die andere in dem Urteils- und Schlussvermögen der denkenden Vernunft) widerspricht, das ist offenbar widervernünftig; was über die Vernunft- und Erfahrungswahrheiten und deren logische und physikalische Notwendigkeit hinausgeht, das ist übervernünftig. Nun kann aber offenbar gar manches sowohl den Gesichtskreis menschlicher Erfahrung, als die Grenzen natürlicher Vernunftkenntnis übersteigen, ohne deshalb ungereimt und im Widerspruche mit den Vernunftprinzipien zu sein. Ist nicht ungeachtet einer bewundernswürdigen Erweiterung der naturwissenschaftlichen Gebiete der Gesichtskreis unserer Erfahrungswissenschaft immer noch ein beschränkter zu nennen? „Das Schwierige bei der Natur“, sagt Goethe, „ist: das Gesetz auch da zu sehen, wo es sich uns verbirgt, und sich nicht durch Erscheinungen irre machen zu lassen, die unsern Sinnen widersprechen. Denn es widerspricht in der Natur manches den Sinnen, und ist doch wahr.“ Dass die Sonne still stehe, dass sie nicht auf- und untergehe, sondern dass die Erde sich täglich in wunderbarer, unserer Vernunft unbegreiflicher Geschwindigkeit herumwälze, steht mit unserer sinnlichen Erfahrung und Beobachtung offenbar im grössten Widerspruch; dennoch zweifelt kein Unterrichteter, dass es so sei. Ebenso finden sich auch im Pflanzenreiche mancherlei widersprechende Erscheinungen, wobei man sehr auf seiner Hut sein muss, sich nicht auf

falsche Wege durch sie leiten zu lassen. Es giebt also noch immer ein Jenseits der Erfahrung und jede neue Entdeckung in der Chemie oder Physik lässt uns wieder neue, der jetzigen Erfahrung und Erforschung unzugänglich gebliebene Wahrheiten ahnen. Diese können als neue Thatsachen nur ganz andern Bedingungen folgen, als diejenigen sind, welche uns in der Natur als bekannt gegeben; niemals aber können diese Thatsachen den Gesetzen der Logik und Mathematik widerstreiten, die ihrem Wesen nach ewig und unveränderlich sind. Das Übervernünftige ist möglich und wir nennen es nur deshalb unbegreiflich, weil es auf unserer jetzigen Stufe der Erkenntnis nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige ist unmöglich und zugleich unbegreiflich, weil es überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes ist göttlich; dieses ungereimt. Und so hat denn der Leibnizsche Satz: „Das Übervernünftige ist nicht widervernünftig“, seine volle Berechtigung.

Was also in dem Unbegreiflichen widersinnig ist, das kann auch niemals Glaubenssache sein, und was darin nicht unvernünftig oder undenkbar ist, das kann als übervernünftig gelten und darf nicht nach den Regeln unserer beschränkten Vernunftkenntnis verurteilt werden. Das Übervernünftige, durch göttliche Offenbarung uns Vermittelte, ohne weiteres abzuweisen, wäre nicht vernunftgemäss, während wir andererseits immer verpflichtet sind, das Unvernünftige entschieden zu verwerfen. Das ist die Richtschnur, nach welcher das Verhältnis der christlichen Religion zu der fortgeschrittenen Kultur unserer Zeit zu beurteilen ist. Das Christentum mit seinen übernatürlichen Wahrheiten wird getragen von der göttlichen Vernunft, die entweder mit der menschlichen Vernunft übereinstimmt oder dieselbe übersteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Wollten wir alles Übernatürliche in der christlichen Religion rationell machen, so würde das Wesen der Religion sich verflüchtigen. Das wissen auch diejenigen recht gut, welche heutzutage mit allen erdenklichen Waffen die Metaphysik des Christentums bekämpfen und grade auf dem Gebiete der reinsten und erhabensten Idee reinen Tisch machen möchten. Alle neuzeitlichen Angriffe, so verschieden auch in ihrer Art und Weise, gehen von demselben Punkte aus und trachten nach demselben Ziele: die Verneinung des Übernatürlichen in den Geschicken der Menschen, die Verneinung der göttlichen Vorsehung in den grossen

Angelegenheiten der Welt, die Aufhebung des übernatürlichen Elementes in der christlichen Religion wie in jeder Religion überhaupt. Jede Religion aber, wie die Geschichte es bezeugt, stützt sich auf einen natürlichen Glauben an das Übernatürliche, auf eine verborgene Sehnsucht des menschlichen Herzens nach dem Unendlichen. Soll das Christentum jemals im wahren Sinne des Wortes, gemäss seiner universalen Bedeutung, eine Weltreligion werden, eine praktisch-mächtige, thätig eingreifende und geistig neugestaltende Religion, so kann dieses nur durch die ihm einwohnende, Zeit und Ewigkeit verbindende übernatürliche Lebenskraft geschehen. Genau gesprochen giebt es auch eigentlich gar keine natürliche Religion, denn wenn man das Übernatürliche hinwegnimmt, so verschwindet die Religion und sinkt zu einem leeren Begriff herab.

Eine der verdienstlichsten Wirkungen des Christentums ist es nun unleugbar, dass die wesentlichen dem Menschen eingebornen Ideen durch dasselbe zur Entwicklung gekommen und zu allgemeiner Anerkennung gebracht worden. Aber weshalb soll die christliche Offenbarung uns nicht auch mit neuen Ideen bereichern, unser geistiges Bewusstsein mit einem helleren Lichte durchstrahlen und den menschlichen Gesichtskreis erweitern können? Hat denn nur dasjenige den Anspruch, für Wahrheit zu gelten, was die Vernunft aus sich selbst entwickeln und ableiten kann? Dann wäre es offenbar mit allen Wahrheiten, die wir als Ergebnisse empirischer Forschung zu betrachten haben, schlimm bestellt. Jede neue Erfahrung, die uns mit einer bis dahin unbekanntem Erkenntnis bereichert, ist ein neues Glied in der Kette menschlicher Wahrheiten, welche die Vernunft nicht aus sich selbst ableiten konnte, und die wahre Theorie muss sich in ihren Lehrbestimmungs- und Begriffsformeln immer nach der Erfahrung richten. So ist auch das ganze Christentum nicht etwa nur als Lehre, als Inbegriff von Glaubens- und Denkbestimmungen über Gott und sein Verhältnis zur Welt zu betrachten; es ist zugleich eine Sache lebendiger Erfahrung. Es enthält Thatsachen, die niemals historisch geworden sind und die keine menschliche Vernunft zum voraus aus sich ableiten konnte, die wir aber jetzt — mit dem Glaubensauge einer erleuchteten Vernunft sie betrachtend — in ihrer Wahrheit und Zweckmässigkeit begreifen können. Sobald wir uns nämlich der innern Anknüpfungspunkte für das

Göttliche bewusst geworden und in das getrübe und geschwächte Wesen des natürlichen nicht wiedergeborenen Menschen einen tiefen Blick geworfen, erfahren wir es, wie unser eigener Geist dem Geiste Gottes Zeugnis giebt und jene Wahrheit beglaubigt. Das Christentum enthält Lehren und Unterweisungen, sittliche Vorschriften und Lebensregeln, in denen der oberflächliche Verstand nicht selten die grössten Widersprüche entdeckt. Wer aber mit Liebe nach der Wahrheit forscht und nicht in eitler Selbstüberhebung sich höherer Weisheit rühmt, dem hilft sogar die Dunkelheit, den hellshimmernden Pfad des Lichtes desto deutlicher zu erkennen. Die tiefere Wahrheit verbirgt zuweilen ihren Schwerpunkt in dunkler Rede; diesen richtig herauszufühlen und klar und fest ins Auge zu fassen, dazu bedarf es allerdings einer höheren Geistesbildung, einer hellblickenden Klugheit, wie sie nur in der Schule des Einen ewig Weisen erlangt wird. In dem stillen Leuchten seines Geistes verwandelt sich der Buchstabe der Schrift, der an sich tot ist wie jeder andere Leib ohne Geist, in das lebendige, Leben schaffende Wort und wir überzeugen uns, dass wir jene Wahrheiten zwar nicht aus unserer eigenen Denkkraft ableiten können, dass sie aber dennoch unserm innern geistigen Wesen gemäss sind und einem Bedürfnis unseres Herzens entsprechen. Und so wird selbst die Form, die mitunter dunkle Bildersprache der Schrift für die denkende Betrachtung gleichsam zu einem Fernrohr, das unser inneres Auge zur Entdeckung neuer Welten bewaffnet. Das Fernrohr ist freilich ohne das klare lichtvolle Auge von keiner Bedeutung, aber ohne dasselbe würde auch das noch so scharfblickende Auge nicht jene fernen Welten entdecken.

Was ist Bildung?

Von Paul Hohlfeld in Dresden.

Als der Grundgegensatz unter den Menschen gilt vielen jetzt der Gegensatz von arm und reich und folglich die Aufhebung oder wenigstens Milderung desselben als die Lösung der sogenannten sozialen Frage. Andere aber finden den Grundgegensatz in dem Unterschied von gebildet und ungebildet und suchen demgemäss das Heil der Menschheit in der Förderung der Bildung. Diesen löblichen Absichten kommt auch das Bildungsstreben immer weiterer Kreise, immer breiterer Schichten entgegen. Aber wundern muss man sich, wie wenig Klarheit über den Begriff „Bildung“ herrscht, wie ausserordentlich die Ansichten darüber auseinandergehen. Deshalb muss die Frage „Was ist Bildung?“ als eine grundwichtige und dabei ganz zeitgemässe bezeichnet werden.

Das Hauptwort „Bildung“ ist von dem Zeitworte „bilden“, dieses wieder von dem Hauptworte „Bild“ abgeleitet. Der Ursprung des letzteren ist streitig. Bilden ist ziemlich dasselbe wie gestalten oder formen, nur dass man bei jenem mehr an den Gehalt oder Inhalt, an das, was gebildet werden soll, bei diesem mehr an die Begrenzung denkt, an das, wodurch ein Gehalt gestaltet werden muss. In einem engeren Sinne wird „bilden“ von lebenden Wesen gebraucht, als das Gestalten des Lebens derselben. „Bildung“ hat einmal die Bedeutung einer Thätigkeit — das Bilden, das andere Mal die des Ergebnisses jener Thätigkeit, das Gebildetsein.

Bildung ist zunächst nicht etwas Selbständiges, für sich Bestehendes, nicht ein Wesen wie der Mensch oder ein Wesenteil wie der Leib eines Menschen, sondern etwas an einem anderen, die Eigenschaft oder Wesenheit eines anderen. Also ist das Hauptwort „Bildung“ ein Abstraktum, nicht ein Konkretum. Dasjenige nun, woran die Bildung sich findet, ist unmittelbar das

Leben, dieses aber muss an einem Wesen, einem lebenden Wesen, haften. Nicht jedes lebende Wesen ist gebildet: manches ist noch nicht gebildet, wohl aber bildungsfähig. Andere sind wohl einigermaßen gebildet worden, indes ohne den rechten Erfolg, oder sind wenigstens später rückfällig, in höherem oder minderen Masse roh geworden.

Bildung = Gebildetsein ist nicht eine That, eine Handlung, auch nicht eine Hervorbringung von Kunstwerken, ferner nicht etwas Augenblickliches (Momentanes) oder doch schnell Vorübergehendes, sondern etwas, für eine gewisse Zeit mindestens, Bleibendes, Dauerndes. Bildung ist ein reales oder lebendiges Vermögen, im Gegensatze zu dem ganz abstrakten, zeitlosen oder, im philosophischen Sinne ewigen, unwirksamen Vermögen, eine durch lange, vielfache Übung erworbene Fertigkeit, ein treues Festhalten des einmal Erfassten und Aufgenommenen, ein Gedächtnis im weitesten Sinne, das sich weit über das im Worte angedeutete Denken und das damit verwandte Erkennen erstreckt, eine durch öfter wiederholte, kaum mehr ausdrücklich bewusste und gewollte Selbstnachahmung angenommene Gewohnheit. Kurz, Bildung ist ein Zustand, und zwar der durch Kunst allmählich bewirkte Zustand der rechten Lebendigkeit vollendet-endlicher Wesen oder Wesengesellschaften (Vereinwesen)¹⁾.

Vollendet-endliche Wesen, z. B. Menschen, endliche Geister, bilden den unteren Gegensatz zu den in ihrer Art unendlichen Wesen, der Natur, dem allgemeinen oder objektiven Geiste und der einen Menschheit des Weltalls, und zu dem unendlich-unendlichen Wesen oder Gott. Bei diesen Wesen spricht man nicht von Bildung, auch wenn man ihr Leben anerkennt: dasselbe muss als ein zeitstetig, ohne Anfang und Ende, auf gleicher Höhe weiter-

¹⁾ Der Vergleichung wegen führen wir die Begriffsbestimmungen von Hauber, Curtmann und eines Ungenannten an. Bildung ist: 1. „die Ausgestaltung des innern Menschen zu einer in sich harmonischen Lebenserscheinung“; 2. „der Inbegriff der Vorstellungen und Gewöhnungen, welche sich, weil sie bereits als wertvoll gelten, ein Mensch bis zur freien Verfügung aneignet“; 3. „die mit Überwindung der natürlichen Roheit erreichte, im Leben sich kundgebende Angemessenheit des Denkens und Wissens, Empfindens, Wollens und Thuns zu den Forderungen, welche der Geist der Zeit an den einzelnen stellt“. S. Schmid, Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens. 1. Bd. Gotha, Besser 1859, S. 665 Text und Anmerkung und S. 685.

schreitendes gedacht werden, nicht als ein erst aufsteigendes und dann wieder absteigendes. Bildung jedoch bezeichnet immer einen gewissen Höhepunkt aufsteigender Entwicklung in der Nähe des Alters der Reife oder in diesem selbst. Einer auf- und absteigenden Entwicklung aber sind ihrer Wesenheit gemäss nur vollendet-endliche Wesen fähig.

Unter der in unserer Begriffsbestimmung erwähnten Kunst ist die Bildungskunst oder, um das erst zu erklärende Wort: Bildung zu vermeiden, die Kunst, das Leben zu einem bleibenden lebendigen Kunstwerke zu gestalten, zu verstehen. Die Lebenskunst im weitesten Sinne umfasst ausser der eben erwähnten Kunst auch noch die kunstreiche Lebensführung selbst, die Lebenskunst im engeren Sinne, einschliesslich der einzelnen Thaten und Kunstschöpfungen. Die Bildung ist also ein Werk der Lebenskunst im weitesten Sinne, aber eine untere Grundlage der Lebenskunst im engeren Sinne.

Die Bildungskunst heisst auch Wesenbildungskunst im Gegensatz zu der Werke (im gewöhnlichen Sinne) bildenden Kunst, zu welcher die sogenannten schönen Künste, z. B. Dichtkunst, Musik, Malerei, gehören, oder auch Kulturkunst. Kultur wurde ehemals ungefähr in dem Sinne von Bildung, sogar in dem Doppelsinne einer Thätigkeit und des Ergebnisses dieser Thätigkeit, gebraucht. Jetzt braucht man „Kultur“ ausser von Pflanzen und Tieren namentlich von umfassenderen menschlichen Gemeinschaften, von Stämmen und Völkern. Die Kulturgeschichte im Unterschied von der politischen Geschichte handelt von den vergleichsweise dauernden Lebens- oder Bildungszuständen ganzer Völker und längerer Zeitabschnitte, nicht von den einzelnen allaugenblicklich sich verändernden Ereignissen oder Thaten.

Die Bildungskunst ist der Gegenstand einer besonderen Kunsttheorie oder Kunstlehre: bis jetzt ist die eine Hälfte der ersteren, die Kunst, noch unmündige Wesen zu bilden, die Erziehungskunst, bei weitem öfter, ausführlicher und gründlicher behandelt worden, als die andere, gleichwürdige und gleichnützliche Hälfte, die Kunst, mündige, reifere Wesen zu bilden, die Fortbildungskunst.

Wahre Bildung kann nicht blosses Ergebnis der Erziehung sein, sondern ist stets ein gemeinsames Werk der Erziehung und der Fortbildung.

Nach einer anderen Hinsicht, nach der Beziehung (der Einerleiheit oder Verschiedenheit) des bildenden und des zu bildenden Wesens oder des Bildners und des Bildlings unterscheidet man zwischen Selbstbildung und Anderbildung, worunter Thätigkeiten zu verstehen sind. Die Bildung ist immer das Werk beider: es ist rein unmöglich, dass ein Wesen ganz wider seinen Willen, ohne seine Zustimmung und teilweise Mitwirkung Bildung erlange. Wenn die Anderbildung gelingen soll, setzt sie jederzeit eine zur Seite gehende, mindestens unbewusste und unwillkürliche Selbstbildung voraus.

Wir sagten: Bildung ist der Zustand der rechten Lebendigkeit. Das Eigenschaftswort „lebendig“ wird teils in einem weiteren, mehr oberflächlichen Sinne = lebend, teils in einem engeren und tieferen Sinne gebraucht. Manches lebende Wesen ist nicht recht oder zu wenig lebendig. Aber auch umgekehrt kann ein Wesen zu lebendig, zu unruhig, „das reine Quecksilber“ sein. Das alte Wort „queck“ (wovon Quecke und erquicken) heisst übrigens „lebendig“. Der Sinn des Hauptwortes „Lebendigkeit“ entspricht ausschliesslich der zweiten Bedeutung des Eigenschaftswortes.

Zur Lebendigkeit gehört das Zeitmass oder Tempo, die Geschwindigkeit oder Langsamkeit der einzelnen Veränderungen, ferner das Kraftmass oder die Intensität, die Stärke oder Schwäche der aufgewendeten Kraft = der Grösse der Thätigkeit, endlich die Innigkeit, d. h. die grössere oder geringere Teilnahme, welche das lebende Wesen als ganzes an den von ihm bewirkten oder von aussen veranlassten Veränderungen nimmt.

Der Unterschied der sogenannten vier Temperamente beruht auf dem vereinten Einteilungsgrunde der Lebendigkeit nach Zeitmass und Innigkeit: cholisch = tiefschnell; melancholisch = tief-langsam; sanguinisch = flachschnell; phlegmatisch = flachlangsam. Der wahrhaft Gebildete wird das angeborene Temperament selbst „temperieren“, d. h. mässigen, und sich gewöhnen, im einzelnen Falle das entsprechende Zeitmass und vor allem die entsprechende Innigkeit anzuwenden, das Bedeutende schwer und das Unbedeutende leicht, nicht etwa alles ohne Unterschied schwer oder alles leicht, oder gar verkehrterweise das Bedeutende leicht und das Unbedeutende schwer zu nehmen.

Wir brauchten den Ausdruck: „rechte“ Lebendigkeit. Wir hätten dafür auch „vernünftige, vernunftgemässe, musterhafte“ oder

„die so ist, wie sie sein soll“ sagen können. Dies setzt ein Ideal der Lebendigkeit oder ein Bildungsideal voraus. Die schwierige Frage über den Ursprung und die Berechtigung der Ideale überhaupt brauchen wir hier nicht zu erörtern, geschweige zu erschöpfen: genug, sie sind vorhanden und machen den Anspruch auf Giltigkeit im Leben, einerlei ob der einzelne sie willig oder widerwillig anerkennt, ob und inwieweit er sich in seinem Handeln nach ihnen richtet. Aber nicht umgehen dürfen wir hier die Frage: lässt sich ein Ideal erreichen? Ist es unmöglich, ein Ideal zu erreichen, dann ist es müßig und thöricht, sich deshalb anzustrengen. Auch die Rede kann nicht genügen: „wir vermögen das Ideal zwar nicht ganz zu erreichen, aber doch, ihm immer näher zu kommen“. Das ist und bleibt ein Nichterreichen und das Streben darnach „verlorne Liebesmüh“. Unseres Erachtens lässt sich die aufgeworfene Frage sofort beantworten, wenn nur zwischen den verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Ideal“ recht unterschieden wird. Ideal heisst einmal reines Urbild, d. h. ein Phantasiegebilde, welches den Zweck hat, eine reine Idee oder einen Urbegriff zu verdeutlichen. Ein solches Urbild lässt sich nicht erreichen, auch nicht, mit einer anderen sprachlichen Wendung, verwirklichen, und zwar einfach darum nicht, weil es zu abstrakt, zu unbestimmt, die Wirklichkeit aber vollendet bestimmt oder individuell ist. Ideal hat aber auch den Sinn: angewandtes (d. h. auf das Leben oder die Erfahrung angewandtes) Ideal oder Musterbild, die Vereinigung von Urbild und Erfahrungsbild. Das Musterbild kann unter günstigen Umständen bei hinreichender Anstrengung in jedem Zeitpunkte wirklich erreicht werden. Aber freilich schon der nächste Augenblick fordert ein neues, wenigstens teilweise anders bestimmtes Musterbild, und die Arbeit beginnt von neuem, aber auch die Möglichkeit der Erreichung oder der Verwirklichung.

Was folgt daraus für das Bildungsideal? In dem einen, allumfassenden Bildungsideale ist ein ganzer Gliedbau von einzelnen Idealen (Urbildern und Musterbildern) enthalten. Derselbe entspricht zuerst dem Gliedbau der Wesen. Wir denken zunächst an den einzelnen Menschen. Die Frage: Was ist Bildung? hat dann den Sinn: „Was ist menschliche Bildung? Welcher Mensch ist gebildet? Was muss von einem gebildeten Menschen als solchem unbedingt verlangt werden?“

Die menschliche Bildung gliedert sich nach den Bestandteilen des Menschen in eine geistige, eine leibliche und eine vereinte, eigentümlich menschliche (geistigleibliche und leiblichgeistige), und nach der Stellung des Menschen im Wesengliedbau in eine Bildung hinsichtlich seines Vereinlebens mit anderen Menschen, mit Menschengesellschaften, mit der ganzen Menschheit, mit der Natur, mit dem einen Geiste und Geisterreiche, zuhöchst mit Gott.

Die geistige Bildung gliedert sich wieder in eine Bildung der Erkenntnis, des Gefühls und des Willens und eine harmonische Bildung dieser vereinten Grundkräfte.

Die Bildung der Erkenntnis wird auch wissenschaftliche Bildung genannt: Wissenschaft ist das Ganze oder der Gliedbau des Wissens, der sicher wahren Erkenntnis. Es ist verkehrt, Bildung überhaupt mit Wissen oder gar mit Gelehrsamkeit, welche in der Kenntnis geschichtlicher Einzelheiten besteht, zu verwechseln. Die wissenschaftliche Bildung besteht in einem Überblick über das ganze Gebiet des Wissens, einem Grundstocke von selbsterarbeiteten und immer zu Gebote stehenden erstwesentlichen Erkenntnissen, einer festen Grundüberzeugung in Bezug auf alle Hauptfragen des Lebens und endlich in der Fertigkeit, zu denken, zu lernen, und sich mit verhältnismässig geringer Anstrengung in einem bestimmten Gebiete des Wissens heimisch zu machen. Nach den Erkenntnisquellen der Wissenschaft ist die wissenschaftliche Bildung eine rationale, spekulative, philosophische und mathematische (die reine Mathematik ist ein Teil der reinen Vernunftwissenschaft, also eigentlich ein Teil der Philosophie), ferner eine geschichtliche (historische) und erfahrungsmässige (empirische), endlich eine vereinte, angewandt philosophische und philosophisch durchdrungene geschichtliche. Diese letztere steht der Praxis, dem Leben und der Lebenskunst, am nächsten. Weisheit beruht immer auf der rechten Anwendung der Ideen auf die gegebenen Einzelverhältnisse. Ein selbständiges Werturteil über jede einzelne Erscheinung ist das Kennzeichen der wissenschaftlichen Bildung.

Die Bildung des Gefühls besteht in der Fertigkeit, sachgemäss, tief und zart zu fühlen, und bei gegebenem Anlass in die rechte Stimmung zu kommen und darin zu bleiben. Sachgemäss ist es z. B., sich über alles Gute zu freuen, und sich über alles Schlechte zu betrüben; verkehrt ist es dagegen, über das Gute Schmerz zu empfinden, wie der Neidische und der Missgünstige,

und über das Schlechte Freude, wie der Schadenfrohe. Nur zum Teil deckt sich Gefühlsbildung mit der namentlich von Schiller in seinen klassischen Briefen betonten ästhetischen Bildung in dem jetzigen Sinne von Bildung für das Schöne (als Ziel) und durch das Schöne (als Bildungsmittel). Denn es wird nicht nur das Schöne empfunden, auch das Wahre, das Gute u. s. w.; umgekehrt wird das Schöne nicht nur empfunden, sondern auch erkannt (geahnt und gewusst) und gewollt.

Die Bildung des Willens heisst auch sittliche, moralische oder ethische Bildung. Diese ist ein grundwesentlicher Teil der geistigen wie der menschlichen Bildung. Also ist der wahrhaft gebildete Mensch zugleich ein sittlicher, ein guter Mensch. Umgekehrt: der schlechte, der böse Mensch kann keine allumfassende und gründliche Bildung haben, eben weil seine Willensbildung mangelhaft geblieben ist. Die Willensbildung besteht in der dauernden und festen Richtung auf das Sittlichgute und in der Fertigkeit, auch unter den erschwerendsten Umständen, im Notfalle ohne Neigung, ja wider die Neigung dem Sittengesetze um des Guten willen in Freiheit zu gehorchen. Das Ziel der Willensbildung ist die bleibende reingute Gesinnung, der feste sittliche Charakter.

Die harmonische geistige Bildung zeigt sich in der Kunst, die drei Grundkräfte des Geistes, Erkennen, Fühlen und Wollen, stetig und innig auf einander zu beziehen, die eine durch die andere anregen zu lassen, und sie sämtlich in Vereinklang zu bringen und darin zu erhalten. Der harmonisch gebildete Geist wird das Gute immer mit Neigung, aber nicht bloss aus Neigung, wollen, die erkannte Wahrheit sofort auf Gefühl und Wollen anwenden, den Willen auf die Wahrheit richten, sich über seine Gefühle klar zu werden suchen u. s. w.

Zur vollständigen menschlichen Bildung gehört auch die Bildung des Leibes: das leibliche Leben lässt sich natürlich unmittelbar nur insoweit bilden, als es willkürlich, d. h. vom Willen abhängig, nicht, wiefern es unwillkürlich, naturnotwendig ist. Turnen und Tanzen sind Hauptbildungsmittel für den Leib. Von den verschiedenen Seiten der leiblichen Bildung heben wir nur die Bildung der Nerven und der Muskeln heraus. Die einseitige Muskelbildung führt zur Roheit, die einseitige Nervenbildung zur Empfindelei oder zu sogenannter Überbildung.

Die harmonische menschliche Bildung offenbart sich in der zarten Sorge des Geistes um den Leib und in der steten Bereitwilligkeit des Leibes, den berechtigten Wünschen des Geistes zu entsprechen. Lautsprache und Gebärdenspiel vermitteln den Ausdruck des Geisteslebens für Gehör und Gesicht. Die leiblich-sinnlichen Empfindungen führen dem Geiste fortwährend neue Nahrung zu. Die Gebilde der Phantasie werden durch die Kunstfertigkeit des Leibes, die Technik, in die äussere Sinnenwelt übersetzt. Der gute Vorsatz wird durch die Glieder des Leibes sittliche That, die gute Gesinnung sittlicher Wandel.

Der Mensch führt jedoch nicht bloss ein Selbst-, sondern auch und zugleich ein Vereinleben, und zwar mit Menschheit, Natur, Geist und Gott, oder er ist menschheit-, natur-, geist- und gottinnig. Seine Bildung muss sich also auch darauf erstrecken. Die Geselligkeit der Menschen ist teils eine allseitige, selbstwürdige, in den Grund- oder Lebensgesellschaften: der Ehe und Familie, der Freundschaft, der Gemeinde, dem Stamme, dem Volke, zuhöchst der Menschheit, teils eine einseitige, auf einen bestimmten Teil der ganzen menschlichen Bestimmung als Zweck gerichtete, in den Zweckgesellschaften: im Staate oder Rechtsvereine, in dem Religionsvereine bzw. dem christlichen Religionsvereine oder der Kirche, in Wissenschaft-, Kunst- und Bildungsvereinen.

Ein verderblicher und beklagenswerter Missbrauch ist es, unter „Bildung“ vorzugsweise die äusserliche gesellschaftliche Bildung zu verstehen; auch ist es oberflächlich und thöricht, die zur Zeit geltenden äusseren Umgangsformen zu überschätzen, aber auch das Gegenteil verwerflich: jene Formen ohne weiteres zu verachten und ohne gewichtige Gründe zu verletzen.

Die nationale Bildung, d. h. das Leben im Geiste und als Glied des eigenen Volkes, die Betonung der Sprache, der Litteratur und der Geschichte desselben, wird vom engherzigen Partikularismus, dem Vorwiegen des Stammeslebens, unterschätzt, vom Chauvinismus, von der blinden Leidenschaft für das Nationale, überschätzt, vom flachen, das wichtige Mittelglied der Völker überspringenden Weltbürgertume wieder unterschätzt, von der echt menschheitlichen Gesinnung aber oder der wahren Humanität allein wahrhaft geschätzt.

Die Teilnahme am Staatsleben erfordert politische Bildung,

die am Leben des Religionsvereins eine entsprechende, insonderheit die am kirchlichen Leben eine eigene kirchliche Bildung.

Zur äusseren Geselligkeit der Menschheit gehört der Umgang mit der Natur: auch in dieser Richtung bedarf der Mensch einer besonderen Bildung: einer gewissen Kenntnis, einer bestimmten Empfänglichkeit und Liebe, unter Umständen einer eigenen Geschicklichkeit, mittelst der Kulturkunst auf die Natur einzuwirken.

Als Geist ist der Mensch Glied des Geisterreichs, wobei man aber nicht sofort an spiritistische Versuche zu denken braucht. Das Geisterreich hat eine gemeinsame Welt der Phantasie, der Begriffe und der Urbegriffe (der Ideen). Der allseitig gebildete Mensch nimmt empfänglich oder auch schaffend, forschend, entdeckend und mitdenkend an den verschiedenen Welten des Geistes teil.

Der höchste Umgang des Menschen ist der Verkehr mit Gott: die Krone der Bildung ist die religiöse Bildung. Blosser Weltbildung ist mangelhafte, verstümmelte Bildung. Der Wahn, dass Religion und Bildung einander notwendig widersprechen, ist nur bei fehlerhafter Entwicklung der einen oder der anderen oder gar beider möglich.

Dies wäre ein kurzer Überblick über die allgemein menschliche Bildung, abgesehen von den weiteren Unterschieden unter den Menschen. Der wichtigste Gegensatz ist der des Geschlechtes, von Mann und Weib, welcher den Gegensatz der männlichen und der weiblichen Bildung notwendig zur Folge hat. Im Erstwesentlichen, eben in dem Allgemeinmenschlichen, stimmen männliche und weibliche Bildung überein. Der Knabe soll nicht bloss zum Manne, das Mädchen nicht bloss zum Weibe, sondern beide zu wahren Menschen, noch abgesehen vom Geschlechtsgegensatze und erhaben über diesem, erzogen und gebildet werden. Aber auch die Geschlechtseigentümlichkeit fordert sorgfältige Berücksichtigung.

Der Mann soll so gebildet werden, dass sein Eigenwesentliches, die Männlichkeit, das vergleichsweise Überwiegen des Geistigen über das Natürliche, der Erkenntnis über das Gefühl, zur vollen Blüte und Frucht gelange, dagegen die dem Manne besonders nahe liegenden Einseitigkeiten, Fehler und Untugenden, wie Roheit, Schroffheit und Härte, Mangel an Gemüt, Unter-

schätzung des Äusseren und der Form, Überschätzung des Wissens und der Kraft, nach Möglichkeit vermieden werden.

Umgekehrt soll bei der Bildung des Weibes seine entgegengesetzte Eigentümlichkeit, die Weiblichkeit, das vergleichsweise Überwiegen des Natürlichen über das Geistige, des Gefühls über die Erkenntnis, voll und ganz entwickelt, dabei jedoch die dem Weibe besonders gefährlichen Klippen, wie Empfindelei, Gefühlsüberschwenglichkeit, Gleichgiltigkeit gegen Vernunftgründe, Überschätzung des Äusseren und der Form, Mangel an Rechtssinn, Schwatzhaftigkeit, glücklich umschifft werden.

Dem Urbegriffe und dem Urbilde nach ist die weibliche Bildung der männlichen ebenbürtig, gleichwichtig und gleichwertig, ihr rein nebengeordnet, keineswegs nebenuntergeordnet, geschweige rein untergeordnet. Die neuere Bewegung für höhere Bildung des weiblichen Geschlechts ist in der Hauptsache gewiss mit Freuden zu begrüssen und auch von den unbefangenen Männern zu unterstützen. Doch scheinen die betreffenden Bildungsanstalten, zum Teil durch die ursprünglich nur für Männer entworfenen gesetzlichen Vorschriften genötigt, noch zu sehr eine sklavische Nachahmung der entsprechenden Bildungsanstalten für das männliche Geschlecht.

Eine weitere Mannigfaltigkeit kommt in die Bildung durch die Verschiedenheit der, sei es individuell angeborenen, sei es erbten Anlage oder Begabung. Die höhere Begabung, das Talent, erfordert auch eine tiefere und umfassendere Bildung: das Genie oder der Genius die tiefste und umfassendste. Vor der Meinung, das Genie brauche keine Bildung, muss als einem verderblichen Irrwahne laut gewarnt werden. Die sogenannten verkommenen Genies, wenn sie anders wirkliche Genies, nicht bloss Talente sind, mögen als abschreckende Beispiele dienen.

Der Gegensatz gegen die allgemeine Bildung ist bekanntlich die Fach- oder Berufsbildung. Diese beruht einerseits auf der verschiedenen Anlage, andererseits auf der Verpflichtung des einzelnen, der Gesellschaft, der Menschheit etwas zu leisten, noch ganz abgesehen von der Notwendigkeit des Erwerbs für die meisten Menschen. Als ein falsches Ideal von Bildung muss es bezeichnet werden, dass alle äusserlich günstig Gestellten, wie die Helden vieler Romane und Theaterstücke, die gleiche allgemeine Bildung besässen, ohne in irgend einem Fache etwas Hervorragendes zu

leisten. Das echte Ideal ist Vereinigung der allgemeinen und einer ganz einzigen Fachbildung. Der vorwaltende Beruf sollte für jeden immer im Vordergrund des Bildungsstrebens stehen, und mit Rücksicht auf jenen sollte er sich gleichsam perspektivisch ausbilden, ohne irgend etwas Menschliches sich fremd zu achten. Wie die Fachbildung die untere Grundlage der Berufstüchtigkeit ist, so die allgemeine Bildung die Grundlage der Lebenskunst einschliesslich des wahren und edlen Lebensgenusses.

Zum Schlusse machen wir noch darauf aufmerksam, dass den Begriffen: Bildung und gebildet immer etwas Bezügliches, Relatives, anhaftet, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal in Bezug auf den Ort, die Gegend, das Land, wo jemand lebt, z. B. der gebildete Küstenbewohner muss manches wissen, was der gebildete Binnenländer nicht unbedingt zu kennen braucht, andererseits in Bezug auf die Zeit, den Zeitabschnitt, das Zeitalter, in welchem jemand lebt, z. B. von dem gebildeten Menschen der Gegenwart fordern wir mit Recht vieles, was im Altertum oder im Mittelalter nicht verlangt wurde. Deshalb müsste auch bei einer erschöpfenden Behandlung unseres Gegenstandes die Verschiedenheit der Bildung und Bildungsideale nach den einzelnen Orten und Ländern sowie die allmähliche Wandelung beider im Laufe der Zeit ausführlich dargestellt und sowohl von dem Standpunkte des betreffenden Ortes und der jeweiligen Zeit, als auch von dem höchsten uns erreichbaren Standorte aus gerecht und eingehend gewürdigt werden.

Ohne eine solche Behandlung jedoch, die natürlich ein ausführliches Werk für sich erfordern würde, lassen sich die Fragen: „Was ist Bildung?“ und „Was gehört unbedingt zu einem gebildeten Menschen?“ wohl im allgemeinen und unbestimmten, wie wir es im vorstehenden versucht haben, aber keineswegs erschöpfend und wahrhaft befriedigend beantworten.

Die alt evangelischen Gemeinden und der Hexenglaube.

Von

Ludwig Keller.

Zu derselben Zeit, wo in Deutschland der Hexenwahn in vollster Blüte stand und zahllose Unglückliche dieser Raserei zum Opfer fielen, wo die Theologen der katholischen und lutherischen Kirche mit „wissenschaftlichen“ Gründen die Notwendigkeit und den Segen einer Irrlehre priesen, die ihre Nachfolger später selbst als solche verdammen mussten, fand der Pastor der Brüdergemeinde zu Fulnek (Mähren) den Mut, sich in einem Schreiben an den katholischen Domherrn Karl Josef Weldemann nachdrücklich gegen diesen „Aberglauben“ zu erklären. Der Brief — in deutscher Sprache verfasst — ist im Jahre 1619 geschrieben und sein Verfasser hiess Johann Amos Comenius¹⁾.

„Wollen wir, heisst es am Schlusse des Briefes, das grosse Werk der Erlösung nicht ganz herabwürdigen, wodurch dem Teufel die (ihm) noch übrige Macht ganz entnommen worden ist, so lassen Sie uns jene unglücklichen zwei alten Weiber (die kurz vorher in Fulnek als Hexen verurteilt worden waren) bedauern, welche unter den boshaften Verleumdungen ihrer Feinde ihr Leben so jämmerlich auf dem Scheiterhaufen lassen sollen. Wir wollen Gott bitten, dass er die Herzen der Menschen erleuchte, damit sie das Joch des Aberglaubens endlich einmal abschütteln und Gott allein die Ehre geben.“

Wir sind heute nur schwer im Stande, uns eine Vorstellung davon zu machen, wie gefährlich es in jener Zeit war, zumal für einen Geistlichen, eine derartige Ansicht schriftlich von sich zu geben. Man vergisst meist, dass die Reformation mit den Hexenprozessen nicht nur nicht aufgeräumt, sondern die Glaubenssätze, auf denen jene beruhten, in allen wesentlichen Punkten bestätigt hatte. Daher ist die Zeit des 16. und 17. Jahrhunderts diejenige Epoche, welche die meisten Opfer gefordert hat; insbesondere hatten die Erfolge der Gegenreformation seit etwa 1585 den Hexenverfolgungen und den Theorien, auf denen sie beruhten, neue Nahrung und neue Bestätigung gegeben.

¹⁾ Der Brief ist abgedruckt bei Patera, Correspondenz des Comenius, Prag 1892, S. 287 f.

Die Inquisitoren hatten im Jahre 1484 bekanntlich vom Papst Innocenz VIII. die Bulle *Summis desiderantes affectibus* erwirkt und der auf Grund dieser Bulle bearbeitete und im Jahre 1489 veröffentlichte „Hexenhammer“ suchte von neuem den seit dem 13. Jahrhundert geltenden Satz „wissenschaftlich“ zu begründen, der besagte: „Es ist die grösste Ketzerei, an die Werke der Hexen nicht zu glauben“ (*Haeresis est maxima, opera maleficarum non credere*).

Die Theorien des Hexenhammers haben auf lutherisch-protestantischem Gebiete ihre Bestätigung und weitere Ausführung in dem berühmten Buche des Kirchenrechtslehrers in Leipzig, Benedikt Carpzov (1595—1666), erhalten, der als kursächsischer Geheimrat nach dem Bericht des *Thesaurus rer. publ.* IV, 816 selbst etwa 20 000 Todesurteile, meist in Hexenprozessen, gefällt hat. Sein Werk, welches damals in den meisten deutsch-protestantischen Ländern als wissenschaftliche Grundlage für den Hexenprozess galt, führt den Titel: „*Practica rerum criminalium*“ und erlebte bis zum Jahre 1723 nicht weniger als neun Auflagen.

Das Kurfürstentum Sachsen hatte bereits im Jahre 1572, also ein Menschenalter vor Carpzov, ein überaus strenges Gesetz gegen die Hexerei erlassen, welches die innerhalb der römischen Kirche seit Thomas von Aquino herrschenden Glaubensansichten zur theoretischen Grundlage hatte. Die kursächsische Regierung befand sich in diesen Dingen mit den Theologen ihrer Kirche in vollster Übereinstimmung. Luther hatte im Jahre 1545 ausdrücklich erklärt: „Was aber die Buhlteufel, Incubus und Succubus genannt, betrifft, so bin ich darwider nicht, sondern glaube, dass es geschehen könne“ etc.¹⁾ Schon fünf und zwanzig Jahre früher hatte er in seiner kleinen Erklärung des Galaterbriefes sich in gleicher Weise auf den Boden der alten Kirche in Sachen des Dämonenglaubens gestellt und in seinen Tischgesprächen wiederholt er oft und nachdrücklich, wie entschieden er an diesem Teile der Kirchenlehre festhalte. Ebenso wie die letztere bringt er die Ketzerei und die „Verfälschung des Wortes Gottes“ mit dem Wirken des Satans in eine unmittelbare Beziehung. Melanchthon teilte diese Ansichten und selbst Calvin brachte es über sich, allein im Jahre 1545 34 Personen als Verbündete des Teufels und als „Pestbereiter“ zum Tode zu bringen.

Es ist richtig, dass vereinzelte Stimmen bereits im 16. Jahrhundert gegen das herrschende System oder einzelne Teile desselben entweder unter Verschweigung ihres Namens (wie Friedrich von Spee, † 1635) oder mit Nennung desselben (Agrippa v. Nettesheim, Joh. Weyer) in die Schranken getreten sind. Aber wie und wo dies auch der Fall war, geschah es im Gegensatz zu der Religionsgemein-

¹⁾ In seiner Erklärung der Stelle 1. Moses 6, 1—4 in „Gründliche und erbauliche Auslegung des ersten Buch Mose“ Werke, Halle-Magdeburger Ausgabe Bd. I S. 668 ff.

schaft, welcher die Betreffenden äusserlich angehörten, und überall haben die Gegner des Hexenwahns sich seitens ihrer Religions-Verwandten Verfolgungen oder heftigen Widerspruch zugezogen. Wer widersprach, war, wie gesagt, selbst ein Ketzler, der nach dem für die Hexen gültigen Verfahren zu behandeln war. Thatsächlich gehörte damals der Teufels- und Dämonenglaube, auf welchem die Lehre von den Hexen beruhte, zu den wesentlichen Teilen des Kirchenglaubens beider grossen Kirchen und es galt selbstverständlich nicht als zulässig, dass ein Einzelner sich herausnahm, diese wichtige Lehre zu bestreiten und dadurch das ganze Gefüge des kunstvollen Baues zu erschüttern. Es ist daher durchaus folgerichtig, wenn die römisch-katholische Dogmatik noch heute in allen wesentlichen Punkten an der einmal sanktionierten Glaubens-Anschauung festhält¹⁾.

Angesichts dieser Thatsachen wollen wir doch den Finger darauf legen, dass Comenius, indem er den Vorwurf der Hexerei als Verleumdung und den Glauben der Menschen daran als Aberglauben bezeichnet, dies nicht im Gegensatz zu den Überzeugungen seiner Religionsgemeinschaft, sondern in Übereinstimmung mit der in den alt evangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte vorhandenen Glaubenslehre gethan hat.

Zu den „Ketzerien“, welche die alten Inquisitoren des 13. und 14. Jahrhunderts den „Waldensern“ zur Last legen, gehört auch die angebliche Irrlehre, die sich gegen jede Teufelsaustreibung (Exorcismus) ausspricht und die auch die Möglichkeit des Teufelsbündnisses mit den Menschen leugnet.

Man weiss, dass die Kirchenlehre neben das „Reich des Lichts“ das „Reich der Finsternis“ gesetzt hat; während in jenem Gott regiert, herrscht in letzterem der Teufel. Es ist ein Reich, das ohne, ja wider Gottes Willen existiert, ewig und unzerstörbar, das jeder erlösenden Thätigkeit Gottes dauernd unzugänglich ist. Von diesen Vorstellungen aus war man zu der Überzeugung gekommen, dass auch der Teufel in die diesseitige Welt, ähnlich wie Gott selbst, hineinwirke. Um diesen Wirkungen entgegenzutreten, besass die Kirche das Mittel der Teufelsaustreibung, des Exorcismus: sie war im Stande, alle Gegenstände durch die Weihe des Priesters vom Banne des Teufels zu befreien, und in demselben Masse, als der Glaube an die Dämonen und ihr Eingreifen zunahm, wuchs auch die Bedeutung der Dämonen-Austreibung. Man kennt ja die Rolle, welche die Teufels-Austreibung aus der Seele des Kindes bei der Taufe, aus den Kirchen bei deren Einweihung, aus Glocken, Weihwasser u. s. w. allmählich gewonnen hatte.

¹⁾ Vgl. die mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft erschienene Schrift K. Schielers (Priesters der Diözese Mainz), *Magister Johannes Nider*. Mainz 1885. S. 232. — Fr. Nippold, *Die gegenwärtige Wiederbelebung des Hexenglaubens*. Berlin, Habel 1875.

Den Vertretern dieser Theologie musste es daher natürlich in höchstem Grade anstößig erscheinen, dass die Sekte der „Waldenser“ den Exorcismus grundsätzlich ablehnte.

Wir besitzen ein im Jahre 1395 verfasstes Verzeichnis der Irrlehren der Waldenser¹⁾, welche nach Angabe dieser Quelle damals bereits länger als 150 Jahre in jenen Gegenden diesen Glauben vertraten; darin heisst es:

„Item damnant et reprobant exorcismum et alias orationes, quas dicunt sacerdotes super pueros baptizandos.

Item damnant et reprobant illas pias actiones, quas exorcistae vel presbyteri faciunt adjurando daemones, ut exeant ab hominibus obsessis“.

Zu deutsch:

„Sie (die Waldenser) verdammen auch und verurteilen die Teufels-austreibungen und die (damit zusammenhängenden) Gebetsformeln, welche die Priester bei der Kindertaufe sprechen.

Sie verdammen ebenso und verurteilen jene heiligen Handlungen, welche die Exorzisten oder Priester vollziehen, indem sie die Dämonen beschwören, aus den Menschen-Seelen auszugehen.“

Dass dieselbe Überzeugung noch im 16. Jahrhundert von den „Pickarden“ in Mähren vertreten ward, bezeugt der Bischof Johann Faber von Wien (1478—1541), der Gelegenheit hatte, die Brüder genau kennen zu lernen; er versichert ausdrücklich, dass zu jener Zeit die „Pickarden“ alle Teufelsaustreibungen verdammen und ablehnen²⁾.

Man könnte nun vielleicht sagen, dass mit diesem Standpunkt noch nicht notwendig die Lehre vom Teufelsbündnis und vom Bessensein verworfen sei. Aber unsere römisch-katholischen Bericht-erstatte sprechen sich auch hierüber auf das bestimmteste aus. Wir besitzen ein Verzeichnis der Irrlehren der Waldenser, das dem 14. oder 15. Jahrhundert entstammt und in einem Kodex der Hof- und Staats-Bibliothek zu München erhalten ist³⁾. Darin heisst es:

Item dicunt (Waldenses), quod nemo possit a daemone obsideri et vexari et quod talia sint vana et vesana, quae contra daemoneiacos peraguntur.

Zu deutsch: „Sie (die Waldenser) sagen auch, dass kein Mensch vom Teufel besessen oder geplagt werden kann und dass derartige Vorstellungen thöricht und unsinnig sind.“

¹⁾ Abgedruckt bei Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. München 1890. II, 305 ff. — Man vgl. hiermit die Bestätigung aus anderer Quelle bei Döllinger a. O. S. 338 ff.

²⁾ Döllinger a. O. S. 649.

³⁾ Döllinger a. O. S. 331 ff. — Dasselbe Aktenstück findet sich auch in der Bibliotheca maxima Patrum Vol. XXV, p. 302 ff.

Dieselbe Thatsache bestätigt ein Bericht des Inquisitors Petrus an die Herzöge Albrecht und Wilhelm von Oesterreich, in dem es heisst:

„Item dicunt et credunt (Waldenses), nullum hominem post Christi mortem posse a daemonibus obsideri“¹⁾. Zu deutsch: „Ebenso sagen sie und glauben, dass kein Mensch nach dem Erlösungstode Christi vom Teufel besessen sein kann.“

Die letztere Stelle, welche auf den Tod Christi Bezug nimmt, deutet auf die Begründung hin, welche die Brüder für ihre bezügliche Meinung vorbrachten. Es scheint, dass sie diese Gründe wider diejenigen gebrauchten, welche aus dem Alten Testament und einigen bildlichen Redewendungen des Neuen Testamentes zu beweisen suchten, dass die Seelen der Menschen vom Teufel besessen sein könnten. Sie wollten es hiernach dahingestellt sein lassen, ob es vor Christi Tode Teufels-Besessene gegeben habe; nach Christi Erlösungs-Tode dagegen, so glaubten sie, seien solche nicht mehr vorhanden; in und mit Christi Vollendung sei jedenfalls das Dämonische überwunden und der Prozess der Erlösung und Heiligung aller Menschen eingeleitet.

Im übrigen liessen auch andere grundlegende Überzeugungen dieser „Sekte“ es nicht zu, dass sie der Kirchenlehre beipflichten konnten. Wer vom Teufel besessen war, der war nach der herrschenden Ansicht ganz von Gott verlassen und völlig von ihm getrennt. Die Waldenser bestritten, dass es solche Seelen überhaupt gebe; denn ein Funke des Guten, wie verdunkelt auch immer durch Sünde und Schuld, und ein Punkt der Anknüpfung zwischen Gott und den Menschen, wie gering er auch sei, war nach ihrer Glaubensansicht in jeder Menschenseele vorhanden, und so stark war diese Überzeugung, dass sie späterhin für die „böhmischen Brüder“ und deren Führer wie Comenius der Ausgangspunkt für ihre ganze Welt- und Menschen-Auffassung geworden ist.

Und dieselben Ansichten, wie sie im 14. und 15. Jahrhundert bei den „Waldensern“, im 16. bei den „Pickarden“ und im 17. bei den böhmischen Brüdern sich nachweisen lassen, kehren bei den „Schweizer Brüdern“, die man Täufer nennt, und bei allen ihren Geistesverwandten wieder.

Wir machen uns anheischig, den Nachweis zu erbringen, dass sämtliche Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften, die seit dem 15. Jahrhundert gegen den Hexenwahn aufgetreten sind, mehr oder weniger stark unter dem Einfluss derjenigen Lehren gestanden haben, welche in der abendländischen Christenheit allein von den alt-evangelischen Gemeinden als Gemeinschaft vertreten worden sind. Wir sind im Stande, dies in Bezug auf folgende Männer zu erweisen:

¹⁾ G. E. Friess, Oesterreichische Vierteljahrsschrift für kathol. Theol. Wien 1872. S. 265. — Vgl. Döllinger a. O. S. 310.

Agrippa von Nettesheim, Desiderius Erasmus⁴⁾, Johann Weyer, Friedrich von Spee und Christian Thomasius. Tatsächlich haben alle die Genannten schwere Kämpfe innerhalb der eigenen Kirche zu bestehen gehabt und sind mehr oder weniger „häretischer Neigungen“ verdächtig gewesen.

Auch jene reformierten Gelehrten, Staatsmänner und Fürsten, die sich um die Ausrottung des Hexenunfugs im 18. Jahrhundert Verdienste erworben haben, haben mehr unter dem stillen Einfluss comenianischer als calvinischer Ideen gestanden. Wir wollen nicht unterlassen zu erwähnen, dass König Friedrich I. von Preussen, an dessen Hofe des Comenius Enkel Daniel Ernst Jablonski um jene Zeit als Hofprediger ausserordentliches Ansehen genoss, der erste Fürst gewesen ist, der gegen die Hexenverbrennungen nachdrücklich und wirksam vorging. Friedrichs I. Beispiel und Einfluss ist es zu verdanken, dass dem heillosen Übel allmählich die Wurzeln abgegraben wurden. Ehre seinem Andenken!

⁴⁾ Erasmus Ansichten s. in dessen *Encomium Moriae*, herausg. von Göttinger. Lpz. 1884. S. 74. 136.

Immanuel Kant.

Sein Leben und seine Lehre.

Eine Besprechung von

Dr. H. Romundt in Freiburg a. d. Elbe.

Zwei Bücher desselben in der Überschrift genannten Titels und Untertitels sind kurz hinter einander in Deutschland erschienen: im Jahre 1897 von M. Kronenberg (München, C. H. Beck. 312 u. VIII S.) und im Jahre 1898 von Friedrich Paulsen (Stuttgart, Friedr. Frommanns Verlag [E. Hauff] 395 u. XII S.), das letztere als VII. Band von „Frommanns Klassiker der Philosophie“.

Über blosse Kantphilologie hinaus, von der, um mit Paulsen (S. VI) zu reden, jede Zeile, die von Kant gedruckt oder handschriftlich hinterlassen ist, unter die Lupe der Spezialuntersuchung genommen wird, zeigt sich in diesen Büchern ein Bestreben, das Ganze des Kantischen Werkes und auch dessen Zusammenhang mit der Persönlichkeit seines Urhebers zu vergegenwärtigen. Und davon gerade meinen wir für unser Zeitalter und das Geschlecht unserer Tage nicht wenig hoffen zu dürfen. Gilt doch auch von Kant das Wort Goethes über Plato, dass er, sich nach der Höhe bewegend, bemüht sei, die Förderung eines ewig Ganzen, Guten, Wahren, Schönen in jedem Busen aufzuregen. Und wird nicht dies gerade in einer Zeit weit getriebener Arbeitsteilung und des Grosseins vorzugsweise im Kleinen leicht allzusehr versäumt? Dabei fehlt aber Kant keineswegs der aristotelische Sinn für das Sammeln von Materialien dieser Erde von allen Seiten her und die Richtung auf Genauigkeit und Gründlichkeit im Einzelnen und Kleinen, der Stolz unseres Zeitalters.

Die Übereinstimmung der genannten beiden Bücher, die doch ohne Zweifel von einander unabhängig sind, beschränkt sich nicht auf Titel und Untertitel. Sie erstreckt sich auch nicht bloss auf die im Untertitel „Sein Leben und seine Lehre“ schon angezeigte Zweiteilung der Hauptmasse, sondern reicht bis zu dem Gegenstand der Einleitungs- und Schlussbetrachtungen. Denn auch in dem Werk von Paulsen, dem unsere ferneren Erörterungen ausschliesslich gelten sollen, wird zuerst ein Blick auf die weltge-

schichtliche und zeitgeschichtliche Stellung Kants geworfen und danach im ersten Teile „Kants Leben und philosophische Entwicklung“ (S. 21—104), im zweiten „Das philosophische System“ (S. 105—370) dargelegt. Den Schluss machen auch hier Betrachtungen über die Wirkungen der Kantischen Philosophie und ihr Verhältnis zur Gegenwart.

Von diesem neuesten Buche über Kant aber freuen wir uns rühmen zu dürfen, dass die erwähnten beiden Hauptteile in ihrem Umfange völlig das der Sache entsprechende Verhältnis zeigen. Nimmt doch die Darlegung des philosophischen Systems, verglichen mit dem äusserlich wenig bewegten und einfachen Leben Kants, mehr als den dreifachen Raum ein. Trotzdem jedoch konnten von Paulsen die Kantischen Gedanken nur in ihren grossen Grundzügen dargestellt werden, allerdings mit längerem Verweilen bei den centralen Partien des Gedankenkreises und unter Eingehen selbst auf Streitfragen und auf die herrschende Verschiedenheit der Auffassung an den Hauptpunkten. Eben um dieser Einrichtung willen aber erscheint das Buch Paulsens wohl geeignet für die Aufgabe, die ihm der Verfasser stellt: denen, die Kant selbst lesen und studieren wollen, zum Führer zu dienen. Diese Adressierung an ein bestimmtes weiteres Publikum hat Paulsen vor der Gefahr einer trivialen Popularisierung bewahrt, der ein in die unbestimmte grösste Masse hinausgeworfenes Kantbuch leicht erliegt. Eine edlere Art von Volkstümlichkeit ist das von unserem Autor sowohl Erstrebte wie Erreichte.

Zur Einführung der Studierenden in Kant eignet sich Paulsens Buch um so mehr, als der Verfasser für den grossen deutschen Philosophen genug erwärmt ist, um selbst Fernstehende für seinen Helden wieder erwärmen zu können. Auch vermag er im Unterschiede von anderen, selbst weltberühmten, Darstellern von dem Unternehmen und der Leistung Kants einen hinlänglich grossen Begriff zu erwecken, so dass der Leser sich nicht wie bei jenen in der Stille sagen muss: Was für ein Spektakel um einen Eierkuchen!

Paulsen erkennt aber in der vortrefflichen Einleitung über „Die Philosophie Kants in weltgeschichtlicher Betrachtung“ S. 4 die eigentliche Absicht der kritischen Philosophie, der Philosophie Kants, darin, die stets gesuchte und nie gefundene Eintracht zwischen Glauben und Wissen dadurch herzustellen, dass der Glaube nicht sowohl auf die Naturerkenntnis als auf Moral und Gewissen gegründet werde, womit denn auch das Wissensinteresse seine völlige Befriedigung erhalten könne, freie, voraussetzungslose und unbegrenzte Erforschung der gesamten Erscheinungswelt.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, dass gerade die Möglichkeit, die Kant zeigte, zugleich ein ehrlich denkender und forschender und ein aufrichtig glaubender Mann zu sein, ihm zu

seinen Lebzeiten tausend Herzen mit leidenschaftlicher Verehrung gedankt haben und auch in alle Zukunft danken werden.

Aus dem Angegebenen bereits erhellt, dass Paulsen die Bedeutung des Criticismus für das Wissen und die Forschung keineswegs unbeachtet gelassen hat. Dennoch will es dem Berichterstatter scheinen, als wenn Kants Interesse und Bedeutung für unbefangene Forschung bei Paulsen lange nicht in gleichem Masse wie dasjenige für einen aufrichtigen Glauben zu ihrem Rechte kommen. Und doch legt auch Kants Entwurf einer Reform der Philosophie kräftiges Zeugnis ab für die Wahrheit der Worte in seinem Nachlass: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen“ u. s. w. Ja, Kant war, wozu schon der letzte Satz des eben Angeführten hinleitet, zunächst und vor allem Physiker, Naturforscher, und seine Reform der Philosophie ist zunächst als aus dem Bedürfnis des Naturforschers entsprungen zu verstehen, nämlich um diesem ein unbegrenzt freies Feld seiner Thätigkeit zu sichern. Dieses kann allerdings nach Kant nur so bewerkstelligt werden, dass die Physik andererseits der Metaphysik und dem Glauben eine gleich unbeschränkte Freiheit einräumt, wie diejenige ist, welche ihr selber zu teil wird.

Von einer derartigen Bedeutung freier und gründlicher Naturwissenschaft für die gesamte Philosophie hatte schon vor Kant ein grosser Mann eine Vorstellung: der Engländer Bako von Verulam. Der Name dieses berühmten Plänemachers des 17. Jahrhunderts aber ist in Paulsens Buch dem Referenten nirgends begegnet. Kant aber hat aus dessen Vorrede zur *Instauratio magna*, der „grossen Erneuerung“, eine vielsagende, im weiteren Verfolg sogar auf unbefangene, echte Naturwissenschaft als nächstes Ziel hinweisende Stelle der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft als Motto vorangestellt. Und nicht hier allein sehen wir Kant mit Bako beschäftigt, den er in der Einleitung zu seiner Logik den ersten und grössten Naturforscher der neueren Zeit nennt.

Zwar ist gewiss nicht unrichtig, was Paulsen mehr als Kants Interesse für Naturwissenschaft und für deren Grösse und Blüte betont: dass der Trieb zur Transscendenz die Seele von Kants Philosophie sei (S. 242). Es hätte nur hinzugefügt werden sollen, dass der Trieb zur Überschwänglichkeit sich bei Kant kund giebt als Streben nach einem Höchsten und Letzten in allem und jedem Gebiete menschlicher Vernunftthätigkeit, in der Theorie und Forschung nicht weniger als in der Praxis. Für Naturforschung aber bedeutet Trieb zur Transscendenz oder Transscendentalismus, so

paradox es klingen mag, Forderung der Einschränkung auf Sinnenwelt und Natur, in der, wie Kant auch nach Paulsen (S. 196 f.) gegen Plato beweist, der menschliche Verstand einheimisch ist.

Hat wohl Friedrich Nietzsche, der Verkündiger des Übermenschen, (man gestatte diese beiläufige Frage) diese Seele Kants und seiner Philosophie gekannt? Dann müsste er seine Freude an unserem grossen Philosophen gehabt haben, statt ihm, wie er thut, bei jeder sich bietenden Gelegenheit am Zeuge zu flicken.

Mit jener Einschränkung der Forschung auf die Sinnenwelt bei Kant ist nun einer Verderbnis durch Theologie, der nach Bako die Naturphilosophie bei Plato verfallen war, gründlich und für immer gewehrt. Und wenn nun bei Kant sich in der That auch eine Erneuerung des Platonismus findet, was Paulsen uns sogar unter übermässiger Zurückstellung namentlich des Kantischen Agnosticismus allzusehr zu betonen scheint, so muss doch ein auf dem Grunde echter bakonischer Naturwissenschaft sich erhebender Platonismus etwas wesentlich Anderes sein als der alte platonische Idealismus, der sich mit dem geistreichen naturphilosophischen Unsinn des platonischen Timäos verträgt. Mit einer blossen Wiederholung wird er keine Ähnlichkeit haben können.

Hätte Paulsen den Physiker in Kant mehr gewürdigt und damit dessen Verhältnis zur Naturforschung als der Grund- und Bodenwissenschaft des Menschen, so würde er wohl auch nicht so weitläufig Kants platonisch geartete Metaphysik S. 237—282 ausgeführt haben. Giebt er doch von dieser S. 243 zu, dass sie dem vorkritischen Kant angehöre und dass sie sich nur deshalb, und zwar mehr als eine blosser Privatansicht, über die Grundlegung der kritischen Philosophie im Jahre 1781 hinaus erhalten habe, weil die kritische Erkenntnistheorie, als sie nach 1772 ihre letzte Form erhielt, nicht mehr stark genug gewesen sei, um völlig durchzudringen.

Wir hoffen von der geistesfrischen Jugend, die durch Paulsens Buch in Kant eingeführt wird, dass sie solche Überlebsel vorkritischer Epochen in Kants Schöpfung, die der alternde Philosoph selber nicht mehr beseitigen konnte, mehr und mehr zu überwinden und so über den historischen Kant des 18. Jahrhunderts hinaus zu dem sich darin rührenden und regenden Kant aller künftigen Jahrhunderte vorzudringen lerne. Hat doch Kant selber zu Versuchen einer immer besseren Fassung der kritischen Philosophie, unter anderem durch Bezeichnung seiner ersten Bearbeitung als einer „rohen“, kräftige Anregung gegeben.

Nur noch auf zwei Punkte sei uns gestattet näher einzugehen.

Paulsen meint S. 300 sehr richtig, man könne geradezu sagen: „Kants Moral ist die Wiederherstellung der gemeinen Gewissensmoral mit ihren absoluten Imperativen gegenüber den philosophischen Moraltheorien, die alle irgendwie auf eine Begründung

jener Imperative ausgehen.“ Welcher Art aber ist der Einfluss, den eine Begründung auf diese Imperative ausübt? Sie macht solche strengen und selbst abstossenden Gebote uns Menschenkindern behaglicher, so dass wir uns wie dazu verführt vorkommen. So z. B., wenn einem Gebot, Vater und Mutter zu ehren, hinzugefügt würde: auf dass Du langes Leben habest im Lande, da Du wohnest, oder auch: dass Du ein sanftes süßes Leben haben mögest mit allem Guten.

Ist es nun nicht wohl begreiflich, dass Kant sagen konnte, ein in dieser oder anderer Weise bedingt gemachter Imperativ sei nicht mehr tauglich zum moralischen Gesetz (weil er nämlich dadurch zu einem Gebote der Selbstsucht geworden ist) und Notwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse sei niemals Pflicht? Deshalb verwirft Kant alle früheren auf eine solche Begründung ausgehenden Moraltheorien als eine arge Verunreinigung und erkennt als wahre Aufgabe der Philosophie vielmehr einzig an eine Rechtfertigung und Sicherung der von ihm als möglich behaupteten Unabhängigkeit und Autonomie der Bestimmung des Thuns und Lassens. Und diese neue Arbeit hat Kant selbst zu leisten gesucht. Paulsen tritt nun aber nicht nur für die philosophischen Moraltheorien der alten vorkritischen Art ein, er hat selber einen neuen Versuch teleologischer Moralphilosophie in seinem System der Ethik (4. Aufl. 1896) veröffentlicht. Demgemäss hält er S. 320 eben das, was Kant als sein eigentliches Verdienst ansieht, für seinen Grundfehler: die Ausstossung der teleologischen Betrachtung aus der Moral. Referent würde aber am Platze gefunden haben entweder eine ausführliche Widerlegung des Kantischen neuen Unternehmens, oder es mussten auch die kurzen Worte S. 323 wegbleiben: „Ich vermag mich weder von der Gefährlichkeit der teleologischen noch von der Zulänglichkeit dieser rein formalistischen Moral zu überzeugen.“ Denn durch diese wird die Streitfrage gewiss nicht erledigt.

Zwischen Kant und Paulsen besteht offenbar ein tiefgehender Gegensatz der Denkweise, da nach Paulsen die Begriffe der Sittlichkeit durch die Erfahrungen dieses Lebens nicht nur veranlasst, sondern völlig begründet werden, während nach Kants Tugendlehre S. 219 (Ausgabe von Rosenkranz und Schubert) „ein moralisches Prinzip wirklich nichts Anderes ist als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt.“ In der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ S. 123 drückt Kant dies so aus, dass durch die reine moralische Gesetzgebung der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben sei.

Für die Moralphilosophie ist nun in der That die Bemerkung wohl begründet, dass sich in ihr Kant als ein Geistesgenosse des Plato erweise. Aber es zeigt sich doch auch hier in dem von

Kant sowohl erstrebt wie erreichten, Plato aber völlig fremden reinen Formalismus des moralischen Gesetzes, wodurch dieses allererst seine unbeschränkte Allgemeinheit und universelle Anwendbarkeit erhält, dass bei Kant eine abgeschlossene selbständige theoretische Philosophie, eine berichtigte Naturwissenschaft der Reform der praktischen Philosophie vorangeschickt und zu Grunde gelegt ist.

Die Grundlegung echter, unbefangener und gründlicher Naturforschung im weitesten Sinne ist in Kants Kritik der reinen Vernunft enthalten. Insofern nun, als darin das Fundament zu allen Verbesserungen auch der praktischen Fächer gegeben ist, kann die weit verbreitete vorzugsweise Schätzung der Kritik der reinen Vernunft gegenüber den späteren Kantischen Kritiken gut geheissen werden, aber auch nur insoweit.

An zweiter Stelle möchte Referent noch dem Bedauern Ausdruck geben, dass Paulsen auf Kants Lehre von Religion und Kirche, deren Bedeutsamkeit er sehr wohl würdigt, nicht etwas weiter eingegangen ist, als auf zehn Seiten des Buches (S. 357—367) möglich war. Kürzlich ist von einem Theologen in Thesen über „Kants Bedeutung für den Protestantismus“ behauptet worden, Kants gesamte Philosophie sei in letzter Linie auf das religiöse Interesse gerichtet. Dies ist eine wohlbegründete Behauptung, bei der man nur nicht ausser Acht lassen darf, dass vorher bereits für jede Art von Rechtschaffenheit des Menschen in Kants kritischer Philosophie guter Grund der Lehre gelegt ist. Als die höchste, alle anderen gewissermassen in sich begreifende und deshalb wichtigste Rechtschaffenheit erscheint aber die rechte Art zu glauben.

Gewiss ist, dass gerade in Kants Religionsphilosophie noch grosse Schätze der Hebung harren, Schätze, von denen zumal, wie Katzer in den erwähnten Thesen und derer weiterer Ausführung trefflich dargethan hat, für den Protestantismus nicht wenig zu hoffen ist. Die zweite These Katzers lautet: „Wie Thomas von Aquino der Philosoph des römischen Katholicismus ist, so zeigt sich in der Geschichte der Theologie die Philosophie Kants von hervorragendem Einfluss auf den Protestantismus.“

Vermittelst des Kantischen Criticismus aber ist es möglich, sowohl die Grundgedanken des Protestantismus zu deutlicherem Ausdruck zu bringen und überzeugend zu rechtfertigen, als auch Hauptprobleme des Protestantismus ihrer Lösung näher zu bringen und endlich ganz besonders, den Protestantismus in gesunder Weise weiter zu bilden. Es werde hier z. B. nur hingewiesen auf die so sehr wünschenswerte, ja dringend nötige genauere Bestimmung des Glaubensbegriffes durch den Begriff eines moralischen Glaubens, wie ihn die kritische Philosophie nachdrücklich vertritt, sodann auf die klarere Gestaltung der Lehre von der Kirche als einem

ethischen Gemeinwesen in historisch begründeten Formen und zuletzt noch, last not least, auf die allmähliche Überführung des bloss historischen Glaubens in einen reinen praktischen Religionsglauben, für die Kant mit unermüdlicher Energie eingetreten ist.

Wir wollen uns von dem Paulsenschen Werke über Kant nicht verabschieden; ohne noch der dankenswerten glücklichen Abwehr von Angriffen auf Kants Lehre Erwähnung gethan zu haben, die sich da und dort in dem Buche findet. So derjenigen auf die Lehre Kants von Dingen an sich, an der von Jakobi und Fichte an so manche Spätere gemeint haben, Kants ganze Philosophie ohne alle Schwierigkeit zum Scheitern bringen zu können. Paulsen zeigt, dass der Gedanke eines Transsubjektiven, von Dingen an sich selbst, über die übrigens keinerlei Wissensdaten möglich sind, allen vernichtenden Angriffen gegenüber guten Sinn behält. Er giebt uns damit einen neuen Beleg für die Richtigkeit der Schlussworte Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, die so lauten: „Wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich grosse Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.“

Besprechungen und Anzeigen.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik von Dr. W. Rein. Langensalza 1894 ff., H. Beyer u. Söhne. Lieferung 25—60, Bd. III—V.

Reins geharnischter Artikel über das landläufige Rezensententum in der Pädagogik V, 878 ff. klagt darüber, dass man, wenn auch nicht gerade gelobt werde, doch sehr ängstlich jeglichem Tadel aus dem Wege gehe und stellt es als Pflicht gründlicher, gewissenhafter Rezensenten hin, von vornherein auf das Hervorragende energisch hinzuweisen und das Mittelmässige und Schlechte rücksichtslos zu verurteilen. Bei einem Sammelwerk wie dem vorliegenden ist jedenfalls eine abschliessende Beurteilung schwerer als gewöhnlich, da bei der Fülle der Artikel, der Mannigfaltigkeit der Stoffe und der Verschiedenartigkeit der Mitarbeiter natürlicherweise nicht alle Teile gleichwertig und jedem Beurteiler gleich anziehend sind; doch dürfen wir nach gründlicher Prüfung der seit unserer Besprechung im 5. Jahrgang 1896 S. 239 ff. neu erschienenen Bände III—V Lief. 25—60 unser damaliges Urteil durchaus aufrecht erhalten, dass hier ein höchst bedeutsames und zeitgemässes Werk, ja ein pädagogisches Werk ersten Ranges vorliegt. Als ein besonderes Verdienst des bewährten Herausgebers ist es anzuerkennen, dass er beim weiteren Fortschreiten des Werkes es verstanden hat, neue tüchtige Kräfte zu gewinnen wie von Rohden, der seit dem 4. Band eine grössere Reihe durchdachter und anregender Artikel geliefert hat.

So entschieden sich auch das Werk im ganzen auf den Boden der modernen Pädagogik stellt und vom Geiste Herbarts beeinflusst erscheint, so wenig einseitig ist doch im einzelnen die Auswahl der Mitarbeiter gewesen: in allen Schattierungen sind die verschiedenen Richtungen des derzeitigen Schulwesens vertreten, von dem feinsinnigen, abgeklärten Verteidiger des alten Gymnasiums, Wendt, bis zum äussersten Flügel der entschiedensten Reformers, die nur noch von dem „sog. klassischen Altertum“ sprechen und auf Julius Schwarcz schwören; gelegentlich ist sogar an die Stelle nüchternen Sachlichkeit die Erregung des Kampfeifers getreten. Ähnliches gilt auch in theologischer Beziehung: die goldene Mittelstrasse scheint mir hier z. B. von Rohden in seinen schönen, sachlich gehaltenen und doch

warmherzigen Beiträgen: Katechetik IV, 17 ff. und Katechismus IV, 36 ff. innegehalten zu haben. Hingegen macht Willmanns Aufsatz: Katholische Pädagogik V, 170 doch zu sehr den Eindruck einer zwar schlagfertigen, aber doch recht einseitigen oratio pro domo, die mit Übersehung gerade der pädagogischen Bedenken das Latein der Kultsprache, die Verehrung von Sinnendingen u. s. w. mit den bekannten Gründen verteidigt und auf streng pädagogischem Gebiet in den unangenehmen Fehler verfällt, die Parität auch dadurch zu erreichen, dass neben jeden bekannten und anerkannten evangelischen Pädagogen möglichst ein angeblich gleichwertiger oder ähnlicher katholischer Schulmann gestellt wird (vgl. V, 175 ff.). Ob dabei die Gesetze strenger Logik immer beachtet werden, ist mir fraglich: dass Schüler der Jesuitenschulen diesen später treue Dankbarkeit bewahren, beweist doch z. B. nicht, dass der Vorwurf, es herrsche dort Gewissenszwang, unbegründet sei. Und die Befürchtung, dass dem Ansehen des Landesfürsten durch die nachdrückliche Betonung der Autorität des Papstes etwas abgebrochen werde, wird für mich durch folgende Beweisführung eher bestätigt als beseitigt: „In dem Tiroler Volksliede heisst es: «Was der Papst verlangt und was der Kaiser spricht, das thut ein jeder gern, 's ist seine Pflicht», damit wird ganz wohl die verschiedene Art beider Autoritäten, die ihnen Untergegebenen in Pflicht zu nehmen, ausgedrückt: die geistliche stellt bestimmte, bleibende, die Lebenshaltung regelnde Forderungen auf, die weltliche «spricht», d. h. befiehlt, giebt Anordnungen im ganzen und einzelnen; dem willigen Aufnehmen des «Gesprochenen» kann es nur förderlich sein, wenn es an der Treue im Ausführen des «Verlangten» eine Hinterlage hat.“ — Andererseits schießt auch Lotz, dessen Artikel: Die Propheten des Alten Testaments in dem Unterricht der Erziehungsschule V, 515 die wichtigsten Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung vor allem im Anschluss an Cornills schönes Schriftchen „der israelitische Prophetismus“ für die Praxis des Schulunterrichts ausmünzt, in dem Aufsatz: der Leben Jesu-Unterricht in der Erziehungsschule, weit über das Ziel hinaus und lässt auch in der Form gelegentlich die ruhige Sachlichkeit vermissen.

Wenn ich im Anschluss an diese allgemeineren Bemerkungen zunächst einige Versehen und Fehler namhaft mache, so geschieht das nicht, um die Gründlichkeit und Sorgfalt der einzelnen Beiträge in Frage zu stellen, sondern nur, um die lebhaftige Teilnahme zu bekunden, mit der ich, wie wohl die meisten Leser, die betreffenden Abschnitte genossen habe. III, 6 wird Heresbach versehentlich als Melanchthons Schüler bezeichnet, während er doch am 2. Aug. 1496 geboren, also etwas älter als jener war, und seitdem Melanchthon im Juni 1527 mit ihm briefliche Anknüpfung gesucht hatte (E. R. I, 871), stets als sein gleichberechtigter Freund erscheint, der ähnlich wie jener, wenn auch nicht so tief religiös angelegt, die ganze menschliche Bildung der erneuerten Kirche erhalten und neu vermitteln wollte und

auch auf kirchenpolitischem Gebiete in jenes mildem, versöhnendem Geiste thätig war¹⁾. III, 658 f. fällt ein hässliches Anakoluth auf: „Er empfindet es ja nicht“ u. s. w. In dem Aufsätze: historischer Roman vermisst man ungern den Namen W. Alexis, der doch unter den vielen Nachahmern Walter Scotts eine eigenartige, weit überragende Stellung einnimmt, und dessen Romane selbst H. v. Treitschke als „echte Perlen erzählender Dichtung“ anerkennt, die in jedem guten deutschen Bürgerhause zugleich künstlerische und patriotische Freude erregen könnten; die oberflächliche Vielschreiberin L. Mühlbach hätte dafür nach meinem Geschmack sehr wohl ausfallen können. III, 947 werden Lorenz und Scherer, die Verfasser der Geschichte des Elsass, irrtümlich als geborene Elsässer betrachtet, und derselbe Aufsatz schreibt den von dem Nürnberger Konrektor Dessler dem *Orbis pictus* angefügten zweiten Teil (vgl. meinen Aufsatz *Orbis pictus*. V, 139) ohne weiteres Comenius selbst zu. IV, 523 fällt die Überschätzung der Romane H. Ebers' auf. In dem gut unterrichtenden Aufsatz Buchners über Mädchenerziehung und Mädchenunterricht hätte bei dem geschichtlichen Rückblick L. Vives trotz seiner spanischen Herkunft wohl Erwähnung verdient, da er zuerst in seinem Werk „*de institutione feminae christianae*“ eine vollständige Theorie der weiblichen Bildung und Erziehung gegeben hat. Schliesslich noch ein wunderbares Kuriosum aus Band V, 817 unter Religionspsychologie! Hier erscheint Comenius neben Allihn, Ballauf, Drobisch, Flügel als „Freund und Fortbildner der Herbartschen Religionsphilosophie“.

So erheiternd diese Verwechslung mit Capesius zunächst wirkt, so ist der Druckfehler²⁾ psychologisch doch sehr erklärlich; denn tatsächlich begegnet des Comenius Name vielfach auch in Aufsätzen des Werkes, wo man ihn nicht vermuten würde und musste so dem Setzer sehr geläufig werden. Wenn man die entsprechenden Aufsätze der Schmidtschen Encyclopädie und des vorliegenden Handbuchs mit einander vergleicht, so tritt es einem recht deutlich entgegen, wie sehr sich im allgemeinen der geschichtliche Sinn geschärft hat und welche Anerkennung sich im besonderen die Verdienste des Comenius neuerdings errungen haben. Dass seine Bedeutung nach Gebühr in den Aufsätzen über Jugendlektüre, Kinderschauspiele und Schuldramen, konzentrische Kreise und über Ratke Berücksichtigung findet, ist kaum wunderbar; aber auch unter Kirchenlied, Lebensordnung, Onomastik und Parallelgrammatik ist seiner mit Recht gedacht, war er doch der erste, der dem Kirchenlied in der Schule

¹⁾ Eine Würdigung Heresbachs nach seiner religiösen und pädagogischen Bedeutung würde auch eine Aufgabe der C.G. sein.

²⁾ Auch sonst kommen bei Namen öfter Versehen vor, z. B. III, 742 Barakt statt Barak, 947 Barth, Ringwaldt statt Barth. Ringwaldt und 948 Nadgeorg statt Naogeorg.

eine mehr selbständige Stellung anwies, pries er doch die Ordnung als die Seele der Dinge, ist er doch der Vater des pädagogischen Realismus, und verlangte er doch, bei jeder neuen Sprache solle sich die Grammatik auf deren Eigentümlichkeiten beschränken. Natürlich decken auch die Aufsätze aus dem Gebiet der Geschichte der Pädagogik über Herder, Milde, Natorp die Zusammenhänge der Späteren mit dem grossen Vorgänger sorgsam auf, der einmal geradezu das „Sonnengestirn“ der pädagogischen Wissenschaft genannt wird. Andererseits ist es selbstverständlich, dass gegebenen Falls auch die Schranken seiner Eigenart klargelegt werden, vgl. z. B. unter Kleinigkeit und Privatstunden. Die landläufige, aber sehr missverständliche Auffassung, als sei seine Schule in Patak die erste Verkörperung der Idee eines Realgymnasiums, ist bedauerlicherweise V, 704 nicht entschieden verworfen.

Wenn so fast allenthalben die Geschichte zu ihrem Rechte gekommen ist, so sind darüber die brennenden Fragen der Gegenwart durchaus nicht versäumt worden; im Gegenteil trägt das Gesamtwerk ein durchaus modernes Gepräge bis auf die äussere Form mit einem gelegentlichen Citat aus Gerhart Hauptmanns versunkener Glocke (IV, 227). Vor allem ist die soziale Frage mehr als in früheren pädagogischen Werken in den Brennpunkt des Interesses gerückt und nach ihren verschiedenen Seiten gründlich behandelt; so finden wir besondere Aufsätze von von Rohden über Innere Mission in der Schule, von Rolle über Jünglingsvereine, von Naumann über Kirche und Volksbildung, Al. Wernicke über Kultur und Schule, Frau Gnauck-Kühne über Kulturfortschritt und Frauenbewegung, von Buchner über Mädchengymnasien, Zimmer über Pflegediakonie als Erziehungsmittel. Wir müssen es uns versagen, auf diese Aufsätze näher einzugehen und können nur darauf hinweisen, dass sie eine Fülle von Belehrung und Anregung bieten. Es steht zu hoffen, dass, wenn das Reinsche Handbuch der Pädagogik die allgemeine Verbreitung findet, die es vollauf verdient, nicht nur in Unterricht und Erziehung klarere Anschauungen Platz greifen werden, sondern auch das weitere Gebiet des sozialen Lebens segensreiche Einwirkungen verspüren wird.

Elberfeld.

A. Nebe.

F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften, Band VIII, Die freie Schulgemeinde und ihre Anstalten auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate. 2. Aufl. Gütersloh 1898, C. Bertelsmann. 3,30 M., geb. 4 M.

Die in Dörpfelds pädagogischem Testament, dem „Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung“, niedergelegten Anschauungen sind die ausgereiften Früchte der Gedanken, die er schon bei seinem ersten schriftstellerischen Auftreten zu entfalten begann. Die 1863 zuerst erschienene Schrift über „die

freie Schulgemeinde“, die jetzt im Neudruck vorliegt, suchte schon mit kraftvoller Entschiedenheit der Familie das ihr von Staat und Kirche stark verkümmerte Recht auf die Schule zu erobern und so die in dem heimatlichen Schulleben vorliegenden Keime der Schulgemeinde der herrschenden Zeitströmung zum Trotz weiter zu entwickeln. Wir empfehlen die Schrift auch neben dem Fundamentstück allen denen, die für die eigenartige Persönlichkeit Dörpfelds Teilnahme haben, und die wie er gesonnen sind, die überkommenen Schuleinrichtungen nicht ohne weiteres als vollkommen und unverbesserlich hinzunehmen, sondern auf ihr Recht und ihre natürliche Grundlage hin zu prüfen. Im übrigen verweisen wir auf die Besprechung des Fundamentstücks Monatsh. VI, 1897, S. 329 ff. und auf Hackenbergs Aufsatz: Eines Schulmeisters Testament in den Comenius-Blättern 1895, 3 ff., wo die Bedeutung der Forderungen Dörpfelds im Zusammenhang gewürdigt sind.

Elberfeld.

A. Nebe.

Dr. Katzer, Kants Bedeutung für den Protestantismus. Hefte zur „Christlichen Welt“. Nr. 30. Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1897. 50 S. 0,75 M.

Dass der geschichtliche Protestantismus mit dem genuinen Luthertume nicht verwechselt werden darf, ist eine schon triviale Erkenntnis geworden. In Kant einen der grossen Repräsentanten des Protestantismus zu sehen, ist nicht schwer; schon das blossе Schlagwort, dass durch die Reformation der moderne Individualismus angebahnt sei, eröffnet unermessliche Perspektiven. Fasst man aber den Protestantismus in seinem engeren und eigentlichen Sinne, nämlich als eine religiöse Bewegung, so leuchtet Kants Zusammenhang mit demselben nicht so unmittelbar ein. Diesen Zusammenhang klar zu machen, ist der Zweck der uns vorliegenden Schrift. Der Verfasser hat sich durchgehend an Kants religions-philosophisches Hauptwerk gehalten. Er hat auch weniger die Absicht, Kants Bedeutung für die Theologie aufzuzeigen, was allerdings seit zwei Jahrzehnten hiesse Eulen nach Athen tragen, sondern er will als die Wurzel der kantischen Weltanschauung den evangelischen Standpunkt nachweisen. Mitunter geschieht das in etwas äusserlicher Weise, z. B. S. 8: der Protestantismus hat eine rational-kritische Seite, Kant ebenfalls, ergo —. Eine bedenkliche Seite der Arbeit scheint uns darin zu liegen, dass Protestantismus und Luther oft identifiziert werden. Kant eine evangelisch-religiöse Seite abzugewinnen dürfte doch schwer sein; denn ist eine solche denkbar ohne Liebe zu Gott? Mit Recht übrigens ist das Moment des Glaubens in Kants Weltanschauung hervorgehoben als mit dem protestantischen Prinzipie nahe verwandt; es beherrscht überhaupt die ganze protestantische Wissenschaft, man denke nur an Descartes Erkenntnistheorie. Eine bemerkenswerte Anwendung eines metaphysischen kantischen Gedankens auf die

Christologie findet sich S. 31 dieser übrigens sicher für viele anregenden Arbeit.

Dr. G. A. Wyneken.

Dr. Chr. Rothenberger, Pestalozzi als Philosoph. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bd. XI. Bern, Steiger u. Cie. 1898. 86 S. M. 1,75.

Nachdem der Verfasser das philosophische Milieu in Zürich um die Mitte des 18. Jahrhunderts als ein vorwiegend vom Eklektizismus bestimmtes gekennzeichnet hat, wendet er sich im 2. Teile zu den philosophischen Einflüssen, die auf Pestalozzi eingewirkt haben. Über sein Verhältnis zu Comenius wird S. 20 f. kurz berichtet; hat Pestalozzi seinen grossen Vorgänger überhaupt gekannt, so ist er doch nirgends durch ihn bestimmt worden. Der 3. Teil behandelt Pestalozzis philosophischen Bildungsumfang, disponiert in Erkenntnistheorie, Pädagogik, Psychologie, Ethik, Ästhetik, Rechtsphilosophie, Nationalökonomik. Natürlich wird hier manches zu Pestalozzis „Philosophie“ gerechnet, was man gewöhnlich nicht so nennen würde. Von besonderem Interesse aber ist ja wirklich seine Erkenntnistheorie, die wohl schon manchen Leser zur Vergleichung mit den kantischen angeregt hat (vgl. S. 57). Wirklich wäre es vielleicht eine lohnende Aufgabe, Pestalozzis erkenntnistheoretische Inspirationen einmal auf die Stufe wirklicher Philosophie zu erheben. — Vielseitigkeit und reiche Litteraturangaben sind ein Vorzug dieser Schrift.

Dr. G. A. Wyneken.

Dr. Abr. Eleutheropulos, Die Philosophie als die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der jedesmaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. 1. Folge. Zürich u. Leipzig, „Sterns litterar. Bulletin.“ 1898. XI, 216 S. 3,75 M.

Der Titel dieser Arbeit enthält ein Programm; und Referent hat sich schon oft gefragt, warum wir ein Unternehmen wie das vorliegende nicht längst besitzen. Nachdem Mehring in der „Lessing-Legende“ einen höchst bedeutenden Versuch gemacht hat, die marxische Geschichtsbetrachtung, der auch der Verf. des vorliegenden Werkes (S. 8 ff.) mit einer gewissen, individualistischen Modifikation anhängt, auf die Litterärsgeschichte anzuwenden, lag es nahe genug, dies auf die gesamte Geistesgeschichte auszudehnen. Was dies bisher gehindert hat, ist wohl nur die grosse Schwierigkeit der Sache gewesen, insofern es dann galt, das ganze, grosse Material unter diesem neuen Gesichtspunkt von vorn an wieder durchzuarbeiten. Ein grosses Werk, an das der Verf. nicht ohne Selbstbewusstsein Hand angelegt hat. Wir müssen gestehen, nicht nur der Grundgedanke, sondern auch vieles an der Ausführung erregt unser Interesse in hohem Grade; freilich glauben wir, dass gerade die Anfänge der Philosophie sehr wenig geeignet sind, des Verfassers einseitige Theorie zu bestätigen. Denn gerade jene etwas dunklen, erhabenen Gestalten am Eingange der

Philosophie tragen ein durchaus religiöses, ihre Systeme ein mythologisches Gepräge. Und in den Prolegomenis, die einer jeden derartigen Geschichtsschreibung vorausgeschickt werden müssten, wäre zunächst die Mythologie aus den ökonomisch-sozialen Verhältnissen abzuleiten; nicht diese oder jene Form derselben, sondern dass überhaupt Religion da ist. Dazu ist aber bislang, von einigem oberflächlichen Gerede abgesehen, noch nirgends der Versuch gemacht. Hic Rhodus, hic salta!

Dr. G. A. Wyneken.

Briefe Samuel Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—1693). Herausgegeben von Emil Gigas. (Histor. Bibliothek. Bd. 2.) München u. Leipzig, R. Oldenbourg 1897. 78 S. M. 2,—.

Die Originale dieser prächtigen und für die Entstehungsgeschichte der bürgerlichen Aufklärung höchst interessanten Briefe befinden sich in der kgl. Bibliothek zu Kopenhagen. Es sind 34 an der Zahl nebst einem Schreiben an Pufendorfs Witwe. Thomasius Antworten sind leider nicht vorhanden. Den Hauptinhalt der Briefe bilden Mitteilungen über akademische und litterarische Reibereien mit den orthodoxen Kollegen. Der angesehene und würdige Pufendorf bekennt, Thomasius, der allezeit Kampfbereite, treffe in Vielem seine eigene Meinung, „die ich aber zu publiciren nicht hardiesse gnug gehabt habe, vnd also lieber bey dem communi blieben“. Es handelte sich ja vor allem darum, die Theologie, die Scholastik aus der Jurisprudenz zu eliminieren, das mittelalterliche *Dei gratia*. Und da die „*raisons*“, die zureichenden Gründe, bald nicht mehr verfangen, ward der Kampf mit minder akademischen Waffen geführt, mit Ironie und Satire, die freilich noch ein wenig derb auftritt und von der jovialen und glänzenden Vollendung, die sie unter den Händen Lisbows und Lessings erfuhr, noch wenig ahnen lässt; „dass ein guter Mann einen kahlen fincken mit nasenstübern abweiset, kann nicht schaden“. Es ist eine Freude, aus so intimer Nähe die kräftige, selbstbewusste, humorvolle Persönlichkeit Pufendorfs kennen zu lernen; daneben fällt manch prächtiges, oft ganz sententiöses Wort über seine hochwürdigen Gegner u. dgl. Und wer teilte nicht im Geheimen etwas die Schwachheit des alten Pufendorf: „dass ich sothane gepfefferte scripta, da ingenium bey ist, gerne gelesen. Kann aber nicht in abrede seyn, dass sie schwerlich mit den regeln des Christenthumbs conciliiret werden können, man wolte denn sagen, dass etliche leute weren, die nicht anders, als durch dgl. *salia volatilia* könten curirt werden“.

Dr. G. A. Wyneken.

E. Schultze, Über die Umwandlung willkürlicher Bewegungen in unwillkürliche. (Freiburger Inaug.-Diss.) Leipzig, Gg. Freund 1897. 42 S. 1,20 M.

Bekanntlich wird der Fortschritt des tierischen Organismus dadurch bewerkstelligt, dass er (durch „Übung“) seine bisher noch einen

bewussten Entschluss erfordernden Bewegungen zu unwillkürlichen macht, so dass er nun für neue Eindrücke und Entschlüsse frei wird. Auch der „Instinkt“ ist nichts als solche vererbte Dressur, sozusagen „hoarded labour“, psychisches Kapital. Der Verfasser führt diesen überaus wichtigen Punkt in seiner interessanten Schrift vor allem für den menschlichen Organismus aus. Nachdem er zuerst eine Anzahl von ursprünglich willkürlichen, unwillkürlich gewordenen Bewegungen aufgezählt hat, erörtert er die Frage, welche Teile des Nervensystems bei dieser Umwandlung beteiligt seien. Darauf geht er zur Vererbung von Bewegungen und demgemäss zur Entstehung von Instinktbewegungen über. Zu den am festesten vererbten Bewegungen gehören die Ausdrucksbewegungen. Nach einer Übersicht über unsere sämtlichen Bewegungen zieht endlich der Verfasser das Fazit, die Mehrzahl derselben sei willkürlich, die Grundform aller Bewegung aber die unwillkürliche. Er scheint uns eher das Gegenteil bewiesen zu haben; nur handelt es sich hier leider um einen Streit um ein Wort. Und dies Unglück scheint dadurch verursacht zu sein, dass die physiologische Betrachtung es liebt, den Menschen zu isolieren, statt einfach biogenetisch vorzugehen. So würde man auf eine Grundform der Bewegung des Organismus kommen, auf die die Kategorien „willkürlich“ und „unwillkürlich“ nicht mehr passen.

Dr. G. A. Wyneken.

Jahrbücher der Kgl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge. Heft XXIV. Erfurt 1898, C. Villaret. 5 M.

Das vorliegende Heft enthält eine Reihe von populären Aufsätzen aus dem Gebiete der Geschichte, Heilkunde und Ästhetik. Der Zweck dieser Abhandlungen (z. T. Vorträge aus öffentlichen Sitzungen der Akademie) ist nicht sowohl die Bereicherung der Wissenschaft mit neuen Entdeckungen, als vielmehr die Popularisierung geeigneter Gebiete und die Bildung eines guten öffentlichen Geschmackes. Als besonders interessant verdient jedoch daneben hervorgehoben zu werden, ein kurzer Bericht über das Goethe-National-Museum aus der berufenen Feder seines Direktors, des Geh. Hofrats Dr. Ruland.

Prof. Dr. W. Heinzelmann, Christentum und moderne Weltanschauung. Erfurt 1897, C. Villaret (Inh. A. Frahm). 119 S. 1,20 M.

Im ersten Teile („Der Kampf um die Weltanschauung“) liefert der Verfasser eine Art Geschichtsphilosophie, die nachweisen soll, wie das Christentum Kulturprinzip geworden ist, und wie eine vom Christentum abgewandte Kultur (z. B. die moderne Philosophie) sich selbst richtet. Dabei geht der Verfasser denn etwas zu bündig vor. Nietzsche z. B. (S. 49) stellt doch ein auch christliches Problem auf, nämlich: wie komme ich über die Stufe des bürgerlich-sittlichen Menschen heraus? -- Im zweiten Teile wird die Vereinigung der

„geistlichen“ und „weltlichen“ Bildung gefordert. Nicht um den Ausgleich einer Antithese handelt es sich, denn in der heutigen Kultur steckt als Ferment die geistliche Bildung des Christentums. Weit entfernt, kulturfeindlich zu sein, stellt dieses der Bildung ein höheres Ideal auf; das Christentum ist die Vollendung des Menschentumes.

Dr. Hans Schulz, Markgraf Johann Georg von Brandenburg und der Streit um Jägerndorf, Beuthen und Oderberg 1607—1624 (Sonderabdruck aus der Zeitschr. des Vereins für Gesch. u. Alterth. Schlesiens Bd. XXX 1898. Breslau, J. Max & Komp.).

Diese Episode hat nicht nur Interesse, weil jener Streit bekanntlich in den schlesischen Kriegen Friedrichs des Grossen ausgetragen wurde, sondern auch, weil die Verdrängung des protestantischen Brandenburger Johann Georg aus Jägerndorf offenbar eine Machination der Gegenreformation gewesen ist, wie aus obiger Untersuchung zur Genüge hervorgeht. Der wichtigste Vorwand Rudolfs II., die Bestätigung Johann Georgs in Jägerndorf abzulehnen, war die Behauptung, Ludwig von Ungarn habe s. Z. (1523) nur an die Nachkommen Georgs von Brandenburg-Ansbach, also nur an die fränkische Linie die Erlaubnis zur Erwerbung Jägerndorfs gegeben, nach deren Aussterben falle es an Böhmen zurück; natürlich bestreiten die Brandenburger diese enge Auslegung des Wortes Erben. Der Prozess wurde vom Kaiser mehr und mehr verschleppt, Johann Georg suchte naturgemäss einen Rückhalt bei der pfälzisch-reformierten Partei, und das gab nach der Besiegung des „Winterkönigs“ dem Kaiser die erwünschte Gelegenheit, Johann Georg in die Acht zu thun und damit seine Ansprüche definitiv abzuschneiden.

Zwei Miscellen zur Danziger Buchdrucker- und Litteraturgeschichte im 17. Jahrhundert. Von Dr. O. Günther. Separat-Abdr. aus der Zeitschr. des westpreuss. Geschichtsvereins. Heft 38.

Für uns ist von diesen Mitteilungen nur die erste — die zweite behandelt das „Preussische Haanen-Geschrei“ von 1656, eine politisch-satirische Flugschrift — von Interesse, die Nachricht giebt von dem Schicksal der Danziger Drucke, der Janua Reserata und des Vestibulum des Comenius. Der Autor hatte beide dem Drucker Hünefeld zugesagt, doch hatte dessen Konkurrent Rechte sich der Janua Reserata bemächtigt und beim Rat Recht bekommen. Er gab dieselbe wider des Comenius Willen heraus. Schliesslich drang aber doch kraft Kgl. polnischen Privilegs von 1634 der rechtmässige Verleger durch. — Der Verfasser spricht zum Schlusse den Wunsch aus, die Comenius-Gesellschaft möge doch einmal eine vollständige Bibliographie der Schriften des Comenius veranlassen. Wir teilen den Wunsch und werden der Sache näher treten, sobald sich ein Bearbeiter gefunden hat.

Dr. G. A. Wyncken.

In Heft 1/2 des Jahrbuchs für die Geschichte des Protestantismus in Österreich finden wir den Schluss der Arbeit von Becker über die in Anhalt ordinierten böhmischen Pastoren am Ende des 16. Jahrh. und die Fortsetzung der Publikation von Unger über eine Wiedertäuferhandschrift des 17. Jahrh., die zwei Lieder auf Hans Krail und Hans Platner oder Passauer enthält. Ausserdem notieren wir einen Aufsatz von Menčík über die Beziehungen, die der kaiserliche Rat Caspar v. Nidbruck, dessen Briefwechsel mit Melanchthon ebenfalls in diesem Heft mitgeteilt wird, mit den böhmischen Calixtinern anknüpfte, um zum Zwecke einer Kirchengeschichte die böhmischen Reformatoren kennen zu lernen. Die Festrede Loesches, die das Heft einleitet, führt die lange Reihe der Männer vor, mit denen Melanchthon in Österreich-Ungarn, namentlich in Böhmen engere Verbindung hatte.

Zum XVIII. Bande des historischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft hat Kopp eine warm geschriebene Biographie des Humanisten Petrus Paulus Vergerius des Älteren beigetragen, dessen Charakter und Gelehrsamkeit er hochstellt. Er behandelt eingehend das äussere Leben und die mannigfachen persönlichen und litterarischen Beziehungen des bedeutenden Mannes, der politisch namentlich 1406 mit einer grossen Konsistorialrede hervortritt, die in flammenden Worten zur Beseitigung des Schismas aufforderte und Wege dazu angab. Dann führt der Verf. unter kurzer Besprechung die Schriften und Werke Vergerios an und verweilt ausführlicher bei dem, leider nur unvollständig bekannten Briefwechsel, aus dem er einzelne Proben mitteilt, die auf Gesinnung, Einsicht und Charakter des Schreibers ein helles Licht werfen. Wir heben unter seinen Schriften die berühmteste und in unzähligen Drucken und Handschriften verbreitete, den Traktat *de ingenio moribus ac liberalibus studiis*, hervor, die erste Schrift über Erziehung der Jugend, die ein Humanist verfasst hat.

F. Krones in Graz veröffentlicht in der *Allg. Ztg.*, Beilage Nr. 260, einen Aufsatz über Wilh. v. Rosenberg (1535—1592). Es wäre erwünscht, wenn die umfangreiche Korrespondenz Rosenbergs, die im Archiv zu Wittengau vorhanden ist, einmal an das Licht käme.

Über Leben und Schriften Johannes von Wesel handelt ein Aufsatz von Clemen in der *deutschen Ztschr. f. Geschichtswissenschaft* 1897, Vierteljahrsheft 2. Nach einer kurzen Zusammenstellung der in betracht kommenden Quellen giebt er eine Übersicht über das Leben und bespricht dann die beiden noch erhaltenen Schriften, die ihm zugeschrieben werden. Dabei bringt er gute Gründe vor, die es zweifelhaft erscheinen lassen, ob Johann von Wesel die eine dieser Schriften, das *opusculum de auctoritate etc.*, verfasst habe. Am Schlusse druckt er einen Bericht über das Verhör Wesels ab, in dem sein Umgang mit einem „Böhmen“ eine gewisse Rolle spielte. —

Einige Nachträge zu dem Aufsätze von Clemen macht Hausleiter im 4. Vierteljahrsheft.

Ein bibliographisches Hilfsmittel, das schon seit langer Zeit als ein dringendes Bedürfnis empfunden worden ist und von dem der erste Band bis jetzt vorliegt, können wir freudig begrüßen in der „Bibliographie der deutschen Zeitschriften-Litteratur“, hrsg. von F. Dietrich (Leipzig, Fr. Andrä's Nachf. 1897). Wir finden darin (nach dem Titelblatt) ein „alphabetisches nach Schlagworten sachlich geordnetes Verzeichnis von ca. 8500 Aufsätzen, die während des Jahres 1896 zumeist in wissenschaftlichen Zeitschriften deutscher Zunge erschienen sind“. Das Werk erscheint auf Subskription, der Preis des ersten Bandes beträgt 6 Mk. Wir wünschen mit dem Herausgeber, dass das Unternehmen, welches sich selbst hinreichend empfiehlt, von allen Seiten eine genügende Förderung erfahren und damit sein gleichmässiges Fortschreiten verbürgt werden möge. —

Nachrichten und Bemerkungen.

Die **Kampfmittel**, die in grossen religiösen und politischen Kämpfen üblich sind, kehren unter gewissen Verhältnissen in ausserordentlicher Gleichartigkeit wieder. Wenn man dies im Auge behält, kann man aus der Gegenwart viel für das Verständnis der Vergangenheit und aus der Vergangenheit viel für die Gegenwart lernen. Man sollte nur z. B. einmal die Verwendung des Namens „Atheisten“ seit dem 17. Jahrhundert studieren. Der Ausdruck, der frühzeitig ein weitverbreitetes Schlagwort wurde — man kennt ja die Bedeutung von Schlagworten zur Erzielung von Wirkungen auf die Masse — diente als Kampfmittel auch gegen politische Gegner und wider solche, sonst religiös und sogar christlich gesinnte Richtungen, die dem jeweilig herrschenden Glaubens-Systeme widersprachen. Eine ähnliche Bedeutung hat der zu verwandten Zwecken gebrauchte Ausdruck „Synkretisten“ oder, wie man später sagte, „vage Glaubensstandpunkt“ gewonnen. Die Geschichte der theologischen Kunstausdrücke ist keineswegs bloss ein Ausschnitt aus der kirchlichen, sondern auch aus der politischen Geschichte.

Wir haben früher (M.H. der C.G. 1896 S. 319) uns schon einmal gezwungen gesehen, einige geschichtliche Betrachtungen der „Wochenschrift für die Aufgaben des christlichen Adels“, die als „Organ der deutschen Adelsgenossenschaft“ erscheint, über Comenius an dieser Stelle zu erwähnen. Das Adelsblatt setzt den Kampf gegen die von Comenius vertretenen Grundsätze fort und spricht sich in Nr. 47 vom 20. November 1898 S. 764 über das Prinzip der Gewissensfreiheit oder, wie es sagt, der Glaubensfreiheit, folgendermassen aus: „Je mehr Freiheiten gegeben werden, desto unverschämter und schamloser treten meist die Nachtseiten der menschlichen Natur in die Erscheinung, und seitdem der Grundsatz der religiösen Glaubensfreiheit zur Geltung gekommen ist, ist keine ‚Freiheit‘ mehr gegeben worden, die nicht zum Schaden der Gesamtheit durch die ‚finsternen Mächte‘ im Menschen ausgenutzt worden wäre. Die Glaubensfreiheit soll zunächst unserm Herrn und Heiland zu Gute kommen, dass Er freie Bahn habe auf Erden, nicht aber, dass wir Menschen nun ohne Ihn unsere eigenen Wege gehen und uns selbst vergöttern sollen. Aber auch diese Freiheit, die es uns möglich macht, freiwillig zu Ihm zu kommen, ist von finsternen Mächten ausgenutzt worden, uns völlig von ihm abzuwenden.“¹⁾ Wenn die religiöse Glaubensfreiheit zu den Freiheiten gehört, deren Gewährung „die Nachtseiten der menschlichen Natur

¹⁾ Diese Worte hat das Adelsblatt sperren lassen.

in die Erscheinung treten lässt“ und wenn sie von finsternen Mächten zur „völligen Abwendung“ der Christen von Christus missbraucht worden ist, so ist es die höchste Zeit, sie ebenso als eine verderbliche Forderung des „Liberalismus“ zu bekämpfen, wie alle anderen „Freiheiten“ bekämpft werden müssen. In der That wird denn auch der Liberalismus von dem Verfasser ebenso wohl mit dieser Lehre wie mit einer anderen, ebenso wichtigen Theorie in Zusammenhang gebracht, in dem er sagt, dass „mit der Grundanschauung des Liberalismus gebrochen werden müsse, dass der Mensch von Natur gut sei“ (S. 763). Man übersieht nach v. B. (der Verfasser unterzeichnet sich mit dieser Chiffre), dass „durch den Liberalismus Kräfte frei geworden sind, die zum Nutzen der Völker hätten gebunden bleiben müssen“. Diesen Artikel druckt die Schriftleitung als Leitaufsatz unter der Überschrift

Entweder — Oder!

ab. Das „Deutsche Adelsblatt“, das in den Kreisen der Armee verbreitet ist, — die „Adelsgenossenschaft“ zählt jetzt über 2000 Mitglieder, meist Offiziere — pflegt sich aufrichtiger als viele Tagesblätter zu geben und verdient deshalb alle Beachtung. In Frankreich sind die gleichen Überzeugungen innerhalb der Armee mit Hilfe der Gesellschaft Jesu bereits zum Ziele gelangt.

Die Akademien der ersten christlichen Jahrhunderte und der Gnostizismus. Der Gnostizismus, sagt Ad. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte I² 1890 S. 203), stellt sich in einer langen Reihe von Gruppen dar, die alle denkbaren Formen von Vereinigungen umfassen. Besonders ist nach Harnack auf die Form der Philosophenschulen zu achten, da sie in späterer Zeit für die Entwicklung der Lehre in der Kirche überhaupt von höchster Bedeutung geworden ist. Harnack führt eine Reihe von Namen an, welche diese Vereinigungen von Gnostikern, soweit sie sich in der Form von Philosophen-Schulen zusammenfanden, besessen haben; sie hiessen collegium (Tertull. ad Valent. 1), *θλασος* (Iren. I, 13, 4 für die Marcianer), Synagoge, secta (ohne schlimme Nebenbedeutung), *αἱρεσις*, congregatio, conventiculum, conciliabulum, auch *διδασκαλεῖον* (= schola), letzteres bei Anhängern des Marcion. Manche hatten nach Harnack eine Mysterien-Organisation, d. h. einen Geheimkult mit Weihungen etc. — Auffallend ist, dass in dieser Aufzählung der Name Akademie fehlt und doch gehört er in dieselbe Kategorie. — Natürlich werden die „Schulen“ von dem Augenblick an, wo das Christentum die Wege der Grosskirche einschlug, heftig bekämpft, und Irenaeus, Tertullian und Hippolyt suchen sie dadurch den rechten Christen verdächtig zu machen, dass sie jenen ihre Abhängigkeit von Pythagoras und Plato u. s. w. vorwerfen. Auch weisen die alten Polemiker darauf hin, dass der Geheimkult Manches aus dem Kult der Ägypter und anderer orientalischen Religionen entnommen habe, dessen Beibehaltung den wahren Christen nicht gezieme. So begann allmählich die Ausscheidung der „Schulen“ und der von ihnen vertretenen Gedanken und Grundwahrheiten des älteren Christentums aus der Grosskirche. Es tauchten, wie es bei solchen Kämpfen der Fall zu sein pflegt, wider diese „Christen“

— denn sie nannten sich so und nicht „Gnostiker“ — allerlei Sektennamen auf, z. B. Marcioniten, Valentinianer und Basilidianer, und die „Rechtgläubigen“ bestritten ihnen das Recht, den Christennamen zu führen. Es kam alles darauf an, wer die Staatsgewalt gewinnen werde, um die eigenen Ansprüche mit ihrer Hilfe durchzusetzen. So traten allmählich neben die „Schulen“ die Kirchen und die Namen Schola, Secta, Haeresis u. s. w., die früher keineswegs eine schlimme Nebenbedeutung besessen hatten, erhielten den Begriff einer verbotenen, nicht christlich-rechtgläubigen, ja unchristlichen oder „atheistischen“ Vereinigung und Verbindung.

Hexen und Waldenser. In einer sorgfältig gearbeiteten und gut geschriebenen Abhandlung der Historischen Zeitschrift N. F. 45. Bd. Heft 3 S. 385 ff. untersucht Joseph Hansen (Köln) die Geschichte von „Inquisition und Hexenverfolgung im Mittelalter“. Die Sache ist für das Forschungsgebiet der C.G. von grosser Bedeutung. Hansen weist nach, dass etwa vom Jahre 1400 an eine „Vermischung der beiden Begriffe Hexen und Waldenser eintrat“ und dass diese Vermischung „für die romanischen Länder während des 15. Jahrhunderts charakteristisch wurde“ (S. 413). Er erwähnt in einer Anmerkung, dass Papst Eugen IV. diese Vermischung in einer Bulle vom 23. März 1440 ganz bestimmt ausspricht, womit er sie gewissermassen unter die Autorität der höchsten kirchlichen Instanz stellt¹⁾. Hansen kündigt an, dass er anderwärts auf den Ausgangspunkt dieser Vermischung zurückkommen werde. Wir würden uns freuen, wenn der Verfasser bei dieser Gelegenheit auf die Ursachen wie auf die ganz ausserordentlich wichtigen Folgen derselben näher eingehen würde als es in dem vorliegenden Aufsatz geschieht. Man mag über die Frage, ob diese Vermischung auf eine planmässige Aktion der Inquisitoren zurückzuführen ist (was sich ja natürlich sehr schwer oder überhaupt nicht aus den Akten beweisen lassen wird), denken wie man will, so ist doch sicher, dass dieselbe, sobald sie erreicht war, ein **Kampfmittel** vorzüglichster Art zur Bekämpfung der Ketzerei darbot. Man besass damit eine Handhabe, nicht nur um die „Ketzer“ vor der öffentlichen Meinung in den schändlichsten Verdacht zu bringen, sondern auch um ihnen auf dem Rechtswege in besonders bequemer Art beizukommen. Allmählich nämlich wurden während des 15. Jahrhunderts die Verfolgungen und Hinrichtungen bloss um des Glaubens willen doch stark anrühlich; der aufkommende Humanismus verstärkte die Opposition. Auch führten die Glaubensprozesse oft unliebsames Aufsehen herbei, die viele zu gleichen Ketzereien verführten. In früheren Zeiten hatte man sich, um diesen Ge-

¹⁾ In dieser Bulle (s. Monumenta conciliorum Sec. XV, Concil. Basil. SS. 3, 483) wirft Eugen IV. dem Gegenpapst Felix V. (Herzog von Savoyen) vor, dieser habe sich verführen lassen durch die praestigia, sortilegia ac fantasmata nonnullorum infelicissimorum hominum ac muliercularum, qui suo salvatore relicto retro post Sathanam conversi demonum illusionibus seducuntur, qui vulgari nomine ‚stregule‘ vel ‚stregones‘ seu ‚Waudenses‘ nuncupantur, et quorum in patria sua permagna copia esse narratur“.

fabren zu entgehen, der „Ketzer“ öfters durch gerichtliche Verfolgungen wegen Unsittlichkeit, Ehebruchs u. s. w. entledigt. Alles dies fiel hinweg, nachdem es feststand, dass die „Hexensekte“ nur eine Abart der „Ketzersekten“ war und umgekehrt. Erst wenn man diese Entwicklung der Ketzerverfolgung kennt, versteht man auch manche bis dahin unerklärte That-sachen. Man hat es z. B. unbegreiflich gefunden, weshalb die ersten „Wiedertäufer“, wenn sie wirklich „Waldenser“ waren, sich nicht auch so genannt hätten, und aus ihrem Schweigen hat man gefolgert, dass sie auch nicht Mitglieder dieser Sekte gewesen seien. Aber wie konnten die „Täufer“ (die sich ebenso wie die sog. Waldenser einfach „Christen“ und „Brüder“ nannten) sich einen Namen geben, der sie in den gefährlichsten Verdacht und in die unmittelbarste Lebensgefahr stürzte? Zudem war auch für die „Brüder“ bis um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Name „Waldenser“ ein Ketzername, den sie bis dahin keineswegs als Gemeinschaftsnamen angenommen hatten. Hansen weist nach, dass Inquisitoren wie Ludwig von Paramo, die hierüber am besten unterrichtet sein mussten, schon um 1550 die Zahl der seit 1400 (also in 150 Jahren) zum Feuertode verurteilten „Hexen“ auf etwa 30000 schätzten. Die Mehrzahl der Verbrannten waren Frauen, dass aber auch viele Männer darunter waren, ergeben die einzelnen Prozesse. So wurden bei einem Hexenprozess, der vom Jahre 1427 an in der Dauphiné stattfand, neben 110 Frauen 57 Männer verbrannt und ertränkt. Immer und überall sind in älteren Zeiten die Prozesse und deren Opfer gerade in denjenigen Ländern am zahlreichsten, wo auch die „Waldenser“ am zahlreichsten waren. Dass das ganze Verfahren dauernd die Billigung der Curie fand, weist Hansen S. 407 f. nach, wo sich ein Verzeichnis der wichtigsten Bullen findet, in welchen die Päpste seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts die ketzerischen Qualitäten der Hexen bestätigt haben. Was sind gegen solche Verirrungen alle jene „Häresien“ und „Irrtümer“, deren man die „Ketzer“ unausgesetzt bezichtigt?

Albrecht Dürer und Hans Denck in Antwerpen um 1520. In diesen Heften (M.H. der C.G. 1896 S. 287 Anm. 1) hatte ich darauf hingewiesen, dass Albrecht Dürer in seinen zu Antwerpen im September 1520 niedergeschriebenen Tagebuch-Notizen einen Hans Dene erwähnt, mit welchem er damals in Beziehung stand, und hinzugefügt, dass bei der nachweislich verderbten Namensform (eine andere Handschrift liest Hans Dener) hier ebenso wie bei zahlreichen anderen Namen des Tagebuchs eine Entstellung aus „Hans Denc“ vorliegen könne. Denck selbst nennt Dürers Schüler Jörg Penz, Barthel und Sebald Beheim und andere im Jahre 1524 zu Nürnberg (wo er gleichzeitig mit Dürer damals wirkte) seine „Brüder“, stand also diesem Kreise sehr nahe. — Neuerdings bin ich nun auf Grund einer Notiz Alfred Heglers auf die Thatsache aufmerksam geworden, dass Denck selbst in der Erklärung des Propheten Micha (Strassburg, Jacob Camerlander), die nach seinem Tode ans Licht kam, sagt (Bl. 83 b), er sei eine Zeit lang „in welschen Lunden“ gewesen. Da wir über den Lebensgang dieses Mannes sonst sehr genau unterrichtet sind, so kann dieser Aufenthalt nur in die Jahre 1520—1522 fallen, wo er bisher aus

unseren Augen verschwunden war. Damit ist ein weiterer Hinweis auf die Richtigkeit unserer Vermutung gegeben, die für die Lebensgeschichte Dencks aus bestimmten Gründen ebenso wichtig ist wie für diejenige Albrecht Dürers.

Die Akademie des Palmbaums und der Grosse Kurfürst. In der Stammrolle der Mitglieder der Akademie Zum Palmbaum, die Fürst Ludwig von Anhalt im Jahre 1617 mit einigen Brüdern zu Weimar begründet hatte, erscheint hinter 400 anderen Fürsten, Grafen, Staatsmännern und Gelehrten der Name **Friedrich Wilhelm, Churfürst zu Brandenburg**, aufgenommen im Jahre 1643 (G. Krause, Ludwig, Fürst zu Anhalt-Cöthen u. s. w. Bd. III. Neusalz 1879. S. 323 ff.). Friedrich Wilhelm war aber nicht der erste seines Hauses, der diesen Schritt that; als fünfundneunzigstes Mitglied erscheint in der Rolle Markgraf Hans von Brandenburg (aufgenommen 1624), als einhundertundfünfundzwanzigstes Markgraf Christian zu Braundenburg (aufgenommen 1627), als dreihundertundachtendes Markgraf Sigismund von Brandenburg (aufgenommen 1637) und als dreihundertundsiebentes Georg Wilhelm, Churfürst zu Brandenburg (aufgenommen 1637). Auch die Brüdernamen, welche diese Mitglieder erhielten, sowie die Abzeichen und der Sinnspruch, den sie sich wählten, stehen in der Stammrolle verzeichnet. Alle diese Thatsachen sind, obwohl wenig bekannt, doch nicht vollständig neu; fast unbekannt aber ist der Umstand, dass der Grosse Kurfürst bereits als Kurprinz sehr nahe persönliche Beziehungen zu einigen der eifrigsten Mitglieder des Palmbaums besessen hat; nirgends hervorgehoben ist auch, dass er den Dietrich von dem Werder, eine der bekannteren Persönlichkeiten des Bundes, zu seinem Geheim-Rate machte (s. Protokoll des brandenburg. Geh. Rats. Lpz., Hirzel Bd. III, 357) und ihn in seine nächste persönliche Umgebung zog. Von den Zeitgenossen und Mitarbeitern des Grossen Kurfürsten seien u. a. folgende Mitglieder erwähnt: G. R. von Leuchtmar, Cuno und Gebhard von Alvensleben, Hans Georg und Benno von Arnim, sieben Glieder der Familie von Borstel, Conrad und Georg Ehrenreich von Burgsdorf, Julius und Augustin von Bülow, vier Glieder des Geschlechts von Dieskau, Christoph Burggraf zu Dohna, Siegmund von Götzen, drei Glieder der Familie von Keudel, vier des Geschlechts von dem Knesebeck, Dietrich Kracht, acht Glieder der Familie von Krosigk, Robert Douglas, Dietrich Wilh. v. Friesen, Peter und Heinrich Eberhard von Gersdorf, Joachim von Glasenapp, Georg von der Goltz, Hans Adam von Hammerstein, H. Chr. von Hardenberg, Jost Gerh. von Hartefeld, drei Glieder der Familie von Haxthausen, Georg Friedrich und Christian Grafen zu Hohenlohe, Wilh. von Kalchum, gen. Lohausen, Herm. Kardorf, Hans Jacob und Hans Georg von Koseritz, Johann Sigismund von Löben, Siegmund, Moritz und Joachim von der Marwitz, Carl Heinr. von Nostiz, Carl Friedr. und Georg von Pawel, Hans Zacharias, Hans und Otto Christoph von Rochow, Herm. von Schweinitz, Otto von Schwerin, Heinr. Wilh., Phil. Heinrich, Friedrich und Joh. August Grafen von Solms, Joh. Spauer, H. Chr. von Uechtritz, Christian,

Volradt und Philipp Grafen von Waldeck, Hans Georg und Joh. Casimir von Wartenberg, Joh. Joachim und Herm. Simon Grafen von Wartensleben, Heinr. von Wuthenow, Nic. von Zastrow und viele andere. Es wäre sehr der Mühe wert, dieser Sache einmal näher nachzugehen.

Eine der grössten geschichtlichen Wendungen, die das Geschick Deutschlands in geistiger, religiöser, kirchlicher und politischer Rücksicht je erfahren hat, knüpft sich an die Niederlage der Böhmen am **Weissen Berge** (1621) und die schweren Schläge, die die katholischen Mächte mit Hilfe der lutherischen Fürsten von Sachsen, Hessen-Darmstadt u. s. w. den evangelischen Mächten in rascher Folge beibrachten. Die Wendung war um so jäher, weil seit dem Jahre 1609, wo Brandenburg mit Hilfe seiner Freunde sich am Niederrhein festgesetzt hatte, die Reformierten im Reiche ganz ausserordentliche Erfolge erzielt hatten — Erfolge, die in dem geistigen und militärischen Leiter dieser Bewegung, dem Fürsten **Christian von Anhalt**, die Hoffnung auf die Vorherrschaft der reformierten Mächte im Reiche erweckt hatten. Die Mächte, deren Hilfe Fürst Christian zur Durchführung dieser Ziele gewinnen zu können hoffte, waren die Kurhäuser Pfalz und Brandenburg, welch' letzteres gerade damals zur reformierten Kirche übergetreten war. Am pfälzischen Hofe war Fürst Christian, wie Markgraf Ernst von Brandenburg am 13. Oktober 1609 an seinen Bruder, den Kurfürsten Johann Sigismund schreibt, „schieß das Faktotum“ und Brandenburg stand eben im Begriff, demselben Fürsten die gesamte militärische Leitung seiner Sache am Niederrhein in die Hand zu geben. Die Vertrauensstellung, die Fürst Christian sich am Hofe König Heinrichs IV. von Frankreich erworben hatte, befestigte natürlich seinen Einfluss an den grossen reformierten Fürstenhöfen des Reiches. Nach zwei Jahrzehnten lagen alle die Hoffnungen und Entwürfe Christians in Trümmern und das Meiste von dem, was er geschaffen hatte, war zerstört. Aber zwei wichtige Faktoren leisteten dem Ansturm der verbündeten katholischen und lutherischen Mächte Widerstand, an deren Schaffung und Befestigung auch der kluge Anhalter mitgewirkt hatte, nämlich die emporstrebende Macht des **Hauses Brandenburg**, die sich nach der Niederwerfung der Pfalz als das Hauptbollwerk der Reformierten auf dem Kontinente bewährte, und die von dem anhaltischen Fürstenhaus beschützten und gepflegten Akademien und Sozietäten, die nach der Schwächung der reformierten Hochschulen und nach dem Untergang der böhmischen Brüder wichtige religiöse Grundsätze vor der völligen Zurückdrängung bewahrten und einen bis jetzt viel zu wenig gewürdigten nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben.

Der Name „Pansophie“, der von Comenius und seinen Gesinnungsgenossen mit Vorliebe gebraucht wird, wurde schon im 18. Jahrhundert selbst von den Freunden comenianischer Weltanschauung aufgegeben, weil es den Gegnern gelungen war, dem Namen „Pansophisten“ einen verdächtigen Beigeschmack zu geben; aus dem im Jahre 1702 erschienenen „Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon oder Geistliches Rüsthaus wider die alten Quäker und neuen Freygeister“ geht hervor, dass man die „Pansophisten“

für „Rosenkreuzer“ hielt und beide mit den „Wiedertäufern“ in eine Linie stellte. Um so wichtiger ist es für die Charakteristik gewisser Männer, wenn sie trotzdem den verdächtigen Namen gebrauchen. In Halle hatte, wie Dreyhaupt berichtet, Friedrich Mateweis im Jahre 1700 einen 1697 begonnenen Prachtbau vollendet, an dem „so aus- als inwendig Pansophia, Polyhistoria, tam sacra quam profana, besonders res gestae des grossen Friedrich Wilhelm“ zu sehen waren. Friedrich Mateweis, als Sohn eines Geistlichen in Sonnentin am 10. November 1648 geboren, bezog 1664 die Universität Jena, wo er Theologie und Philosophie studierte. 1672 wurde er Konrektor am Grauen Kloster zu Berlin, wo er auch die Söhne Derfflingers unterrichtete. Im Jahre 1681 machte ihn der Grosse Kurfürst zu seinem Sekretarius und übertrug ihm den Vertrauensposten eines Postmeisters in Halle. Auf seinen Zusammenhang mit den „Akademien“ der „Pansophisten“ deutet auch die eigentümliche Verbindung der Studien, die er trieb; er beschäftigte sich ausser mit Theologie und Pansophie besonders mit Mathematik und Baukunst (er erfand eine neue Säulenordnung) und errichtete schliesslich eine Erziehungs-Anstalt (1702), die er „Athenäum Salomonis“ nannte, indem er offenbar mit diesem Namen eine Hindeutung auf den Bau des „Templum Salomonis“, den die Akademien sich zum Ziel gesetzt hatten, bezweckte. Mateweis starb im Jahre 1705. Es wäre erwünscht, über die Beziehungen des merkwürdigen Mannes Näheres zu erfahren.

Im Verlage von Friedrich Ebbecke in Lissa (Posen) hat Herr Prof. Dr. Neseemann in Lissa zum Besten des Denkmalsfonds einen geschichtlichen Rückblick veröffentlicht unter dem Titel: „Ein Denkmal des Johann Amos Comenius in Lissa zum 350jährigen Jubiläum der Unität am 26. August 1898 (39 S. 8^o). Die Schrift giebt eine kurze Übersicht über die Geschichte der gesamten böhmischen Reformation seit Huss und berücksichtigt auch die älteren internationalen Brüdergemeinden, die schon Jahrhunderte vorher im mittleren, westlichen und nördlichen Europa verbreitet waren und an die die Unität enger geknüpft ist als an Huss, ihr Hauptteil aber ist der Charakteristik des Comenius und seiner Bedeutung gewidmet. Obwohl der Verfasser, dem volkstümlichen Zwecke der Schrift entsprechend, Quellenangaben unterlässt, merkt man doch, dass er überall auf die Quellen zurückgegangen ist und eine genaue, aus selbstständiger Prüfung des Materials geschöpfte Kenntnis besitzt. Wir wünschen der Schrift den besten Erfolg.

Seit den zwanziger und dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts sind es besonders die Schüler Karl Christian Friedrich Krauses gewesen, welche das Andenken des Comenius in Ehren gehalten und immer wieder auf seine Schriften hingewiesen haben. So findet sich in dem Vorbericht zu Krauses Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Göttingen 1843), welchen H. Leonhardi verfasst hat, folgende merkwürdige Stelle: „Dass die Menschen sich noch nicht allgemeiner vereint haben für eine durchgreifende Verbesserung ihres geselligen Zustandes, in

ähnlichem Geiste, als sie bereits vor nun bald zweihundert Jahren Johann Amos Comenius vorschlug, wird hinreichend daraus erklärt, dass sogar für den Glauben an die Möglichkeit einer solchen Verbesserung eine verständige Grundlage ihnen fehlte. Durch die Wesenlehre wird ihnen eine solche zuerst gegeben. Die Vorahnungen, welche unsere Menschheit aus ihrem kindlichen Alter in der Erinnerung bewahrt hat, gewinnen für sie im Lichte der harmonischen Wissenschaft neuen Wert und der Glaube, dass Gott auf dieser Erde sein Reich begründen wolle und seinen irrenden Kindern zur rechten Zeit helfende und rettende Urgeister schicken werde, wird durch die Philosophie der Geschichte neu belebt. Dieser uralte Glaube, der mehr noch von den Völkern, als von weltklugen Gelehrten festgehalten wird, muss neu befruchtet werden; er ist die Handhabe, an der die Welt sich fassen und schneller vorwärts bringen lässt. Wer diesen Glauben predigt, wer ihn durch überzeugende Hinweisung auf die Lehren der Wissenschaft begreiflich macht, dem werden die Gemüter zufallen und zu allem Guten, zum rein menschlichen Vereine für alles Gute folgen! — Krause, der die Idee dieses rein menschlichen Vereines erforschte und lehrte, damit die Menschen sie prüfen und im Herzen tragen sollten, bis ihre Gedanken reif sein würden, ins Leben überzugehen, und der damit den Grund legte zum Reiche der gottinnigen Menschheit, erkannte, dass damit nicht nur eine neue Stufe erstiegen werde in der Begründung des Reiches Gottes auf Erden, sondern dass der neue Bau im Christentume eine historische Grundlage habe von mindestens achtzehn Jahrhunderten und mit diesen zugleich eine Gewähr der Zukunft!“

Der ehemalige vortragende Rat im Kgl. Kultusministerium zu Berlin, Geh. Reg.-Rat Dr. G. Eilers († 1863) erzählt in seinem Werke „Betrachtungen und Urteile des Generals der Infanterie E. L. von Aster über die politischen, kirchlichen und pädagogischen Parteibewegungen unseres Jahrhunderts.“ Saarbrücken 1858. S. 158 von dem Prediger an der Jerusalemer Kirche, Deibel, Folgendes. Deibel war ein in den vierziger Jahren zu Berlin sehr angesehener und einflussreicher Geistlicher, der in dem Eilerschen Hause auf Empfehlung Asters Seelsorger und Religionslehrer war. Eilers lobt ihn wegen der Glaubensinnigkeit seiner Predigten. „Deibel, sagt Eilers, war ein Mann von ehrenwerten Gesinnungen und ächter Treue. Als in den Schreckenstagen 1848 einige Geistliche feige genug waren, in dem Kirchengebete, welches nach Anordnung der Liturgie auf das Glaubensbekenntnis folgt, den Namen des Prinzen von Preussen wegzulassen — es ist unser nachmaliger grosser Kaiser gemeint —, hob Deibel diesen Namen mit feierlicher Erhebung der Stimme hervor, und während die übrigen Geistlichen Berlins dem skandalösen Leichenkondukte nach dem Friedrichshain geistliche Weihe erteilten, gedachte er des Begräbnisplatzes an der entgegengesetzten Seite der Stadt, wo die tapferen Krieger begraben waren, die in der Schlacht bei Dennewitz zur Verteidigung Berlins ihr Leben verloren hatten.“ Dieser selbe Deibel wurde von dem Konsistorium, das den Mann schätzte, für eine erledigte Konsistorialratstelle in Vorschlag gebracht. Das Ministerium Eichhorn aber, das die Qualifikation

Deibels nicht bestreiten konnte, lehnte die Beförderung ab und zwar, wie Eilers, der es wissen konnte und wusste, ausdrücklich sagt, lediglich deshalb, weil Deibel Mitglied des Freimaurerbundes war.

Unter dem 10. August 1898 richtete der (anglikanische) Bischof von New-York, F. D. Huntington, ein Schreiben an den Präsidenten der Anwaltskammer von Rochester, Herrn William A. Sutherland, der zugleich Grossmeister einer amerikanischen Grossloge ist, das die Beachtung ~~weiterer~~ Kreise verdient. Herr Wm. A. Sutherland hatte einen öffentlichen Vortrag über „Moralisches Gefühl“ gehalten, der in so hohem Masse die Zustimmung des Bischofs Huntington gefunden hatte, dass dieser sich entschloss, dem ihm persönlich ~~unbekannten~~ Redner seine Zustimmung auszusprechen. Mit dem Ausdruck seines Dankes verband Sutherland die Übersendung einiger Grosslogen-Protokolle zum Beweis der Thatsache, dass er (Sutherland) in seinem Vortrag lediglich die Grundsätze seines Ordens vertreten habe. Darauf hin erfolgte unter dem 10. August 1898 die erwähnte Zuschrift Huntingtons. Darin heisst es wörtlich:

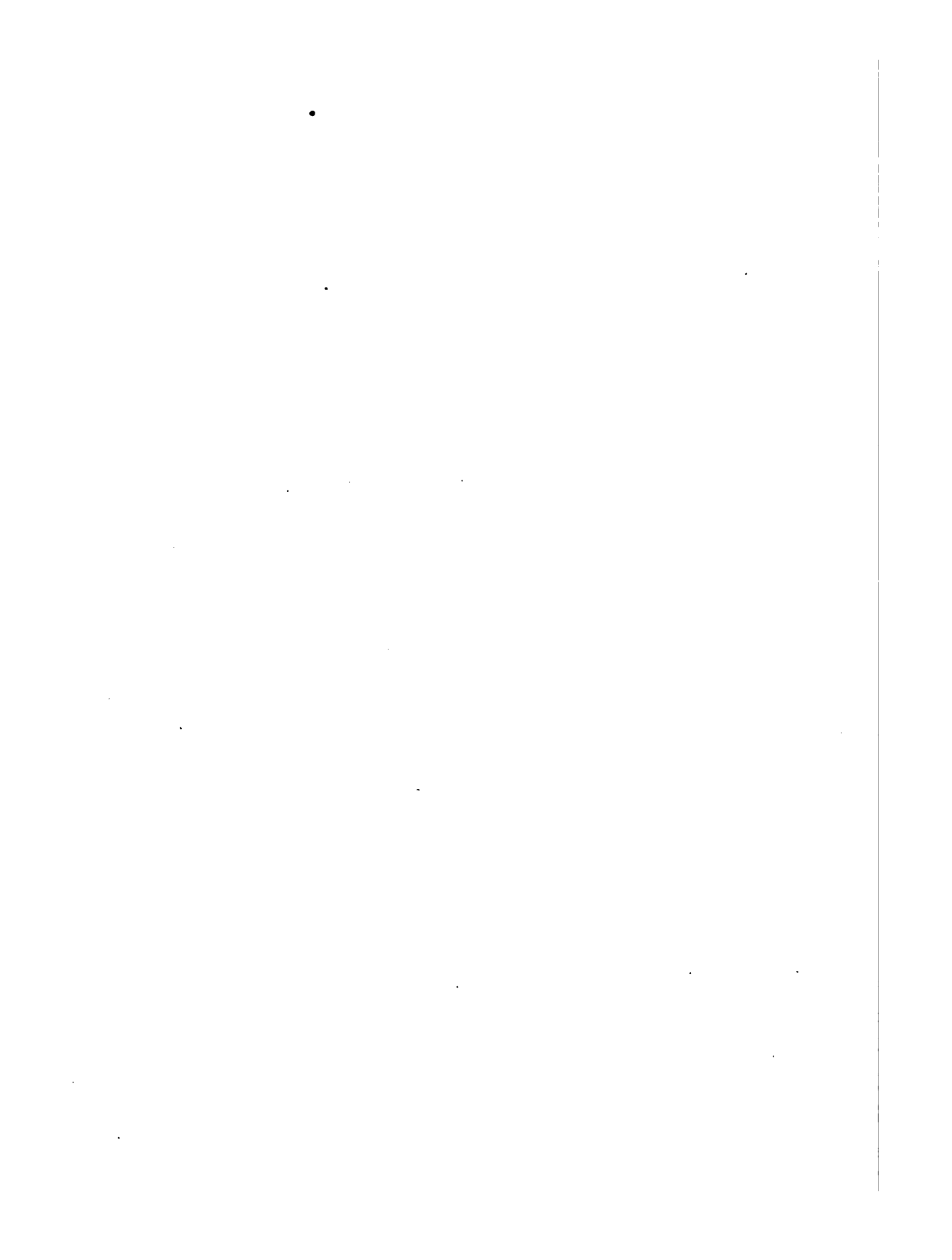
„Es dient sicherlich zur grösseren Befestigung des Glaubens, wenn eine grosse Vereinigung von Männern (es sind die Logen gemeint), die jedes kirchlichen Anstriches entbehrt, männlich, offen und ehrlich ihre Ergebenheit der Religion gegenüber bestätigt, ihren absoluten Glauben an Gott, ihr Bekenntnis zu seiner Urheberschaft und Fürsorge zu einer Zeit erklärt, in der Kritiker, Skeptiker, selbst Priester in der Presse und von der Kanzel ihre Spekulationen und rationalistischen Anschauungen verkünden. Zögernde und furchtsame Verteidiger der guten Sache können von Ihnen lernen, von Ihrem Appell, der mächtig in die Heimstätten des Glaubens in allen Ländern dringt.

Ihre Sprache und die Ihrer Mitarbeiter und Freunde lässt mich jetzt erst erkennen, wie viel das Christentum Ihrem Orden verdankt.

(gez.) F. D. Huntington.“

Diese offene Anerkennung vielgescholtener Männer ist sehr charakteristisch für das Land, in dem sie möglich ist. In anderen Ländern ist in dieser Beziehung eine ganz andere Tonart üblich, sehr zum Nachteil derer, die sie anzugeben pflegen, freilich auch nicht zum Vorteil derjenigen, gegen die sie gerichtet ist.





Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Beeger, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Prof. W. Bötticher, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. Herm. Heyfelder, Verlagsbuchhldr., Berlin. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Höpfer, Göttingen. Prof. Dr. Hohlfeld, Dresden. M. Jablonski, Berlin. Israel, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. D. Dr. Kleinert, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. W. J. Leenderts, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Markgraf, Stadt-Bibliothekar, Breslau. Jos. Th. Müller, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. Nesemann, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. Nippold, Jena. Prof. Dr. Novák, Prag. Prof. Dr. Pappenheim, Berlin. Seminar-Inspektor Dr. Reber, Bamberg. Dr. Rein, Prof. an der Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. Rogge, Amsterdam. Sander, Schulrat, Bremen. Dr. Schneider, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. Schwalbe, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. B. Suphan, Weimar. Univ.-Professor Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Waetzoldt, Provinzial-Schulrat in Breslau. Weydmann, Prediger, Crefeld. Prof. D. Zimmer, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. Th. Arndt, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer R. Aron, Berlin. Direktor Dr. Begemann, Charlottenburg. Pastor Bickerich, Lissa (Posen). Phil. Brand, Bankdirektor, Mainz. Dr. Gustav Diercks, Berlin-Steglitz. H. Fechner, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorff, Malchin. Bibliothekar Dr. Jeep, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. Jonas, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Laason, Berlin-Friedenau. Pfarrer K. Mämpel, Seebach bei Eisenach. Univ.-Prof. Dr. Natorp, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Risemann, Berlin. Univ.-Prof. Dr. H. Suchier, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter von Schenkendorf, Görlitz. Slamník, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. Uphues, Halle a. S. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

Ein Apostel der **Wiedertäufer.**

(Hans Denck † 1527.)
Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis **3,60.**

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verban-
nung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbe-
kenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die
göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augs-
burg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus
Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den
Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

Die Waldenser und die **Deutschen Bibel-Übersetzungen.**

Nebst Beiträgen zur
Geschichte der Reformation.

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: **2,80.**

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche
Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibel-
übersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Wal-
dense-Bibel und die Täufer.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Hauptbegriffe der Psychologie.

Ein Lesebuch für höhere Schulen und zur Selbstbelehrung

von **G. Leuchtenberger,**

Direktor des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Posen.

gr. 8°. gebunden **2,40 Mk.**

Inhalt:

1. Die Kraft der Sinne.
2. Gedächtnis und Erinnerung.
3. Die Phantasie, ihr Wesen, ihre Wir-
kungsweise und ihr Wert.
4. Talent und Genie.
5. Über Witz und Witze.
6. Idee und Ideal.
7. Die Idee der Unsterblichkeit.
8. Gefühl und Gefühle.

Seit 1886 erscheinen:

Jahresberichte über das höhere Schulwesen

herausgegeben von

Prof. Dr. **Conrad Rethwisch,**

Direktor des Königl. Friedrichs-Gymnasiums zu Frankfurt a. O.

Erschienen sind: **I.** (1886) 8 Mk. **II.** (1887) 12 Mk. **III.** (1888) 12,60 Mk.
IV. (1889) 13,90 Mk. **V.** (1890) 14 Mk. **VI.** (1891) 14,80 Mk. **VII.** (1892) 12 Mk.
VIII. (1893) 14 Mk. **IX.** (1894) 13 Mk. **X.** (1895) 13 Mk. **XI.** (1896) 13 Mk.
XII. (1897) 14 Mk.

Eingebundene Exemplare je 2 Mk. mehr.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin.

Soeben erschienen:

Das Schulwesen der böhmischen Brüder.

Mit einer Einleitung über ihre Geschichte.

Von

Hermann Ball,

Oberlehrer in Leipzig.

Von der Comenius-Gesellschaft gekrönte
Preisschrift.

Gr. 8°. 5 Mark.

Dr. H. Schusters **Lehranstalt.**

Gegr. 1882.

Leipzig, Sidonienstr. 59.

Vorbereitung

für Maturitäts- u. Prima-Prüfung,

„ Einjähr. Examen,

„ alle Klassen höherer Schulen.

Prospekt frei.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.
Drittes und viertes Heft.
März—April 1899.

Berlin 1899.

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

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1899.

Abhandlungen.

	Seite
Dr. Ludw. Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Kata- komben im Zeitalter der Renaissance	65
Dr. G. A. Wyneken, Kants Platonismus	101
Univ.-Prof. Dr. G. Schnedermann, Einige neuere Schriften über die Urzeit des Christentums	119

Nachrichten und Bemerkungen.

Über die Gesetzmässigkeit bei der Fortpflanzung geistiger Errungenschaften der Völker. — Die geistige Verwandtschaft zwischen den Reformierten und den böhmischen Brüdern. — Der fünfte Band der Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche. — Aus Lessings „Ernst und Falk“. — Zur Geschichte der Rosenkreuzer im 17. Jahrhundert. — Die Anschauungen des Comenius über den Wert der alten Sprachen	125
---	-----

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22** zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die **Geschäftsstelle** zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band.

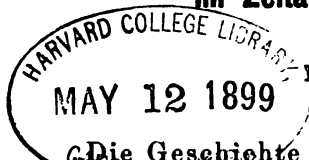
→ 1899. ←

Heft 3 u. 4.

Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance.

Von

Ludwig Keller.



„Die Geschichte der italienischen Akademien,“ sagt Alfred von Reumont¹⁾, „nach ihren oft verborgenen Tendenzen und nicht etwa nach ihren Äusserlichkeiten geschrieben, würde nicht bloss ein interessantes Kapitel der Kulturgeschichte bilden, sondern auch in die politischen Zustände des Volkes und Landes tiefe Blicke werfen lassen.“ Um sich von der Richtigkeit dieses Urteils zu überzeugen, braucht man sich nur an die Bedeutung zu erinnern, welche der Humanismus für die Entwicklung der abendländischen Kultur gewonnen hat; denn in den Akademien haben wir die Träger dieser Bewegung vor uns, die, so zahlreich auch allmählich die Mitläufer aus anderen Kreisen wurden, doch während ihrer ganzen Dauer ihre sichersten Stützen in diesen festgeschlossenen und alten Organisationen gefunden hat.

Seit dem Jahre 1857, wo Reumont auf die Wichtigkeit der Akademien hinwies, hat die Aufhellung ihrer Geschichte keinerlei wesentliche Fortschritte gemacht. So rege die Thätigkeit der Historiker auf dem Gebiete der Staatengeschichte, der Kirchengeschichte und der Kunstgeschichte auch war und ist, so wenig hat die Forschung sich bis jetzt jenen geistigen Bewegungen zugewandt, die in den Akademien der Platoniker ihren Mittelpunkt besessen haben. Allerdings darf nicht verkannt werden, dass es heute eine viel leichtere Aufgabe ist, über staatliche und kirchliche Entwicklungen zu schreiben, als der Geschichte dieser „oft verborgenen Tendenzen“ nachzugehen. Denn es ist in jenen

¹⁾ Alfred von Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte. Bd. VI (Berlin 1857) S. 143 f.

Jahrhunderten ein streng befolgter Grundsatz der Akademien gewesen, lediglich im Stillen zu wirken und als solche nie an die Öffentlichkeit zu treten. Es wäre verkehrt, zu sagen, dass sie deshalb keine Geschichte besessen oder keine Erfolge erzielt haben; aber jedenfalls haben sie es der Mitwelt wie der Nachwelt ausserordentlich schwer gemacht, diese Geschichte zu erforschen und zur Darstellung zu bringen.

Derselbe Reumont hat die Akademien, deren innere Gleichartigkeit er, soweit sie freie Verbände waren, in Übereinstimmung mit allen anderen Forschern anerkennt, an anderer Stelle als einen Geheimbund bezeichnet¹⁾ und Ferdinand Gregorovius, der neben Reumont unstreitig der genaueste Kenner der Akademien gewesen ist, deutet auf die gleiche Thatsache hin, indem er behauptet, dass diese Männer ihrem Bunde „die Formen einer klassischen Freimaurerloge gegeben hätten“²⁾. Ludwig Pastor, der in seiner „Geschichte der Päpste“ der römischen Akademie eine grössere Beachtung als seine Vorgänger zugewandt hat, übernimmt diese Charakteristik, die er sehr zutreffend findet³⁾ und fügt ergänzend die richtige Bemerkung hinzu, dass die Mitglieder dieser „klassischen Freimaurerloge“ ihren Bund als eine Verbrüderung betrachtet hätten⁴⁾.

Diese Aussagen stimmen mit den Anschauungen der Zeitgenossen vollkommen überein; denn wenn im damaligen Italien die Rede ging⁵⁾, die Platoniker lebten in ihren Akademien „wie die Griechen einst im trojanischen Pferde“, so deutet dieser auch sonst charakteristische Vergleich doch bestimmt darauf hin, dass die Akademiker sich vor der ihnen feindlichen Welt absichtlich in die Verborgenheit zurückzogen. In der That war diese Brüderschaft insoweit eine geheime Organisation, als sie ihre Verfassung wie ihre Symbolik, ihre Abzeichen wie ihre Mitgliederlisten Aussenstehenden nicht mitteilte und Bedenken trug, die höchsten religiösen Überzeugungen, die sie vertrat, auf die Strasse zu tragen. Aus den Äusserungen einzelner Mitglieder späterer Zeit können wir einige der Gründe kennen lernen, die sie zu diesem Verhalten bestimmten. Ein sehr angesehenes Mitglied der Akademie des Palmbaums erzählt uns,

¹⁾ A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom. Berlin 1867—70. III, 1 S. 343.

²⁾ F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. (1886—93). VII, 578.

³⁾ L. Pastor, Geschichte der Päpste II, 294 f. Er lässt den Ausdruck „klassische Freimaurerloge“ durch Sperrdruck hervorheben.

⁴⁾ Der Name „Bruder“ wird im vertraulichen Verkehr der Mitglieder vielfach gebraucht. Häufig kommt auch der Name „Familia“ oder „Familia Platonis“ zur Bezeichnung der Brüderschaft vor.

⁵⁾ E. Gothein, Kultur-Entwicklung Süditaliens in Einzeldarstellungen. 1886. S. 548.

dass seine brennende Liebe zur Sache des Christentums, wie er und seine Brüder es verstanden, überall auf Hass und Hindernisse bei den blöden Massen gestossen sei, wo er versucht habe, mit ihnen auf offenem Markte darüber zu reden. Da habe er eingesehen, dass die Mehrheit der Menschen noch nicht reif sei für das höchste Licht und die Notwendigkeit begriffen, das Ziel auf anderen Wegen zu erreichen¹⁾. Überhaupt ist das Studium der Geschichte der Akademien sehr geeignet, die Urteile derjenigen älteren und neueren Kritiker zu berichtigen, die das Verhalten der „Platoniker“ in diesen Beziehungen aus schlechten oder falschen Beweggründen ableiten oder behaupten, dass dasselbe für die Erreichung grosser Erfolge hinderlich gewesen sei. Zwar geben die angesehensten Wortführer der Akademien selbst zu, dass die Geheimhaltung durch die damaligen und späteren Zustände der menschlichen Gesellschaft bedingt, also keineswegs ein unabänderliches Prinzip sei; aber so lange der blöde Hass irgeleiteter Massen gegen die Wahrheit dauert, so lange wird man zur Erziehung des Menschengeschlechts diejenigen Mittel und Wege suchen müssen, welche geeignet sind, den ohnedies unausbleiblichen Kämpfen die Schärpen thunlichst zu nehmen. Aber selbst wer diese Beweggründe nicht anerkennt, wird in der Verurteilung dieser Geheimhaltung vorsichtig sein müssen. Denn wenn dieselbe sittlich verwerflich ist, so ist gerade über diejenige Epoche des Christentums der Stab gebrochen, die mit Recht als die Heldenzeit der Kirche betrachtet wird, nämlich die Zeit der ersten Jahrhunderte. Wer weiss nicht, dass die Christenheit bis zur Errichtung der Grosskirche im 4. Jahrhundert, d. h. jene Väter und Märtyrer, die der Zeit der Apostel am nächsten standen und daher doch wohl die besten Kenner ihrer wahren Absichten waren, alle ihre tieferen Gedanken unter der Hülle von Symbolen vor der heidnischen Welt verbargen, dass ein ausgebildetes System von Geheimlehren existierte, das nur den Eingeweihten verständlich war?²⁾

Die sittliche Entrüstung, welche viele Katholiken und Protestanten über diese Verhüllungen noch heute zu erkennen geben, kann nur auf unerfahrene Gemüter Eindruck machen. Denn abgesehen davon, dass innerhalb der katholischen Kirche bei den sogenannten „dritten Orden“, den Tertiariern, viele Geheimbräuche

¹⁾ S. die bez. Äusserungen Valentin Andreaes bei Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. 1895. S. 96.

²⁾ Am meisten sollten sich die Evangelischen hüten, wider „geheime Gesellschaften“ zu Felde zu ziehen. Denn in weiten Gebieten des Abendlandes haben zahlreiche evangelische Gemeinden des 16. und 17. Jahrh. unter dem Druck der päpstlichen Herrschaft viele Menschenalter hindurch als „heimliche Gemeinden“ existiert. Vgl. Keller, Die Gegenreformation etc. Leipzig. 1881 ff.

üblich sind, bietet das schlagendste Beispiel solcher Verschleierungen die römische Kirche selbst. Denn diese Kirche verhüllt ihre politischen Ziele, von denen sie seit der Zeit, wo sie an die Stelle des römischen Weltreichs trat, durch und durch erfüllt ist, absichtlich und planmässig unter dem Deckmantel religiöser und kirchlicher Formen; denn in Wahrheit ist diese Kirche ein Staat mit allen Kennzeichen eines solchen, nicht aber die Verwirklichung des Gottesreiches, das Christus als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet hat.

Wenn man in Rücksicht auf die obige Charakteristik Reumonts, Gregorovius' und Pastors wohl sagen darf, dass die neuere Forschung die Eigenart der älteren Akademien richtig erkannt hat, so kann man nicht das Gleiche in Beziehung auf einen anderen Punkt behaupten, der mindestens von derselben Tragweite für die Beurteilung des Wesens der Akademien ist.

Es ist nämlich bisher, so viel ich sehe, nirgends genügend betont worden, dass die mittelalterlichen Akademien Italiens in ihren Formen wie in ihren Zielen eine überraschende Übereinstimmung mit den Formen und Zielen der Akademien Platos und der Neuplatoniker zeigen.

Wir lassen hier die früher von uns aufgeworfene Frage¹⁾ auf sich beruhen, ob geschichtliche Zusammenhänge zwischen den Akademien der Platoniker des 15. Jahrhunderts und den im Jahre 529 n. Chr. durch Kaiser Justinian aufgehobenen platonischen Akademien vorhanden sind.

Wenn die bisher ohne Widerspruch geliebene Ansicht Jacob Burckhardts richtig ist, dass die Poeten-Krönung, wie sie die italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts (aber nicht bloss diese) übten, von den Griechen auf die antiken Römer und von letzteren auf das Mittelalter gekommen ist²⁾, so wird man doch die Annahme, dass andere Bräuche und Symbole der Akademien auf demselben Wege zu erklären sind, um so weniger von vornherein abweisen können, als erwiesenermassen eine Menge örtlicher und volkstümlicher Bräuche Italiens aus dem antiken Volksleben herkommen und seit jenen alten Zeiten bis auf die neueren und neuesten Zeiten sich erhalten haben.

Wie dem aber auch sein mag, so steht soviel fest, dass die Akademien Italiens durch den Mund angesehener Vertreter sich ausdrücklich auf die Akademie Platos und auf das nach deren Vorbild in Alexandrien bestehende „Museum“ und die gleichartigen Genossenschaften des Altertums berufen. Die italienischen Platoniker des 15. Jahrhunderts erklären, dass sie in jenen Akade-

¹⁾ M. H. der C. G. 1898 Heft 9/10 in dem Aufsatz über die „Akademien der Platoniker im Altertum“ etc.

²⁾ Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. II³. S. 250 ff.

mien und ihren Formen das Vorbild ihrer eigenen Akademien erkennen¹⁾. Sicher ist ja auch und allseits unbestritten, dass sämtliche Akademien Italiens, soweit sie freie Organisationen waren, in der Verehrung des Plato und Pythagoras²⁾ das einende Band und gleichsam das Banner erkannten, unter welchem sie die schweren Kämpfe ausfochten, in die sie mit den damals herrschenden kirchlichen Mächten gerieten.

Es ist nach dem heutigen Stande der Forschung ungemein schwierig, eine Gesamtgeschichte der italienischen Akademien zu geben. Es lässt sich einstweilen nicht einmal etwas Bestimmtes darüber sagen, wie weit diese Geschichte zeitlich hinaufreicht; sicher ist nur, dass der Name Akademie in der uns erhaltenen Litteratur zuerst in den Kreisen der nach Italien ausgewanderten Griechen vorkommt und dass Joh. Bessarion, der im Jahre 1439 Kardinal der römischen Kirche wurde, der erste ist, dessen Name in Verbindung mit diesen Akademien öffentlich genannt wird³⁾. Dieser Umstand beweist aber keineswegs, dass die Organisation, für welche der Name Akademie damals öffentlich üblich wurde, erst um das Jahr 1440 entstanden ist; vielmehr ist es wahrscheinlich, dass Bessarion und seine Freunde diese Einrichtung aus ihrer Heimat mitgebracht haben, ja es ist sogar möglich, dass gleiche Organisationen auch in Italien, wenn auch unter anderem Namen, bereits früher bestanden haben.

Nach Lage der Sache scheint es einstweilen das richtigste, der Geschichte einzelner Akademien nachzugehen, über die verlässliche Quellen vorhanden sind. Wenn wir hier die römische Akademie, wie sie unter der Meisterschaft des Pomponius Laetus (1428—1498) bestand, herausgreifen, so wissen wir sehr wohl, dass die Akademien, die um dieselbe Zeit zu Florenz und Neapel, zu Mailand und Venedig und anderwärts vorhanden waren, mächtigere Fürsten und Staatsmänner, hervorragendere Philosophen und begabtere Dichter oder Künstler zu Mitgliedern gehabt haben. Aber die römische Akademie bietet dadurch ein besonderes Interesse dar, dass sich bei ihr bestimmter als bei anderen sehr nahe Beziehungen zu den Säulenhallen und Loggien

¹⁾ Vgl. weiter unten. — Marsilius Ficinus hat sich, wie sich aus seinen Opp. Basel 1561 Vol. I, 387 ff. ergibt, eingehend mit der Geschichte des platonischen Bundes beschäftigt. Er zählt sechs platonische Akademien des Altertums auf, drei in Athen und Attika, eine in Rom, eine in Lycien und eine in Aegypten.

²⁾ Die besondere Verehrung, welche einer der vornehmsten Erneuerer des Neuplatonismus in Italien, Georg Gemisthos Plethon (der selbst zugleich Mathematiker war), ausser für Plato für Pythagoras hegte, wird ausdrücklich bezeugt.

³⁾ Darauf hat mit Recht schon das (katholische) Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte I², 375 aufmerksam gemacht.

der Katakomben, d. h. zu den Kultstätten der ältesten Christenheit, urkundlich nachweisen lassen, Beziehungen, über die wir hier nur einiges Thatsächliche beibringen können, deren tiefere Bedeutung aber bei anderer Gelegenheit zum Gegenstande einer geschichtlichen Untersuchung gemacht werden soll.

Seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts war unter dem Eindruck der schweren innerkirchlichen Wirren der Einfluss und das Ansehen der Hierarchie überall im Abendland, selbst in Rom, stark gesunken, und in Zusammenhang mit dieser Entwicklung gelang es den Anhängern des eben aufkommenden Humanismus, bis in den hohen Klerus hinein Boden zu gewinnen.

Vielleicht war es nicht ohne Mitwirkung dieser Kreise geschehen, dass in Aeneas Sylvius Piccolomini im Jahre 1458 ein Mann den päpstlichen Thron bestieg, der sich früher als Gesinnungsgenosse vieler Humanisten bewährt hatte. Zwar behielten im Grossen und Ganzen diejenigen Kardinäle recht, welche Pius II. trotz seiner humanistischen Neigungen gewählt hatten; denn es zeigte sich, dass der neue Papst keineswegs geneigt war, sich zum Werkzeug seiner früheren Freunde zu machen. Aber die Humanisten erlebten ihrerseits wenigstens den Erfolg, dass sie sich vor Feindseligkeiten einigermaßen sicher fühlen konnten.

Die Verhältnisse änderten sich, als nach Pius II. Tode die strengere Partei der Kardinäle die Wahl des Kardinals Pietro Barbo, der als Paul II. den päpstlichen Stuhl bestieg (30. August 1464), durchsetzte. Paul II. war ein entschiedener Gegner der Platoniker und sofort nach seiner Thronbesteigung begann die freiwillige oder unfreiwillige Entfernung aller derer, die im Verdacht standen, ihre Anhänger oder Begünstiger zu sein.

Der Kardinal Joh. Bessarion, dem seine Verdienste um die von ihm befürwortete Union mit der griechischen Kirche, nachdem er römisch-katholisch geworden, den Kardinalshut verschafft hatten, hatte die Beziehungen zu den Freunden und Gesinnungsgenossen seines berühmten Landsmannes Georgios Gemisthos Plethon und zu den übrigen Vertretern des Platonismus nie unterbrochen; auch in Rom sah er viele Griechen und Humanisten bei sich, und der Verkehr mit ihnen konnte nicht gehindert werden. Seine hervorragende Begabung gab ihm ein natürliches Übergewicht, und zweimal, noch zuletzt nach Pius II. Tode, schien es, als ob die Wahl der Kardinäle auf ihn fallen werde. Als die Gegenpartei siegreich war, sah Bessarion sich veranlasst, sich auf seinen Landsitz nach Grotta Ferrata zurückzuziehen und von hier aus den Lauf der Dinge zu beobachten.

Bald nach der Thronbesteigung traf die schwere Hand des Papstes den geistig hervorragendsten Kopf unter sämtlichen damals in Rom lebenden Platonikern, den berühmten Baumeister und Architekten Leo Baptista Alberti, der, wie bekannt,

zugleich auch als Kunstschriftsteller, Maler, Dichter, Musiker und Philosoph seinen Namen unsterblich gemacht hat († 1472). Alberti, der ebenso mit Pomponius Laetus wie mit den übrigen Mitgliedern der platonischen Akademie eng befreundet war, wurde seines Amtes entsetzt und hielt es für angezeigt, die Stadt, die für ihn zur Heimat geworden war, schleunigst zu verlassen¹⁾.

Die Regierung Pauls II. ist durch ihren nachdrücklichen Kampf für die kirchliche Rechtgläubigkeit bekannt geworden. Im Jahre 1465, also noch im ersten Jahre seines Pontifikats, nahm Paul kräftige Massregeln gegen den König Georg Podiebrad von Böhmen, der die Hussiten begünstigte: am 23. Dezember 1466 verhängte der Papst den Bann über ihn, erklärte ihn aller seiner königlichen Würden und Rechte für verlustig und entband die Unterthanen ihres Eides. Da Paul selbst über keine Armee verfügte, die dies Urteil hätte vollstrecken können, so wusste er den König von Ungarn zur Vollstreckung zu bestimmen; der Krieg, den letzterer wider Georg Podiebrad im Frühjahr 1468 begann, setzte das ganze Abendland in Bewegung. Paul II. war entschlossen, alle Häretiker auszurotten, und er hoffte ihre Macht an der Wurzel zu treffen, indem er den mächtigsten weltlichen Fürsten, auf den jene sich stützen konnten, niederschlug.

Aus den Akten des päpstlichen Geheimarchivs ergibt sich, dass Paul II. in den Jahren 1470 und 1471 auch gegen französische Häretiker einschritt und dass er um dieselbe Zeit ein Breve erliess, welches gegen die Ketzer in Bologna gerichtet war²⁾.

Wir wissen aus zahlreichen Quellen, dass in der That gerade Frankreich und Norditalien um jene Zeit die Sitze ausserkirchlicher Christengemeinden waren. Die starken Bewegungen, die wir hier seit den grossen Religionskriegen des 12. und 13. Jahrhunderts beobachten können, waren keineswegs erloschen³⁾. Wir verzichten hier darauf, die Verfassung und die Lehre dieser altvangelischen Gemeinden, die wir früher hinreichend gekennzeichnet haben⁴⁾, nochmals zu erörtern und wollen nur auf den eigentümlichen Brauch hinweisen, dass diejenigen, welche Mitglieder wurden, einen Brudernamen erhielten⁵⁾.

Natürlich war Paul II., der in Böhmen, Frankreich und

¹⁾ Gir. Mancini, Vita di Leon Battista Alberti. Firenze 1882. S. 449.

²⁾ L. Pastor, Gesch. der Päpste II, 344.

³⁾ Über die Sache s. u. A.: Bourquelot, Les Vandois au 15. siècle. Bibl. de l'école des chartes. 2. Sér. 1846 III, 81—109. — Über „Ketzer“ in der Lombardei s. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. II, 109. 301 und öfter.

⁴⁾ Keller, Zur Geschichte der altvangelischen Gemeinden. Vortrag, gehalten zu Berlin am 20. April 1887. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn. 1887. Preis M. 0.75. — Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer in den M.H. der C.G. 1894 S. 172 ff.

⁵⁾ Es war dies innerhalb der altvangelischen Gemeinden eine uralte Sitte; vgl. Döllinger, Beiträge zur Ketzergeschichte. I, 215.

Oberitalien auf die Häretiker fahnden liess, nicht gewillt, sie in seiner Nähe zu dulden, und es begannen daher seit 1466 auch im Kirchenstaat und in Rom selbst Massregeln gegen dort entdeckte Häretiker, die sich „Pauperes Christi“ nannten und von sich behaupteten, dass sie „Nachfolger der Apostel seien“¹⁾. Das Volk nannte sie Fraticelli, d. h. Brüder, weil die Mitglieder sich selbst als Brüder und Schwestern bezeichneten. Diese „Ketzer“ wurden in die Verliesse der Engelsburg gelegt und peinlich verhört. Es ergab sich u. a., dass die Mitglieder hier wie anderwärts bei der Aufnahme neue Namen erhielten²⁾ und dass sie vielfache Verbindungen mit Gesinnungsgenossen in der Campagna, ja in Rom selbst, besaßen³⁾.

Es geht aus Äusserungen des Papstes, die uns der mailändische Gesandte in Rom, Joh. Blanchus, in einem Bericht an seine Regierung vom 29. Februar 1468 aufbewahrt hat, hervor, dass Paul II. von den Verbindungen der böhmischen „Ketzer“ mit den italienischen Ketzern und Humanisten, die sich in den Akademien zusammenfanden, überzeugt war; er fand es ganz natürlich, dass „ein Ketzer dem andern helfe“. Es werden sich solche Beziehungen, selbst wenn der Papst recht gehabt hat, wohl nie urkundlich nachweisen lassen, schon deshalb nicht, weil dieselben, wenn sie vorhanden waren, nur unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses gepflegt worden sind. Indessen scheint die Ansicht des Papstes sehr berechtigt, wenn man einige gelegentliche Äusserungen von Humanisten unter diesem Schwinkel betrachtet⁴⁾. So schreibt Franc. Poggio (1380—1459) an seine Freunde, den Florentiner Geschichtsschreiber und Kanzler Leonardo Bruni, gen. Aretino (1369—1444) und an Franc. Barbaro aus Venedig (1398—1454), er stelle Huss und Hieronymus von Prag Männern wie Mutius Scaevola und Sokrates in gewissem Sinne an die Seite; ob jene „Ketzer“ seien, lasse er dahingestellt; dies zu entscheiden überlasse er denen, die „für weiser gehalten werden“. Bruni hielt die Äusserung einer solchen Ansicht, die Poggio schwerlich aus-

¹⁾ Man hatte also hier „Apostel“ der „Christen“ verhaftet, die im 15. Jahrhundert im Abendlande unter verschiedenen Ketzernamen vorkommen; wir nennen sie altevangelische Gemeinden.

²⁾ Einer der Gefangenen sagt Folgendes aus: „Primum dicit, se esse aetatis 25 annorum, natus de Pergamo. Prius vocabatur Franciscus nunc Bernardus, quod nomen mutavit, quando intravit hanc sectam, sunt anni 6 vel circa. S. die anonyme Schrift: Vier Dokumente aus römischen Archiven. Leipzig. Hahn 1843. S. 6. Dieser Bernardus hatte lange in Griechenland gelebt.

³⁾ L. Pastor, Geschichte der Päpste II, 294.

⁴⁾ Im Jahre 1507 veröffentlichte der Kardinal Adrian von Corneto, der als kurialer Schriftsteller bekannt ist, sein Buch: De vera Philosophia ex quattuor doctoribus Ecclesiae, Bologna 1507. Darin führt er den gleichen Gedanken wie Papst Paul II. aus und erklärt geradezu, dass die „Philosophen“ seiner Zeit (es sind eben die Platoniker gemeint) die Väter der Ketzer seien.

gesprochen haben würde, wenn er nicht der Zustimmung der Freunde sicher gewesen wäre, für sehr gefährlich; er schrieb deshalb warnend zurück, dass Poggio in Zukunft vorsichtiger über solche Dinge schreiben möge; er verrate eine zu grosse Vorliebe für die „Ketzer“¹⁾. Die meisten Humanisten werden, auch wenn sie gleicher Meinung waren, einer solchen Warnung nicht bedurft haben. Die Strafen, die auf dem Verdacht der Ketzerei standen, waren so furchtbar, dass jeder Vorsichtige der Anklage vor dem Inquisitionsgericht gern aus dem Wege ging. Wie man aber auch über diese Sache denken mag, so steht fest, dass im Zusammenhang mit den Prozessen wider die Häretiker die Inquisition zu der Überzeugung kam, dass auch in Rom ein Herd gefährlicher Ketzereien vorhanden sei und zwar in einer Genossenschaft, die sich selbst eine litterarische Sodalität nannte und deren Thätigkeit sich nach aussen hin in der Pflege der Litteratur und der Philosophie zu erschöpfen schien, d. h. eben die römische Akademie.

Es ist zu bedauern, dass die meisten Berichte, die uns über die römische Akademie erhalten sind, von päpstlicher Seite stammen. Man mag deren Wahrheitsliebe noch so hoch anschlagen, so sind es doch eben nur einseitige Berichte; wer in diesen Kämpfen einige geschichtliche Erfahrung besitzt, weiss, was dies besagen will.

Über die Zeit, in welcher die Akademie begründet worden ist, erfahren wir nichts; sicher ist nur, dass längere Zeit hindurch Pomponius Laetus an ihrer Spitze stand. Laetus²⁾ war im Jahre 1428 zu Dianium als Sohn des Fürsten Johannes Sanseverini geboren³⁾, ohne dass er indess, soviel wir wissen, je selbst

¹⁾ Vgl. darüber Voigt, *Gesch. der Wiederbelebung etc.* II², 475. Burckhardt, *Kultur der Ren.* II², 343.

²⁾ Hauptquellen über sein Leben — er verdiente eine monographische Bearbeitung — sind einige Briefe und Berichte seiner Schüler, darunter Marc. Ant. Sabellicus an Maurocenus, der in *M. A. Sabellici Opp. Epistol. famil. Liber XI fol. 55 ff.* abgedruckt und später wiederholt (z. B. in *Opp. Pomponii Laeti. Strassburg. Matth. Schürer 1516*) veröffentlicht worden ist. Auf eine andere Quelle hat im Jahre 1891 Ludwig Geiger hingewiesen und einige Auszüge daraus veröffentlicht, nämlich *Petri Marsi funebris oratio habita Romae in obitu P. Laeti O. O. u. J.* und ohne Angabe des Druckers. 4 Bl. 4^o. *S. Zeitschr. f. vergl. Litt.-Gesch. etc.* N. F. IV, S. 215 ff. Endlich besitzen wir einen Brief seines Schülers Fernus an dessen „Bruder“ Antiquarius, auf den wir unten zurückkommen werden. — Einige Briefe des Laetus an den Gefängnisvorsteher der Engelsburg, Rodrigo de Arevalo, finden sich bei M. Chreighton, *A history of the papacy etc.* London 1887. Vol. III S. 276—284. — In der *Bibl. Ambrosiana* soll sich unter G. 285 handschriftlich ein *Memorie di Pomp. Leto* finden.

³⁾ Es findet sich bei irgend einem Chronisten die Angabe, dass Laetus ein Bastard des Hauses der Sanseverini gewesen sei; es ist möglich, dass dies richtig ist, aber unsere besten Quellen wissen davon nichts und jedenfalls ist die Sache einstweilen nicht hinreichend beglaubigt.

diesen Namen von sich gebraucht hätte; vielmehr taucht er, ehe er den Humanisten-Namen Giulio Pomponio Leto erhielt, unter dem Namen Petrus von Calabrien auf. Sein Bruder Robert erbte den Fürstentitel und das Land und fügte das Fürstentum Salerno den väterlichen Besitzungen hinzu. Häuslicher Hader sei es gewesen, so wird berichtet, der den Jüngling veranlasste, die väterlichen Schlösser zu verlassen. Es zeugt von einer ungewöhnlichen Willensstärke, dass Laetus, der bis dahin, wie ausdrücklich überliefert ist, in fürstlichem Aufwand gelebt hatte, allen Ansprüchen seiner Herkunft entsagte und sich unter Entbehrungen und Gefahren aus eigener Kraft einen Wirkungskreis schuf. Ja, selbst als seine fürstlichen Verwandten ihrerseits Schritte thaten, um den Sohn und Bruder wieder in ihre Mitte zurückzuführen, lehnte er die Rückkehr mit den damals berühmt gewordenen kurzen Worten ab: „Eure Wünsche kann ich nicht erfüllen; lebet wohl“.

Petrus von Calabrien wandte sich zunächst nach Sizilien, wahrscheinlich weil er dort Freunde wusste. Ob er hier oder später den neuen Namen angenommen hat, steht dahin; jedenfalls kannten ihn späterhin seine Freunde nur unter dem Namen Pomponius Laetus. Für die Geistesrichtung, die in ihm herangereift war, ist es bezeichnend, dass der Ruf Laurentius Vallas es war, der ihn bestimmte, die Nähe dieses Gelehrten zu suchen. Man weiss, dass unter der Regierung Papst Nicolaus V. (1447 bis 1455) und unter dem Einfluss des Kardinals Bessarion für die Humanisten in Rom eine grosse Freiheit der Bewegung herrschte und man darf nach Allem, was wir wissen und zum Teil unten beibringen werden, mit Sicherheit annehmen, dass die „litterarische Sozietät“ schon damals bestand. Nach Vallas Entfernung aus Rom und dessen baldigen Tod († 1457) wandte Laetus sich den Schriften des Petrus Montopolita zu, der damals viel galt¹⁾.

Unaufgeklärte Gründe veranlassten ihn zu dem sonst von italienischen Humanisten nur in Notlagen ausgeführten Entschluss, die nordischen Länder zu besuchen. Er ging zunächst in die Donaugebiete, dann über Böhmen nach Polen, mithin denselben Weg, den sein Freund Callimachus später als Flüchtling einschlug. Von Polen aus wandte er sich nach Griechenland, hielt sich in Mazedonien und anderwärts auf und kehrte über die ägäischen Inseln nach Italien zurück; wir wissen nicht, wann dies geschehen ist, sondern erfahren nur, dass er eine lange und gefährvolle Wanderschaft durchgemacht hat. Nach Rom zurückgekehrt beschloss er, sich im Mittelpunkt der abendländischen Christenheit dauernd niederzulassen. Er erwarb ein Haus auf dem Esquilin neben den konstantinischen Thermen, an der Stelle, wo heute der Eingang zum Garten Colonna ist, und machte, wie berichtet wird, aus einem Teil seiner Räume ein „Museum“, das allerlei Bild-

¹⁾ Marsi Oratio funebris a. O.

werke und Altertümer enthielt¹⁾. Unmittelbar neben ihm kaufte sich sein Freund und Bruder Bartholomäus Platina an. Ausserdem erwarb Laetus eine Vinea am Quirinal, von wo aus eine bequeme Verbindung auf der Via Appia ihn in die freie Natur führte, die er nach den erhaltenen Berichten über alles liebte. Es wird erzählt, dass er selbst seinen Weinberg bestellte, Amphibien und Vögel hielt, eifrig fischte und oft lange Zeit im Schatten von Bäumen an Bächen und Quellen zubrachte²⁾.

Frühzeitig erscheint Laetus an der Spitze einer Sozietät³⁾ oder, wie es gelegentlich heisst, als Pater Gymnasii oder als Leiter einer Docta cohors⁴⁾, deren Mitglieder wie Brüder mit einander lebten.

Über die Formen und die Verfassung dieser Sozietät, oder, wie sie sich in vertraulichen Äusserungen (s. unten) gelegentlich selbst nennt, dieses Collegiums, erfahren wir von Aussenstehenden nicht viel. Wenn Alfred von Reumont feststellt, dass dasselbe gewisse „Riten“, d. h. Kultgebräuche besessen habe, so ist das, wie wir unten des Näheren sehen werden, richtig; die Behauptung aber, dass dies „heidnische Riten“ gewesen seien, entbehrt einstweilen jeden Beweises und wird schon deshalb schwerlich je be-

¹⁾ Innerhalb der antiken Akademien bedeutet der Name Museum den mit den Statuen der Musen und Grazien geschmückten Tempel, d. h. denjenigen Raum der Akademie, der für die Vornahme der Kulthandlungen bestimmt war.

²⁾ Derartige Neigungen finden sich bei den Männern von Pomponius Geistesrichtung schon damals häufig. Die Gegner verspotteten sie als „Waldmenschen“ und Städtehasser. Schon Petrarca erhielt den Namen Silvanus.

³⁾ In dem Codex Vat. 5237 fol. 174 findet sich die Abschrift folgender Inschrift:

POMPONI · LAETI · ET · SOCIETATIS · ESCVVLINAI ·

Nach De Rossi, Inscript. Christ. Urbis Romae II, 1 p. 401, der diese Abschrift, die von der Hand des Aldus Manutius des Jüngeren (1547—1597) herrührt, mitteilt, war dieselbe an einem Orte angebracht, wo die „Secta Pomponiana“ ihre Zusammenkünfte hielt.

⁴⁾ Der venetianische Patrizier Hieronymus Donatus hat eine griechische Grabinschrift auf Laetus gemacht, von welcher wir zwei lateinische Übersetzungen besitzen. Die eine, von Joh. Laurentius verfasste, lautet:

Pomponii clarum Laeti venerare sepulchrum
 Hospes, et insigni sacra feras capiti.
 Gloria quanta perit Romae! Gymnasia patrem
 Flevere et charites Pieridumque chorus
 Docte senex, juvenum pater optimus, post tua fata
 Communi gemitu fundimus heu lachrymas.

Die andere lautet:

Hospes adi: venerare decus numenque sepulchri
 Hic resident Laeti Pomponii cineres,
 Extincta est Romae praecellens gloria, luget
 Docta cohors, moeret Musa, gemunt Charites.
 Te moriente quidem, juvenum pater optime, fudit
 Publica communes moestities lachrymas.

Fabricii Bibliotheca latina 1858/59 Vol. VI S. 632.

wiesen werden können, weil die Brüder über ihre Symbolik und ihre Bräuche strengstes Stillschweigen bewahrt haben. Sicher ist, dass das „Collegium“ in jedem Jahre ein Bundesfest mit einem feierlichen Mahle beging¹⁾ und dass man dies Fest an dem Tage zu feiern pflegte, wo die Stadt Rom das Fest der Parilien, d. h. den Gründungstag Roms (den 21. April), mit grosser Feierlichkeit zu begehen pflegte. Da an diesem Tage die ganze Stadt feierte, so machte die festliche Zusammenkunft der Akademie kein Aufsehen, weil ja natürlich auch sie des Tages gedachte. Da die Mitglieder ebenso wie die Angehörigen der übrigen Akademien Italiens Brudernamen führten, so haben sie unzweifelhaft auch ebenso wie letztere ein Abzeichen (Kleinod) und einen Spruch besessen. Ferner ist ebenso sicher, dass das Museum, d. h. im antiken Sprachgebrauch der Tempel im Hause des Pomponius mit solchen Abzeichen (Imprese) geschmückt war, da späterhin in den Häusern anderer Akademien der gleiche Brauch nachgewiesen ist²⁾. Über die Thätigkeit der Akademie wird erzählt, dass sich die Freunde und Schüler des Lætus um Mitternacht (media nocte) zur Arbeit in dem „Museum“³⁾ zu versammeln pflegten.

Dieses stille Wirken der Sodalität erfuhr eine jähe Unterbrechung als Papst Paul II. zur Regierung gekommen war.

Nach mancherlei vorbereitenden Schritten, die wir oben zum Teil erwähnt haben, entschloss sich der Papst, einen entscheidenden Schlag gegen die Sodalität der „Poeten“ zu führen, die er nach seiner eignen Aussage für ausserordentlich gefährlich hielt. Das Vorhandensein der Akademie war zweifellos schon längst nicht unbekannt, da aber der Ruf ihrer Mitglieder ein guter war, auch, wie sich alsbald zeigen sollte, keinerlei politische Verbrechen erweisbar waren, so hatte eine gesetzliche Handhabe gegen sie gefehlt.

Jetzt glaubte Paul II. eine solche in der bekannt gewordenen Thatsache gefunden zu haben, dass die Mitglieder sich neue Namen beigelegt hatten und man war der Ansicht, dass damit der Verdacht „häretischer Schlechtigkeit“ begründet sei⁴⁾. Raphael Volaterranus giebt offenbar einer weitverbreiteten Überzeugung

¹⁾ In der Akademie Platos spielte ebenfalls, wie wir wissen (vgl. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. M.H. der C.G. 1898 9/10 S. 273), das Jahresfest nach griechischer Sitte eine Rolle. Die Kultgenossenschaft Platos feierte angeblich den Tag des Apollo Thargelios, dieser Tag war aber auch zugleich der Geburtstag Platos.

²⁾ Vgl. A. von Reumont, Zur Gesch. der Akademie der Crusca in den Beiträgen zur ital. Gesch. Bd. VI, S. 224.

³⁾ Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 1, 340, bezeugt das Vorhandensein dieses Museums.

⁴⁾ Bei den „Waldensern“ sind, wie oben bemerkt, ebenfalls in bestimmten Graden Brudernamen üblich gewesen; ausserdem sind aber auch bestimmte Griffe beim Handgeben nachweisbar. (Vgl. M.H. der C.G. 1894 S. 185.)

Ausdruck, wenn er in seinen dem Papste Julius II. gewidmeten Commentaren behauptet, dass die Zusammenkünfte der römischen Akademie „der Anfang zur Abschaffung des Glaubens“ gewesen seien¹⁾ und die Erhebung der Anklage geschah zweifellos in der Überzeugung, dass ein peinliches Verhör die vollgültigen Beweise zu Tage bringen werde.

In den Fasten des Jahres 1468 erliessen die päpstlichen Gerichte Verhaftungsbefehle gegen Laetus und etwa 20 „Poeten“ und „Philosophen“ (wie sie der mailändische Gesandte nennt), weil sie einer Verschwörung gegen Papst und Kirche verdächtig seien. Es wurde rasch bekannt, dass der Streich gegen alle Mitglieder der Sozietät gerichtet war. Ein Teil der Mitglieder, rechtzeitig gewarnt, ergriff die Flucht²⁾, einige andere (z. B. die Brüder Quatracci) wurden in das Gefängnis der Engelsburg abgeführt. Hier wurden sie in Haft gehalten und so schwer gefoltert³⁾, dass einer derselben den Qualen erlag. Auf die Entdeckung des Aufenthalts des Callimachus, Glaucus und Petrejus, die entkommen waren, wurde ein Preis von 300 Dukaten, für die Ergreifung des Luca di Tocio die Summe von 500 Dukaten ausgesetzt⁴⁾.

Laetus, der der Kurie besonders verdächtig war, befand sich, als der Schlag erfolgte, in Venedig, und zwar in dem Hause des mächtigen Geschlechts der Cornaro. Da er hier, wie uns berichtet wird, drei Jahre lang in Zurückgezogenheit gelebt hat⁵⁾, so hat er ungefähr zu derselben Zeit, wo Baptista Alberti die

¹⁾ R. Volaterranus, *Commentariorum urbanorum octo et triginta libri*. Lut. Paris. 1511 fol. CCXXII. Pomp. Laetus . . . juventutem romanam erudit: labore alioquin adsiduo noctibus totis vigilabat, libros ipsemet scriptitando simul et discebat et proficiebat. Ex salario et discipulorum mercedibus parvum agellum et domunculum in Quirinali sibi paraverat, ubi sodalitatem litteratorum, ut ipse appellabat, instituit, in qua urbis natalem et Romulum coluit: initium quidem abolendae fidei. (Nach dem Exemplar der Paulinischen Bibliothek zu Münster, das einst Eigentum Herm. v. dem Bussches war.)

²⁾ Darunter Marc Antonio Vicovaro, genannt Sabellicus.

³⁾ Die Folterung wird von kurialer Seite ausdrücklich bestätigt; s. Mich. Canensius, *Vita Pauli Veneti Pontificis II.* bei Muratori, *Scriptt.* Tom. III. P. II. p. 1009. — Wer das zu Tode gemarterte Mitglied gewesen ist, habe ich nicht feststellen können.

⁴⁾ Ausser den Genannten werden von den Chronisten u. A. als Mitglieder erwähnt: Marcus Romanus, gen. Asclepiades, Marcantonio aus dem Sabinerland, gen. Sabellicus, Marinus Venetus, gen. Glaucus, ein gewisser Petrus, gen. Petrejus, Marsus Demetrius, Augustinus Campanus, der durch seine Gedichte sich bei Pius beliebt gemacht hatte und später durch seine Neigung für astrologische Studien bekannt geworden ist (Über den letzteren s. Jac. Burckhardt, *Kultur der Renaissance.* 3. Aufl. II, 346.) Ferner nennt der mehrerwähnte Sabellicus in seiner Biographie als Freunde des Laetus Marsus den Älteren, Petrus Cesensis, ebenfalls mit dem Beinamen Marsus, Volscus Sulpitius und Pantagathus.

⁵⁾ G. Tiraboschi, *Storia della Lett. ital.* N. Ed. Tom. VI, P. II p. 646.

Stadt verliess, Rom den Rücken gekehrt. Als jetzt der Papst die Auslieferung des „Verbrechers“ verlangte, konnten die Freunde ihn nicht länger schützen. Die Republik glaubte der Kurie dies Zugeständnis schuldig zu sein und die Auslieferung erfolgte. In Ketten gefesselt wurde Pomponius zu Rom öffentlich durch die Strassen geführt¹⁾ und in die päpstlichen Gefängnisse gelegt. Die Gefahr, in der damals sein Leben schwebte, war nach den Zeugnissen der Freunde sehr gross. Der Papst hatte seinen festen Willen zu erkennen gegeben, mit äusserster Strenge einzuschreiten.

Um so mehr ist es zu verwundern, dass etwa nach Jahresfrist die Sache im Sande verlaufen war. Die Gefangenen, auch Lætus, waren in Freiheit gesetzt und man liess Gras darüber wachsen. Zwar wurde die Sodalität für aufgelöst erklärt und den Übertretern des Verbots die Strafe der Häretiker angedroht, aber sonst wurde den Verklagten kein Haar gekrümmt. Von Lætus soll der geistliche Richter, der die Untersuchung führte, gesagt haben, dass er kein Falsch an ihm finde; Lætus sei ein Mann ohne Arg, der nichts Böses im Schilde führe²⁾.

Es liegen bestimmte Anzeichen dafür vor, dass die Untersuchung auf Spuren und Zusammenhänge führte, die in sehr hohe Kreise hinaufreichten: man konnte der Sache nicht Folge geben, ohne grosses Aufsehen zu erregen und es zeigte sich offenbar, dass wenn die Verhafteten nicht schwiegen, ernste Verwicklungen in Aussicht standen. Man kann sich die Zusammenhänge leicht erklären, wenn man weiss, dass Barth. Platina der Geheimschreiber des Kardinals Gonzaga, Callimachus Sekretär des Kardinals Roverella und der Mitangeklagte Petrejus Sekretär des Kardinals Amanati war³⁾.

Besonders aber war es Bessarion, der wirksam in den Lauf der Dinge eingriff. Eben in der Zeit, in welcher der Prozess schwebte, im Jahre 1469, entschloss er sich, offen als Vertheidiger des Platonismus schriftstellerisch hervorzutreten; er schrieb die berühmte Schrift „In calumniatorem Platonis“ wider Georg von

¹⁾ G. Tiraboschi, a. O. p. 646.

²⁾ S. Hettner, Ital. Studien. S. 174. Auch Henri de l'Épinois bestätigt (Revue des Questions hist. I, 1866 S. 278 ff.), dass kein Beweis für politische Umtriebe gefunden werden konnte; dennoch blieb die Überzeugung allgemein, dass Pomp. Lætus und seine Mitgefangenen eine „société presque païenne et assez licencieuse“ gebildet hätten. — Canensius erzählt in seinem Leben Pauls II.: „Sectam sustulit nonnullorum juvenum qui depravatis moribus asserebant, nostram fidem orthodoxam potius quibusdam sanctorum astutiis quam veris rerum testimoniis subsistere ac licere unicuique pro arbitratu voluptatibus uti.“ Vita Pauli II. bei Quirin, Pauli II. Gesta. Romae 1740 p. 78.

³⁾ S. den Bericht des Augustinus de Rubeis an Galeazzo Maria Sforza, Herzog von Mailand, vom 29. Februar 1468 bei Pastor, Gesch. d. Päpste II, 638 ff.

Trapezunt und that damit einen Schritt, der ungeheures Aufsehen erregte. Indem derselbe Philosoph, den die offizielle Kirche bis dahin für einen „Heiden“ erklärt hatte, in einem Kardinal der römischen Kirche einen Anwalt fand, rief er die „Platoniker“ der ganzen Welt zum Kampfe gegen den Aristotelismus ins Feld. Dass dies die Absicht des unterlegenen Mitbewerbers Pauls II. war, geht daraus hervor, dass er seine Schrift mit einem Widmungsschreiben an den Wortführer der Florentiner Akademie, Marsilius Ficinus, schickte und die Bitte hinzufügte, dieser möge sie den Schutzherrn der Bruderschaft, den Medici, überreichen¹⁾.

Gleichzeitig machte Bessarion sein Haus zum Sammelpunkte von Männern, die durch ihre Verehrung für Plato bekannt waren, nicht nur für seine Landsleute wie Barthol. Argyropulos, den Sohn Johanns, Nicolaus Perrotti, Theodor Gaza u. A., sondern auch für italienische, französische und deutsche Dichter, Ärzte und Mathematiker, wie denn z. B. Regiomontanus während seines römischen Aufenthalts hier verkehrte²⁾.

Dazu kam, dass die Sache bei auswärtigen Mächten Anstoss erregte. Es ist sehr glaublich, wenn Platina später erzählt, dass die Gesandten von Venedig und Mailand Fürsprache für ihn eingelegt hätten³⁾. Auf eine Verbindung mit König Ferdinand von Neapel, der als Beschützer der Akademien bekannt war, deutet die Thatsache, dass Luca de Tocio, der damals Rat des Königs war, als „Mitverschworener“ genannt wird. Jedenfalls wurde von der kurialen Partei offen behauptet, dass der König von Neapel seine Hand bei den Akademien im Spiele habe; andere wollten sogar von französischen Interventionen Kenntnis haben — kurz, diese „Häretiker“ besaßen Verbindungen, vor welchen selbst Paul II. die Segel streichen musste.

Es zeigte sich hier die in der langen Geschichte der Akademien öfters zu beobachtende Thatsache, dass sie jedesmal, wenn sie mit Gewalt angegriffen wurden, eine ausserordentliche Widerstandsfähigkeit entwickelten. Ihre Organisation, die auf den Kampf berechnet war, bewährte sich eben in Zeiten des Kampfes jedesmal am glänzendsten. Obwohl Papst Paul II. auch nach Einstellung des Prozessverfahrens die Akademien für sehr gefährlich und deren Mitglieder für „schlimmer als die Heiden“ er-

¹⁾ Vast, Le Cardinal Bessarion. S. 327 ff.

²⁾ Auch Reuchlin begegnet uns in diesem Kreise, indem er unter den Schülern des Johann Argyropulos genannt wird. Letzterer, der im Jahre 1434 nach Italien gekommen war und zeitweilig in Padua, dann in Florenz, Paris und Rom gewirkt hatte († 1473), soll eines Tags staunend einer Thukydidies-Erklärung zugehört haben, die auf seine Anregung hin Reuchlin versuchte; so ermunterte er den unbekanntem Jüngling, dessen Namen später berühmt werden sollte.

³⁾ Pastor a. O. S. 296 Anm. 3.

klärte, so war er dennoch ausser Stande, ihre Thätigkeit wirksam zu unterbinden.

Es ist erfreulich, dass wir zur Charakteristik der Anschauungen der römischen Akademie einige Äusserungen des Papstes selbst besitzen, die deshalb besondere Zuverlässigkeit beanspruchen können, weil sie den Gesandten auswärtiger Mächte gegenüber geschahen, die Aufklärung über die Gründe des päpstlichen Vorgehens zu besitzen wünschten. Diese „Ketzer“, so sagte der Papst, verachteten die Gebote der Kirche, ässen Fleisch in den Fasten und sprächen Schmähungen aus gegen die Hierarchie. Einige seien unerlaubter Beziehungen zu den Muhamedanern verdächtig; auch trügen sie für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen¹⁾.

So dürftig diese Nachrichten sind, so charakteristisch sind sie, besonders die letzte Bemerkung. Die hier angedeutete Stellung zum Alten Testament ist nämlich ein durchgehendes Merkmal der Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts, ein Merkmal, das natürlich von den Vertretern des „Platonismus“ nicht gern vor der Öffentlichkeit vertreten wird, das aber doch immer wieder hindurchbricht und von den Gegnern tadelnd hervorgehoben wird.

Diese Eigentümlichkeit tritt besonders deutlich in zwei That-sachen an das Licht. Marsilius Ficinus, der Wortführer der Schwester-Akademie zu Florenz, erklärt gelegentlich, dass er die Auffassung des Numenius, des Führers der Neuplatoniker im 2. Jahrhundert, teile, der Plato den „Moses Attikas“ genannt habe, d. h. Ficinus weist dem Moses eine ähnliche Stellung zur Lehre Christi zu, wie er sie dem Plato zuerkennt: wie er diesen als Vertreter einer wichtigen Vorstufe religiöser Entwicklung betrachtet, so will er auch den Moses als solchen und nur als solchen angesehen wissen. Es war gegenüber dem kirchlichen Lehrsatz von der Gleichwertigkeit des Alten und Neuen Testaments ein Gebot der Notwendigkeit für den schwächeren Teil, die Grundverschiedenheit der Auffassung in Redewendungen und Formen auszusprechen, die der Inquisition die Verfolgung erschwerten. Dies geschah, indem die Akademien diejenigen Schriften des Neuen Testaments in den Vordergrund stellten, deren Urheber ihrer Auffassung am nächsten standen, besonders das Johannes-Evangelium. An derselben Stelle, wo sich Ficinus auf Numenius beruft, erklärt er, dass der Schüler des Plotinus, Amelius, jeden belehre, der den Anschluss suche, in dem Eingang des Johannes-Evangeliums sei alle Weisheit zusammengefasst und enthalten; dieser Eingang werde täglich im Heiligtum²⁾ der Akademie verlesen³⁾.

¹⁾ Vgl. Pastor, Gesch. der Päpste II, 298.

²⁾ Das „Heiligtum“ der Akademie ist der Tempel oder das Museum.

³⁾ Brief des Ficinus an Braccius Martellus. Opp. Ficini I, 866 f.

Gerade das Johannes-Evangelium aber charakterisiert sich ebenso wie der Johannes-Brief dadurch, dass in ihnen das Judentum zwar als Religion behandelt, aber als geistig überwunden angesehen wird; gerade hier ist die Lehre Christi und das Evangelium als eine der jüdischen Religion nicht gleichwertige, sondern ihr übergeordnete Erscheinung¹⁾ behandelt.

Pomponius Laetus hat im Kerker eine Verteidigungsschrift und ein Bekenntnis aufgesetzt²⁾, das, wie alle derartige halb erzwungene „Bekenntnisse“, nur mit Vorsicht benutzt werden darf. Die Urteile über die bis jetzt nicht gedruckte Schrift — sie ist lediglich in einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek erhalten — sind verschieden³⁾. Jedenfalls liegt aller Grund vor, diejenige Aussage des Verhafteten für wahrheitsgemäss zu erachten, in der er sich zum Christentum bekennt; ob und wie weit er diese Erklärung im Sinn der herrschenden Kirche verstanden hat, steht dahin. Es ist sehr wohl möglich, dass er sich im Sinne seines Freundes Angelus Politianus zu den „platonischen Christen“ zählte⁴⁾.

Wie dem auch sei, so steht fest, dass der Gottesbegriff, wie ihn Laetus und seine Schüler vertraten, sich mehr mit der platonischen als mit der herrschenden, auf Aristoteles beruhenden Gottesidee berührte und dass er wenigstens in diesem Sinne ein „platonischer Christ“ gewesen ist. An keiner Stelle seiner Schriften, sagt der geistige Führer der italienischen Akademien jener Jahre, Georgios Gemisthos Plethon, hat Aristoteles Gott als Schöpfer der Welt oder mit Plato als Vater der Welt und der Menschen bezeichnet. Für Aristoteles ist Gott die ewig lebendige Energie, die Kraft, von der aus das All seine Harmonie und Gesetzmässigkeit empfängt, die bewegende Ursache und der Ordner aller Dinge, der König und Gebieter, der alles ordnet und beherrscht.

Diese Betonung der Thatsache, dass Gott der allmächtige Herr und Beweger der Welt ist, wird nach der Ansicht Plethos der anderen Thatsache nicht gerecht, dass er auch der Bildner und Baumeister (*δοχύτεκτων* sagt Plethon) des Hauses ist, das wir bewohnen und das wir als Ausdruck der göttlichen Vernunft und als Bild der Schönheit zu betrachten haben. Über der Erhaltung

¹⁾ Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³, 129.

²⁾ Defensio P. Laeti in carceribus et confessio. Cod. Vat. 2934 P. 1 p. 305—308. Vat. Bibl. Ich habe sie nicht einsehen können.

³⁾ Sehr ungünstig lautet natürlich L. Pastors Urteil. Gregorovius a. O. S. 345 sagt dagegen, dass „Laetus sich mit Würde verteidigt habe“. Wäre die Schrift ein klarer Widerruf gewesen, so würde sie längst gedruckt sein. — De Rossi, Roma sotterranea cristiana etc. I, p. 7, erwähnt ebenfalls des Laetus Bekenntnis, wonach er sich als Christen bezeichnet und fügt hinzu: „sa parole (des Laetus) à un ton de sincérité difficile à nier“.

⁴⁾ Vgl. M. Dombre, La pensée relig. de Michel Ange. Paris 1883. S. 8.

⁵⁾ Näheres hierüber bei W. Gass, Gennadius und Pletho. Aristotelismus in der griechischen Kirche. Breslau 1844.

und Entwicklung dieses Hauses waltet der „allmächtige Baumeister“ nicht bloss als Herrscher, sondern auch als allgütiger Vater seiner Schöpfung und seiner Geschöpfe¹⁾.

Daraus erklärt es sich, dass die Bezeichnung Gottes als des Baumeisters der Welt schon im 15. Jahrhundert in den Akademien üblich wurde⁶⁾. Es erinnert auch dieser Umstand ausserordentlich an die antiken Akademien, in deren Schosse seit alten Zeiten die Geometrie und Mathematik als Grundlage betrachtet ward. Wenn wirklich, wie ein neuerer Forscher (H. Diels) sagt, die Mitglieder dieser Akademien „nach der Art fleissiger Bauleute thätig waren, jeder nach der Art seiner Begabung und Kräfte, aber alle geleitet von einem baumeisterlichen Willen“, so musste es ihrem Gedankengange doch sehr entsprechen, sich Gott unter dem Bilde des höchsten Baumeisters und die Menschen als seine Werkleute vorzustellen.

So sicher es ist, dass Laetus in diesem Punkte die Anschauungen der Akademie, an deren Spitze er stand, vertreten hat, so gewiss hat er auch die Auffassungen über die Unsterblichkeit geteilt, wie sie Plethon im Anschluss an Plato und im Gegensatz zu Aristoteles bekannte.

Aus den unten zu erwähnenden Grabreden und Berichten über Laetus' Ende geht hervor, wie sehr im Kreise seiner Schüler der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im Vordergrund ihres Gedankenkreises stand: wenn diese Schüler es an Laetus besonders rühmen, dass er gelernt und gelehrt habe „wohl zu sterben“, so sieht man daraus, wie sehr die Akademien überhaupt bestrebt waren, dem Tode das Schreckende zu nehmen und ihn als den wahren Freund der Seelen darzustellen. Das war natürlich ohne die stete Betonung des Unsterblichkeitsgedankens undenkbar und daraus versteht man die Polemik Plethons gegen Aristoteles in diesem Punkte. Zwar leugne, sagt Plethon, Aristoteles die Unsterblichkeit nicht, „da man ihn sonst den Eseln gleichgestellt haben würde“, aber er wage es auch nicht, so zuversichtlich dafür einzutreten, wie es Plato thue; denn ohne die Unsterblichkeit sei die Tugend „ein totes Ding“.

Obwohl gerade die berufensten Vertreter der Akademien sich mit Nachdruck als Christen bekennen, so pflegt doch in allen Schriften der „rechtgläubigen“ Theologen die Behauptung wiederzukehren, dass sie als Heiden und Atheisten zu betrachten seien. Wer die Verwendung dieser Schlagworte in der theologischen Streitlitteratur als Kampfmittel kennt, wird sich heute nicht leicht dadurch mehr irre machen lassen, sofern er diesen Dingen als Forscher und nicht als Parteimann gegenübersteht. Wie ist, wenn jene Anklage richtig ist, die ausserordentliche Teilnahme und Verehrung zu erklären, welche gerade die angesehensten

¹⁾ Vgl. hierzu unten S. 90.

Wortführer der Akademien dem Neuen Testamente haben zuteil werden lassen? Thatsächlich haben denn auch unbefangene Gelehrte, wie z. B. Jacob Burckhardt, die Fadenscheinigkeit jenes Vorwurfs deutlich erkannt, und wenn dieser ausgezeichnete Kenner jener Zeiten es ausdrücklich bestätigt, dass die Florentiner Akademie es „sich förmlich zum Ziel setzte, den Geist des Altertums mit dem des Christentums zu durchdringen“¹⁾, so kann ihm nicht entgangen sein, dass dies Urteil bei der inneren Gleichartigkeit der Akademien auch auf die römische zutrifft. Unsere weiteren Untersuchungen werden die Richtigkeit dieser Thatsache bestätigen.

Da die Aussagen der Angeklagten fehlen und die Berichte der Zeitgenossen meist lediglich ein Niederschlag römischen Klatsches sind, so würden wir wenig Sicheres über die römische Akademie wissen, wenn nicht einige urkundlich beglaubigte Nachrichten erhalten wären, die aus den Kreisen der Akademie selbst stammen und die durch eine Reihe von Begleitumständen besonders merkwürdig sind. Sie finden sich nämlich an einer Stelle, wo sie kein Aussenstehender vermutet hat und vermuten konnte, nämlich in den unterirdischen **Säulenhallen und Loggien**, wo die Christen der ersten Jahrhunderte ihre Toten zu bestatten pflegten, in den Katakomben, und bestätigen in einer Art von protokollarischen Aufzeichnungen die Thatsache, dass die Mitglieder hier häufiger versammelt gewesen sind.

Wer weder die Arbeitsweise der Akademie noch die Geschichte der Katakomben kennt, wird in dieser Thatsache zunächst nichts Absonderliches finden. Sie ist aber in der That für den Kenner der Verhältnisse ausserordentlich merkwürdig.

Man übersieht meist, dass während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters, ja bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, die unterirdische Gräberwelt mit ihren Hallen, Krypten und Tempelräumen bei den herrschenden Parteien völlig verschollen war und dass nicht die leiseste Spur einer Kenntnis in der kirchlichen Litteratur nachweisbar ist. Seit Kaiser Konstantin im vierten Jahrhundert über den Cömeterien Basiliken erbaut hatte, kamen die unterirdischen Hallen allmählich ausser Gebrauch; die Päpste liessen die Gebeine der Märtyrer, die noch immer viele Christen in die alten Kultstätten führten, nach und nach in die neuen Kirchen überführen und seit dem 5. und 6. Jahrhundert begann der fernere Gebrauch der von der Kirche offiziell verlassen Stätten in gläubigen Kreisen anrühlich zu werden. Die Vereinsamung, welche dadurch eintrat, wurde zur Verödung, seitdem die Kirche jene

¹⁾ Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. II³ S. 272.

ehrwürdigen Hallen in Pestzeiten als Massengräber zu benutzen begann.

Als in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts einzelne Teile der Katakomben den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft durch einen Zufall wieder bekannt geworden waren, wurden alsbald von Antonio Bosio (1578) auch einige Namen-Eintragungen veröffentlicht, die auf weitere Spuren hätten führen können; es fanden sich an den Wänden der Katakombe von Marcellino und Pietro u. A. die Namen Pomponius Laetus, Volscus, Platina u. s. w., deren Träger infolge des Inquisitionsprozesses von 1468 dem Gelehrten wohl bekannt sein konnten. Aber Bosio verfolgte die Sache nicht und es blieb dem berühmten Erforscher der Katakomben, De Rossi, vorbehalten, weiteres Licht über die Angelegenheit zu verbreiten¹⁾. Seine bezüglichen Nachforschungen in den Jahren 1851 und 1852 ergaben, dass an verschiedenen Stellen der grossen altchristlichen Gräberstätte sich Spuren der Anwesenheit der römischen Akademiker fanden, Spuren freilich, die meist derart verhüllt waren, dass sie zu jener Zeit nur für Eingeweihte auffindbar waren und zweifellos auch nur für diese auffindbar sein sollten. Wer die von De Rossi veröffentlichten Pläne dieser unterirdischen Welt auch nur oberflächlich betrachtet, begreift leicht, dass es nicht wohl sicherere Schlupfwinkel geben konnte. Hier, unter den Zeichen und Symbolen, welche von den Gottesdiensten der ältesten Christen Zeugnis geben, finden sich auch die eigenhändig eingetragenen Namen jener Akademiker, die von der römischen Kirche als „Ketzer“ und „Heiden“ verfolgt wurden.

Am 15. April 1852 fand De Rossi in einer der unterirdischen altchristlichen Grabkammern folgende mit Kohle gemachten Notizen (alles in Unzialen geschrieben):

PARTHENIUS	ORION.
PAMPHILUS	POMPONIUS LAETUS
MATHIAS	PRIAMUS PETRUS
CAECUS	IO. BAPTISTA

Am 17. Dezember 1851 hatte derselbe Forscher an einer anderen Stelle folgende Namen gefunden:

PARTHENIUS	
MAXENTIUS	ORION
POMPONIUS	

Ferner fanden sich die Worte:

VATIN
IUS HIC
FUIT.
TREBONIUS.

¹⁾ De Rossi, *La Roma sotterranea cristiana, descritta ed illustrata.* Roma 1864 ff. I, 3 ff.

Und in der Nähe davon:

AEMILIUS VATUM PRINCEPS POMP.¹⁾
 BARSELLINUS. HERCIN — POMP —
 DOMINICUS DE CECCHINIS
 MANILIUS RO:

In einem Winkel stand:

MAMEJUS
 PAPIRIUS MATTEUS
 MINICINUS
 PANTHAGATHUS
 UNANIMES
 ANTIQUITATIS AMATORES.

ANTONIUS MAR(CUS)²⁾

„Folgendes Epigraph, fährt De Rossi nach Aufzählung dieser und anderer Inschriften fort, verbreitet helles Licht über die geheimen Mysterien der römischen Akademie“:

1475 XV KL FEB
 PANTAGATHUS
 MAMMEIUS
 PAPIRIUS
 MINICINUS
 AEMILIUS
 UNANIMES
 PERSCRUTATORES
 ANTIQUITATIS
 REGNANTE
 POMP. PONT. MAX.
 MINUTIUS
 ROM. PUP. DELITIE.

Nicht weit davon steht, gleichsam wie zur Erläuterung der vorigen Inschrift³⁾:

MANILIUS RO
 POMPONIUS PONT. MAX. PANTAGATHUS SACER
 DOS ACHADEMIAE ROM.³⁾

Wie tief das Dunkel noch heute ist, das über der Geschichte und der Zusammensetzung unserer Akademie lagert, sieht man daraus, dass es bis jetzt unmöglich ist, die Decknamen sämtlich zu

¹⁾ Es ist nicht zweifelhaft, dass die Worte Vatum princeps auf Pomp. zu beziehen sind, nicht auf Aemilius.

²⁾ Sehr wahrscheinlich ist Antonius Marcus Sabellicus gemeint, dessen Brief an Maurocenus die beste Quelle für die Lebensgeschichte des Pomponius ist. (S. unten.)

³⁾ De Rossi a. O. I, 6.

entschleiern, die uns die wahren Namen dieser Brüder verhüllen. Und doch wäre es natürlich von Erheblichkeit, zu wissen, wer die Männer waren, an deren Spitze sich Pomponius und Pantagathus hier zusammenfanden. Und warum kamen diese „Heiden“ und „Atheisten“ gerade hier zusammen, hier, wo die ersten Christen ihre Totenfeste gefeiert und ihre Gebete an den Gräbern ihrer Märtyrer verrichtet hatten; hier, wo tausend Spuren die Erinnerungen an den Kampf der Christen gegen die heidnische Welt wachriefen und ergreifende Erinnerungen sich selbst dem stumpfsten Gemüt aufdrängten; hier in diesen weltverlorenen und verödeten Hallen, die sonst niemand kannte oder gar besuchte und wo die Abhaltung von Versammlungen, wenn sie bekannt wurde, einen höchst verdächtigen Beigeschmack besass?

Neuere Gelehrten meinen, die Sucht nach Altertümern habe diese Freunde der Antike in die Gräberwelt geführt; dabei bleibt es aber unerklärt, dass diese schreibseligen Männer, die sonst über jede Scherbe, die sie fanden, Nachrichten niederschrieben, von der grossartigsten ihrer Entdeckungen auch nicht die geringste Notiz aufgezeichnet haben¹⁾. Sollte wirklich diese Welt von Tempeln, Säulenhallen, Kunstbauten, Bildwerken und Inschriften, die seit ihrer Wiederentdeckung die ganze Welt in Bewegung gesetzt hat, nur gerade für diese Altertumsschwärmer keinerlei wissenschaftliches Interesse besessen haben?

Es müssen also doch wohl andere Gründe gewesen sein, die hier mitgespielt haben und man hat auch solche aufzeigen zu können geglaubt. In den Inschriften nämlich wird, so sagen einige Gelehrte, der Fingerzeig für die Lösung des Rätsels dadurch gegeben, dass Pomponius zweimal als Pontifex Maximus und ein anderes Mitglied als Sacerdos Academiae Romanae bezeichnet wird. Damit sei die „antikisierende Nachahmung des römischen Priesterwesens“ seitens dieser Heiden erwiesen und man habe derlei „frivole“ Dinge zum Zweck der Verhöhnung der römisch-katholischen Kirche in diesen abgelegenen Winkeln in Szene gesetzt²⁾.

So wirksam allerdings diese Angaben zur Herabsetzung der Akademie sein mögen, so sehr widersprechen sie dem wahren Sachverhalt. Es ist zu bedauern, dass diesen Forschern die Notiz

¹⁾ De Rossi, Inscriptiones Christianae Urbis Romae II, 1 p. 401 sagt: „E coemeteriis subterraneis, quae Pomponius cum tota secta perscrutatorum antiquitatis lustravit, epitaphium nullum extraxit, nihil inde descripsit“. Die Erklärung findet de Rossi in der angeblichen Thatsache, dass die Sekte dieser „Heiden“ und „Atheisten“ von christlichen Denkmälern nichts wissen wollte!

²⁾ Ludw. Pastor, Gesch. der Päpste II, 307: „Bezeichnender noch ist, dass diese ‚modernen Heiden‘ sich erfrechten, in den ehrwürdigen Gräften der Katakomben, wo selbst die Steine das Evangelium predigen, frivole Inschriften in die Wände einzuritzen“.

entgangen zu sein scheint, die ein Teilnehmer an den Versammlungen, der nachmals von der Kurie hochgeehrte Platina, in seinem „Leben der Päpste“ über den Zweck jener Zusammenkünfte aufgezeichnet hat. Wahrscheinlich war, auf welchem Wege immer, trotz des Schweigens der Teilnehmer einiges über die Anwesenheit der Akademiker in den Gräberstätten durchgesickert, und wenn auch dem Missbrauch dadurch leicht vorgebeugt werden konnte, dass man, wie es in den Inschriften geschieht, Studienzwecke vorschützte, so sind doch vielleicht schon damals falsche Gerüchte über die Verhöhnung katholischer Kultgebräuche im Schwange gewesen. Kurz, Platina hielt es für nützlich, in sein Geschichtswerk über die Päpste die Bemerkung einzuflechten, dass er aus religiösen Gründen mit gewissen Freunden die Stätten besucht habe, wo man noch heute die Asche und die Gebeine der Märtyrer und die Kapellen finde, in denen einst diejenigen Gottesdienste im Stillen verrichtet worden seien, die die Christen infolge der Edikte gewisser Kaiser öffentlich nicht üben durften¹⁾. In ähnlicher Richtung bewegt sich eine Bemerkung des vornehmsten Teilnehmers, des Laetus selbst. Dieser, der im Übrigen über die Zusammenkünfte in den Katakomben unverbrüchliches Schweigen beobachtet, ja mit offener Absichtlichkeit jede Beziehung zu dieser Welt von Denkmälern verhüllt hat, hat vor seinem Tode Freunden gegenüber den Wunsch geäußert, an der Via Appia „in einem antiken Monument“ beigesetzt zu werden²⁾. So dunkel die Andeutung absichtlich gehalten ist, so besagt sie doch deutlich, dass er an der Seite der alten Christen begraben zu sein wünschte, an deren Gräbern er sich so oft mit den Brüdern zusammengefunden hatte.

Wir haben bereits erwähnt, dass die Beziehungen sehr innige waren, welche den Leo Baptista Alberti mit der römischen Akademie verbanden und da ist es denn doch nicht gleichgültig, dass dieser ernste Mann bei jeder Gelegenheit seiner Bewunderung und seiner Vorliebe für die altchristlichen Zeiten Ausdruck giebt; er habe, so erzählen die Zeitgenossen, die Rückkehr zu dem ursprünglichen Christentum gefordert und auch für die Liebesmahle der ersten Christen eine Lanze gebrochen³⁾.

¹⁾ *Invisi ego haec loca cum amicis quibusdam religionis causa; visuntur adhuc cineres et ossa martyrum, visuntur sacella, ubi privatim sacrificia fierent, quae publice quorundam imperatorum edicto exhiberi Deo non poterant. Platina, Vitae Pontificum ed. Elzevir p. 56. Hier nach Fr. X. Kraus, Roma sotterranea S. 2 Anm.*

²⁾ Reumont a. O. III¹, 345. — Reumonts Angabe wird bestätigt durch folgende Äußerung, die aus einem Briefe des J. Antiquarius an seinen „Bruder“ M. Fernus vom 18. Juli 1498 stammt. Antiquarius schreibt: „Dignus fuit, ut elatus (Laetus) in Capitolio sepeliretur ad Aram Coeli. Destinaverat ille tamen sibi aliquando in Via Appia alienum sepulchrum“. Fabricii Bibl. latina Vol. VI S. 633.

³⁾ S. Springer, Bilder aus der neuesten Kunstgesch. I, 287.

Es ist ja möglich, dass sich Gelehrte finden, die in diesen Äusserungen lediglich Heuchelei erblicken. Aber wie man es mit dem sonst bekannten Charakter ernster Männer wie Laetus und Alberti in Einklang bringen will, dass sie gerade die Grabhallen der christlichen Märtyrer für geeignete Stätten solcher „Verhöhnungen“ ansehen konnten, das lasse ich dahingestellt sein. Nur auf eine Frage wäre eine Antwort allerdings erwünscht. Wie ist die Thatsache zu erklären, dass die römische Kirche des Mittelalters die Kultstätten der ältesten Christenheit nicht nur hat verkommen lassen, sondern sie dadurch unbrauchbar gemacht hat, dass sie die Katakomben zu Massenbegräbnissen von Pestleichen benutzte?¹⁾ Ist das aus Liebe und Verehrung für die ehrwürdigen Grüfte geschehen?

Wenn darin, wie klar am Tage liegt, die Thatsache ihre Bestätigung fand, dass die römische Kirche jede innere Beziehung zu diesen Kultstätten verloren hatte, so kommt in der Anhänglichkeit der angeblichen „Atheisten“ an die verwahrloste Gräberwelt umgekehrt der Umstand zum deutlichsten Ausdruck, dass sie sich in einem näheren Verhältnis zu jenen Märtyrern der ersten Zeiten wussten, als sie sie bei ihren rechtgläubigen Zeitgenossen fanden. Und der Umstand, dass sie nur im Geheimen sich hier zu versammeln wagten, ist vielmehr eine Anklage gegen die, welche solchen Versammlungen den Verdacht „häretischer Schlechtigkeit“ angehängt hatten, als gegen die, die trotzdem hier „aus religiösen Gründen“ zusammenkamen.

Wenn die Gelehrten, welche den „Heiden“ der römischen Akademie eine Verhöhnung und Verunehrung ihrer Kirche vorwerfen, die Geschichte der italienischen Akademien besser kannten, als es der Fall ist, würden sie den Gebrauch der Namen Pontifex und Sacerdos nicht für eine „Frivolität“ halten, sondern ganz erklärlich finden. Denn diese Namen bezeichnen, wenn sie in gewissem Sinne auch ebenso wie andere Bezeichnungen nur Decknamen waren²⁾, die Träger von Ämtern, die auch in anderen Akademien nachweisbar sind.

So gab es z. B. in der Akademie zu Venedig das Amt eines „Presbyter“ (*πρεσβύτερος*)³⁾ und es wird im Sinne dieses Ausdrucks auch ausdrücklich von den Mitgliedern von „unserem

¹⁾ Über diese Thatsache s. V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro etc. Jena 1877 S. 8.

²⁾ Es war damals eine weitverbreitete Sitte, antike Namen auf gleichzeitige Einrichtungen zu übertragen. So kommt der Name *Virgines Vestales* zur Bezeichnung von Nonnen aller Art, die Namen *Princeps senatus* und *Senatores* für den Dekan und die Mitglieder des Kardinals-Kollegiums, der Name *Lupercalia* zur Bezeichnung des Karnevals und der Name *Dii* für die Heiligen vor. „Wie sehr man sich hüten muss, aus dieser Stilsache einen voreiligen Schluss auf die ganze Denkweise zu ziehen, liegt . . . klar am Tage“, sagt Ludwig Pastor (Geschichte der Päpste III², 105).

³⁾ Firmin-Didot, *Alde Manuce* etc. Ven. 1875 S. 438.

Priester“ (*ὁ ἡμέτερος ἱερεύς*) gesprochen¹⁾. Darin ist aber nicht der Begriff des römischen Priesters enthalten, sondern es wird lediglich auf die Beziehungen des „Presbyter“ (Ältesten) zu Kult-handlungen hingedeutet. Zur Klarstellung der Sache kann der Ausdruck *ἱεροπρεπής* dienen, der in der venetianischen Akademie gebraucht wird²⁾. Dieses Wort *ἱεροπρεπής* heisst ehrwürdig und wird bei Plato in diesem Sinne verwandt; in dem Zusammenhange, in dem wir es finden, würde es mit Ehrwürdiger zutreffend übersetzt werden. Wenn also das Wort *ἱερεύς* oder pontifex dem deutschen Worte Ehrwürdiger entsprechen würde, so müsste die Steigerung Pontifex maximus auf den Ausdruck Ehrwürdigster führen³⁾. Da die „Academia Florentina“, welche in jenen Jahrhunderten bestand, in den Quellen auch „Academia magna“ genannt wird, als deren Tochter-Akademie die Academia degli Alterati erscheint⁴⁾, so ist man doch sehr versucht, anzunehmen, dass die Academia romana, an deren Spitze Laetus als Pontifex maximus stand, ebenfalls eine Academia magna war, welche Tochter-Akademien besass.

Wie dem aber auch sein mag, so verdienen doch diese und andere Titel und Formen alle Beachtung. Dahin gehört auch die Inschrift, welche den Pomponius als Vatum princeps bezeichnet. Dass wir es hier mit einer, wenn auch verhüllten, so doch im Kreise der Eingeweihten üblichen und verständlichen Bezeichnung zu thun haben, lehrt eine Grabschrift, die nach Laetus Tode Palladius Soranus angefertigt hat. Sie lautet:

Hic jacet exigua Laetus Pomponius urna,

Cujus honos pulsat utrumque polum.

Laetus erat Romae vates sublimis et idem

Rhetor⁵⁾, nunc campis laetior Elysiis⁶⁾.

¹⁾ Firmin-Didot a. O. S. 527.

²⁾ Firmin-Didot a. O. S. 438.

³⁾ Auf dieselbe Bedeutung weist der Name Pater sanctissimus hin, der in diesen Kreisen vorkommt (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom VII, 578), und wenn, wie Sabellicus berichtet, eine Reihe von Freunden, die Laetus am meisten liebte, ihm den Namen „Vater“ gaben, so hängt dies vielleicht ebenfalls mit den Amtspflichten des Pomponius zusammen (Brief an Maurocenus [s. oben]).

⁴⁾ A. von Reumont, Beiträge zur ital. Geschichte VI, 225.

⁵⁾ Die Namen Vates und Rhetor beruhen auf uralten Überlieferungen christlicher Vorzeit und wurden ehemals den Inhabern hoher hirtentlicher Stellungen gegeben. Merkwürdig ist, dass sie auch in der Verbindung Vates et Rhetor, genau wie sie hier vorkommen, bis in das neunte Jahrhundert nachweisbar sind. So schreibt der Bischof von Trier Amalarius Symphorius, der um das Jahr 800 lebte, an Jeremias, Erzbischof von Sens: Charissimo patri et accuratissimo Rhetori, Jheremiae, Vati in nostra Jerusalem (Joh. Diaconus, Vita S. Gregorii). Aber schon Jahrhunderte früher wird der Name Vates im gleichen Sinne wie Pontifex und Episcopus, wiederholt sogar im Sinne von Pontifex maximus, gebraucht. In einem Gedicht des h. Ildefonsus (geb. 607 zu Toledo) heisst es:

⁶⁾ Opera Pomponii Lacti. Strassburg, Matth. Schürer 1516.

Wenn De Rossi Recht hat, dass die Namen Pontifex Maximus und Sacerdos Academiae Romanae „helles Licht über die geheimen Mysterien der römischen Akademie verbreiten“ — und er hat Recht darin —, so gewinnen doch die Versammlungen in den altchristlichen Tempelhallen eine ganz eigenartige Bedeutung, die der weiteren Aufklärung dringend bedürftig ist.

Einer der Männer, die den Laetus ihren Vater nannten, Petrus Marsus, hat an dem offenen Sarge des Verstorbenen (+ 9. Juni 1498) vor den „Söhnen und Erben“ des Pomponius eine Rede gehalten, die später ohne Jahresangabe an unbekanntem Orte von einem nicht genannten Drucker mit sehr mangelhaften Typen ans Licht gebracht worden ist¹⁾.

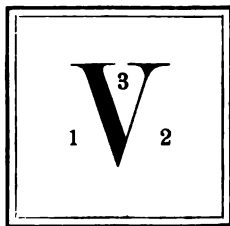
In dieser Rede werden die Beziehungen des Verstorbenen zu der „sehr ehrwürdigen Sodalität und dem erhabenen Collegium“, an dessen Spitze Laetus stand, besonders betont. Gleich zu Eingang nennt Marsus den Laetus den „gemeinsamen Lehrer und Meister“ und den „weisesten und besten Mann“, der „unser Führer und Fahnenträger“ gewesen ist. An dieser

Crux haec alma gerit geminorum corpora fratrum

Leandri, Isidori, pariterque ex ordine Vatum.

(Weiteres bei Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis s. v.) Dieser Gebrauch lässt sich bis ins 12. Jahrhundert verfolgen. Es wäre von Bedeutung, den Gebrauch des Wortes Rhetor (Redner) in dem hier vorwaltenden Sinne zu verfolgen. Der erwähnte Brief des Bischofs Amalarius beweist, dass der Ausdruck in altchristlicher Zeit eine Art Amtsbezeichnung war. Einstweilen habe ich nur feststellen können, dass eine altchristliche Sekte Ägyptens von ihren Gegnern „Rhetorii“ genannt wurde (Du Cange a. O. s. v.). In späteren Zeiten werden die Akademien merkwürdiger Weise in einigen Ländern direkt als „Redner-Gesellschaften“ (Rederijker) bezeichnet. — Übrigens gebraucht auch L. B. Alberti den Ausdruck „Rhetor“ in einem eigenartigen Sinn. Vgl. Janitschek, L. B. Albertis Kl. kunsttheoret. Schriften. Wien 1877 S. XXV.

¹⁾ Petri Marsi funebris oratio habita Romae in obitu Pomponii Laeti. O. O. u. 4 Bl. 4^o. (Exemplare sind selten. Von mir ist das Exemplar der Leipziger Univ.-Bibliothek benutzt worden.) Der Titel: Petri Marsi etc. steht am Kopfe der ersten Seite. Dann folgt die erste Zeile mit folgender Initialie:



An den mit 1, 2 und 3 bezeichneten Stellen sieht man drei Rosenzweige mit blühenden Rosen.

Stelle interessiert uns besonders die Schilderung, welche Marsus von den Verdiensten des Pomponius um die Bruderschaft entworfen hat. „Er (Laetus) ist es gewesen (sagt der Redner), der die alten Riten, welche Klugheit und religiöser Sinn eingeführt hatten, die aber durch langdauernden Mangel an Pflege und durch eine Art von Gedankenlosigkeit abgenutzt und gleichsam übertüncht waren, dieser unserer gemeinsamen Heimat durch seinen Fleiss wiedergegeben und nach Kräften vermehrt und verbessert hat, mit dem Erfolge, dass des Romulus Nachkommen in unserem Zeitalter nichts Berühmteres besessen haben, als diese sehr ehrwürdige litterarische Sodalität und dieses erhabenste Collegium“ u. s. w.¹⁾

Die „alten Riten“, die einst aus ernstestem religiösem Sinn eingerichtet waren, deuten klar und bestimmt auf die Übung von Kulthandlungen hin. Da sie mit der Akademie, deren Blüte durch diese Thätigkeit des Laetus befördert worden sein soll, in Zusammenhang gebracht werden, so wird man doch sehr an die oben besprochenen Titel und die darin enthaltenen Amtspflichten des Laetus erinnert. Der Hinweis auf diese Verdienste des Pomponius ist auch deshalb wichtig, weil er die Annahme widerlegt, dass die Sozietät eine Schöpfung des Laetus gewesen sei. Vielmehr waren nach Marsus die Riten, die sie übte, wenn auch reformbedürftig, doch schon so lange vorhanden, dass sie durch ihr Alter gleichsam abgenutzt waren und durch die Gedankenlosigkeit der früheren Geschlechter ihre alte Reinheit eingebüsst hatten. Das Alter, das hierdurch bezeugt wird, wird von Marsus noch ausdrücklich, durch die Beiworte bestätigt, die er der „Sodalität“ oder dem „Kollegium“ giebt; denn welchen Sinn hätte es, eine zwanzigjährige Organisation als ehrwürdig zu bezeichnen? Das hätte allen Mitgliedern der Akademie, die das lasen, lächerlich erscheinen müssen und wäre am allerwenigsten im Sinne des bescheidenen und wahrhaften Mannes gewesen, den Marsus feiern wollte.

Der Hinweis auf die Wiederherstellung der alten Riten war in seiner Bedeutung wohl nur den Eingeweihten ganz verständlich und sollte es auch sein, und das Gleiche trifft auf andere Ausdrücke zu, die absichtlich mehrdeutig und dunkel gehalten sind. Was soll es heissen, wenn Marsus sagt, dass Laetus, nachdem er die väterlichen Schlösser verlassen, ein „Gast und Schüler“

¹⁾ „Hic (Laetus) veteres ritus prudentissime ac religiosissime institutos, verum longa temporum incuria et quadam ingeniorum hallucinatione obsoletos et oblitteratos communi huic patriae sedulitate restituit, proque viribus et auxit et celebravit, ut gravissima litteratorum sodalitate collegioque augustissimo nil celebrius hac aetate Romuli posteritas viderit“ etc. Das Wort Collegium ist hier unzweifelhaft in dem oft vorkommenden Sinne von Bruderschaft gebraucht.

(hospes et discipulus) des Anacharsis geworden sei? Man weiss, dass der Bruder des Skythen-Königs zu Solons Zeit nach Athen ging, um dort Weisheit zu schöpfen, aber bekannter ist Anacharsis dadurch geworden, dass er, indem er Mitglied des antiken Kultvereins der Eleusinischen Mysterien wurde, sich bei den Seinen im Skythenland dauernd unmöglich machte, auch im Zusammenhang damit sein Loos besiegelte. Da Laetus nicht nach Athen gegangen ist, scheint der Vergleichspunkt nach der anderen Seite hin zu liegen; wie hätte Laetus sonst des Anacharsis „Freund und Schüler“ werden können?

Wir besitzen einen kurzen Bericht über die Rede des Marsus, welchen einer der anwesenden Anhänger des Laetus, Michael Fernus, unter dem 11. Juni 1498 an seinen „Bruder“ J. Antiquarius in Mailand gerichtet hat¹⁾. Fernus bekennt sich als Schüler des Pomponius und fügt hinzu, dass Letzterer ihm auch „Geheimlehren“ anvertraut habe. An der Bahre des Meisters, erzählt Fernus dem „Bruder“, habe Petrus Marsus aus dem Stegreif eine Rede gehalten, die aber doch reich und glänzend gewesen sei. „Laetus (der Heitere), der im Leben stets der »Heitere« genannt sein wollte, war und blieb auch der Heitere in der Todesstunde. Genommen ward er uns als er das 70. Lebensjahr erreicht hatte, am 9. Juni 1498. Am 10. Juni ward sein Leichnam beigesetzt auf der Höhe des Tarpejischen Felsens, wo die Kirche Ara coeli steht, das Haupt bekränzt mit einer grünen Lorbeerkrone.“ Am selben Tage habe Marsus gesprochen; eine glänzende Leichenfeier werde vorbereitet²⁾. „Erlebe, mein Antiquarius, für ihn das ewige Leben bei dem Bildner und Erbauer des Alls und dem höchsten Baumeister der Welt³⁾, zu dem er jetzt gewisslich heimgegangen ist. Denn unter den weitbekannten Strebungen seines Lebens tritt die besonders klar hervor, dass er den höchsten Schöpfer über alles liebte . . . zum gottergebenen Tode oder vielmehr zum Leben in der Ewigkeit hat er sich stets auf das gewissenhafteste vorbereitet“⁴⁾. So lebte und starb der „Atheist“ Pomponius Laetus.

¹⁾ Mich. Ferni, Mediolanensis, Julii Pomponii Elogium historicum. Abgedruckt in Joh. Alberti Fabricii Bibliotheca latina. 1858/59 Tom. VI S. 631 ff. Der Brief ist datiert: Ex urbe desolatissima III. Id. Junii MCCCCXCVIII. Dazu vergl. die Antwort des Antiquarius a. O. S. 633.

²⁾ A. O. S. 632.

³⁾ Über diesen Ausdruck vergl. das, was wir oben S. 80 über seine Bedeutung im Sinne der Platoniker gesagt haben.

⁴⁾ „Roga, mi Antiquari, vitam illi aeternam apud Coeli fabrum mundique summum artificem, ad quem certo Laetus ille evolavit. Nam inter clarissima vitae illius consilia illud perspicuum, quod summum semper creatorem unice dilexit . . . Ad religiosissimam mortem, immo vero vitam sempiternam religiosissime se composuit“ (a. O. S. 631).

Erst nachdem wir von den Zusammenkünften der Akademiker in den bilderreichen Hallen der Katakomben Kenntnis haben, können wir auch eine andere Andeutung in der Leichenrede des Petrus Marsus verstehen. „Laetus hat“, so erzählt Marsus in etwas dunklen Worten, „weder Zeit noch Geld gespart, um für den römischen Ruhm wie für die Ehre unserer Akademie zu sorgen und um es endlich dahin zu bringen, dass die durch Bescheidenheit ausgezeichnete und in dem Studium der schönen Künste frohe römische Jugend, für deren Unterweisung und Sittsamkeit er mit der Liebe eines Vaters Tag und Nacht besorgt war, jenes Lyceum Attikas und jene bildgeschmückten Haine der Akademie, das Museum des Ptolemaeus und jene buntbemalte Säulenhalle, die ebenso durch die Mannigfaltigkeit der Gemälde wie durch einen Ernst, der der Stoa entsprach, berühmt war und alle übrigen derartigen einst gefeierten Anstalten wenig oder gar nichts vermissten“¹⁾. Die Anspielung auf die „Säulenhalle“ ist für den, der die Zusammenhänge kennt, an sich ja ziemlich durchsichtig. Sie gewinnt aber dadurch volles Licht, dass der Ausdruck Säulenhalle — Stoa oder Porticus — auch sonst im Kreise der Eingeweihten gebräuchlich war, um damit sowohl die Versammlungsorte der Akademie wie diese selbst zu bezeichnen.

Johann Jovianus Pontanus († 1503) hat uns ein Gespräch hinterlassen, das er zu Ehren des verstorbenen Hauptes der neapolitanischen Akademie, des Antonius Panormita († 1471), „Antonius“ genannt hat²⁾. Natürlich hat Pontanus hier den Schleier, der über den Formen und den Zielen der Akademie lag, ebenso nur in Äusserlichkeiten enthüllt wie Petrus Marsus, aber zu diesen gehört die für uns im Zusammenhang mit den besprochenen Aufzeichnungen wichtige Thatsache, dass auch die Akademie zu Neapel sich in einem „Portikus“ zu versammeln pflegte. Pontanus sagt über die Beschaffenheit dieses Portikus vorsichtigerweise weiter nichts, als dass der „Ort einer solchen Versammlung — es ist vorher von den Zusammenkünften vieler und berühmter Männer die Rede gewesen — wohl würdig war“³⁾, und dass derselbe

¹⁾ Die etwas dunkle Stelle, die in dem mangelhaften Drucke offenbar auch nicht einmal genau wiedergegeben ist, lautet folgendermassen: „Laboribus et pecuniis pro facultate non parcens, ut Romanae gloriae pariter et honori academiae nostrae consuleret efficeretque tandem, ut praetextato pudore insignis et laeta bonarum artium studiis Romana pubes, cujus eruditioni ac pudicitiae paterna caritate dies noctesque prospexit, Atticum illud Lyceum et academiae illustrata nemora et Ptolemaeum (scil. Museum Ptolemaei) et Poecilen (d. h. die Stoa Poikile in Athen), non magis picturarum varietate, quam stoico supercilio illustrem et caetera id genus celebrata quondam monumenta parum vel nihil desideraret.“

²⁾ Pontani Opera. Venet. 1518. II, 68.

³⁾ Der Portikus Antoniana sei „sane dignus tali conventu locus“ lautet die Antwort auf die Frage eines „Hospes Siculus“: Quaeenam, quaeso bone civis, Antoniana Porticus?

an der Via Capuana lag. Zweifellos sind auch hier die Brüder in einer der unterirdischen Säulenhallen der Katakomben zusammengekommen, die an dieser Strasse lagen. Der gleiche Gebrauch, die Akademie von ihrem Versammlungsorte her als „Porticus“ zu bezeichnen, ist in Norditalien um 1500 nachweisbar; denn Aldus Manutius nennt jene Akademie, an deren Spitze Fürst Alberto von Carpi stand und der Aldus selbst angehörte, in einem Briefe auch „Porticus“¹⁾.

Dieser höchst eigentümliche Sprachgebrauch tritt in seiner Bedeutung erst dann in das rechte Licht, wenn man weiss, dass die Namen Portikus und Stoa zur Bezeichnung der altchristlichen Felsentempel und Grabhallen viele Jahrhunderte hindurch nachweisbar sind. Wir besitzen eine altchristliche Grabinschrift in griechischer Sprache, die in der Übersetzung also lautet:

„Hier in diesem unterirdischen Grabesraume mir eine „Ruhestätte zu schaffen, habe ich als Gabe dem Grabeswächter „und dem Steinmetzen (*φόσοορι*) zehn Denare bestimmt. Ich „bitte aber bei der Allgegenwart Gottes, weder in der Säulenhalle (*στοαῖς*) noch in dem Garten (*κήπω*) einen Sarkophag „aufzustellen oder eine Leiche beizusetzen ausser denjenigen „zwei Sarkophagen, die von Anfang an in Aussicht genommen „waren“²⁾.

In ähnlicher Weise nennt Aurelius Prudentius (348—405) in der Hymnen-Sammlung, die er unter dem Namen Peristephanon herausgegeben hat, die unterirdischen Gänge und Hallen der altchristlichen Katakomben Porticus³⁾. Und dieser Gebrauch lässt sich dann bis tief in die christlichen Zeiten hinein verfolgen. In einer Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, welche eine Beschreibung der römischen Katakomben und der Märtyrergäbe enthält, wird das Cömiterium der Petronella „Porticus Petronellae“ und das des h. Andreas „Porticus S. Andreae“ genannt³⁾.

Um diese Bezeichnung zu verstehen, muss man die Anlage der Katakomben kennen und sich gegenwärtig halten, dass die „Coemiteria fratrum“ (wie sie gelegentlich in der Sprache der ältesten Christen heissen⁴⁾) in Syrien wie in Ägypten, in Griechenland wie in Italien, in Südfrankreich wie am Rhein eine auf-

¹⁾ A. Firmin-Didot, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*. Ven. 1875. S. 146. Es ist hier nicht die sog. Neacademia des Aldus gemeint.

²⁾ Victor Schultze, *Die Katakomben*. Lpz. 1882. S. 81. — Dass der Name *στοα* (*στοων*) in altchristlichen Inschriften dem Namen Porticus entspricht, bestätigt Fr. X. Kraus, *Realencyklopädie der christlichen Altertümer*. II, 793.

³⁾ De Rossi, *Roma Sotterranea cristiana I*, S. 138 f.

⁴⁾ *Coemiterium τῶν ἀδελφῶν* (= Christianorum). De Rossi, *Inscript. Christianae II*, 1, S. 367 u. 387.

fallende Verwandtschaft zeigen¹⁾, eine Verwandtschaft, die darauf schliessen lässt, dass sie von einer Körperschaft gebaut worden sind, die für die Herstellung dieser Kult- und Begräbnisstätten feste und geheiligte Regeln besessen hat.

Von der „Area sepulturae“, d. h. von der Oberfläche aus, unter welcher die Gräberstadt sich befand, führte zunächst eine Treppe zu dem Eingang der unterirdischen Gänge und Gemächer. Diese Eingänge besaßen entweder (wie z. B. in Syrien) die ausgebildete Form einer antiken Tempel-Façade mit zwei Säulen, Epistyl und Dach²⁾ oder wenigstens zwei das Thor flankierende Säulen³⁾, d. h. Formen, die dem antiken Portikus entsprachen⁴⁾. Von dieser Säulenhalle aus führte eine unterirdische Treppe direkt oder mittelbar in eine oder mehrere Vorhallen, die zum Vollzuge von feierlichen Handlungen dienten und in lateinischer Sprache *Schola* genannt zu werden pflegten⁵⁾. Von hier aus liefen breite Haupt-Galerien in die Felsen hinein, die oft durch Säulenpaare in gleiche oder ungleiche Abteilungen zerlegt waren⁶⁾. In gewissen Abständen führten dann meist schmalere Seiten-Galerien rechts und links in die Felsen, die oft in breiteren Kammern (Krypten) endeten⁷⁾. Auch in diesen Hallen und Kammern, die meist in der Form länglicher Vierecke angelegt waren, sind Säulenordnungen mit Epistyl noch heute nachweisbar.

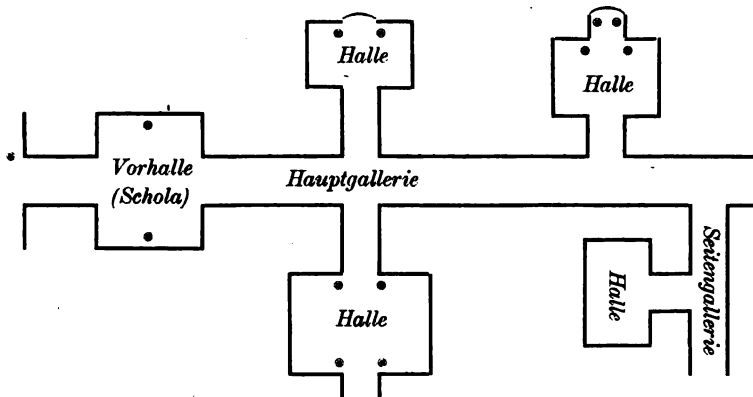
¹⁾ V. Schultze, Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Lpz. 1882. S. 57 ff.

²⁾ S. Victor Schultze, Die Katakomben. Leipzig 1882. S. 80. (Abbildung des Eingangs zu den Grabstätten von Moudjeleia.)

³⁾ Ob die abgebrochenen Säulen, welche der Eingang zur Grabkammer (Krypta) der Lucina zeigt (De Rossi, Roma sott. crist. Vol. I. Tav. I), der Rest einer alten Tempel-Façade sind, scheint unsicher.

⁴⁾ Porticus ist nach Isidor Or. 15, 5 = quasi porta.

⁵⁾ Danach ergibt sich etwa folgendes Bild:



⁶⁾ Schultze a. O. S. 57 ff.

⁷⁾ Schultze a. O. S. 306.

In die Seitenwände der Gallerien (und später bei mangelndem Raume auch in den Kammern) sind Plätze zur Unterbringung der Leichen eingehauen, die nach vorn stets folgende Gestalt zeigen:



Man nannte diese Gräber Loci und dieser Name ist dann in gleichem Sinne wie der Name Porticus, d. h. zur Bezeichnung der gesamten Anlagen mit Begräbnisstätten, Vorhallen, Gallerien und Krypten in Gebrauch gekommen. Auf altchristlichen Inschriften, die uns erhalten sind, wird nach dem Zeugnis von F. X. Kraus, der heute zu den besten Kennern dieser Dinge gehört, das Wort Loci im Sinne von Cömiterium oder Grabhalle häufig durch das Zeichen



oder auch durch den Anfangsbuchstaben L ersetzt ¹⁾.

In dem Masse, wie allmählich der Name Portikus veraltete, kam in späterer christlicher Zeit das Wort Loggia an seiner Stelle in Übung. Es ist für den Zusammenhang der einst darin enthaltenen Begriffe bezeichnend, dass in der italienischen Sprache des Mittelalters und bis in die neueren Zeiten der Name Loggia, der seiner Wurzel nach dem Worte Locus (Loci) entstammt, eine Säulenhalle oder ein Säulen-Thor bezeichnet. In der Sprache der Architekten und Steinmetzen wurde das Wort Porticus allmählich durch den Ausdruck Loggia verdrängt und man weiss, welche Bedeutung der letztere allmählich gewonnen hat.

Schon im 16. Jahrhundert waren es die Loggien der vornehmen Bürgerhäuser, welche die örtlichen Mittelpunkte für die Sozietäten, Compagnien und Bruderschaften wurden ²⁾. Die allmähliche Verwendung der Ortsbezeichnungen Porticus, Loci und Loggia für die Gemeinschaft, die sich dort versammelte, ergab sich ganz von selbst. Wie das Wort Schola, das ursprünglich nur die Vorhalle der Katakomben bezeichnete, allmählich die „Collegia fratrum“ bedeutete, die sich darin versammelten, so ist das gleiche auch mit den oben besprochenen Ortsbezeichnungen der Fall gewesen, nur mit dem Unterschied, dass die Namen wie die dafür

¹⁾ F. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer. II, 338.

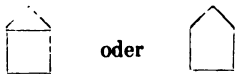
²⁾ Alfr. v. Reumont, Zur Geschichte der Akademie der Crusca in Beiträgen zur ital. Geschichte. Bd. VI (Berlin 1857) S. 144.

üblichen Zeichen¹⁾ innerhalb der „Collegien“ sich fort-pflanzten und in dem hier in Rede stehenden Sinne eine Art von Geheimnamen geblieben zu sein scheinen.

Wir haben oben gesehen, dass die Massregeln, die Paul II. wider die Akademie ergriff, sich nicht als wirkungsvoll erwiesen hatten; thatsächlich hielt dieselbe Akademie, die im Jahre 1468 unter Androhung schwerer Strafen für aufgelöst erklärt worden war, nach Ausweis unserer Katakomben-Inschriften noch im Jahre 1475 unter Leitung ihres „ehrwürdigsten Meisters“ in ihrer früheren Form und Verfassung zusammen.

Der Kardinal Francesco della Rovere, der am 9. Aug. 1471 den päpstlichen Thron als Sixtus IV. bestiegen hatte, schlug, vielleicht belehrt durch die Erfahrungen seines Vorgängers, einen anderen Weg ein, um das gleiche Ziel zu erreichen. Als bald nach seinem Regierungsantritte taucht die Akademie, die bis dahin aus der Öffentlichkeit verschwunden war, wieder auf und zwar diesmal unter offener Beförderung und Begünstigung des Papstes. Aber während früher die Feste und Sitzungen im Stillen gehalten worden waren, fanden sie jetzt unter kirchlichem Pomp statt, und während früher nie Bischöfe als Mitglieder genannt werden, bestand jetzt die Akademie zum erheblichen Teil aus hohen kirchlichen Würdenträgern. An dem Festmahl, das am 21. April 1483 in der Akademie zur Feier des Gründungstags der Stadt Rom stattfand, nahmen nicht weniger als sechs Bischöfe und eine grosse Zahl von Priestern der römischen Kirche teil. Es war ein vollständiger Umschwung eingetreten: während die alte Akademie verfolgt worden war, erhielt die neue wertvolle Privilegien und Vorrechte, besonders das Recht, Doktoren zu ernennen und den Dichterlorbeer zu verleihen, und ihre Mitglieder, darunter selbst solche, die einst wegen ihrer Zugehörigkeit im Gefängnis gesessen hatten, erfreuten sich päpstlicher Beförderung und Auszeichnung²⁾.

¹⁾ Auch für den Namen Porticus ist ein Zeichen üblich gewesen, nämlich



wie wir später gelegentlich nachweisen werden.

²⁾ Es scheint, dass mit Zustimmung der „Platoniker“ einige harmlose Bräuche, die früher im Stillen geübt wurden, jetzt vor der Öffentlichkeit stattfanden und zwar unter Anpassung an die religiösen Volksvorstellungen des Katholicismus. Unter den altchristlichen Bildern der Katakomben spielt die betende Frauengestalt (gekrönt wie eine Königin), welche nicht die Jungfrau Maria darstellt — sie ist den Archäologen unter dem Namen der Orans (Beterin) bekannt — eine grosse Rolle. Es ist die Symbolisierung der Weisheit oder der Liebe. Jetzt erscheint diese Frauengestalt auch in der

Auf diesem Wege gelangte auch der früher als „Verschwörer“ verhaftete und in Ketten durch die Strassen geschleppte Laetus zu hohen Ehren. Er liess es sich gefallen, wusste es aber, wie Petrus Marsus sagt, einzurichten, dass er nach wie vor die Freiheit sich wahrte, „zu der er geboren war“, und dass er „heftigen und trügerischen Schicksalswendungen jeden Zugang zu seiner Thür versperrte“¹⁾. Er setzte seine uns bekannte bedürfnislose Lebensweise fort²⁾, und „Niemandem schadend, wusste er Allen durch Wort und That, durch Rat und Trost nützlich zu sein“.

Mit Recht sagt Jacob Burckhardt, dass Jeder gern bei einem so „anmutigen und versöhnlichen Lebensbilde“ verweilen müsse, der sich damit beschäftige³⁾. Das hinderte aber nicht, dass bei den Unruhen, die unter Sixtus IV. die Stadt heimsuchten, unbekannt Ränder das Haus des alten Mannes überfielen und ausplünderten. Da seine Manuskripte verschwanden — sonst war ja nichts bei ihm zu holen — war Laetus tief gebeugt und die Teilnahme war bei seinen Freunden gross. Dass wir von dem fleissigen Gelehrten nur geringe Bruchstücke litterarischer Thätigkeit besitzen, wird auf jene Plünderung zurückgeführt. Es ist nicht einzusehen, welchen Vorteil sich die Diebe von diesem Überfall versprechen konnten⁴⁾.

Noch einmal ging er, und zwar mitten im Winter, zu unbekanntem Zwecke über die Alpen. Zurückgekehrt, setzte er seine Lehrthätigkeit ungestört und unter starkem Zudrang fort,

Öffentlichkeit und vor ihr versammelte Laetus die römische Jugend „ut eos verae sapientiae initium edoceret“. Merkwürdig ist dabei, dass der Volksmund in ihr „sacratissimae virginis matris venerandam imaginem“ erkannte, dass aber Laetus sie Quirinalis Panagia (Marsus, Orat. fun.), also in mehrdeutigem Sinne, nannte. Dass hier allerlei Hüllen und Verhüllungen mitspielen, ist zweifellos, aber es ist schwer, heute darüber zur Klarheit zu gelangen. — Jacopo Sannazaro nennt zu Anfang seines Gedichtes über die Geburt Christi die Maria in ähnlich doppelsinniger Weise die „Königin der Götter“, Pietro Bembo nennt sie „strahlende Nymphe“.

¹⁾ Laetus . . . prudenter evitavit, ut ea libertate, ad quam natus erat, frueretur et aditum omnem violentis ac fallacibus fortunae ictibus precluderet. P. Marsus, Oratio funebris a. O.

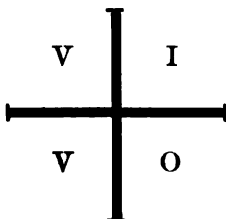
²⁾ Als Laetus gestorben war, schreibt J. Antiquarius an seinen „Bruder“ M. Fernus über Laetus: „Totam gloriae suppellectilem ex paupertate quaesivit; nec praeterquam annos septuaginta suum quicquam putabat“. J. A. Fabricii Bibl. latina 1858, 50 Vol. VI S. 633

³⁾ Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Lpz. 1877. I³, 319.

⁴⁾ Als dem Humanisten Codrus Urceus, Professor in Bologna, der sich durch seine Kämpfe mit den Theologen bekannt gemacht hatte, einst, als er nicht zu Hause war, seine fertigen Manuskripte verbrannten, machte sich sein Zorn in Ausdrücken Luft, die andeuteten, dass er seine Feinde dafür verantwortlich machte; es ist kaum zu glauben, dass solche Dinge wirklich vorgekommen sind. Vgl. Codri Urcei Opera, Vorrede.

wie denn z. B. auch Conrad Celtes¹⁾ und Conrad Peutinger zu den Füßen des „Ehrwürdigsten“ und „Weisesten“ gesessen haben. Als er am 9. Juni 1498 die Augen schloss, sandte sogar Alexander VI. seine Höflinge zu der Leichenfeier, die mit allen kirchlichen Ehren gehalten wurde.

Auf seinen Grabstein setzten die Freunde folgende Zeichen:



Geheimnisvoll für den, der die Symbolik der Akademien nicht kennt, sind sie für denjenigen wohl zu deuten, der darin einige Erfahrung besitzt.

Die Entwicklung, welche die offiziell anerkannte Akademie — sie erscheint alsbald in den Akten als „Academia di storia ed archeologia“ und erhielt damit einen Zusatz, den die frühere Bruderschaft nicht kannte — vor und nach dem Tode des Laetus nahm, ist deshalb beachtenswert, weil sie sich anderwärts in gleicher Art in späteren Jahrhunderten öfter wiederholt hat.

Wie Sixtus IV., so hielten es späterhin andere kirchliche und staatliche Mächte für zweckentsprechend, die bis dahin freien Sozietäten, die sie vorfanden, unter ihren Schutz und unter ihren Einfluss zu stellen. Da die wissenschaftlichen Interessen, welche überall den Akademien zugleich am Herzen lagen, unter diesem Schutz vortrefflich zu gedeihen pflegten, so ist es ganz erklärlich, dass beide Teile, die Protektoren wie ihre Schützlinge, bei dieser Wendung in gewissem Sinne ihre Interessen gewahrt sahen. Indessen ging hier so wenig wie später die unzweifelhaft vielfach vorhandene Annahme in Erfüllung, dass mit der Einrichtung der privilegierten Akademien die Thätigkeit der ehemaligen freien Akademien aufhören werde. Unabhängig denkende Männer wie Laetus und Andere, die länger als ein Menschenalter für die Bruderschaft in ihrer alten Form gewirkt und gelitten hatten, liessen so leichten Kaufs von ihren Idealen und Zielen sich nicht abbringen.

¹⁾ Im Jahre 1486 war Conrad Celtes in Rom und unterhielt hier innigsten Verkehr mit Pomponius Laetus und den übrigen Mitgliedern der Akademie (Aschbach, Conrad Celtes, S. 88 f.).

Das Band, das die Brüder umschloss, war ja keineswegs durch irgend welche vorübergehende Zwecke oder Interessen, sondern durch dauernde Lebensgemeinschaft geknüpft; ja, wir begegnen sogar Äusserungen von Mitgliedern, welche den Bund als eine Gemeinschaft betrachten, die den Tod überdauere. Es kam hinzu, dass eine „Akademie der Wissenschaften“ wohl die gelehrten Mitglieder in ihrem Schosse vereinen konnte, dass aber alle die anderen Angehörigen der alten Akademie sich von der neuen ausgeschlossen sahen.

Es ist ein Grundirrtum, der noch heute meist bei der Beurteilung der älteren platonischen Akademien obwaltet, wenn man annimmt, dass dieselben lediglich aus litterarisch thätigen Leuten bestanden hätten. Vielmehr wissen wir schon aus den Kämpfen, die Gemisthos Plethon mit seinem Gegner Gennadios führte, dass zu des ersteren nächstem Freundeskreise auch Männer gehörten, die letzterer geradezu als geringe Leute bezeichnete, und von jeher haben viele Beurteiler des Humanismus in gleichem Sinne mit einer Art von Vorwurf behauptet, dass seine Wortführer „die Schranken der Stände niederzureissen kein Bedenken getragen hätten“. In der That umfasste die Brüderschaft Könige wie Alfonso von Neapel, Fürsten wie die Medici, vornehme Geschlechter wie die Pico und die Carpi und Patrizier wie die Alberti, dabei aber auch einfache Gelehrte, Poeten, Bauneister, Bildhauer und Steinmetzen, ja Männer ohne Vermögen und uneheliche Söhne wie Leonardo de Vinci und Andere, die lediglich den Wert ihrer Persönlichkeit mitbrachten. Wie hätten alle diese in einer „Akademie der Wissenschaften“ Platz finden können?

Immerhin erreichten die klugen Prälaten wenigstens einen Erfolg: der Name „Akademie“, der jetzt eine halb kirchliche Anstalt bezeichnete, fing an, zur Bezeichnung der alten Sodalitäten und Collegien unbrauchbar zu werden. Jedenfalls musste den Männern, die beiden Akademien angehörten, der Unterschied sehr stark zum Bewusstsein kommen, und es ist in dieser Richtung bezeichnend, dass Aldus Manutius der Ältere, als er gegen Ende des 15. Jahrhunderts nach dem Vorbild der päpstlichen eine von der Republik Venedig privilegierte „Akademie“ begründete, den Namen „Neakademie“ zur amtlichen Anwendung zu bringen suchte, ohne freilich damit dauernden Erfolg zu erzielen.

Man soll die Wandlungen, die hiermit begannen, nicht gering schätzen: ein alter, geschätzter Name ist für jede Gemeinschaft ein Besitz von unvergleichlichem Werte, ein Besitz, in dem sich ihre ganze Geschichte gleichsam verkörpert und zusammenfasst. Wo eine Gemeinschaft gezwungen ist, einen solchen Besitz aufzugeben, erleidet ihre Überlieferung sehr leicht eine völlige Verdunkelung, ja oft eine Unterbrechung, die den Einblick in ihre wahre Geschichte späteren Geschlechtern ausserordentlich erschwert und allerlei Entstellungen Thür und Thor öffnet.

Unter den Verhältnissen, wie sie sich durch die kluge Politik der Päpste gestalteten, war der Tod des Laetus zwar nicht für die offizielle, aber für die geheime Akademie eine grosse Gefahr. Ob es den Brüdern gelang, einen Ersatz zu finden? In den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts hatte sich in Rom ein reicher Litterat, der Gedichte in der Volkssprache verfasste, niedergelassen und eine Besetzung an der Stelle erworben, wo einst die Gärten des Sallust gelegen hatten. Es war Angelo Coluzzi aus Sesi (geb. 1467), der bis dahin in Neapel als unabhängiger Mann gelebt hatte. Die Freundschaft, die ihn mit Joh. Pontanus und Sannazaro verband, lässt mit Sicherheit auf seine Zugehörigkeit zu deren Kreise schliessen, der seinen Mittelpunkt in der „Academia Antoniana“, bezw. „Pontana“ zu Neapel besass. Dieser „Poet“ wurde nach Laetus' Tode das Haupt der Akademie und zwar, wie es scheint, beider „Akademien“, der päpstlichen wie der freien. Jedenfalls wissen wir, dass er ebenso wie Laetus in seinem Hause ein „Museum“ besass mit Bildern, Inschriften u. s. w., dass bei ihm akademische Sitzungen und Gastmahle stattfanden u. s. w. Coluzzi wurde späterhin von der Kurie in ihr Interesse und in ihren Dienst gezogen, und wir wissen nicht, wie lange er († 1537) an der Spitze der römischen Akademie geblieben ist.

Die tiefgreifenden Veränderungen und Erschütterungen, welche in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wie im ganzen Abendlande so auch in Italien vor sich gingen, haben die Geschichte der freien Akademien in ungünstiger Weise beeinflusst, und bei der Zurückdrängung, die sie erfuhren, ist es heute sehr schwierig, ihre stille Wirksamkeit geschichtlich zu verfolgen.

Sicher ist nur, dass die Inquisitoren sie in den Zeiten der grossen religiösen Bewegung als Sitze und Herde der Reformation betrachteten und behandelten und dass Papst Paul III. († 1549) von den gleichen Gesinnungen wie Paul II. gegen gewisse Akademien erfüllt war. Es ist in dieser Beziehung sehr charakteristisch, dass eine der berühmtesten reformatorischen Schriften Italiens „Die Summe der h. Schrift“ (Sommario della Sacra Scrittura), die um 1535 in Italien weit verbreitet war, nach dem Urteile der Inquisition aus den Kreisen der Akademien stammte, wie sie denn thatsächlich innerhalb der Akademie der Grillenzoni in Modena um 1537 Verteidiger fand¹⁾.

„Der freie Geist, sagt Alfred von Reumont²⁾ in seiner Geschichte der Akademie der Crusca, der einst die Ratsversammlungen der republikanischen Kommunen belebt und in den Loggien der vornehmen Bürgerhäuser nur zu häufig das Vorspiel des

¹⁾ Näheres über diese Sache bei K. Benrath, Die Summa der Heiligen Schrift. Lpz. 1880. S. IV ff.

²⁾ Beiträge zur ital. Geschichte VI (Berlin 1857) S. 144.

Clubbistenwesens späterer Jahrhunderte gegeben hatte, suchte neuen Spielraum“ und hatte ihn in den „Compagnien“ und „Akademien“ gefunden.

Thatsächlich waren die Mitglieder der letzteren, obwohl stark bedrängt und zu allerlei Anpassungen genötigt, fortgesetzt nach der Art fleissiger Bauleute thätig, und die Nachrichten, welche wir von der „Compagnie zur Kelle“ zu Florenz aus den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts besitzen, beweisen, dass die Brüder bei ihren Versammlungen „in abito di muratori“, im Kleide von Maurern, d. h. mit Schurzfell und Kelle bekleidet waren¹⁾.

Diese Sozietäten der „Muratori“, die in den Loggien wohlhabender Mitglieder ihre Arbeiten und Versammlungen mit Brudermahlen abhielten und die unter sich drei Grade besaßen, stehen zu den Akademien in sehr nahen Beziehungen.

Zu den letzteren gehört unter vielen andern die Akademie der Crusca, in deren Listen (ebenso wie bei andern Akademien) auch viel Deutsche erscheinen. Am 21. Juli 1600 wurde hier Fürst Ludwig von Anhalt aufgenommen, der seit 1617 der Begründer der Akademie des Palmbaums geworden ist. Die Geschichte dieser fälschlich sogenannten „Sprachgesellschaften“ kann als bekannt gelten²⁾.

¹⁾ Näheres hierüber bei Keller, Zur Geschichte der Bauhütten etc. in den M.H. der C.G. 1898, S. 40 ff.

²⁾ Vgl. Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. 1895, S. 1 ff.

Kants Platonismus.

Von

Dr. G. A. Wyneken in Berlin.

Paulsen ¹⁾ sagt auf S. 306 seiner kürzlich erschienenen Schrift über Kant, nachdem er den metaphysischen Grundgedanken der kantischen Moralphilosophie kurz angegeben hat: „Es ist der Platonismus Kants, der hier als Grundform seiner Weltanschauung zu Tage liegt.“ Gewiss für Manchen ein überraschender Ausspruch, der überdies Paulsens ganze Darstellung recht eigentlich zum Motto dienen könnte. Platon, der Vater aller europäischen Metaphysik, soll zum Ahnen Kants werden, des grossen Zerstörers der Spekulation? Zwar weiss man, mit welcher Ehrerbietung Kant von seinem grossen Vorgänger redet. Er ist ihm „der erhabene Philosoph“, mit dem er sich an jener Stelle, wo er die „Ideen“ in die Kritik einführt, ziemlich gründlich und höchst tiefinnig auseinandersetzt. Eine Äusserung, die er bei dieser Gelegenheit thut, kann uns vielleicht ein nützlicher Fingerzeig werden: „Ich merke nur an, dass es garnichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ Dies Wort lässt immerhin durchblicken, dass Kant nicht nur Schriften Platons studiert hat, sondern auch in seiner eigenen Person mit Bewusstsein den Vollender des Platonismus (oder wenigstens der Ideenlehre) erkennt. Nur vorläufig sei hier angemerkt, dass ihm auch schon Schopenhauer diese Stellung zuerkannt hat (vgl. z. B. Welt als Wille u. Vorstellung, II, § 31).

Eins ist gewiss und wird durch den Zustand der kantforschenden Gelehrtenwelt allein schon hinlänglich bewiesen: nicht auf der Oberfläche seines Systemes wird jener Platonismus angetroffen werden; hat es mit demselben seine Richtigkeit, so ist er gewissermassen Kants Geheimplatz. Andererseits aber könnte solche Arkandisziplin in uns kein grösseres Interesse beanspruchen, als

¹⁾ Frommanns Klassiker der Philosophie Band VII. J. Kant von Fr. Paulsen. Stuttgart 1898.

etwa Kants Tischreden oder Lebensgewohnheiten für uns haben, wenn sie sich nicht als ein wesentliches Glied, ja, als den Sinn seines Philosophierens überhaupt erweist; denn nicht der Königsberger Professor interessiert uns, sondern allein jenes einheitliche, grosse Ereignis der Weltgeschichte, das den Namen Kant trägt. — Wir müssen uns also vor Allem über die Macht klar werden, die sachlich Kants Denken beherrscht, abgesehen von aller persönlichen Furcht oder Neigung; und diese Macht stellt sich dar als das, was man Methode nennt. Über Kants Methode scheint noch immer eine merkwürdige Unklarheit zu herrschen; und doch dünkt mich, sie habe längst eine ziemlich mustergültige Darstellung und Kritik erfahren, nämlich durch Hegel¹⁾. Auch Paulsen betont verschiedentlich, Kant verschmähe es, von der sinnlichen Erfahrung aus zur Metaphysik vorzudringen. Ich meine aber, gerade der gewöhnliche Erfahrungsbestand war die Grundlage seines Denkens; und die Art seines Fortschreitens der apagogische Beweis. Gegeben ist der allgemeinbekannte Erfahrungsbestand der Welt; wie ist er zu erklären? Angenommen, seine allgemeinen Formen, Gesetze — denn die Subjektivität des Inhaltes, der sinnlichen Qualitäten war längst erkannt — seien objektiv: so ist der vorliegende Bestand (d. h. die Voraussetzung) unmöglich. Also ist die Welt subjektiv, d. h. nur ein Gedachtes, oder als Prozess: ein Gedachtwerden (cogitari). Hier geht Hegel weiter, um nur von ihm als der letzten endgültigen Form des Fichte-Schellingschen Gedankenganges zu reden. Also, sagt er, ist subjektiv und objektiv identisch. Die (subjektiven) Kategorien sind in Wahrheit höchst objektive Formen. Und wiederum, da sie in dem Subjekte liegen, ist das Subjekt, der Welträger, auch Produkt der objektiven Welt: in ihm kehrt sie in sich selbst zurück; ein Gedankengang, der durchaus vom kantischen Systeme abgeleitet werden kann. Wir haben also die drei Stufen, die nicht nacheinander sind, sondern zusammen das ewige (= unzeitliche) Weltgesetz ausmachen: Objekt, Koinzidenzpunkt von Objekt und Subjekt, Subjekt; weloehs wiederum nach seiner objektiven Seite die Formel „Idee, Natur, Bewusstsein“, in Beziehung aufs Subjekt aber die Formel „Seele, Leib, Geist“ hat.

Vergleichen wir nun diese Grundanschauung mit der Kants, so fällt sofort auf, dass Kant wenigstens dieselbe Dreiteilung des Seienden durchführt: Welt an sich, Erscheinungswelt (Natur), Bewusstsein, worauf auch Paulsen (S. 145 ff.) hinweist²⁾. Aber der

¹⁾ Vgl. des Näheren meine Schrift: Hegels Kritik Kants. Zur Einleitung in die Hegelsche Philosophie. Greifswald 1898.

²⁾ Hier gleich eine grundlegende Bemerkung. Will man den Parallelismus zwischen Platon und Kant untersuchen, so gilt es, das ältere und einfachere System zur Grundlage der Vergleichung zu machen, sintemal man natürlich nicht erwarten kann, den transcendentalen Idealismus bei Platon zu entdecken. Es handelt sich also nicht um diesen, sondern darum, ob

grosse Unterschied liegt darin, dass bei Kant wohl Erscheinungswelt und Bewusstsein verbunden sind, sich sozusagen gegenseitig zum Ausdruck bringen, dagegen aber die erste Stufe völlig von jeder Verbindung losgelöst ist; während gerade sie bei Hegel den Mutterschoss alles Seienden bildet, den Urgrund, aus dem es sich ganz ableiten lässt. Dieser Unterschied ist grundlegend und kann er nicht beseitigt werden -- ist dann ernstlich an einen Platonismus Kants zu denken? *Hic Rhodus, hic salta.*

Ja, an einen Platonismus. Denn Hegels Lehre kann mit Fug so bezeichnet werden. Es ist ja kein Zufall, dass jene erste, alles erzeugende Stufe (die Idee) bei beiden denselben Namen trägt. Sie ist der Inbegriff aller Gesetzlichkeit; und wer monistisch denkt (wie Platon nicht that), kann schliesslich als Seiendes nur noch Gesetze, ohne andern Inhalt, als sich selbst anerkennen -- wie Hegel that. Infolgedessen ist die Natur nur ein Ausdruck der Idee, und der Geist ebenfalls, nämlich der durch die Natur hindurchgegangenen Idee; und also eine Kausalität von der ersten bis zur letzten Stufe durchgeführt.

Das erinnert uns wieder an Kant. Er will ja auch eine solche „Kausalität“ zwischen Ding an sich und Erscheinung. Nicht die Kausalität, welche wir in der Kategorientafel finden, sondern eine andere, die wir nur nach Analogie jener denken können: die Kausalität des nichtkausalen Bereiches, das Gesetz der Freiheit. Freilich, gerade diese Lehre soll die Achillesferse seines Systemes sein. Gerade sie wird so oft als eine jener persönlichen Meinungen behandelt, um die wir uns nicht kümmern wollten.

Paulsen sagt (S. 154) mit grossem Rechte, dass Kant jenen jacobischen Einwurf sich selbst gemacht haben würde, hätte seine Lehre einen gegen die Kategoriendoktrin verstossenden Sinn; es handelt sich hier eben um eine andre Kausalität, und von Interesse ist es, wie Paulsen sie sich denkt, ohne sich übrigens auf Kant berufen zu können: „ein Verhältnis innerer Bedingtheit, wie zwischen Grund und Folge im logischen Denken“. Das heisst also nach der Weise des Spinoza. Aber er hat noch eine zweite Ansicht darüber: „die noumena bestimmen sich, wie sich die Teile eines Kunstwerks bestimmen“ (S. 193). Um von dem unglücklichen Doppelterminus „Kausalität“ loszukommen, wollen wir als den allgemeineren Begriff einführen die Notwendigkeit; und konstatieren von ihr vorläufig drei Arten: die kausale, die logisch-syllogistische und die künstlerische; die beiden letzten Arten be-

beide eine gemeinsame metaphysische Grundlehre haben, die aber natürlich bei Kant sich aus seinem Kritizismus als dessen notwendige Voraussetzung erweisen lassen muss; als seine Voraussetzung, nicht als seine Folge, denn das wäre eine unhistorische Antizipation. -- Es liesse sich sonst auch noch ein anderer, gewissermassen erkenntnistheoretischer, triadischer Parallelismus nachweisen von Ding an sich, Erscheinung und Anschauungsformen -- den letzteren entsprächen dann Platons *μαθηματικά*.

herrschen nach Paulsen den mundus intelligibilis. Wenn es bewiesen wäre, so wäre das etwas, aber nicht die Hauptsache. Wir müssen laut unsrer Fragestellung vor allem wissen: nicht, welche Notwendigkeit zwischen den noumenis, sondern zwischen diesen und den phaenomenis herrscht, was doch offenbar etwas anderes ist.

Angenommen, wir hätten eine solche Kausalität bei Kant entdeckt, hätten ein Gesetz gefunden, nach dem die Dinge an sich die Erscheinung hervorbringen — so wäre damit zunächst wohl für Kants festgehaltene Metaphysik, ja, für seinen Dogmatismus etwas bewiesen, nichts aber für seinen Platonismus. Denn das Eigenartige des Platonismus ist, dass das Wirkliche, der mundus intelligibilis, nichts Konkretes, sondern etwas Abstraktes ist; nur der Schein ist konkret, und je weiter sich das Absolute mit dem Scheine einlässt, um so konkreter wird es. Nun lehrt auch Kant, dass das Konkrete Schein sei; und so ist sicher, dass das Absolute nur abstrakt sein kann. Das folgt aus mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhange seines Systemes; denn dazu, dass etwas ein konkretes Ding dieser Welt werde, ist notwendig, dass es Gegenstand der Wahrnehmung, also blosser Erscheinung sei. Etwas Anschauliches (d. h. eben Konkretes) kann das Absolute, das in sich Wahre, nicht sein; die Frage ist also: giebt es etwas Absolutes, das ganz abstrakt wäre? Bekanntlich findet Kant dies im kategorischen (d. h. absoluten) Imperative, der keine konkrete, sondern nur ideelle Existenz hat (also, beiläufig gesagt, durchaus nichts mit dem Gewissen zu thun hat oder überhaupt Gegenstand des Bewusstseins werden kann, zu welchem plumpen Missverständnisse leider Kant selbst den meisten Anlass gegeben — dann wäre er ja eine konkrete Kraft. Vgl. z. B. Grundl. z. Metaph. der Sitten, Bd. IV, S. 268¹⁾) und Schopenhauers noch immer gültige Auslegung im § 6 der Grundlage der Moral).

Nun fehlt nur noch, dass wir einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Sittengesetze und der Erscheinungswelt herstellen. Fichte hat dies in grösster Klarheit gethan, wenn er lehrt, das Gesetz habe, um sich realisieren zu können, die Wirklichkeit (oder Unwirklichkeit) geboren; die Existenzkraft der Welt ist dann das Streben des Sittengesetzes nach Verwirklichung. Dies hat Schelling ergänzt, indem er mit dieser Selbstrealisierung wirklich Ernst machte: überall, wo die Natur existiert, muss sie also in Kraft des absoluten Gesetzes existieren (nicht nur als Milieu bewussten, menschlichen Willens) — also ist es ein unbewusstes Gesetz, welches sich realisiert, sein Zweck ist ihm noch unbewusst, und das moralische Bewusstsein ist die erste Stufe zum Bewusstwerden, als die oberste Spitze des Absolutums. Und bekanntlich liegen auch die Wurzeln der Schellingschen Ergänzung bei Kant:

¹⁾ Kant wird hier zitiert nach der chronologischen Hartensteinschen Ausgabe von 1867/68.

in der Kritik der Urteilskraft; denn es giebt auch einen theoretischen Imperativ, der mich zwingt, die Natur unter dem Gesichtspunkte des Zweckes zu betrachten, sobald ich von der blossen Anschauung zur Ordnung und Verknüpfung ihrer Glieder übergehe, also mir theoretisch das Nicht-ich assimiliere.

Wieweit aber darf man diesen Platonismus bei Kant selbst finden? Zunächst ist an seine geschichtliche Übergangstellung zu erinnern; er kam von der Monadologie her, und trat zu derselben in die Antithese durch den skeptischen Relativismus; damit hatte er das Konkrete freilich aufgelöst in Abstraktes, nämlich in zufällige Beziehungen. Die Synthese fand er, indem er die Bestimmungen beider vorangegangenen Zeitabschnitte umkehrte: die Welt an sich abstrakt, und die gegebene Welt konkret dachte. Allein es ging ihm hier, wie in der Erkenntnislehre: zu dem einfachen Satze, dass Sinnlichkeit und Verstand nicht Werkzeuge des Erkennens seien, sondern dass die erste Thatsache das Erkennen selbst sei, der Denkvorgang, zu dieser einfachen Erkenntnis drang er nicht durch. So auch in der Metaphysik; die Welt an sich ist nicht das Sittengesetz selbst, sondern — Mittel oder gar Objekt desselben; so giebt in Wahrheit zwei Welten an sich, und die letzte, höchste erst ist das Sittengesetz, das Fichte dann einfach Gott nannte, die zweite ist die der Dinge an sich (vielleicht monadenähnlich, jedenfalls konkret und also nach Analogie der Erscheinung gedacht); und da gerade zwischen dieser und der Erscheinungswelt jede Notwendigkeit unterbrochen ist, lässt er beide so oft zusammenfallen: ich sehe die Dinge an sich, wenn auch nicht so, wie sie sind — ein in der That den Kritizismus verleugnender Sprachgebrauch, wenn man ihn nicht etwa im Fichteschen Sinne auslegen will — den er aber einmal in der zweiten Ausgabe der Kritik ausdrücklich rechtfertigt: Bd. III, S. 78, Fussnote.

Dass der Ausweg unerlaubt ist, das Sittengesetz für die Form und das Gesetz der Monadenwelt zu erklären, liegt auf der Hand: denn wie kann das abstrakte Ideal eine dänglich gedachte Masse beherrschen! Es sei denn, dass die Dinge an sich als Seelen gefasst werden; dann könnte man auf den platonisch-aristotelischen Gedanken verfallen, die Seelenwelt sehne sich nach dem Ideal, und werde insofern von ihm beherrscht. Leibniz freilich verfiel auf diese Art der Notwendigkeit nicht, sondern forderte eine zweite praestablierte Harmonie (z. B. im § 87 der Monadologie). Denn im Grunde liegt bei ihm schon die Zweiteilung des mundus intelligibilis vor. Es ist ja auch an sich garnicht einzusehen, wie aus dem Monadenkosmos ein Imperativ entspringen soll.

Es hat etwas auf sich mit dieser Heranziehung des platonisierenden Gedankens. Denn es ist ja das Sittengesetz das Natur-

gesetz der reinen Willenswelt; nur freilich auch zugleich das imperativische Gesetz (Gebot) der unreinen, erfahrungsmässigen Bewusstseinswelt. Und bekanntlich vermag Kant, wie Platon, sich diese Thatsache nur aus einem unzeitlichen Sündenfall zu erklären¹⁾, ja, er hätte mehr sagen müssen: dass es überhaupt eine Welt des zureichenden Grundes, also eine heteronome Willenswelt giebt, ist selbst nur Erzeugnis und Symptom des Sündenfalles.

Mit Hilfe dieser Annahme löst Kant also die Frage nach der Notwendigkeit zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt, d. h. erklärt, warum eine solche Notwendigkeit nur noch in so kümmerlichem Masse vorhanden ist. Freilich löst er sie bloss anthropozentrisch und psychologisch, wie er nun einmal denkt; was geht ihn die Natur an, die schliesslich doch nur meine produktive Einbildungskraft und deren seelischer Apparat auf dem Gewissen hat.

Übrigens sei schon hier im Anschlusse an die erwähnten Hypothesen Paulsens darauf hingewiesen, dass die bewegende Notwendigkeit der platonischen Welt freilich die logische sein musste, denn sie besteht aus Begriffen; das hat aber erst Spinoza wirklich durchgeführt, denn Platons Notwendigkeit ist vielmehr die künstlerische, da er sich die Begriffe wieder als angeschaute Formen (*εἰδῆ*) dachte, nicht als reine: er dachte als Griechen plastisch. Die logische Notwendigkeit nämlich und die künstlerische lassen sich so vereinigen, dass erstere auf die reinen, letztere auf die angeschauten Begriffe geht. Es ist aber schon hier klar, dass die Kausalität so wenig, wie die Rationalität (und auch nicht die angeschaute Rationalität) Kants intelligibele Notwendigkeit bildet, sondern — eine Finalität.

Die nächste Frage wäre nun, ob es denn jene reine Willenswelt wirklich giebt, die wir dann einfach mit der Monadenwelt (Welt an sich No. 2) gleichsetzen könnten, um so den Monismus im mundus intelligibilis wiederherzustellen: eine Welt an sich, deren Form die sittliche Idee wäre. Und da ist nun das Wunderbare, dass ja mein intelligibeler Charakter frei, d. h. autonom, also ein reiner Wille ist, ohne dass er aber Bürger jener Ideenwelt wäre, denn er ist es ja gerade, dem das Böse zur Last fällt, und — der sich in meiner sittlichen Heteronomie äussert. Jedem noch empfindet er allein (und „ich“ nur, soweit ich nicht Erscheinung, also mir meiner nicht bewusst bin) jenes Gesetz! Harmlos stellt Kant die beiden Funktionen der intelligibelen Welt, Grund der Sinneswelt und zugleich Träger der dieser genau ent-

¹⁾ Merkwürdiger Weise wird von Paulsen Kants tiefe und notwendige Lehre vom Bösen nur ganz kurz gestreift. Uns ist sie auch für unsere Methode ein wichtiger Beleg, insofern hier noch Kant selbst in seinem letzten grossartigen Werke eine Lehre ausgesprochen hat, die bis dahin nach seinen Voraussetzungen zwar schon notwendig zu postulieren war, aber noch unter der Bewusstseinschwelle seines Philosophierens lag.

gegengesetzten Autonomie zu sein, einfach nebeneinander, ohne den doch ganz notwendigen Schluss zu ziehen, dass das Widersprechende nicht von derselben Verstandeswelt gelten kann. — Also auch hier eine Zweiteilung: der intelligibele Wille an sich autonom, aber zum Teil, soweit er nämlich Träger meiner selbstsüchtigen Persönlichkeit ist, ausserhalb des Bereiches des sittlichen Kosmos!

Kombinieren wir nun, was wir als Kants Aussagen einerseits über die objektive Welt an sich und andrerseits über die subjektive Wirklichkeit (des Ich) gefunden haben, so ergibt sich als das metaphysische Schema seiner Moralphilosophie folgendes:

Objektiv.

Subjektiv.

I. Das Gesetz.

II. Die reine Willenswelt.

Der intelligibele Charakter an sich.

III. Die Dinge an sich (Monaden?).

Der intelligibele Charakter als böse.

IV.

Die Erscheinung.

und offenbar geht durch die Mitte (zwischen Stufe II und III) der grosse Strich des Sündenfalles, und er geht mitten durch die menschliche Seele hindurch. So würde also moralphilosophisch betrachtet Kants Metaphysik ausgesehen haben, hätte er sie geschrieben. Und in der That, die Verwandtschaft mit dem Platonismus liegt auf der Hand. Man erinnere sich, welche Schwierigkeit im platonischen Systeme die Begriffsbestimmung der Seele macht, dieser mittleren Proportionale zwischen Idee und Erscheinungswelt, dieser fast irrational konkreten Idee, dieser den Ideen ebenbürtigen Nicht-Idee! Platon vermochte die Schwierigkeit nicht monistisch aufzulösen; seine christlichen Nachfolger thaten es, indem sie die Welt entstehen liessen aus gefallenem Ideen (Origenes). Wie entsteht nun bei Kant die Seele? Sie ist offenbar dazu da, dass die sittliche Idee sich in ihr verkörpere. Dazu aber würde noch eine abstrakte, lichte, reine Willenswelt genügen. Woher die konkrete Seele? Konkret sein heisst determiniert sein, also ist ihr Konkretsein sicherlich schon Folge des unbegreiflichen Sündenfalles, der die Heteronomie geschaffen hat. Es kann zwar nicht verkannt werden, dass die Doppelheit des intelligibelen Charakters von Kant nie ausgesprochen worden ist. Ihm ist der intelligibele Charakter frei und doch Ursache des erscheinenden Bösen, also der Unfreiheit. Der Gedanke, den auszusprechen er mit diesem ungelösten Widerspruche vermeidet, ist: dass die sittliche Änderung der Seele auch eine naturhafte zur Folge gehabt habe. Denn hiervon wäre ja wiederum die Konsequenz gewesen, dass auch die Erlösung mit einer naturhaften Änderung verbunden sein müsste; was die an sich schon fast unüberwindlich schwierige Lehre von der Wiedergeburt durch den eigenen Entschluss (Religion Bd. VI S. 142) ganz unmöglich gemacht hätte. Platon denkt hier folgerichtiger, wenn er die Einkehr des sozusagen sola gratia gottgegebenen Eros

für den Anfang der Erlösung erklärt. — Woraus erklärt sich bei Kant die individuelle Seele? Wie kann das Abstrakte konkret werden?

Ich wüsste wohl einen Ausweg, den aber nicht Kant, sondern fast tausend Jahre früher sein grosser Vorgänger Johannes Skotus Erigena gefunden hat. Dieser sagt: sein heisst gedacht werden (was kantisch genug klingt); also ist auch Gott nur so weit, als er gedacht wird, d. h. von sich selber; dadurch wird Gott gezwungen, sich fortwährend selbst zu denken und zu konkretisieren; dann ist er selbst (als Subjekt) zwar ein Nichts, aber als Objekt wirklich und konkret; d. h. also, er lässt sich erkennen, und in dieser Verwirklichung Gottes entsteht die Seele. Die Anwendung auf Kant ist nicht schwer; man übersetze diese Lehre aus dem Erkenntnis-mässigen ins Willenhafte — fast scheint es, als tauche da aus verborgener Tiefe der eigentliche, letzte Grund des Kantischen Systemes vor uns auf. Und — wird Erigena, der keltische Hegel, nicht auch zu den Platonikern gerechnet?

Man stosse sich nicht an diesen Folgerungen und Parallelen, an die Kant selbst, das wissen wir recht gut, nie gedacht hat. In einem naturwissenschaftlich denkenden Jahrhundert bedarf unsere Methode eigentlich keiner Rechtfertigung. Denn eine geschichtsphilosophische Eingliederung Kants fordert, dass wir ihn sozusagen definieren, und uns fragen, wie denn die Seele beschaffen war, aus der alle diese Lehren stammen konnten? d. h. wir sehen das historische Ereignis „Kant“ nicht als eine Summe von Erkenntnissen, sondern als einen Organismus an, und das ist auch mehr, als wenn man ihn (wie die klassizistische Geschichtsphilosophie mit grossen Denkern thut) nur als ein architektonisches Problem fasst. Nicht als ob wir einer Betrachtung das Wort reden wollten, die Erkenntnisse und Schöpfungen eines Genies aus persönlichen Ereignissen ableitet (dergleichen ausserdem bei Kant zum Glücke kaum anzutreffen ist). Denn das heisst das Prinzip der Zufälligkeit erst recht auf die Spitze treiben. Sondern der Organismus, der sich im Systeme äussert, liegt selbst unter der Oberfläche des Bewusstseins; aber die Erkenntnis, dass es sich in der Menschheitsgeschichte letztlich doch um die Kämpfe und Äusserungen von Organismen, von Seelen handelt, zwingt uns zu der Methode, das unbewusste, eine Substrat eines Systemes in das Licht des Bewusstseins zu heben.

Vollenden wir den angefangenen Gedankengang. Das Soll des Gesetzes hat zum Zwecke, jene grosse, zwischen Stufe II und III befestigte Kluft zu überbrücken, und damit die Stufe IV zur Äusserung von I zu machen; es soll so sein, also ist es möglich; „und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusam-

menstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der andern möglich macht“ (Kr. d. Urteilkraft Bd. V S. 182). Kausalität und Freiheit, beide in der Seele wurzelnd, vereinigt der Zweckbegriff; denn aus der Beweglichkeit des Verstandes entsteht das Urteil, jedes Urteil aber (das also neben den starren Verstandesgesetzen noch eine sie bewegende, anwendende Kraft, eben die „Urteilkraft“ voraussetzt) besteht im Unterordnen unter ein Allgemeines (Prädikat), es muss daher in der zunächst stabilen, durch den Verstand geschaffenen Natur (d. h. also im Verstande) irgend ein Moment liegen, das jene Subordinierung oder die platonische Betrachtung des Kosmos nach Gattungen erlaubt; was an sich gar nicht selbstverständlich ist. Da die Urteilkraft ein elementares Vermögen der Seele ist, so muss auch sie ein apriorisches Gesetz haben, ein transscendentales Prinzip, auch sie muss ihren Anteil empfangen an der grossen synthetischen Kraft der Seele, an der transscendentalen Einheit der Apperzeption. Nun schafft aber die Urteilkraft weder im Geringsten neuen Stoff, noch ändert sie die Form des gegebenen: sie lässt die Welt, wie sie ist, und also kann ihr Gesetz keinerlei objektive (= weltbildende) Gültigkeit haben, sondern muss sich nur als subjektiven Zwang unsres Denkens offenbaren, von nur ideeller Existenz sein.

Hier unterscheidet sich nun Kant wesentlich von Platon. Diesem waren die Ideen inhaltlich Gut der Seele, in ihr giebt es die Gattungen selbst inhaltlich als solche ideell (potentiell). Bei Kant dagegen existiert keine Gattung als solche a priori in uns, sondern nur der Form nach, nämlich als Prinzip der Gattungheit (*sit venia verbo*). Es ist eigentümlich, dass Platon hier sozusagen genetischer dachte, als Kant. Denn er geht einfach davon aus, dass, was ich habe, ich erworben haben muss; nun habe ich Gattungen (Ideen) in meinem Denken; in diesem Leben kann ich sie mir nicht erworben haben, denn die Wahrnehmung liefert sie mir nicht: also in einem vorzeitlichen Dasein. — Hier sei es mir vergönnt, auf ein wenig gekanntes, wunderbar tiefsinniges Fragment Lessings hinzuweisen: „Dass mehr, als fünf Sinne im Menschen sein können.“ (Werke, Ausg. von Lachmann Bd. 11 1839, S. 458, besonders §§ 6—8.) „Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet“, u. s. w. Wäre Lessing zum Metaphysiker geboren, wir hätten in ihm den einzigen, würdigen Erben Leibnizens. Man würde auf diesem Wege zu einer Art von transscendentalem biogene-

tischen Gesetze kommen, von dem ich der Philosophie der Zukunft die grössten Vorteile versprechen möchte. — Die Kehrseite der Sache ist, dass natürlich der immanenten Entwicklung durch Platons System der stabilen Ideen Thor und Thür verschlossen ist, während man dieselbe mit Kants Lehre von der bloss formalen Einwohnung der Gattung in uns vereinigen kann; denn wenn ich nun auch die Gattungen als werdende (als sich selbst bewegende Ideen) ansehe, so bleiben sie doch immer Gattungen gegenüber den Einzelnen, sie mögen sich inhaltlich ändern, sich spalten und durchkreuzen, wie sie wollen. Auch behält Kants Bemerkung, dass die Kontinuität der Formen eine blosser Idee sei, die nicht empirisch belegt werden kann, trotz oder neben Darwin Recht; denn allerdings kennt die Beobachtung nur diskontinuierliche Grössen.

Das Prinzip der Urteilskraft lässt uns also den Inhalt der Natur so betrachten, als ob derselbe (inhaltlich!) gattungsmässig oder systematisch gegliedert und also unserm Erkenntnisvermögen adäquat wäre; welches doch heisst, als sei die Natur — trivial gesprochen — nach unsern Begriffen geschaffen, oder als hätten sich unsre Begriffe in ihr verkörpert, seien ihre hervorbringende Ursache. „Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, der Zweck ist, so ist das Prinzip der Urteilskraft die Zweckmässigkeit der Natur.“

Nun fassen wir zusammen. Von der Natur (die der Verstand hervorgebracht hat) gingen wir aus; eine Anwendung der Kategorien erheischt Urteilskraft, diese muss ein transscendentales Prinzip haben, und das kann kein anderes sein, als Zweckmässigkeit, und so ist der Zweckbegriff gleichsam (obwohl ohne objektive Geltung) aus der Kausalität deduziert. Soweit konnten wir von unten, nämlich der Erscheinungswelt oder der Natur aus in die Seele vordringen. Und jetzt kommt von oben die praktische Vernunft, um die von unten her gebotene Form, nämlich die Zweckmässigkeit der Urteilskraft, mit objektivem Inhalte zu erfüllen: so ist die Urteilskraft wirklich das „Bindeglied“ zwischen Verstand und Willen, der Zweck zwischen Kausalität und Freiheit. Die Urteilskraft verhält sich, aristotelisch gesprochen, zur praktischen Vernunft, wie der *νοῦς παθητικός* zum *νοῦς ποιητικός*. Denn den einzigen objektiv gültigen Zweck liefert bekanntlich jene obere Seelenschicht — man verzeihe diese altertümelnd klingende Darstellung — nämlich der reine Wille.

Was vertritt nun im platonischen Systeme die Urteilskraft? Was verbindet hier die Welt der Heteronomie und der Freiheit? Wir haben es schon angedeutet. Platon dachte naturhaft. Für ihn handelte es sich nicht darum, eine seelische Form zu finden, vermittle deren sich das Ewige denken liess, sondern einen Modus,

vermittels dessen man ewig werden könnte. Er musste sich nach einem Faktum umsehen, und die Thatsache findet er im Eros — dem dämonischen Bindeglied zwischen Welt und Idee, dem Vermögen des Schönen. Die eigentümliche Lust, die die Betrachtung des Schönen in uns erweckt, ist nach Platon die letzte Schwingung vom Enthusiasmus des Unbewussten, der Seele, die ihre heimatliche und adäquate Umgebung wiedererkennt, die Ideen. Was hier bei Platon objektiv und notwendig auftritt, haben wir bei Kant als ein Zufälliges: es kommt vor, dass Objekte sich ohne weiteres von selbst gattungsmässig ordnen und so meinem subjektiven Drange entgegenkommen¹⁾; sehe ich sie (oder ihre Teile unter sich) in diesem Verhältnisse zu einander, so empfinde ich die ästhetische Lust. Da aber das transscendentale Gesetz der Urteilskraft durchaus ohne objektive Geltung ist, so ist offenbar rein dem Zufalle anheimgestellt, ob Schönheit zustandekommt. Das ist nun ein fundamentaler Unterschied gegen das platonische System; denn in ihm ist die Schönheit gerade das Bindeglied zwischen der gefallen Welt und dem Ideenkosmos. Die künstlerisch-geniale Intuition überbrückt die Kluft. Und demgemäss ist auch bei Platon das radikale Böse durchaus erkenntnismässig gefasst. Was ist das Schlimme an unserem Lose? Dass wir in einem Leibe stecken, der mit seinen Leidenschaften und der trügerischen Sinnlichkeit unsere Erkenntnis immer trübt und blendet. Bezeichnender Weise findet sich dies Motiv bei Kant nie, und selbst in dem von ihm sich herleitenden Pessimismus spielt es keine grosse Rolle, obschon doch gerade Kant das Faustschicksal, „dass wir nichts wissen können“, erst recht bewiesen hat. Für Kant ist das Böse in der Welt von willenhafter Entstehung und Beschaffenheit, es ist die Heteronomie des unreinen Willens, nicht das unreine Erkennen. Und somit wird der grosse Weltenriss auch nicht durch eine höhere Intuition, sondern durch den guten Willen überwunden; nicht die reine Idee, sondern das reine Soll ist die „Sonne“ seines Systemes (vgl. Platon, Rep. VI, p. 508 ff.).

Übrigens ist einzusehen, dass darum nicht Kant, sondern Platon der Eckstein der Ästhetik bleiben wird. Wohin Kants Theorie führt, wenn sie von einem weichlichen Denker aufgegriffen und zum Gesetze der Produktivität gemacht wird, zeigt Schillers Anschauung von der Kunst, der nicht müde wird, dieselbe als Lüge zu feiern, als die holde Täuschung, die uns die bitteren Wahrheiten des Daseins freundlich verbirgt. Kant freilich hatte zum Glück zu viel Naturgefühl, um so zu denken; seine treffliche Lehre vom Genie beweist das und ist eins der zahl-

¹⁾ Dafür ist aber, das darf nicht vergessen werden, der kategorische Imperativ (und die Urteilskraft) von einer subjektiven Allgemeinheit, deren Platons Eros ebenso sehr entbehrt, wie des Sokrates Daimonion.

reichen Stücke, in denen er auf einmal dem überraschten Leser sich weit über seine Schranken zu erheben scheint.

Der vom Sittengesetze beherrschte reine Wille soll also das Bindeglied zwischen der gegebenen Welt und der der Ideen werden. Es könnte zunächst scheinen, als müsste Kant sich gezwungen sehen, die Unvereinbarkeit der heteronomen Natur mit dem autonomen Willen festzustellen, und sozusagen Weltflucht predigen. Da tritt nun der grosse Gedankengang über das höchste Gut vor den Riss; denn indem wir uns durch das praktische Gesetz gezwungen sehen, einen unbedingten Zweck zu fordern, erinnern wir uns des Prinzipes der Urteilskraft, das uns das Recht giebt, auch theoretisch teleologisch zu denken, und uns also die Möglichkeit gewährt, das praktische Postulat zum Angelpunkte einer Metaphysik, d. h. eines theoretischen Weltsystemes zu machen. Gehen wir auf diesen Gedankengang ein.

Wie schon gesagt, hat Kant gar wohl bemerkt, wie unser Erkenntnisvermögen zerbrochen und nur halb ist. Wenn die produktive Einbildungskraft durch die Linse des Verstandes uns den Lichtstrom der sinnlichen Eindrücke als das bunte, aber zusammenhängende Bild projiziert, das wir Natur nennen, so vergessen wir, dass wir im Grunde nur uns selbst empfinden, wenn wir es betrachten, und haben uns unser so sehr enttäussert, dass eine Rückwirkung jenes Bildes auf unsern Verstand stattzufinden scheint und wir in uns selbst reflektiert werden. Man muss nämlich — das wird soviel übersehen — bedenken, dass es einen doppelten Gebrauch der Kategorien giebt, trivial könnte man ihn den unbewussten und den bewussten nennen, der leider auch von Kant wohl nicht genügend unterschieden wird. Denn 1. sind die Kategorien notwendig, um die wirkliche, thatsächlich vorliegende Natur zustande kommen zu lassen (weltbildend), und 2. schaffen sie unsre subjektive Erkenntnis derselben, wenn wir über diese Natur reflektieren; dieser letztere Gebrauch geht uns hier an; da aber alle Erkenntnis in Urteilen besteht, so ist eigentlich die Urteilskraft, die diesen zweiten Kategoriengebrauch beherrscht. Und sie also ist die Trägerin dessen, was uns als die eine allgemeine Erfahrung (d. i. reflektierte Natur) zum Bewusstsein kommt. Nur erklärt sie aus sich noch nicht die Einheit oder Einheitlichkeit dieser Erfahrung. Denn mag sie ihrem Prinzipie gemäss noch so sehr Gattungen erfinden, das alles gäbe noch nicht eine Natur, d. h. ergäbe nicht im geringsten, dass alle Mannigfaltigkeiten „von einer einzigen obersten Gattung abstammten“ (Kr. d. r. V. Bd. III S. 444). Da wir nun aber einmal den monistischen Trieb in uns haben, den keine Erfahrung uns erregen kann, sondern der selbst jeder, auch der primitivsten, Einheitlichkeit und Systematik einer Erfahrung vorhergeht, so müssen wir eine apriorische Fähigkeit in uns postulieren, die uns das gegebene Zufällige und Partikuläre

als Totalität denken lässt, eine Fähigkeit, die also nicht das Weltbild, sondern nur unsere Urteilskraft beeinflusst, sie hat nur sie und ihre „zweckmässige Anstellung“ (Kr. d. r. V. S. 436) zum Gegenstande, d. h. dirigiert sie so, dass sie ein einheitliches Weltbild sehen muss. Diese Fähigkeit ist die (dialektische) Vernunft. Da nun aber die Urteilskraft gleichsam für solche himmlische Stimme taub ist, so muss ihr die Vernunft einen Zielpunkt vorbehalten, auf den hinblickend sie jedesmal eine Einheit aller Gesetze bekommt. Dieser Zielpunkt -- focus imaginarius, wie Kant „geistreich sagt -- ist die Idee, welche zwar keine objektive Realität (Existenz) und keine schöpferische (weltbildende) Kraft hat, wie die platonische, wohl aber praktische Kraft (Kritik d. r. V. S. 302). Man sollte denken, die Vernunft könne diesen Zwang überhaupt nicht ausüben ohne eine Art von Einverständnis oder prästablierter Harmonie zwischen ihr und jenem objektiven Weltbild, indem sie entweder als transscendentales Vermögen an der Weltbildung (sogut, wie der Verstand) beteiligt oder aber beiden, der reflektierenden Urteilskraft und der objektiven Wirklichkeit, übergeordnet wäre. Kant neigt sich ersterer Lösung zu (vgl. z. B. S. 446), aber mit einer wunderbaren Abwandlung. Die Vernunft ist an der Weltbildung beteiligt, weil sie — den Verstand geboren hat. Daher entspringt also dem logischen Subordinationsvermögen desselben eine physische Subordination in der Wirklichkeit, weil die Subordination vom Verstande nicht erzeugt, sondern ihm von einem noch höheren Prinzipie eingegeben ist, freilich die bloss subordinerende Kraft ohne inhaltliche Kriterien, sodass das wirkliche System immer nur Idee bleibt.

Ob es also eine Welteinheit gebe, wie eine Begriffseinheit, wissen wir nicht, denn unsere Erkenntnis ist in der Mitte durchgeschnitten, und wenn wir auch die scheinbar konvergierenden Naturgesetze über sich selbst hinaus verlängern (S. 436) und ihren Einheitspunkt hypothetisch, nämlich in Beziehung auf unsere Erfahrung (S. 438, 455) postulieren müssen, so wissen wir doch absolut nicht, ob dieser Punkt ein imaginärer oder ein realer sei; genug, dass ihn wenigstens nichts hindert, real zu sein.

Hier wird nun recht der tiefe Unterschied zwischen Kant und Platon deutlich. Beide haben einen (auch bei Leibniz grundlegenden) Hauptgedanken: den von der Zufälligkeit der Dinge (Kritik S. 393 f.). Die Dinge sind unendlich bestimmt, d. h. logisch (durch Zweiteilung nach dem Satze des Widerspruches) unbestimmbar, sie sind Schnittpunkte unendlich vieler Möglichkeiten. Daraus schliesst nun Kant auf den Inbegriff aller Möglichkeit als ihren Urgrund, ohne den wir die Empfindung von der Unbestimmbarkeit der Dinge garnicht haben könnten. Und dieser Urgrund ist auch Platon nicht fremd; nur ist er bei ihm — das $\mu\eta\delta\epsilon\nu$, das Nichts; und dies Nichts ist bei Kant — Gott, soweit er in die

theoretische Philosophie hineingehört. Wollte man Schlagworte prägen, so könnte man etwa sagen, Platon stehe auf der optimistischen, Kant auf der pessimistischen Seite. Wirklich offenbaren sich beide hier als Antipoden: was dem einen der Pol aller Wirklichkeit ist, ist dem andern der Pol der Unwirklichkeit. Noch ein anderer Gegensatz ist interessant. Kant denkt material, Platon formal; für jenen ist der Grund der Wirklichkeit der unendlich reiche Inhalt der Möglichkeiten (das ist ein Leibnizsches Relikt), für diesen aber die logische Form der Welt.

Und damit fällt nun jeder Anspruch der Theorie auf absolute Erkenntnis in Nichts zusammen, denn gerade das Absolute, zu dem sie gelangt, ist (theoretisch) ein Nichts, nämlich ein Begriff ohne zureichenden Grund. Weil erst durch die praktische Vernunft dieser zureichende Grund geliefert und also etwas Absolutes konstatiert wird, hat diese den Supremat über der Theorie, wiederum ein gewaltiger Unterschied gegen Platon. Kant freilich meint (S. 257), dieser habe seine Ideen „vorzüglich“ in Allem, was praktisch sei, gefunden — ein offener Irrtum. Nur eins liesse sich etwa sagen: dass auch Platons Ideen kategorische (absolute) Imperative seien, wenn auch nur theoretische, an die Intuition sich wendende.

Platons Ideen also tragen ihren Inhalt in sich, während die Kants klaffen und noch nach Wirklichkeit hungern, die ihnen erst von anderer Seite werden soll. Und dennoch gelangen beide, Kant und Platon, zu derselben Krönung ihres Werkes, zunächst wenigstens dem Worte nach: zum höchsten Gute.

Die bloss formalen, theoretischen Imperative Platons lassen eigentlich eine so materiale und konkrete oberste Idee nicht vermuten, man sollte als jene oberste Idee etwa das Seiende oder dergleichen erwarten. Allein da diese oberste Idee der Realgrund der untergeordneten ist, so muss sie in sich ein Prinzip tragen, das sie nicht in ewiger, starrer Unveränderlichkeit verharren, sondern im Gegenteil ganz relativ (für Anderes) und dadurch schöpferisch werden lässt. Dies ist das Wesen des „Guten“.

Kants theoretischer Imperativ ist nur subjektiv, nämlich der teleologische Zwang in der Urteilskraft. Nun tritt der kategorische Imperativ auf, aber siehe da, sofort muss er, will er ins Bewusstsein dringen, sich dem psychologischen Apparate unsers Willens anbequemen, welcher nur von Beweggründen getrieben wird und nur nach Zwecken handelt, d. h. sich von der Urteilskraft bestimmen lässt (Religion Bd. VI S. 100 f., vgl. Grundlegung zur Met. d. S. Bd. IV S. 308). Darum also „erweitert sich“ das Gesetz zu einer Aufnahme des moralischen Endzweckes der Vernunft, und nur begrifflich lässt sich dieser aus dem wirklich ins Bewusstsein tretenden Gesetze ausscheiden; d. h. Moral kommt nur vor als Religion — wie etwa Platon sagen würde: Philosophie kommt nur

vor als Religion. Dass aber auch bei Kant das *summum bonum* das oberste, absolute Prinzip ist, bewirkt allein, wie bei Platon, der theoretische Imperativ, das Prinzip des Zweckes, dem sich das Gesetz nun einmal anbequemen muss. So liegt das *summum bonum* bei Platon als Grund in der Vergangenheit, bei Kant als Zweck in der Zukunft.

Denn es ist die Verwirklichung des reinen Willens. Wäre seine Autonomie wirklich erreicht, so wäre zugleich die höchste Glückseligkeit (als Vollendung der rezeptiven Seite des Willens, nämlich des Begehungsvermögens) und das sittliche Ideal (als Entelechie der aktiven Seite des Willens) erreicht.

Wir hatten gefunden, dass uns vor allem im Kantischen Systeme die erzeugende Notwendigkeit zwischen der Idee und der Natur aufzusuchen oblag; wir fanden wenigstens den Grund, warum eine solche Notwendigkeit nicht vorhanden war — nämlich wegen des „Sündenfalles“ — und konnten feststellen, wie derselbe von Platon nur als theoretische Depravierung aufgefasst war, die durch Entwicklung sich beseitigen liess, während er bei Kant die Verkehrung des Willens war, ohne dass er die Erkenntnisschwäche daraus abgeleitet hätte. — Wir fanden dann aber unter dem gleichen Ausdrücke der Welt (und Seele) an sich einen doppelten Begriff schlummern, was uns bewies, wie wirklich nur der Sündenfall, d. h. die Scheidung der Ideen von den hervorbringenden Ursachen der Welt schuld war an der Antithese in der Erkenntnis. Diese Folgerung aus Kants Vordersätzen wird uns bestätigt, wenn wir sehen, wie die theoretischen Imperative (die Patrone der Dialektik und echten Repräsentanten der Zerrissenheit unsers Erkenntnisvermögens) sich als Kinder einer berechtigten Sehnsucht der Theorie erweisen, indem sie von der absoluten, praktischen Seite her erfüllt werden.

Somit ist unsere Untersuchung über Kants Platonismus beendet, und es bleibt uns nur noch übrig, einen kurzen systematischen Überblick über das Gemeinsame und Verschiedene beider Systeme zu geben.

Kants System läuft aus in den unendlichen Fortschritt, an die Stelle der Erlösung, wie Platon sie lehrt, tritt die ewige Heimatlosigkeit der Seele, das ewige Suchen. Nun ist überhaupt ein absolutes Sollen und Wollen undenkbar ohne etwas Bleibendes, das es beständig zum Inhalte habe; der Inhalt eines Willens ist sein Zweck, ja, dieser ist sogar letztlich der Grund des Willens. Ein kategorischer Imperativ ist also nur möglich unter Voraussetzung eines Selbstzweckes als seines Grundes, und dieser Selbstzweck ist — die Person. Sie ist etwas Anderes, als bei Platon die wandernde, sich läuternde Seele, denn sie besitzt eine unveräusserliche Beschaffenheit, einen character indelebilis, der sie über Alles um sie her qualitativ hinaushebt — sie allein hat unbe-

dingten Wert in der Welt, sie kann ihre souveräne Würde nie einbüßen. Und diesem character indelebilis gegenüber sind alle „persönlichen Unterschiede“ (Grundl. z. Metaphysik d. S. Bd. IV S. 281 f.) und Eigenschaften nur accidentiell und kommen für den mundus intelligibilis nicht in Betracht; kurzum, hier giebt es keine Individualität, was ganz consequent ist; denn wo gäbe es auf einander bezogene, wirkliche Individualitäten ohne Heteronomie? Und alle Personen (an sich) sind unter einem Gesetze vereinigt zu einem Reiche der Zwecke, jede aber hat nur soviel teil an demselben, als sie vom Gesetze beseelt ist und zu seiner Verkörperung beiträgt. Das Gesetz also, das jedes vernünftige Wesen in sich trägt, ist das allgemeine sittliche Weltgesetz, und somit ist in der That jede Person, jeder intelligibele Charakter Weltgesetzgeber; was entweder heisst: es giebt kein Individuum — oder aber: es giebt nur das eine, intelligibele Ich. Beides ist hier gleichbedeutend. Das „Oberhaupt“ jenes Reiches der Zwecke unterscheidet sich von den „Gliedern“ dadurch, dass es dem Sittengesetze, welches es so gut, wie jene, in sich trägt, nicht unterworfen ist; so bleibt nichts übrig, als dies „Oberhaupt“ mit dem Sittengesetze selbst zu identifizieren, wie auch bei Platon Gott die oberste Idee ist.

Nun aber scheinen wir mitten im Fichteschen Systeme zu sein. Aber dies Schicksal ereilt uns jedes Mal und an jedem Punkte, wo wir versuchen, die Kantischen Prämissen zu Ende zu denken. Man kann bei ihm sich nicht beruhigen, und kein Denker hat es gekonnt, die Geschichte beweist es. Die gesamte protestantische Philosophie der Neuzeit stammt ohne Ausnahme von ihm ab, denn gewaltig war die Kraft, mit der er Bresche schlug. Aber überall trägt seine Schöpfung das Kennzeichen des Provisorischen; sie ist sozusagen die verkörperte Idee des Anfanges, des Vorläufigen in der Philosophie, und gerade darin besteht ihr bleibender Wert; und infolge dessen erreichte er gerade das Gegenteil von dem, was er beabsichtigte: er wurde der Äolus, der die Stürme entfesseln musste, die er hüten wollte.

Hiernit nun treten wir an die letzte und ernsteste Seite unsrer Untersuchung heran. Wir fragen geschichtsphilosophisch, woher es denn eigentlich zu erklären sei, dass eine Verlängerung der Kantischen Lehre ein Analogon zum Platonismus giebt. Haben wir bisher Kant subjektiv sub specie aeterni betrachtet, indem wir nach seiner Seele forschten, nach dem verborgenen, ihm nicht bewussten Träger und Substrat seiner Individualität, so wollen wir zum Schlusse eben dasselbe objektiv thun und fragen, welche objektive Naturmacht, welche übergeordnete Idee seine Seele beherrscht hat.

Schopenhauer, der sonst jedes geschichtlichen Sinnes bar ist, hat als die Ahnen seiner eigenen Philosophie bezeichnet Kant,

Platon und die Inder, und hat auch, freilich nicht sehr eingehend, die Übereinstimmung zwischen Kant und Platon nachgewiesen. Wir haben als den formal wesentlichsten Unterschied des kantischen Systemes vom platonischen festzustellen, dass Kants Metaphysik erst aus seiner Lehre geschlossen werden muss, während die Platons vorliegt. Wir haben ja dasselbe mit Kant vorgenommen, was dieser, nach dem am Anfange erwähnten Ausspruche, mit Platon zu thun verheisst, um „ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand“. Platon ist also formal eine Stufe weiter vorgeschritten. Heben wir dagegen Kant auf diese Stufe, so bekommen wir eine Philosophie, welche die gemeinsame Grundlage der nachfolgenden klassischen, germanischen Philosophie ist, vertreten vor allem durch Fichte, Schelling, Hegel, auch Herbart, Schopenhauer u. a.

Jene Dreiheit, die Schopenhauers Bemerkung uns an die Hand geben würde, nämlich die Analogie des indischen, hellenischen und germanischen Denkens, ist nun wirklich von merkwürdiger Bedeutung. Nicht nur wird sie durch die Thatsache belegt, dass offenbar der germanische Geist sich immer zu den Hellenen und neuerdings auch zu den Indern hingezogen gefühlt hat: ein Typus des Zurücksinkens zum Griechentume ist z. B. Goethe, zum Hinduismus Schopenhauer selbst — vor allen Dingen liegt wirklich in der Art, zu denken, bei diesen drei Rassen eine grosse Verwandtschaft. Bezeichnend für ihr Denken ist die aufgehobene Unmittelbarkeit; der Geist weiss sich nicht mehr eins mit der Natur, nimmt die Dinge nicht mehr, wie sie sind, als seinesgleichen und als von ebenbürtiger Wirklichkeit, sondern befindet sich in einem unglückseligen Gegensatze zum Gegebenen. Er fühlt sich mit der Natur entzweit und vermag nie durchzudringen zu ihrem eigentlichen Herzen: immer hält sie ihm den Schild der Erscheinung vor. Frei von der Natur fühlt sich nun das Ich in souveräner Erhabenheit, Einzigkeit und Macht. Es selbst ist Träger der erscheinenden Welt, es ist das Ewige, Göttliche, die Natur ist nur eine Krankheitserscheinung, ein Leiden des Ich. Wer das aber erkannt hat, wird ihrer auch mächtig. Das äussert sich nun auf drei verschiedenen Stufen. Beim Hindu in dem noch religiösen Gefühl vom Unterliegen der natürlichen Kraft unter der Wucht des Scheines, darum bannt er Spuk durch Spuk: der „betende“ (d. h. zaubernde) Mensch ist Herr der Welt und ihrer Götter. Der Hellene hat sich vermittels seiner Kultur zu einem harmonischen Gleichgewichte mit der Natur hindurchgerungen, sie ist ihm schon ein Ausdruck des Ewigen, nur zu durchschauen braucht sie die Seele, und ihr ist geholfen, nur erkennend die Form vom vergänglichen Inhalte loszulösen. Auf der germanischen Stufe aber ist das Ich erstarkt, um seine theoretisch postulierte Überlegenheit nun auch zu verwirklichen: der Wille überwindet die Natur, und die Person wird der Endzweck des

Alls. Hiermit ist die Bestimmung des Hinduismus (und eines Atavismus, der zu ihm zurücksinkt) gerade umgekehrt, nicht mehr giebt das Ich seine Persönlichkeit auf zu Gunsten seines unpersönlichen Bestandes, sondern es gliedert sich alles Unpersönliche an, alles wird Geist. Damit bekommt die Welt ein Haupt, das Werden ein Ziel, es ist Geschichte möglich, ja, alles ist Geschichte, nämlich der Entwicklungsgang des sich selbst verwirklichenden Ich oder Geistes.

Diese Philosophie hat Kant angebahnt, er hat das Denken persönlich gemacht. Und das ist, was ihn von Platon unterscheidet. Auch Platon hat die Entdeckung gemacht, dass das Denken das Absolute und schlechthin Letzte sei, von dem uns die Welt der Dinge eben trennt. Und eine Seite seiner Ideenlehre (vgl. etwa den Anfang des 6. Buches der Republik oder den Schluss des Menon) stimmt mit der kantischen überein, nach der die Idee ein transscendenter, unserm Instinkte eingepflanzter Begriff ist. Aber vermittels dieser Begriffe kann auch nach und nach die Schranke der Endlichkeit wirklich überwunden werden, bis die Seele wieder in ihrer adäquaten Umgebung schwebt; den Gedanken des Ich hat Platon noch nicht gedacht, wie überhaupt sich der antike Mensch zu den modernen arischen Rassen verhält, wie die Pflanze zum Tiere. Kant hat begriffen, dass man nicht ins Heil, in den mundus intelligibilis hineinwachsen kann, sondern dass in der Ichheit, der in sich konzentrierten Seele selbst eine Qualität liegt, die uns beständig von der Welt der Idee fern hält. Nicht eine unpersönliche Begabung also, sondern nur eine persönliche That kann da helfen.

Scheinbar lehrt ja Platon den Sündenfall viel kräftiger, als Kant; und dennoch giebt bei ihm wiederum bruchlose Entwicklung herab und hinauf. Die giebt bei Kant nicht, der Zwiespalt ist vielmehr die Seele seiner Lehre, und er hat die Philosophie der Romantik bis zum Pessimismus angebahnt. Freilich, wer einmal den Gedanken des Ich so stark empfunden hat, wie Kant in seiner Moralphilosophie, für den giebt nur die Wahl: entweder der Wille ist ganz rein und autonom, oder das Bestehende ist prinzipiell verderbt, denn das Ich ist eine Einheit. Dieses Bewusstsein von der Schuld und Verantwortung, ein Erzeugnis des Christentumes, schränkt auch Kants Pantheismus ein. Im Grunde giebt zwar bei ihm nicht, wie bei Platon, eine Vielheit von Seelen, sondern nur die Einheit des Gesetzes; darum ist aber auch bei ihm die Natur nicht eine Erscheinung der Gottheit, sondern blosses Mittel zum Dasein der Person. Platon dachte seine wirkliche Welt durchaus nach Analogie der Natur, die Vielheit also als eine wirkliche Folge aus einem Grunde, nicht als Bedingung zu einem Zwecke, er war wirklicher Pantheist. Kants Lehre wurde sehr bald zum Atheismus fortgebildet.

Hiermit hoffen wir den Unterschied in der Stimmung beider Systeme — und das ist das Wichtigste — andeutend getroffen zu haben. Denn die Stimmung eines Werkes spricht zum Instinkte, durch sie offenbart sich mir das Ganze. Und in der That ist es nicht möglich, zwei so verschiedene, aber verwandte Denker durch Aufzählung ihrer einzelnen Lehren zu vergleichen, als hätten sie keine Seele — was nur zum Geiste spricht, bleibt Stückwerk. Auch der Forscher, von dessen Werk über Kant wir ausgingen, giebt wenig Belege zu seiner Behauptung von Kants Platonismus. Wer aber ein Organ für die Seele eines Werkes hat, für den genügen Hinweise; und wie wir selbst aus einzelnen Punkten uns den ganzen Kant ersinnen mussten, so wird auch ein solcher Leser den Sinn und das Ganze der Anschauung aus dem Stückwerke unsrer Ausführung wohl herausfinden.

Einige neuere Schriften über die Urzeit des Christentums.

Besprochen

von Univ.-Prof. D. **G. Schnedermann** in Leipzig.

1. Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unsrer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums von Frauenhand. Emden und Borkum, V. Haynel, 1895. VI u. 443 S. gr. 8°. geb. 6 Mk.
2. Jeschua ben Joseph. Eine Erzählung aus der Herodierzeit. Von Dr. Cornelius Rauch. VIII u. 562 S. 8°. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchh. (Georg Böhme). 1899. 6 Mk.

Einer mich ehrenden Aufforderung der verehrlichen Leitung dieser Zeitschrift gemäss nahm ich mir gern vor, das hier an erster Stelle genannte Buch, welches ich vor einigen Monaten in der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung (1898, Nr. 144, 15. Dez.) zur Anzeige brachte, nochmals in Kürze zu besprechen, um so lieber, als mir die freundliche Erlaubnis zu Teil wurde, gleichzeitig mit dem an zweiter Stelle genannten Werke ebenso zu verfahren (vgl. Wiss. Beil. der Leipz. Ztg. 1898, Nr. 146, 20. Dez.), überdies auch einen kleinen Bericht von einer eigenen, weiter unten genannten Arbeit anzuschliessen.

Was die beiden zuerst genannten Werke anlangt, so würde freilich die Ausführung meiner Zusage unmöglich sein, wenn ich nicht einerseits Einiges von dem an jenem anderen Orte Gesagten hier wieder-

holen dürfte, und wenn nicht andererseits am gegenwärtigen Orte eine eigenartige Beleuchtung angezeigt wäre. Unter der hierin liegenden doppelten Voraussetzung seien mir folgende Angaben über diese Schriften gestattet.

Die Verfasserin der „Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unserer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums“ ist die jetzt nahezu neunzigjährige Wittve eines Emdener Kommerzienrats. Da sie sich auf dem Titelblatt des vorliegenden Buches selbst nicht nennt, so sei ihr Name auch hier verschwiegen, doch mit dem Hinzufügen, dass ihrem Gemahl als ungemein fleissigen Hegel-Forscher in Nippolds „Neuester Kirchengeschichte“ III, 1, S. 84 ff. (1889) ein ehrendes Denkmal gesetzt ist und dass sie selbst eine ausführliche, mit ihrem Namen versehene „Geschichte der alt-evangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten“ bereits vor Jahren in zweiter Auflage hat ausgehen lassen (Norden, Soltau, 1884, 2. Aufl. 1891). Auch die pädagogische Litteratur hat sie durch ein kleines Kabinetstück bereichert, indem sie ihre Erfahrungen in der Erziehung aufgezeichnet und bei einer festlichen Gelegenheit veröffentlicht hat¹⁾. Man hat mithin alle Veranlassung, über die Schaffenskraft dieser ehrwürdigen Greisin zu staunen, die nicht nur ihres grossen Hauses und ihrer Kinderstube treulich gewartet hat, sondern auch ihrem Gemahl treue Gehilfin bei seinen philosophischen Studien war und schliesslich zur Veröffentlichung eigener achtunggebietender Schriftwerke Kraft und Musse fand. Man wird nicht umhin können, einen Teil der Erklärung einer so ungewöhnlichen Leistungsfähigkeit in der Tüchtigkeit und der gemessenen Ruhe des niederdeutschen Patrizierhauses, dem sie angehört, einen weiteren Teil in ihrer Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde mit ihrer eigenartigen kraftvollen Geschlossenheit zu finden und mithin ein gutes Stück von demjenigen, was man an ihrer Arbeit zu bewundern und zu rühmen oder auch etwa auszustellen, jedenfalls zu beobachten hat, auf die Rechnung der so beschriebenen Umstände zu setzen. Allein weder jenes Haus noch diese Gemeinde sind denkbar ohne deutsches Volk und Vaterland, ohne christliche Kirche und Reformationsgemeinde. Deshalb sollten wohl in Vaterland und Kirche weite Kreise für solche ernste Bemühungen einer ehrwürdigen deutschen Christin Teilnahme haben und Gewinn darin suchen. Die eigentliche Bedeutung nun aber der „Skizzen und Bilder aus Palästina“, von welcher aus der gesuchte Gewinn sich erschliessen wird, liegt nicht eigentlich in dem, was hier geboten wird: die Darstellungen sind fleissig gearbeitet und anregend geschrieben, aber begreiflicherweise aus zweiter Hand geschöpft — obwohl Werke wie die von Hausrath, Mommsen und Gieseler

¹⁾ 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, Buchdruckerei M. Blenk & Co. 1892. 30 S. gr. 8°.

(leider nicht Schürer oder Weber) und Übersetzungen von Josephus und Eusebius keine verächtlichen Hilfsmittel sind. Man wird auch nicht volle Ebenmässigkeit und Gleichartigkeit der Darstellungen verlangen wollen (die Geschichte der Herodier nimmt z. B. einen sehr breiten Raum ein), noch überall volle Richtigkeit im Einzelnen oder fachmännische Entscheidungen in schwierigen Fragen hier suchen. Nein, auf die Thatsache und Weise des schriftstellerischen Vornehmens der Verfasserin wird bei seiner Würdigung das Augenmerk zu richten sein. Sie betont selbst, es sei ihr ein religiöses wie ein Bildungs-Bedürfnis gewesen, ein deutliches Bild von der Urgeschichte der Christengemeinde für sich und die ihr Nahestehenden zu erwerben. Zu diesem Zwecke hat sie jene Werke studiert und diese Skizzen entworfen und dabei den schönen Erfolg erzielt, ein wenigstens in grossen Grundzügen und in vielen Einzelstrichen richtiges Bild zu gewinnen. Vermutlich lag einem Gliede der Mennonitengemeinde, welches der Gesamtkirche von vornherein kritischer gegenübersteht als die Glieder grosser Kirchenkörper, eine solche Frage sonderlich nahe; und wenn die Verfasserin als Mennonitin mit Vorliebe der Entstehung der mennonitischen Sondergemeinde in der Reformationszeit nachgespürt hatte, so bot sich ihr auch die Frage nach der Entstehung der christlichen Urgemeinde bald zur Erwägung an. Aber die Frage selbst, wie die gebrauchten Hilfsmittel ohne weiteres zeigen, ist doch nichts weniger als eine nur mennonitische. Vielmehr wird zu urteilen sein, das vorliegende Werk sei in des Wortes bestem Sinne ein Zeichen der Zeit, insofern man daraus erkennen könne, wie tief berechtigt die Arbeit der Theologie des nun dahingehenden 19. Jahrhunderts gewesen sei, insofern sie die Erforschung der christlichen Urzeit sich aufs ernstlichste vorgesetzt hatte und wie sehr ihr das seelische Bedürfnis der Gemeinde, vor allem ihrer gebildeten Glieder, entgegenkomme. So mögen nun die Lehrer der Gemeinde in Kirche und Schule von dieser edlen Greisin lernen und sich sagen lassen, dass es Pflicht sei, die Anschauung des Volkes und der Jugend von der heiligen Geschichte in wachsendem Masse zu beleben, zu läutern, zu vertiefen, damit nicht das Buch auf die Dauer zu einer Anklage für diese Lehrer werde wegen dessen, was man im Unterricht verlangen könne, aber nicht erhalte!

Das zweite von den oben genannten Werken, dasjenige von Dr. Cornelius Rauch, mit dem Titel „Jeschua ben Joseph“ fällt in die gleiche Richtung der hier anzuregenden Teilnahme und kann deshalb kürzer besprochen werden. Erst in der letzten Weihnachtsfestzeit erschienen, einige Jahre später entstanden, ist sein Quellenbereich ein mehr der neuesten Zeit und Forschung entsprechender: Schürers Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu (2. A. 1886—90) und des in Palästina so heimisch gewordenen und um die Kenntniss des heiligen Landes für weitere Christenkreise so verdienten Pastors Ludwig Schnellers Schriften (bes. Kennst du das Land? und Evangelienfahrten 1892) — leider noch nicht Webers

Jüdische Theologie — führt Rauch selbst als vornehmlich benutzt an; doch zeigt das Buch auch ein eindringendes Studium von Werken über die Zustände im griechisch-römischen Weltreiche zur Zeit Jesu. Es liegt auf der Hand, dass das Bestreben des Verfassers im wesentlichen das gleiche wie dasjenige der Emdener Schriftstellerin ist, nur dass es auf neueren Anregungen ruht, in mancher Hinsicht, was bei einem humanistisch geschulten Mann ohnehin selbstverständlich sein sollte, wissenschaftlich tiefer gründen konnte und einen neuen Weg der Darstellung wählt: eben denjenigen der erzählenden Dichtung, um nicht zu sagen des Romans. Bekanntlich ist dieser Weg nicht neu. Man erinnere sich nur an ältere Erzählungen von Ben Hur oder an Franz Delitzchs Kleine Schriften: „Ein Tag in Capernaum“ und „Sehet welch ein Mensch“, auch an Pressels „Briefe von Priscelle an Salien“ (1874 f.). Sieht man von Delitzchs immerhin vorwiegend archäologisch-geschichtlich gehaltenen und dabei durch künstlerische Feinheit wie Sachkenntnis ungewöhnlich hervorragenden Schriften wieder ab, so giebt Rauchs Werk seinen Vorgängern auf dem Erzählungswege schwerlich etwas nach, übertrifft sie aber an klarer Entschiedenheit der darstellerischen Absicht und an Vorzüglichkeit seiner Anschauungsmittel. Die Darstellung ist eine in hohem Grade belebte und anziehende, nur hie und da ist archäologische Breite vorfallend; die eigentlich romanartigen Teile namentlich wirken wie ein farbenreiches und wahrheitsvolles Gemälde. Nur wo es sich um Aufweisung der eigentlich treibenden Kräfte in der Volksseele Israels und mithin um die Andeutung oder gelegentliche Enthüllung des grossen geschichtlichen, hier ebenso jüdisch wie griechisch-römisch gefärbten Hintergrundes handelt, reichen des Darstellers Kräfte nicht aus, so dass das Ziel der Erreichung einer vollen wie künstlerischen so wissenschaftlichen und dogmatisch-religiösen Einheit nicht völlig erreicht wird (vgl. z. B. S. 93 ff. 175. 181). Der Held der Erzählung insbesondere — man wird ja längst Jesum Christum als solchen erkannt haben — wird zwar mit grosser Freude in den jüdischen Volksrahmen hineingezeichnet, aber seine „Gottessohnschaft“ (so wörtlich) tritt sehr unvermittelt vor des Lesers Auge (S. 95). Aber dies Ziel ist auch ein so hohes, bei dem hier behandelten Gegenstande fast unerreichbares, dass man wohl hier, wenn irgendwo, des In magnis voluisse sat est sich wird erinnern und dem Verfasser die Anerkennung hohen, nicht erfolglosen Strebens wird zuerkennen müssen.

Dass ich im Hinblick auf meine eigenen schriftstellerischen Bemühungen an Schriften wie die beiden hier besprochenen meine besondere Freude zu hegen und zu äussern Veranlassung habe, wird man begreifen, wenn ich zuletzt noch von meinen bezüglichen Arbeiten kurzen Bericht erstatte. Um mit einer kleinen Schrift aus dem vorigen Jahre anzufangen, so habe ich von einer konservativ kirchlichen Glaubensstellung aus die „Unzulänglichkeit der gegenwärtigen kirchlichen Unterweisung“ (Leipzig, A. Deichert 1898) in einer bestimmten Richtung zur Anschauung zu bringen und die Abstellung

des beklagten Übels an meinem Teile herbeizuführen versucht, indem ich zeigte, dass die jetzige kirchliche Lehrweise das klare Absehen auf volle Mündigkeit der Gemeindeglieder und mithin auch die entsprechende Wirkung mehr als wünschenswert und notwendig vermissen lässt, namentlich wegen unzureichender Behandlung des biblisch-geschichtlichen und des psychologischen Bestandteils der christlichen Lehre. Die gleiche Forderung, nur in der Richtung auf weitere Leserkreise, hatte schon 1896 eine andre kleine Schrift „Von rechter Verdeutschung des Evangeliums“ (Leipzig, Deichert 1896) mit Freudigkeit so ausgeführt, dass sie das Bewusstsein von dem Rechte des deutschen Einschlags beim gegenwärtigen Christentum gegenüber dem älteren israelitischen und griechisch-römischen Gewebe klären und stärken wollte. Dem hatte auch schon mein Vortrag über „das moderne Christentum; sein Recht und sein Unrecht“ (Leipzig, Hinrichs, 1886) vorgearbeitet. Hingegen bezweckte meine Leipziger Antrittsvorlesung über „den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament“ (1890) eine knappe Vergegenwärtigung der unleugbaren geschichtlichen Verknüpfung des Christentums mit den israelitischen Gedanken des Zeitalters Jesu und der Apostel, zum Behufe einer Beihilfe bei rechter Klärung, gewissenhafter Erwägung und zu innerer Befreiung von etwa veralteten Strichen und Fäden. Dass ich mich bei dem allem, wie an Schürers oben genanntes Werk, so an Ferd. Webers Jüdische Theologie (1880; 2. A. 1896; nach des Verfassers Tod von Franz Delitzsch und mir herausgegeben) anlehnen konnte, gab mir dabei die denkbar günstigste Stellung. Eine eigene selbständige Darstellung aber des von mir in jenen kleineren Schriften vorausgesetzten Geschichtsbildes enthält meine grössere Arbeit über „die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche“ (Leipzig, A. Deichert 1893—96) in ihren bisher erschienenen drei Abteilungen, nämlich 1. Stück: die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu (1896); 2. Stück: Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung, und zwar in zwei Hälften, die erste: Jesu Verkündigung vom Kommen des Königreiches Gottes (1893), die zweite: Jesu Lehre von den Geheimnissen des Königreiches Gottes enthaltend (1895). Mit Bezug auf diese Arbeit bin ich in der angenehmen Lage, berichten zu können, dass dieselbe zwar mancherlei Widerspruch und viel Totschweigen erlebt hat, aber bei unbefangener Betrachtung ihrem Inhalte nach als durchaus wahrheitsgetreu wird bezeichnet werden dürfen, welcher überzeugten Versicherung meinerseits beständig steigende Zustimmung von andern Seiten, besonders nichtdeutschen, aber auch landsmännischen, entspricht. Der berührte Widerspruch ist nämlich durchaus begreiflich und war von vornherein zu erwarten, von links und rechts. Stand meiner psychologisch-geschichtlichen Betrachtungsweise das kirchliche Herkommen entgegen, so widersprach meinem Bemühen, die geschichtliche Wahrheit dem konservativ-kirch-

lichen Denken nahezubringen, das moderne Bewusstsein der sogenannten historisch-kritischen Schule; und lag mein Ausgang von der Vorstellung des Königreiches Gottes in der Linie des einigermassen herrschenden Ritschlianismus, so war gerade der Nachweis der israelitischen, nicht spezifisch christlichen Bestimmtheit dieses Reichs-Begriffs dazu geeignet, die angemassste Unfehlbarkeit der bezeichneten theologischen Richtung enturzeln zu helfen; wie sehr letzteres wirklich eingetreten ist, zeigt meine Auseinandersetzung mit einem jüngeren Gliede jener Schule in der 2. Hälfte des 2. Teils, S. 1 ff., zusammengehalten mit der nachfolgenden Geschichte des Reichsbegriffs in der neuesten Theologie. Gerade mit der Verwendung der Reichsvorstellung hängt nun aber auch die Eigenart meiner Arbeit zusammen, vermöge deren sie mit den beiden oben besprochenen Werken, dem der Emdenerin und von C. Rauch, zusammengestellt werden kann und beide ergänzt. Denn dort fehlt eben noch, wie angedeutet, die letzte Einheit und der eigentliche Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis des Lebens und Leidens Jesu und der neutestamentlichen Geschichte überhaupt. Den Schlüssel hat aber eben in der Hand, wer die israelitische Vorstellung vom Reiche Gottes am Hintergrunde des jüdischen Denkens jener Zeit gemessen, nach Anleitung der neutestamentlichen Schriften gewissenhaft verwendet und Jesum selbst in das Ringen um die Verwirklichung dieses israelitischen Ideals, das doch zugleich geeignet war, Menschheitsideal zu werden, mit Ernst hineinstellt.

Eine rein sachliche Ausführung des durch solche Erkenntnis bedingten „christlichen Glaubens im Sinne der gegenwärtigen evangelisch-lutherischen Kirche“ endlich habe ich soeben erscheinen zu lassen begonnen, nämlich eine „Einleitung in die christliche Glaubenslehre“ (Leipzig, A. Deichert, 1899). Sie sei mit jenen früheren Schriften freundlicher Beachtung und sachlicher Begutachtung empfohlen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Fortpflanzung und Übertragung geistiger Errungenschaften der Völker vollzieht sich keineswegs ungeordnet, sondern nach festen Gesetzen in regelmässiger, durchaus nicht in willkürlicher Überlieferung. Dieser Thatsache wird auf den meisten Gebieten geistigen Lebens bei der geschichtlichen Betrachtung Rechnung getragen und wer heute z. B. behaupten wollte, dass die Geschichte der Kunst, gleichviel ob es sich um die bildenden oder die redenden Künste handelt, Sprünge und unerklärliche Willkürlichkeiten zeige, der würde sich ohne Weiteres ausserhalb des Kreises ernster wissenschaftlicher Forschung stellen. Ja, selbst auf Gebieten von weit geringerer geistiger Bedeutung ist die Thatsache solcher gesetzmässiger Entwicklung anerkannt: überall sucht und findet man eine ununterbrochene Kette meist sehr alter geistiger Zusammenhänge. Nur auf einem Gebiete, und merkwürdiger Weise auf dem wichtigsten von allen, nämlich auf dem Gebiete des religiösen Gedankens und religiöser Bräuche hat diese Gesetzmässigkeit sich bis jetzt nicht zur vollen Anerkennung hindurchbringen können und zwar aus leicht erklärlichen Gründen. Noch immer glauben viele, dass religiöse Gedanken und Formen willkürlich geschaffen werden, ohne Bindeglieder in der Welt unvermittelt auftauchen und ohne Anknüpfungen in den Seelen ihrer Anhänger Gestalt gewinnen. Es wird bei der Natur des Gegenstandes nicht leicht sein, die Gläubigen davon zu überzeugen, dass das Gesetz der Entwicklung keine Ausnahmen kennt; dennoch wird die Wahrheit auch hier allmählich sich Bahn brechen, ohne, wie wir glauben, die Festigkeit und Innigkeit der religiösen Überzeugungen selbst dauernd zu schädigen.

Die geistige Verwandtschaft, welche zwischen den böhmischen Brüdern und den Reformierten, soweit sie nicht strenge Calvinisten waren, von jeher bestanden hat, ist auch bei Gelegenheit der am 28. August v. J. in Lissa (Posen) vollzogenen Enthüllung des Comenius-Denkmales wieder zum Ausdruck gekommen. Nicht nur, dass die Deutsch-Reformierten und die Französisch-Reformierten das Zustandekommen des Denkmals unterstützt haben, auch in den Niederlanden hat sich eine rege Teilnahme gezeigt; die „Algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk“ hat den Beschluss gefasst, die Denkmalsammlung zu fördern und diesen Beschluss in ihrem Organ, dem Kerkelijke Courant, am 27. August 1898 zur allgemeinen Kenntniss gebracht.

Der fünfte Band der **Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche** (Dritte Aufl., Lpz. J. C. Hinrichs 1898), der vor einiger Zeit erschienen ist (vgl. M.H. der C.G. 1898 S. 248 ff.) umfasst die Artikel *Dositheos* bis *Felddiakonie*. Er enthält, wie nicht anders zu erwarten, abermals eine Reihe von Artikeln, welche das Arbeitsgebiet der C.G. sehr nahe berühren, darunter besonders folgende: *Drabik*, *Nikolaus (Kleinert)*, *Drän-*

dorf, Joh. v. (H. Haupt), Duræus, Joh. (Henke †, Tschackert), Meister Eckart (Deutsch), Edelmann, Joh. Christ. (Tschackert), Erasmus, Desiderius (Stähelin), Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha (Loesche), Faber, Jakob (Bonet-Maury), Fabri, Friedr. (E. Sachsse), Familisten (Loofs), Farel, Wilhelm (Herzog †, Stähelin). Wir wollen hier namentlich auf den Artikel hinweisen, welchen S. M. Deutsch über Meister Eckart veröffentlicht hat (S. 142—154). Es ist nicht nur die sorgfältige Zusammenstellung des heute über Eckart vorhandenen Materials, die sehr dankenswert ist, sondern es zeugt auch die Übersicht über den Lebensgang und über die philosophisch-theologischen Anschauungen des grossen Mystikers von genauer Kenntnis des Verfassers und von seinem liebevollen Eindringen in den überaus schwierigen Stoff. Es wiederholt sich bei Eckart dieselbe Erscheinung, wie wir sie bei allen grossen und kleineren Geistern beobachten können, welche von der damals herrschenden Kirche zurückgewiesen oder ausgeschieden worden sind: ihr Andenken ist absichtlich oder unabsichtlich verdunkelt, wenn nicht geradezu entstellt und ihr Bild schwankt in der Geschichte. Trotz der grossen Bedeutung, welche Eckart durch seine Schriften wie durch seine Schüler für die Geistesentwicklung des deutschen Volkes gewonnen hat, fehlen bis auf diesen Tag die Unterlagen, welche uns ein sicheres Urteil ermöglichen, geschweige denn, dass wir eine kritische Ausgabe seiner Schriften besässen. Leider ist auch keinerlei Aussicht vorhanden, dass wir eine solche sobald erhalten werden. — Leichter war die Aufgabe, welche R. Stähelin in seinem Artikel über Desiderius Erasmus (S. 434—444) gestellt war. Aber es ist sehr bezeichnend, dass die monographischen Arbeiten über Erasmus, welche einer solchen Zusammenfassung als Grundlage zu dienen haben, durchweg nicht in Deutschland, sondern in England oder Frankreich (Durand de Laur, *Erasmus, précurseur et initiateur de l'esprit moderne* 1872; Drumond, *Erasmus, his life and character* 1873; G. Feugère, *Erasmus etc.* 1874; Pennington, *Life of Erasmus* 1875; Gilly, *Erasmus de Rotterdam* 1879; J. A. Froude, *Life and Lettres of Erasmus* 1895) entstanden sind. Die einzige vorhandene zusammenfassende Darstellung in deutscher Sprache stammt aus dem Jahre 1828 und war bereits damals völlig ungenügend. Erasmus ist es, wenigstens in Deutschland, seitdem Luther ihn zurückgewiesen hatte, ebenso ergangen, wie Meister Eckart, seitdem seine Lehren teilweise von der Inquisition verurteilt worden waren: die Erneuerung seines Andenkens findet kein genügendes Interesse und nur hier und da wird von einzelnen Gelehrten ein Anlauf genommen, um das Versäunte nachzuholen, der aber meist bald erlahmen muss, da der Resonanzboden fehlt. So kommt es, dass, seitdem Hartfelder und Horawitz todt sind, heute kein bekannterer Gelehrter vorhanden ist, der sich das Studium des Erasmus zur besonderen Aufgabe gemacht hätte. An diesem Stande der Dinge etwas zu ändern, ist der vorliegende Artikel Stähelins ebenfalls in keiner Weise geeignet. — Der Artikel über Joh. Duræus (S. 92—94) ist leider keineswegs so sorgfältig ausgefallen, als man es nach dem Stande der hier (im Unterschiede von Eckart und Erasmus) thatsächlich vorhandenen Vorarbeiten hätte erwarten können. Die wertvollen Beiträge zur Geschichte des Mannes, die in diesen Heften gegeben worden sind, sind dem Verfasser unbekannt geblieben. — Wertvoll sind dagegen die Artikel

von Loofs über die Familisten (S. 751—755) und von Bonet-Maury über Jacob Faber Stapulensis (S. 714—717).

Wir haben oben (S. 63 ff.) die Schriften von Ferdinand Gregorovius und Ludwig Pastor besprochen, in welchen sie die italienischen Akademien und Sozietäten des 15. und 16. Jahrhunderts als „klassische Freimaurerlogen“ bezeichnen. Diese Forscher begegnen sich in ihrer Auffassung in merkwürdiger Weise mit den Überzeugungen, die seit alten Zeiten von angesehenen Maurern gehegt und vertreten worden sind: auch letztere nämlich sind der Ansicht, dass es Logen längst vor der Zeit gegeben hat, wo der Name „Freimaurer“ in öffentliche Übung kam und dass dieser neue Name nicht eine neue Sache, sondern lediglich eine neue Entwicklungsstufe eines sehr alten Lehrsystems bezeichnet. Wir wollen hier aus dem Kreise angesehenen Maurer, die dieser Ansicht sind, nur einen anführen, Gotthold Ephraim Lessing. Lessing erörtert diese Frage in seinen bekannten Gesprächen „Ernst und Falk“ (Viertes u. Fünftes Gespräch 1780. Hildburghäuser Ausgabe von Lessings Werken Bd. IV S. 580 ff.). „Meinst Du denn,“ fragt Falk (S. 587), „dass das, was die Freimaurerei ist, immer Freimaurerei geheissen?“ Zur Erläuterung dieser Behauptung heisst es dann weiter (S. 588): „Die Freimaurerei (hat sich) immer und aller Orten nach der bürgerlichen Gesellschaft schmiegen und biegen müssen, denn diese war stets die stärkere. So mancherlei die bürgerliche Gesellschaft gewesen, so mancherlei Formen hat auch die Freimaurerei anzunehmen sich nicht entbrechen können; nur hatte jede neue Form wie natürlich ihren neuen Namen. Wie kannst Du glauben, dass der Name Freimaurerei älter sein werde, als diejenige herrschende Denkungsart der Staaten, nach der sie genau abgewogen worden?“ Urheber dieser neuen Form und dieses neuen Namens ist nach Lessing-Falk (S. 593) kein anderer als Christoph Wren. Es ist sehr merkwürdig, dass Lessing eine Art Hinweis auf die ältere Form und den älteren Namen gibt, indem er sagt, dass die „Sozietät der Wissenschaften“, der Wren angehört habe, für ihn das „Gegenbild“ für eine „Gesellschaft“ geworden sei, „welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöhe“. Diese Sozietäten, wie sie zu Wrens Zeiten in England bestanden, sind die unmittelbaren Nachfolger der italienischen Akademien.

Man hat in neuerer und älterer Zeit über die Entstehung des Namens Rosenkreuzer und über die damit zusammenhängenden Ereignisse des 17. Jahrhunderts vielfach gestritten. Wir haben unsere Ansicht über die Sache schon früher in folgender Weise formuliert: eine Gesellschaft oder organisierte Vereinigung, welche sich selbst Rosenkreuzer nannte, hat es im 17. Jahrhundert nicht gegeben, wohl aber gab es „Sozietäten“ Akademien oder Schulen von Naturphilosophen, welche ausser anderen Symbolen auch das Kreuz und die Rose unter sich besaßen. Valentin Andreae, der von dem Wunsche erfüllt war, diese Sozietäten unter neuem Namen zu reorganisieren und zusammenzufassen, hat, indem er diesen Namen in die öffentliche Diskussion warf, dessen Verwendbarkeit für die ihm vorschwebenden Zwecke prüfen wollen. Nach wenigen Jahren leiden-

schafflicher litterarischer Kämpfe war der Beweis erbracht, dass der Name unverwendbar war: es war den Gegnern gelungen, denselben zu einem Sektennamen von gehässigem Beigeschmack zu stempeln und ihn völlig zu diskretieren; ja, selbst in Ländern, wo die Duldsamkeit so starke Wurzeln gefasst hatte, wie in den Niederlanden, wurde die Duldung von „Rosenkreuzern“ abgelehnt. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass jeder etwaige neue Versuch, die Reorganisation der alten „Sozietäten“ und „Brüderschaften“ vorzunehmen, vor allem die Klippen vermeiden musste, an denen der frühere gescheitert war: man musste den Gegnern thunlichst jede Möglichkeit nehmen, den neuen Parteinamen zum Sektennamen zu machen. Deshalb musste jede öffentliche Bezugnahme auf christliche Symbole und Grundsätze, wie sie z. B. der Hinweis auf das Kreuz in dem Namen Rosenkreuzer enthielt, auch wenn sie noch so allgemein gehalten wurde, vermieden werden; nicht bloss das für jede Gemeinschaft vorhandene Bedürfnis, ihre Thore weit zu machen, führte auf Namen und Grundsätze allgemeinsten Natur, sondern auch die besonderen Gefahren, denen jede Bezugnahme auf konfessionelle Fragen in der damaligen Zeit diejenigen aussetzte, die mit den bestehenden Kirchen irgendwie in Widerstreit gerieten. Man darf die Entstehungsgeschichte des „Maurer“-Bundes in England nicht nach den Gesichtspunkten beurteilen, nach welchen man etwa die Entstehung einer grossen Erwerbsgesellschaft oder selbst eines Staatswesens beurteilt. Die englische Grossloge trat aus dringenden Gründen als geheime Gesellschaft ins Leben; daher ist es durchaus unerlaubt, ihre letzten Ziele und Grundsätze bloss nach den Worten und Schriften zu beurteilen, die sie der Öffentlichkeit übergeben hat. Sie hatte Gründe, vom Christentum nicht zu sprechen; zu glauben, dass sie deshalb davon abgesehen habe, ist ein völliger Trugschluss.

Es besteht in der Schätzung der alten Sprachen, wie sie Comenius einerseits und die damals herrschende Wissenschaft andererseits vortrug, ein sehr wesentlicher Unterschied, auf den wir hier den Finger legen möchten. Allerdings hat Comenius, der jedes Mittel dankbar ergriff, das der inneren Verbindung der ihm als Einheit erscheinenden Menschheit dienen konnte, die Bedeutung des Lateinischen als Weltsprache, das es damals war, sehr wohl erkannt und in hohem Grade geschätzt. Aber in seinem Schulplan und in dem grossartigen Lehrgebäude, das er entworfen hat, räumt er, im Gegensatz zu den herrschenden Auffassungen, den alten Sprachen nur eine bedingte, und daher auch nur eine zeitlich begrenzte Schätzung ein. Er war tief davon durchdrungen, dass alles, was der Mensch sich in jungen Jahren wahrhaft innerlich aneignen soll, ihm in der Muttersprache nahe gebracht werden müsse; auch in dieser Beziehung stand seine Auffassung in schneidendem Gegensatz zu den damals landläufigen Ansichten.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg,
Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Archiv-Rat und Geheimer Staatsarchivar, in Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Beeger, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. **Prof. W. Böttcher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. **Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Höpfer**, Göttingen. **Prof. Dr. Hohfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. **D. Dr. Kleinert**, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leenderts**, Prediger, Amsterdam. **Prof. Dr. Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. **Prof. Dr. Neemann**, Lissa (Posen). **Univ.-Prof. Dr. Nippold**, Jena. **Prof. Dr. Novák**, Prag. **Seminar-Inspektor Dr. Heber**, Bamberg. **Dr. Rein**, Prof. an d. Universität Jena. **Univ.-Prof. Dr. Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. **Dr. Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. **Dr. Schwalbe**, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. **Hofrat Prof. Dr. B. Suphan**, Weimar. **Univ.-Professor Dr. von Thudichum**, Tübingen. **Prof. Dr. Waetzold**, Provinzial-Schulrat in Breslau. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. **Prof. D. Zimmer**, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. Th. Arndt, Prediger an S. Petri, Berlin. **Lehrer R. Aron**, Berlin. **Direktor Dr. Begemann**, Charlottenburg. **Pastor Bickerich**, Lissa (Posen). **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **Dr. Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. **Geh. Regierungs-Rat Gerhardt**, Berlin. **Prof. G. Hamdorff**, Malchin. **Bibliothekar Dr. Jeep**, Charlottenburg. **Stadtschulinspektor Dr. Jonas**, Berlin. **Univ.-Prof. Dr. Lasso**, Berlin-Friedenau. **Pfarrer K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. **Univ.-Prof. Dr. Natorp**, Marburg a./L. **Bibliothekar Dr. Nörrenberg**, Kiel. **Rektor Rismann**, Berlin. **Univ.-Prof. Dr. H. Suchier**, Halle a. S. **Landtags-Abgeordneter von Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměnk**, Bürger-schul-Direktor, Prerau. **Univ.-Prof. Dr. Uphues**, Halle a. S. **Dr. A. Wernicke**, Direktor der städt. Ober-realschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Prof. Dr. Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

Ein Apostel der Wiedertäufer.

(Hans Denck † 1527.)
Von Ludwig Keller.

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis M 3,60.

Inhalt: Die Wiedertäufer. — Dencks Verbannung aus Nürnberg. — Dencks erstes Glaubensbekenntnis. — Dencks Aufenthalt in St. Gallen. — Die göttliche Weltordnung. — Dencks Flucht aus Augsburg. — Vom freien Willen. — Die Verbannung aus Strassburg. — Von der Rechtfertigung durch den Glauben. — Dencks letzte Schicksale.

Die Waldenser und die Deutschen Bibel-Übersetzungen.

Nebst Beiträgen zur
Geschichte der Reformation.

Von Ludwig Keller.

V u. 189 SS. gr. 8. Preis M 2,80.

Inhalt: Vorbemerkungen. — Die altdeutsche Bibelübersetzung. — Der Ursprung der Tepler Bibelübersetzung. — Ungelöste Probleme. — Die Waldenser-Bibel und die Täufer.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Hauptbegriffe der Psychologie.

Ein Lesebuch für höhere Schulen und zur Selbstbelehrung

von G. Leuchtenberger,

Direktor des Königl. Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Posen.

gr. 8°. gebunden 2,40 Mk.

Inhalt:

1. Die Kraft der Sinne.
2. Gedächtnis und Erinnerung.
3. Die Phantasie, ihr Wesen, ihre Wirkungsweise und ihr Wert.
4. Talent und Genie.
5. Über Witz und Witze.
6. Idee und Ideal.
7. Die Idee der Unsterblichkeit.
8. Gefühl und Gefühle.

Seit 1886 erscheinen:

Jahresberichte über das höhere Schulwesen

herausgegeben von

Prof. Dr. Conrad Rethwisch,

Direktor des Königl. Friedrichs-Gymnasiums zu Frankfurt a. O.

Erschienen sind: I. (1886) 8 Mk. II. (1887) 12 Mk. III. (1888) 12,60 Mk.
IV. (1889) 13,90 Mk. V. (1890) 14 Mk. VI. (1891) 14,80 Mk. VII. (1892) 12 Mk.
VIII. (1893) 14 Mk. IX. (1894) 13 Mk. X. (1895) 13 Mk. XI. (1896) 13 Mk.
XII. (1897) 14 Mk.

Eingebundene Exemplare je 2 Mk. mehr.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin.

Das Schulwesen der böhmischen Brüder.

Mit einer Einleitung über ihre Geschichte.

Von

Hermann Ball,
Oberlehrer in Leipzig.

Von der Comenius-Gesellschaft gekrönte
Preisschrift.

Gr. 8°. 5 Mark.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin.

Neu erschienen:

Gemeinschaft und Persönlichkeit

im Zusammenhange
mit den Grundlagen geistigen Lebens.

Ethische und psychologische Studien

von

Dr. Alfred Wenzel.

Preis 2,80 Mark.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.
Fünftes und sechstes Heft.
Mai — Juni 1899.

Berlin 1899.

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

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1899.

Abhandlungen.

	Seite
Univ.-Prof. Dr. Kvačala , Die Schicksale der Grossen Unterrichtslehre des Comenius bei des Verfassers Lebzeiten. Vortrag, gehalten in der Comenius-Sektion des Pädagogischen Museums in St. Petersburg im April 1897	129
Direktor Dr. W. Begemann , Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer	145
Dr. Joh. Friedrich , Jakob Frohschammers Stellung im Streite über den Materialismus	169
Dr. Ludw. Keller , Aus den Anfangsjahren der Reformation. Nachrichten über Hans Greifenberger, Hans Sachs, Hans Locher und Heinrich von Kettenbach	176

Nachrichten und Bemerkungen.

Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. — Paul Rohrbach, Geboren von der Jungfrau. — Die Idee des Reiches Gottes und ihre Bedeutung. — Die alterangelischen Gemeinden und das Apostolikum. — Ketzerei und Humanismus. — Unterirdische Versammlungsräume der ausserkirchlichen Christengemeinden des Mittelalters. — Hermann Oncken über Sebastian Franck. — J. May über Paul Volz von Offenburg. — Englische „Akademien“ im 16. Jahrhundert und Giordano Bruno. — Biographien des Erasmus und Val. Andreae. — Zu Kvačalas Schrift über die geheimen Gesellschaften des 17. Jahrhunderts. — Der Gebrauch des Ausdrucks „Baumeister der Welt“. — Über den Begriff des Ausdrucks „allgemeine Religion“ im 17. Jahrhundert	186
--	-----

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat

Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**



Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band.

↔ 1899. ↔

Heft 5 u. 6.

**Die Schicksale der Grossen Unterrichtslehre des Comenius
bei des Verfassers Lebzeiten.**

Vortrag, gehalten in der Comenius-Sektion des Pädagogischen Museums
in St. Petersburg im April 1897

von

Univ.-Prof. Dr. Kvačala in Dorpat-Jurjew.

Eine Vorgeschichte der Grossen Unterrichtslehre des Comenius, das heisst eine Geschichte seiner pädagogischen Vorbildung überhaupt, fangen auch heute noch viele mit Baco an.

Seitdem Raumer des Comenius Angabe über die Quellen der Physik zugleich als Quelle seines pädagogischen Realismus aufgefasst und seinen Lesern vorgelegt hat, ist es fast unmöglich, diese von mir schon vor zehn Jahren als irrtümlich bekämpfte¹⁾ Ansicht zu verdrängen oder auch nur zu beschränken, besonders die Meinung, als hätte Comenius bloss Bacos allgemeines Postulat der Naturprüfung und Beobachtung auf die Erziehung angewendet. Ich muss vorausschicken, dass ich im Ganzen die Resultate meiner Abhandlung über Comenius und Baco aufrecht halte, wenn ich auch zugebe, dass sich Comenius ausser dem schon damals nachgewiesenen auch in der Formulierung einiger Sätze in der Physik an Baco anlehnt, wie dies der vortreffliche und unermüdliche Forscher, Direktor Dr. Jos. Reber, in der Einleitung seiner Physikausgabe nachweist²⁾. Ist doch damit zur Streitfrage nichts wesentlich Neues gegeben, da die physischen Resultate Bacos im Ganzen den italienischen Naturphilosophen entlehnt sind, deren Einfluss auf die Denkweise der ganzen antiaristotelisch gesinnten und denkenden Welt ein ausschlaggebender war.

Rechnet man Ratich und Elias Bodinus zu Schülern der nördlichen Bildung, so haben Alsted, Andreae, Jungius, Helwig und

¹⁾ Dittes: Paedagogium 1888. S. 23—33.

²⁾ Reber: Comenii Physicae Synopsis. Giessen 1896. Einl. pag. XXV—XXXIII.

Andere, auch aus dem Süden, besonders aus Italien, bedeutsame Anregungen erhalten: Nord und Süd, germanische und romanische Geistesarbeit, sie vereinten sich damals vielfach in den pädagogischen Werkstätten des Westens und gewannen auch die Pflege der allseitig interessierten Slaven. Es ist dankenswert, dass Reber des Comenius Anlehnung an Campanella viel eingehender, als ich es seiner Zeit konnte, prüft und nachweist, aber erschöpfend ist dieses bei weitem noch nicht, und es bleibt noch immer übrig, dass eine Untersuchung darüber, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung, allseitig in Angriff genommen werde¹⁾. Für das in den nachfolgenden Ausführungen zu bietende Bild würde sie allerdings nur den Rahmen vervollkommen.

Denn thatsächlich blieb des Comenius Mannesarbeit nur mit dem Norden in Berührung. Und ist es auch nicht Baco, dem er so vieles verdankt, so verdankt er gewiss sehr viel von seinen Erfolgen seinen englischen Freunden. Alles davon sind wir nicht im Stande nachzuweisen, überhaupt fehlt uns die Kenntnis der vorbereitenden Eindrücke für die bedeutendste litterarische Thätigkeit des Mannes. In den Jahren 1625—1628 durchwanderte er ganz Mitteleuropa von Polen bis Westholland, von Südmähren bis Berlin. Welchen Stoff brachten diese drei Jahre seiner Thätigkeit, welche Freunde seiner Seele? Wer kann es sagen? Ich glaube, er ist dabei mit Dury (Duraeus) bekannt geworden und ich möchte hiermit versuchen, einen Brief²⁾, worin der sich vor den päpstlichen Verfolgern stets verbergende Schreiber seinen englischen Freund bittet, er möge die Aufmerksamkeit der Theologen Grossbritanniens auf die Erziehung der heranwachsenden Jugend lenken, als von Comenius an Duraeus gerichtet erklären. Er passt für die Zeit, wo sich Comenius bei H. Sadovsky aufhielt und durch des Elias Bodinus Didaktika eine Anregung zur neuen Beschäftigung mit der Pädagogik erhalten hat. Es stimmt überein mit seinen späteren Aufzeichnungen, wenn er den durch Meere und Berge getrennten Freund ersucht, die britischen Theologen zu bitten, dass sie sich mit der Sache der kommenden Generation

¹⁾ In letzter Zeit hat Wuttge „Über Campanellas Ethik und Erkenntnistheorie“, Halle 1897, geschrieben, mit bewusstem Blick auf Comenius; schon früher hat Catelano: „Il concetto pedagogico del Tommaso Campanella“ 1894 die Darstellung der Pädagogik Comenius' begonnen, doch erschien bisher nur ein recht äusserlich gesonderter Teil davon. Ich habe während meiner italienischen Reise manches bisher Unbekannte über Campanella gefunden und hoffe mit der baldigen Bearbeitung die Geschichte der Zeit zu bereichern. Über Wuttge vgl. das Referat Brügels (M.H. der C.G. VII. S. 251—253). Gleichzeitig erschien eine Arbeit von F. Kozlovsky über Campanellas Erkenntnistheorie.

²⁾ Der Brief befindet sich in den Sloane 649 des Ms. Departement des Brit. Museums, und zwar in zwei verschiedenen, gesondert sich findenden Abschriften (S. 208—211 u. 264—265); dies mag auch für seine Bedeutung zeugen.

befassen, deren Vernachlässigung für alle Übelstände, darunter das Christentum und die Gesellschaft leide, schuld sei¹⁾. Wenn dieser Brief vielleicht aus dem Jahre 1627 stammt, so hat das folgende Jahr das Schicksal der beiden Männer entschieden. Duraeus gab die pädagogischen Studien 1628 ganz auf, um sich der Irenik zu widmen, Comenius wurde, um sich materiell aufrecht erhalten zu können, von dem kirchlichen auf das Schulgebiet gedrängt. Wir wissen aus seinen späteren Aufzeichnungen, dass er fast ahnungsvoll ein vollendetes grosses Programm zu diesem Lebensberuf bereits in Böhmen ausgearbeitet hat, mit einem in jugendlichem Übermute zu viel verheissenden Titel: *Didactica magna*. Dieses Buch, gewiss in kurzer Zeit rasch abgefasst, enthält die Quelle für seine Schulreform-Arbeiten und Pläne in Polen, England, Schweden, Preussen, Ungarn, Holland. Nur dem Vaterlande und der Unität zgedacht, hatte es fast allen europäischen Ländern zu dienen ausser der Heimat. Wie es heute ohne Zweifel das populärste pädagogisch-theoretische Buch ist²⁾, so wurde es von der Mitwelt verurteilt. Es ist sonach nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Comenianischen Reform, es ist auch eine Selbstkritik jener Zeit, wenn ich die Wechselfälle des Buches in einigen Zügen zusammenstelle, Bekanntes kurz berührend, Unbekanntes, besonders neugefundenes Handschriftliche, ausführlicher behandelnd.

I.

Es ist wahrscheinlich³⁾, dass die *Didactica* in den ersten Jahren des Exils (1628—30) wesentlich abgeschlossen war. Fortlaufende Berichtigungen in den Einzelheiten wird man ja damit nicht leugnen wollen. Der Tod Gustav Adolfs hatte die Hoffnungen der Exulanten erschüttert, aber lange nicht vernichtet, und so berichtet Comenius 1633, indem er an Hartlib die deutsche Übersetzung des *Informatoriums* sendet, er habe eine unerhörte Art der Aufrichtung der Schulen erfunden, so dass man durch eine entsprechende Einteilung des Stoffes und Behandlung des Unterrichts alle unter 25 Jahren in allem, was zum ökonomischen, politischen und religiösen Leben gehört, unterrichten könne und zwar so, dass ein Lehrer 600, ja 1000 zu unterweisen im stande sei und zwar mit weniger Mühe als jetzt einzelne unterrichtet

¹⁾ Es wäre wertvoll, daraus zu konstatieren, dass Comenius schon in jener Zeit die sittlichen Interessen auch der entferntesten Mitchristen und Mitmenschen im Herzen trug.

²⁾ *Op. Did. I. Praef.*

³⁾ Die Statistik, die ich in meinem Comeniusbuch über die Ausgaben der *Didactica* gegeben, ist nicht mehr vollständig. Hervorzuheben ist es, dass auch im Russischen 4 Übersetzungen vorhanden sind, einige wohl in mehreren Ausgaben.

⁴⁾ Über die Gründe dafür vgl. mein Buch über Comenius S. 140 u. Anm. S. XXI.

werden¹⁾. Er wollte — sagt er in der Vorrede des erwähnten Informatoriums — diese Didactica bis auf gelegeneren Zeit geheim halten, und nur weil er von vielen Seiten bestürmt werde und auch der Graf von Lissa seinen Beistand und die Senioren der Unität ihr Einverständnis zugesagt, lasse er sie drucken und zwar, was überrascht, in lateinischer Sprache²⁾. Aber bald scheint eine Enttäuschung eingetreten zu sein; die Unterstützung des Patrons reichte vermutlich nicht aus, anderweitige Hilfe blieb aus, andere eiligeren Pläne, rasch zu lösende Aufgaben erfüllten den nie rastenden Geist des Reformers und für längere Zeit hört man von der Didactica magna nichts, von Didaktischem überhaupt nur soviel, wie eben zur Sprachmethode, auf die sich die Zeit beschränken zu sollen meinte, unumgänglich gehörte. Ein Umschwung wurde in der Sache durch Joachim Hübner vorbereitet, der die ihm von Hartlib aus London nach Holland mitgeteilten Comeniana mit grosser Freude las und als er später nach Oxford hinüberzog, den Prodrömus Pansophiae zum Druck vermittelte³⁾. Hübner war ein Mann, dessen Lebensziel sich wohl in der Hebung der christlichen Bildung konzentrierte. Wissenschaft, Erziehung und Religion, besonders natürlich die evangelische, waren die Motive seiner unermüdlichen, wie auch etwas zu sehr sich zersplitternden Thätigkeit; er verlor sich leicht in seinen von ihm umhergetragenen Gedanken.

Bekanntlich hat der Prodrömus, seinem ursprünglichen Titel nach eine pädagogische Arbeit⁴⁾, den Ruhm des durch seine Lehrbücher weitbekanntesten Didaktikers reichlich vermehrt, unter andern vernahm hierüber auch der an der Nord- und Ostsee wandernde Duraeus. Man nahm bisher an, Duraeus wäre von Hugo Grotius bewogen worden⁵⁾, nach Schweden zu reisen; es beschränkt sich dies auf Empfehlungen, die er von Grotius erhalten. Aus einem Briefe des Duraeus an Hartlib aus Norköpping vom Mai 1636 erhellt, dass über seine Abreise von Hamburg nach Schweden nur die vertrautesten Freunde unterrichtet waren; er schreibt ferner: Der Herr, der nach ihm geschickt habe, lebe in Norköpping, auf seine Kosten reise er hierher; er heisse Louis de Geer (der bekannte Grosshändler, der sich durch seine Unterstützung des Comenius ein ewiges Andenken gesichert hat). De Geer hatte

¹⁾ Der Brief abgedruckt bei Patera, J. A. Comenius' Korrespondenz. Prag 1892. S. 19—21. Doch ist eben dieser Text sehr mangelhaft.

²⁾ Vgl. die Vorrede der bekannten deutschen Informatorium-Ausgabe aus 1633.

³⁾ Vgl. hierüber die Prolegomena zu meiner Ausgabe der neuen Sammlung der Comenianischen Korrespondenz. Prag 1898. Deutsch erscheinen dieselben Prolegomena im Jahrb. f. die Gesch. des Protestantismus in Osterreich. Wien 1899.

⁴⁾ „... nova omnes scientias et artes addiscendi methodus.“

⁵⁾ Vgl. besonders den wertvollen Aufsatz von Sander: Comenius, Duraeus, Figulus. M.H. der C.G. 1894. S. 312, 313.

gemeint, Dury habe auch eine politische Mission, was ihm dieser nur mit Mühe ausreden konnte. Sonst waren seine Absichten dabei teils durch religiöse Teilnahme, teils von einer Ökonomie im höheren Sinne des Wortes diktiert: er hätte Dury gerne für die geistliche Pflege seiner Kolonie gewonnen, was aber dieser ausschlug, indem er seine Abreise nach Stockholm vorbereitete¹⁾. In Stockholm hatte er bereits im Sommer 1636 für Comenius Interesse geweckt und verspricht von dort eine kleine pädagogische Abhandlung des Erziehers der Königin (wohl J. Matthiae). Im Oktober hatte er bereits weitere Papiere und Bücher von Comenius erhalten, gemeint sind, wie aus einem anderen Briefe erhellt, die *Praeludia* (ursprünglich der Titel des *Prodromus Pansophiae*), über die er in der Eile und grossen Zersplitterung ein Urteil abzugeben nicht imstande sei. Auch noch im Jahre 1638 berichtet er von dem grossen Interesse, das er für Comenius hege.

Aus diesem Jahre stammt nun, wie Comenius selbst berichtet, die lateinische neue Bearbeitung der *Didactica*, aus Anlass einer Berufung, die ihm von Schweden zukam, der er nicht folgen zu sollen meinte²⁾. Wahrscheinlich ist die Annahme, dass er den leitenden Kreisen von Duræus empfohlen worden ist. Unklar dabei bleibt allerdings die Verwendung der *Didactica*. Wurde sie nach Schweden geschickt? Oder an den Sekretär des dänischen Königs, Rosenkranz, in dem Duræus ebenfalls Interesse für Comenius erweckt hat? Oder beschränkt sich die Verbreitung der nur handschriftlichen Exemplare auf Gelehrte?

Wir erfahren ausdrücklich, dass solche Exemplare ausser nach London auch nach Danzig geschickt worden sind, und zwar, wie ich in letzter Zeit gefunden habe, war bei dem letzteren Exemplar niemand anders als der bekannte Dichter M. Opitz der Vermittler. Der Brief des Comenius an Opitz möge seinem ganzen Wortlaute nach folgen. Die Geheimnisthueri dabei übersteigt die gewöhnlichen Formen der Bescheidenheit³⁾. Die Teil-

¹⁾ Diese und die folgenden neuen Nachrichten habe ich einem bisher nicht ausgenutzten Duræusband der Bodlejana Rawlinson. C. 911, und zwar den Abschriften verschiedener Berichte des Dury an Hartlib entnommen.

²⁾ Vgl. die Einleitung zum I. Teil der *Op. Did. Omnia*.

³⁾ Comenius an Martin Opitz:

Christus amor noster!

1639. Juni 26.

Nobilissime Opiti,

Exsolvo fidem, quam Tibi obstrinxi; Didacticaque mea cogitata suasu Tuo, per Te, Clarissimo. Mochingero, meo, Tuo, communico. Gestissem certe jam pridem cum optimo Viro communicare plura, quam hactenus factum est, si datum fuisset coram: Sed scriptis committere, quae adhuc silentium poscerent, non fuit visum. Cum autem Tu putares, posse tuto tantae fidei amico quidvis committi, facio, Teque oro, ut ei manu Tua has chartas praesentes, sed cum amica ex me salute. Legat si placet: sed ita, ut meminert, haec non dicis causa ad se mitti sed submitti severae prorsus censurae. Opus grande est, dignum cui agendo et urgendo plures jungant et animos et operas. Sed hactenus neminem habere potui, qui serio conspirare velit:

nahme dieser gelehrten Kreise war eine so lebhaft, dass Comenius daran denken konnte, eine Zusammenkunft seiner Anhänger nach Hamburg in Vorschlag zu bringen, wo er in Tassius einen opferbereiten Gesinnungsgenossen besass. Persönliche und grundsätzliche Differenzen haben die Zusammenkunft vereitelt. Alle Welt interessierte sich für die angekündigte Pansophie, aber lau war die Teilnahme für die Didactica. Wohl hat Hartlib anfangs des Jahres 1639 die Überschriften ihrer Kapitel in der neuen Ausgabe des Prodomus mitgeteilt¹⁾, aber man nahm sich in London Zeit, ihrem Inhalte näherzutreten. Nachdem nun der überaus fleissige und redselige Hübner mit der Didactica, die er lange Zeit nur oberflächlich angesehen, verschiedene Pläne gemacht, ging er daran, eine eingehende Abhandlung über die Schrift abzufassen. Sein Urteil war im Ganzen ungünstig, und seine Anmerkungen schwoilen ins Unendliche, als ihn eine unerwartete Briefsendung aus Frankreich darin glücklicher Weise unterbrach. Der gelehrte Franzose Mersenne kündigte darin sein Interesse für die pansophischen Arbeiten des Comenius an; das brachte die englischen Freunde in angenehme Aufregung²⁾. Hübner gab den Plan einer besonderen Schrift — mehr gegen als über die Didactica — auf, und fasste in dem Briefe, wo er über Mersennes Annäherung berichtet, zugleich sein Urteil über die Didactica in folgenden Sätzen zusammen:

Das Werk, das Hübner einst als Einführung in die Pansophie ins Auge gefasst hatte, taue aus zwei Gründen nichts: erstens, weil es an sich schwach, zweitens, weil es nicht zu jenem Zwecke verwendbar sei, ja vielmehr den pansophischen Plänen sogar widerspreche! — Verletzen wird die meisten Leser, meint Hübner, der vielversprechende Titel; nicht nur werde in der Schrift selbst nicht

quamquam DEI beneficio jam non desint qui promittant. Sed quo hucusque res promotae est, meo unius (ejusque quantilli?) conatu saepius parum felici acta est. Non ergo exactum quid, et numeris omnibus absolutum, hic quaeret: potius quicquid a scopo aberrare, aut eum non attingere notaverit, consignet et moneat. Plures plura possunt, nemo unus omnia. Optarem autem Exemplar ad me redire: quia mihi amanuensium copia non est, nec sumptus adest ad exemplaria multiplicandum. Quod si exscribere volet suum in usum et putabit dignum, non repugno: praesertim si inter plures studiosos chartas distribuat, ut nemo totum videat, et citius describantur omnia. Quodsi Te nobis reddes, ut sperabas, Tecum expectabo meum Exemplar. Vale seculi decus, Reverendumque et mihi per dilectum Amicum D. Mochingerum amanter saluta. Cui si rescribere aliquid, etiam ad priores meos libebit, licebit per hanc praesentem, quā melior non datur, occasionem. 26. Juni 1639.

Tui amans et observans

J. A. Comenius.

¹⁾ Dieselben sind in der häufiger vorkommenden Ausgabe aus 1644 nachgedruckt worden.

²⁾ Vgl. darüber meine Ausgabe der neuen Sammlung Comen. Briefwechsels. Prag 1898. S. 74. 75.

ausgeführt, wie man alle über alles belehrt, es werde nicht einmal erklärt, was Lehren sei. Fast die ganze Lehrkunst des Comenius beschränke sich auf die Schulen. Da bleiben die Standes- und Altersunterschiede unberücksichtigt. Die Lehrer werden übermässig geschätzt, die Behörden und die Eltern fast gar nicht. Und doch liegt — meint Hübner — so viel an den Schulgesetzen! Nun könnte freilich der sehr weitgehende Titel beschränkt werden, aber die Mängel der Schrift wären dadurch nicht gehoben. Es fehlt eine Umschreibung des Lehramtes, neue Bücher werden da nicht nur nicht entworfen, sondern nicht einmal genannt. Dabei giebt es so viel Überflüssiges: so die ersten frommen Kapitel, ohne die die Lehrweise bestehen könne. — Noch grösser sind die Einwendungen gegen die Form und die Disposition der Schrift. Eine entsprechende Behandlung der Dinge fehle hier völlig. Es fehlt eine Disposition, eine Einteilung, ein Zusammenhang zwischen den Teilen. Die Exordia seien von weitem hergeholt, das ganze zerfalle in eine Zahl von Abhandlungen, die in beliebiger Ordnung gelesen werden können. Einzelne Materien werden dabei ins Unendliche zerstückelt, so z. B. die Mängel wie auch die Heilmittel der Schulen, wodurch die beiden in ihrem Wesen nicht hervortreten; denn es wird fast stets nur dasselbe mit neuen Worten gesagt. Häufig wird nun behauptet, was niemand bezweifelt, so z. B. Kap. XIII über die Notwendigkeit der Ordnung, was nicht ohne Ungeduld gelesen werden könne.

Besonders scharf wird aber die Polemik, indem sie sich gegen die folgenden Kapitel wendet, die die Lehrweise durch Beispiele aus dem Naturleben begründen wollen. Zuerst, meint Hübner, wird nirgends bestimmt, was die Natur bedeuten soll. Eine der bisherigen Einwendungen unwürdige Fülle von Vorwürfen will zeigen, dass man von den Tieren und Bäumen für die Erziehung nichts lernen könne. „Von welcher Bestie nehmen wir die Lehrkraft?“ „Wo finden wir Vögel, die ihren Hennen predigen? Und wenn auch, was hätten wir davon, wenn sie der Art der Menschen nicht entspräche?“ Aber wenn auch die Beobachtungen wahr sind, Fundamente der Lehrkunst sind es nicht, man kann aus ihnen nicht eine solche konstruieren. Hier sind Experimente von nöten, die uns zeigen, wie die Dinge jenen Gesetzen, die Bedingungen dem Handeln konform sind. Gewiss — fährt Hübner fort — hätte Comenius selbst seine Theorie nicht aufgestellt, wäre er unter Bestien und Kräutern aufgewachsen. Es sei ja nicht wirkungslos, wenn er die Missgriffe der menschlichen Erziehung durch die Handlungsweise der Tiere verbessern wolle; hätte er es doch nur etwas vorsichtiger gethan; denn nichts sei so unerhört, als aus den Parabeln zu argumentieren. Es nehme sich fast so aus, als wenn er die einzelnen Regeln wie Papierzettel aus einem Gefäss herausnähme. Wie werden darüber Tassius, Jungius, Cartesius und andere Mathematiker lachen! Entweder

diese oder seine anderen Arbeiten werden sie Comenius absprechen. — Ferner: wie schlecht sind Sicherheit und Gediegenheit zu unterscheiden, wie schlecht verträgt sich mit diesen beiden die Schnelligkeit! Vieles ist falsch, absurd, unsicher: unter den Beispielen und in der Begründung. Vernunftwidrig ist auch die vierteilige Gruppierung der Schulen. Doch wenn er alles aufzählen wolle, wann gäbe es ein Ende?

Hübner zeigt nun, wie die Schrift nicht als eine Einführung in die Pansophie gelten könne. Sie nehme auf die Notwendigkeit der Pansophie keinen Bezug, erörtere nur die Mängel der Schule, nicht die der Bücher. Sie enthalte nur die Kunst des Lehrens, die des Lernens fehle. Die Didactica widerspreche aber auch der Pansophie, indem sie die althergebrachten Einteilungen der Wissenschaft aufrecht erhalte. Und schliesslich halte von einer Publikation der Schrift auch ab, dass sie nur einen Umriss (adumbratio) biete. Was habe man aber von solchen Schriften? Wie lange werden bereits die Baconischen Desiderata herumgetragen und wer legt Hand an sie? Nicht Entwürfe und Ratschläge, Thaten sind von nöten. Was hätten die Reformatoren durch blosse Ratschläge erreicht? Auch für Comenius' Reformgedanken seien nunmehr Thaten erforderlich. Hätte wohl jemand nach den Grundgedanken der Janua bisher eine Janua geliefert? Comenius möge nur sich nachahmen und ein ähnliches Geschick stehe ihm bei der Pansophie bevor. Zuerst gebe er den Inhalt des zu Lehrenden, dann die Lehrkunst selbst heraus; nichts solle er mehr meiden, als die Grossartigkeit des Titels.

Alles dieses, was er nun nicht gebietend, sondern ratend mitteile, sei nichts dem gegenüber, was er über die einzelnen Kapitel einzuwenden hätte. Im Ganzen möchte er nicht an der Herausgabe der comenianischen Schriften teilnehmen, er gehöre nicht jener pädagogischen oder besser didaktischen Sekte an, die er nicht als Bürgschaft einer besonderen Zukunft, aber wohl für das höchste Unglück eines litterarischen und ecclesiastischen Fundus betrachte. Die mageren Methodiker, Epitomatoren und Didaktiker würden, für sich gelassen, die Welt wohl in die frühere Barbarei zurücklenken. Nun biegt Hübner bedenklicher Weise ab und bezweifelt den Wert der Ordnung in der Schule und dieser selbst, die, eine heidnische Erfindung, die Gaben des heiligen Geistes nicht ersetzen und auch nicht fördern könne. — Soweit Hübner im Jahre 1639.

Des Comenius Antwort auf diese Kritik ist uns nicht erhalten, aus späteren Briefen Hübners wissen¹⁾ wir jedoch, dass Comenius die Kritik dem Freunde nicht verübelt hat. Er hatte viele und noch grössere Sorgen. Herr Broniewsky hatte wegen seines Pro-

¹⁾ O. a. O. 85—87 tadelt Hübner selbst die allzu grosse Freiheit, die er sich in jener Kritik genommen.

dromus eine Klage an die Obrigkeit der Unität eingereicht¹⁾, es sei darin ein Chaos enthusiastischer, pelagianischer und socinianischer Irrtümer enthalten. Die angeblichen 50 Irrtümer wurden in öffentlicher Sitzung geprüft, Comenius' Antwort erreichte soviel, dass ihm das Vertrauen votiert wurde²⁾. Aber die *Didactica* verschwindet nun für lange Zeit aus dem Interessenkreise der Freunde des Comenius und seiner selbst. Man sprach von der Notwendigkeit eines „Collegiums“, das die reformatorischen Arbeiten nach den Ideen des Comenius auszuführen haben werde. Es war nicht sinnlos, wenn Comenius die Verbreitung seiner *Didactica* nicht erzwang. Für eine Neuschaffung, Neuordnung des Schulwesens wäre seine Heimat nach einer protestantischen Restitution die entsprechende Stätte geworden; für diese hatte er ja die Schrift verborgen gehalten, und als man sie dennoch ans Licht zog, scheint er die Unzufriedenheit den Gelehrten nicht zu verargen. War sie ja nicht sowohl für die Wissenschaft wie für das Leben bestimmt und zwar für ein imaginäres. Und die Macht der Gelehrten reichte zur Verwirklichung der darin niedergelegten Pläne bei weitem nicht aus. Nur einmal erwähnt noch Hübner, dass er aus Aufmerksamkeit gegen Comenius die *Didactica* Niemandem in London gezeigt habe³⁾ — eine Bemerkung, die man kaum ohne Anflug von Heiterkeit lesen und wiedergeben kann.

II.

Es scheint, dass die Hübnersche Kritik das Schicksal der *Didactica* besiegelt hat; von einer Veröffentlichung der Schrift ist wohl aus den angegebenen Gründen fast auf zwei Jahrzehnte hinaus keine Rede mehr. Würde sie überhaupt nach Schweden geschickt, um dessen willen er sie übersetzte? Und wie lautete Mochingers Urteil? Die englischen Freunde liessen den freilich auch andere Erfindungen meldenden Comenius zur Beratung nach England berufen, von wo ihn bald die Einladung de Geers nach Schweden führte. Erst in neuerer Zeit habe ich Zeugnisse dafür gefunden, dass Comenius an Geer durch Dury empfohlen ist⁴⁾. Aber statt weitfliegender Pläne Verwirklichung stellte man ihm

¹⁾ Die nicht ganz erschöpfenden Berichte über diese Klage sind in der Vorrede zur *Dilucidatio* angedeutet; in einigen Synodalbeschlüssen (*Archivium Unitatis* in Posen und Lissa) ist der Name des Gegners verzeichnet. Eine viel Neues enthaltende Schilderung giebt Comenius über den Verlauf der Klage in seinem Briefe an Hartlib, Bodlejana, Rawlinson C. 919 p. 637.

²⁾ Vgl. über die etwaige Verknüpfung dieser Klage mit einer anderen meine Arbeit über Comenius S. 221—224 und S. 229—231.

³⁾ Vgl. hierüber die fortgesetzten Briefe Hübners in meiner neuen, oft citierten Sammlung. Die hier erwähnten noch unveröffentlichten Briefe erscheinen im II. Teil.

⁴⁾ In dem bereits öfter citierten Bande der Bodlejana, Rawl. C. 911 in mehreren Berichten Durys an Hartlib.

hier die Verbesserung der Sprache und zwar des Latein-Unterrichts zur Aufgabe. Seine Seele schuf weitgehende, weltverbessernde Pläne, sein Verstand wurde für die Sprachmethode in Beschlag genommen. Da bei der letzteren eine scharfe Kritik der zu begründenden Lehrmethode vorauszusehen war, so hat er für die einleitende methodisch-pädagogische Schrift die Prinzipien auf eine Weise, die von der Didactica völlig abweicht, zusammengestellt¹⁾. Wie weit die Grundgedanken der beiden Didaktiken übereinstimmen, wäre eine für einen angehenden Pädagogen instruktive Untersuchung²⁾.

Zweimal scheint indessen im Laufe des fünften Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts die Didaktik des Comenius verwendet worden zu sein: in einem Entwurf des Rave, den er dem Rat der Stadt Danzig gewidmet hat³⁾, und das andere Mal bei den pädagogischen Arbeiten des Cyprian Kinner⁴⁾. In des Letzteren „consilium didacticum“ (aus dem Jahre 1649) enthält das Kap. XXII eine Kritik der comenianischen Methode, doch bin ich augenblicklich nicht in der Lage, zu beurteilen, inwiefern dabei auch die Didactica in Betracht gezogen worden ist. In einem Briefe vom 9. April 1648 hatte schon Kinner an Hartlib gemeldet, dass die Thorner, Danziger und andere feinere Kritiker die sensuale Methode des Comenius den scholastischen Versuchen vorziehen⁵⁾; doch lässt auch dieses nicht sicher auf eine Benutzung der Didactica schliessen. In einem nach Kinner's Tode abgefassten Briefe an Hartlib teilt J. Rave noch einiges über die Elbinger Zeiten mit, was unsere Beachtung verdient⁶⁾. Danach hätte Comenius, um sich einen ewigen Ruhm zu erwerben, eine Sekte gründen wollen: wie einst Huss und die Böhmen das Evangelium, so wollte er, dass das Licht der universellen Erkenntnis unter seiner Führung angezündet werde⁷⁾. Comenius und Kinner begingen übrigens — nach Rave — den Hauptfehler, dass sie die sensuale Methode forderten, diese aber, wo sie sich als die nächste und eigentlichste anbot, nicht benutzten. Bei Kinner seien ferner auch Motive der Eitelkeit

¹⁾ Methodus Linguarum Novissima Cap. X.

²⁾ An die Didact. Magna erinnert äusserlich fast gar nichts in der nach 20 Jahren abgefassten Abhandlung.

³⁾ Diese bisher unbekannt gebliebene Schrift in meiner Bibliographie (Anm. S. 80 Nr. LXVI), nur nach dem Katalog der Bodlejana verzeichnet, habe ich seitdem an 2 Stellen gefunden; sie enthält das Schema nach Comenius' und Raves Plänen, doch rührt sie von Letzterem her.

⁴⁾ Die Grundzüge dieser Schrift habe ich als Anhang zum „Kurzen Bericht über meine Forschungsreisen“ in den Acta et Commentationes Univ. Jurgev. Anm. Dorp. 1895 S. 40—42 veröffentlicht.

⁵⁾ Vgl. meine neue Sammlung Comen. Corresp. S. 133.

⁶⁾ Vgl. dieselbe Sammlung S. 148—157.

⁷⁾ Sehr interessant wäre zu ergründen, ob Rave hier auf den Plan des Comenius „Secta Heroica“ Bezug nimmt. Die Zeit wie auch die Worte „sectam condere voluit“ scheinen dafür zu sprechen. Über die Secta Heroica s. M. H. der C. G. 1897 S. 272 ff.

mitbestimmend gewesen, er wollte durchaus unabhängig erscheinen. Dabei erklärt Rave ausdrücklich, des Comenius Verdienste nicht schmälern zu wollen.

Zur Zeit dieser Raveschen Enthüllungen hatte Comenius bereits die Elbinger Periode, die Arbeit für das schwedische Schulwesen, hinter sich und schickte sich eben an, den fünften Versuch einer Schulreform zu machen, indem er den Ruf nach Ungarn annahm. Die Hoffnungen der Gläubigen, wie Comenius einer war, sind durch die Wirklichkeit wenig bedingt. In dieser ihm vielversprechenden Zeit seiner Übersiedelung nach Ungarn hat er nun die für sein Vaterland verborgene *Didactica* neuer Durchsicht unterworfen¹⁾, gleichzeitig auch für die Prediger eine *Homiletik* bearbeitet²⁾. Während er aber nachher sogar fremde Arbeiten, wie eine des Fortius: *de ratione studii*, veröffentlichte³⁾, blieb die *Didactica* im Verborgenen, bis ihre Zeit gekommen sei. Statt der ersehnten befreienden Zeit kamen neue Enttäuschungen, neues Unglück, neue Flucht und dann doch zum Glücke auch eine endgiltige Zuflucht. In Hollands Hauptstadt kam die erste Veranlassung zu einer Herausgabe der *Didactica*. Es sollten die didaktischen Arbeiten des Comenius überhaupt gesammelt werden. Sollte die Sammlung zugleich ein historisches Bild seiner pädagogischen Thätigkeit enthalten, so musste die *Didactica* mit aufgenommen werden, und sie kam mit vielem, ja mit allem Recht an die Spitze.

Man kann nicht behaupten, dass die *Didactica* sich dadurch eine grosse Popularität erobert hätte. Grosse Bücher haben gewöhnlich nicht grosse Wirkung. Während die *Janua linguarum* einen Gang durch die Welt gemacht, hört man von dem Schicksale der *Didactica* kaum etwas, und auch dann mehr Schlechtes als Gutes. Eine in den letzten Band der Sammlung gleichzeitig aufgenommene Schrift: *Ventilabrum sapientiae* enthält nach dem Muster von Augustins *Retraktationen* eine Rezension der eigenen Schriften des Autors, darin, wie es uns scheint, des Comenius Schlussurteil über die *Didactica*. Eine allseitige Auseinandersetzung mit der Hübnerschen Kritik finden wir hier begreiflicherweise nicht, aber dass die Einwendungen des noch lebenden Freundes nach des Verfassers Ansicht nicht anzuerkennen waren, folgt daraus, dass der Autor fast seine ganze Schrift aufrecht erhält. Besonders wichtig ist die Wertschätzung der sogenannten synkritischen Methode, die die von Hübner so scharf angegriffenen Kapitel XIV—XX begründen, der Comenius einen besonderen, leider verloren gegangenen Traktat gewidmet hat. Auch ist es

¹⁾ Dies erhellt nur aus einer gelegentlichen Beifügung der Jahreszahl in MS. der tschechischen Didaktik, *Museum Bohemicum*.

²⁾ Die Analogie der ebenfalls durchgesehenen *Homiletik* verrät im Stillen die Pläne des Autors betr. die Neugründung der Kirche.

³⁾ Vgl. meine Bibliographie a. a. O. S. 81 Nr. LXXXII.

beachtenswert, dass er gegen die heidnischen Schriftsteller noch immer den ablehnenden Standpunkt festhält. Den Gedanken, das XXXII. Kapitel (Über die Ähnlichkeit zwischen der Erziehung und der Buchdruckerkunst) in einer besonderen Schrift auszuarbeiten, den er darin ausspricht, hat er bekanntlich nicht lange nachher ausgeführt. Der *Didactica* half auch dies Urteil bei der Leserschaft nicht viel. Keinem der Buchdrucker fiel es, soviel mir bekannt ist, ein, die *Didactica* nachzudrucken, aber auch Reflexionen darüber sind mir unbekannt. Freilich erging es der *Methodus* gleichartig, nicht einmal das ausgezeichnete Kapitel X wurde durch den Druck verbreitet (mir ist nur ein handschriftliches Exemplar bekannt). Dafür verlangte man und druckte man einen kurzen Auszug der *Methodus*, von Comenius selbst verfasst, gerne nach. Als sich dann de Geer entschied, das grosse Reformwerk des Comenius, die Schrift *De rerum humanarum emendatione* zu drucken, da hatte sich der Autor nochmals mit dem Schul- und Lehrwesen theoretisch zu befassen, wie er ja eigentlich nie aufgehört hat, auf das Erziehungswesen liebevoll zu achten. Als einen Erfolg der Hübnerschen Kritik heben wir den Umstand hervor, dass Comenius in dem erst nach seinem Tode herausgegebenen Schriftlein (*Spicilegium didacticum*) mit einer *Mathetica* beginnt, somit gewissermassen die psychologischen Vorbedingungen der *Didactica* prüft und zum Unterrichtszweck verwertet, aber diese „*Specimina*“ (eigentlich eine Vorarbeit und Fragmente) verweisen zu näherer Begründung selbst auf die *Opera Didactica*, und mit der letzten Thatsache schliesst die Geschichte der *Didactica* bei ihres Autors Lebzeiten ab.

Die Geschichte der *Didactica* im 18. und 19. Jahrhundert habe ich bereits anderen Orts in grossen Zügen zusammengestellt, und denke nicht daran, bekannte Sachen hier von Neuem aufzutischen. Soviel steht danach fest: die für ein wissenschaftliches theoretisches Werk fast beispiellosen Erfolge des Buches haben Hübners Urteil widerlegt und wir fragen: wie kam dieser Gelehrte zu solchem Urteil?

Hübner war ein sehr gelehrter Theoretiker, dem es weniger auf die Erziehung als auf die Wissenschaft ankam. Für die Wissenschaftlichkeit einer Schrift war aber dazumal das Erfordernis, dass sie ein System enthalte, sonst rümpften die Logiker wie Jung und Descartes die Nase. Zwar giebt Comenius auf der ersten Seite die Disposition mit den Worten: *Fundamenta, Veritas, Series und Via* an; und hauptsächlich auf Grund der *Didactica* hat neuerdings W. Müller die systematisierende Gabe des Comenius gewürdigt¹⁾. Man verlangte aber damals eher etwas Formelles:

¹⁾ W. Müller. Comenius, ein Systematiker in der Geschichte der Pädagogik. Dresden, Bleyl u. Kämmerer 1887.

dass bestimmte Teile der Darstellung unter bestimmte höhere Begriffe auch äusserlich zu fassen seien. Dem entsprechen andere Arbeiten des Comenius mehr als diese. — Noch weniger passend als der Vorwurf des Mangels an System ist Hübners Beweisführung gegen die Beispiele aus der Naturwelt. Dass er einen überflüssigen Kampf kämpfte, sah Hübner schliesslich selbst ein, indem er nur bedauert, dass Comenius diese Begründung nicht geschickter („aptius“) ausgeführt.

Ich glaube, dass Comenius für die Erziehung mit Recht die synkritische Methode benutzt hat. Das Lehren, Unterrichten ist nämlich Handeln (mit Recht nannte man das richtige Lehren Kunst, Lehrkunst). Jede Kunst kann durch Kenntnisse gehoben, bereichert werden, aber für die Aneignung der kunstmässigen pädagogischen Thätigkeit sind Vorbilder fruchtbarer als Regeln. Schranken der Individualität sind hier wie auch anderwärts schwer zu erweitern, aber pädagogische Gelehrsamkeit, wie förderlich sie für die Theorie sein mag, verleiht sehr wenig für die Sicherung des Erfolgs in der Schulpraxis.

Wir gelangen hiermit zum dritten Haupteinwand Hübners: für Comenius kam es in der Didactica hauptsächlich auf die Schulen, nicht auf die Bücher und Wissenschaften an. Vor seinen Augen lag die traurige Verwüstung seiner Heimat, der zunächst die Heranbildung der Menschen helfen müsse. Alle müssen unterrichtet werden und in Allem. Die äusserlich so einnehmende Symmetrie (Viertelung) der Schulen hat Hübner mit einer Phrase abgefertigt: die Geschichte hat die angefochtene Einteilung seitdem gut geheissen. Freilich hat Comenius die in der Didactica gezogenen Grenzen der einzelnen Altersstufen bei seinen praktischen Versuchen selbst verschoben, aber wer wird damit das Prinzip, die Theorie selbst für hinfällig erklären? Ist es wahr, dass die Wahrheit einfach ist, so hat diese Einteilung, die möglichst einfache, viel Aussicht, schon aus diesem Grunde sich zu behaupten. Wie alle bestehenden Verhältnisse, so sind auch die Schulverhältnisse nicht leicht umzugestalten. Comenius dachte an eine Neuschöpfung des heimatlichen Schulwesens aus dem dem Erdboden völlig gleichgemachten Bau der früheren Unterrichtskonstitutionen: diese Voraussetzungen für ideelle Einteilung fand er an keiner der faktischen Stätten seiner Reformarbeit. Statt grosser Bauwerke musste er ihm selbst lästige Reparaturen vollziehen.

Es ist bezeichnend, dass England, das seiner Zeit das grösste Interesse für Comenius' Werke zeigte, neuerdings hinter anderen Ländern, z. B. Amerika, zurückblieb; erst das vergangene Jahr brachte endlich eine englische Übersetzung der Didactica. Noch interessanter ist, dass die Comeniussche Idee von der Didactica Magna in einer den wissenschaftlichen Forderungen der Neuzeit

entsprechenden Form zum neuen Leben geweckt worden ist durch einen Mann, der in Lissa geboren, in Prag die Pädagogik (und Philosophie) vertritt, wenn auch nicht an dem von Comenius dasselbst geplanten Collegium Lucis, sondern an der deutschen Universität. Wir meinen Otto Willmann und sein nunmehr in 2. Auflage vorhandenes Buch Didaktik¹⁾. Wenn sich nun Willmann, weite Pläne bietend, auf die Pädagogen des 17. Jahrhunderts überhaupt beruft, so ist dies mit mehr Vorbehalt zu nehmen, als es die Vorrede des Buches selbst verlangt, denn die Didaktiker des 17. Jahrhunderts waren, bis auf einen, Sprachmethodiker, die ihre Prinzipien manchmal weiter herholten, häufig sich in mystisches Dunkel hüllten, hinter dem wenig steckte, im Ganzen doch nicht mehr anstrebten, als eine Erleichterung im Lernen des Latein. Dieses war die brennendste Frage der Zeit auch nach dem Urteile eines Mannes wie Oxenstierna. Diesem Bedürfnisse musste sich, wie wir sehen, auch Comenius fügen. — In Willmanns Begründung jenes Verhältnisses zu seinen Vorgängern aus dem 17. Jahrhundert scheinen Irrtümer obzuwalten. Comenius kennt auch die damals übliche Lehrkunst; wir finden sie in der Form einigermaßen nachgeahmt, dem Inhalte nach aber auch hier sehr bereichert im Kap. X der *Linguarum Methodus novissima*; ganz selbstbewusst mit unmissverständlichem Epitheton unterscheidet er seine Arbeit darin als die grosse Didactica, die nicht nur die Sprache, sondern Allen Alles lehren will. Soviel zur Terminologie. Aber auch darin irrt Willmann, wenn er meint, dass etwa Comenius mit seiner grossen *Didactica* das geistige Leben normieren wollte (diesen Ausdruck verstehe ich übrigens nicht zweifellos). Comenius wollte damit etwas viel Konkretes geschaffen haben: ein Programm des Wiederaufblühens seines zerstörten Vaterlandes als eines evangelischen. Um die Willmannsche Terminologie anzuwenden: Comenius wollte den Weg zeigen, wie Bildung, allerdings im weitesten Sinne des Wortes, am schnellsten und gediegensten geschaffen werden könne. Aber will man historisch gerecht sein, so darf man nicht behaupten, er hätte die Erziehung als „Ergänzung“ der Bildung aufgefasst: Individuum und Gesellschaft waren auch in der Comenianischen Intention und Konzeption so verbunden, wie es Willmann und nach ihm Wilhelm Rein²⁾ wünschen, und die gleichzeitig begonnenen sprachmethodischen, besser im Herbartschen Sinne allgemeinen didaktischen Bestrebungen sind nach der Angabe in der Einleitung der *Opera Didactica I.* mit als Ergänzung und als ein Teil jener erziehungsreformatorischen und bildungschaffenden Arbeit aufzu-

¹⁾ Siehe die Besprechung dieser Schrift in den M.H. der C.G. 1895. S. 49.

²⁾ Vgl. den Artikel „Didaktik“ in Reins Encyklopädie des gesamten Unterrichtswesens etc.

fassen. — Wie er dann in der Pampaedia das gesamte Material einheitlich und nicht nach fachwissenschaftlichen Kategorien gestaltet hätte, ist uns unbekannt; die Voranschickung der Mathematica im Spicilegium didacticum scheint darauf zu verweisen, dass er den Erfordernissen des Individuums völlig gerecht geworden ist. Willmann scheint auch auf etwas anderes anspielen zu wollen; etwa auf die Bedeutung der Erziehungswissenschaft innerhalb des Comenius späteren allgemeinen Reformplänen? Doch ist an Einschlägigem ausser Andeutungen kaum etwas auf uns gekommen. Ich muss gestehen, dass mir seine Ausführungen aus dem 17. Jahrhundert alle mangelhaft erscheinen, nur das eine acceptiere ich: die grossen Perspektiven der Didactica des 17. Jahrhunderts sind es, die er für sein Buch, wie wir glauben, ganz richtiger und anzuerkennender Weise abgemerkt hat (freilich lassen sich diese auch noch weiter zurück verfolgen). Und von diesem Standpunkt aus verdient die schöne Arbeit Willmanns auch unseré Anerkennung, sie rechtfertigt und ergänzt mit den Mitteln der heutigen zumftmässigen Wissenschaft die fast populär gehaltene, wohl am Wege der Intuition flugs abgefasste Reformschrift des Comenius. Es ist nämlich natürlich, dass die Geschichte von mehr als 200 Jahren der Willmannschen Darstellung, die zweckbewusst historisch begründend sein will, zu gute kommt, ebenso auch, dass viele Einzelheiten durch die neuesten sozialwissenschaftlichen Strömungen, die von ihm zu Tage gefördert, vorsichtig verwertet, seine Untersuchung bereichern. Willmann macht mit Zuziehung und auf Grund neuen Materials einen vielversprechenden Versuch, die Bedeutung und die Wege der Erziehung (er sagt lieber Bildung) in lebendiger Beziehung auf das Gemeinwesen wissenschaftlich zu demonstrieren. Dieses ist allerdings im Sinne des grossen Reformators des 17. Jahrhunderts.

Freilich reduziert sich der leitende Gedanke bei „den grösseren Perspektiven“ dieser Didactica auf die ciceronischen Worte, die Comenius als Motto der deutschen Ausgabe seines Informatoriums hingestellt hat: „Fundamentum totius rei publicae est recta iuventutis educatio“. Eine Vergöttlichung des Staates hat Comenius damit nicht lehren wollen. Als er die für sein Volk abgefasste Didactica nicht verwenden konnte, liess er nicht missmutig die Arbeit bei Seite, sondern erfasste den sittlich noch grösseren Gedanken einer Pampaedia, einer Erziehungskunst, die sich in den Dienst der ganzen Menschheit stellt. Wie bei der ersten, so war es auch hier nicht das abstrakt wissenschaftliche Interesse, sondern die Verbesserung der traurigen Gegenwart, was ihn, den Idealisten ans Werk trieb; fast ein Vorbote des internationalen Zuges in den sozialreformerischen Bestrebungen des heutigen Tages, freilich bei ihm nicht als Leugnung, sondern als Erweiterung des glühendsten Patriotismus, nicht Indifferenz für das unnahbare Vaterland, sondern als Liebe zu allen Bedürftigen.

Wenn man nach alledem uns, die wir die Comenius-Gesellschaft mitbegründet haben, eine Überschätzung des Mannes vorwirft, so gestehen wir zunächst, auch bei unserer grossen Wertschätzung des Comenius, bereitwillig ein, dass über seine Person und sein Werk das letzte Wort noch keineswegs gesprochen ist. Es ist mit der Zweck unserer Arbeit, deren Erforschung und damit die Erforschung einer Übergangszeit im besten Sinne des Wortes nach unseren Kräften zu fördern. Aber die hohen sittlichen Ziele, denen Comenius gedient hat, sie stehen aus mehreren Schriften klar vor unseren Augen; es mag sein, dass sie einzelnen Gelehrten (wie z. B. Th. Ziegler in Strassburg) utopisch erscheinen. Wir, die wir auch mit der Geschichte etwas zu thun haben, möchten Herrn Ziegler die Worte des Comenius aus der Vorrede zum Informatorium entgegenhalten: „Ach Gott, wenn erlebt man solches! Alte Sachen zwar lassen sich übel artzeneien und wessen die Menschen gewohnt sind, dabei bleiben sie gemeiniglich, lassen ihnen was anderes übel einreden. Doch muss man nicht bald desperiren: Gott ist noch der, der da schaffen kann, was er will im Himmel und auf Erden, und wer weiss, wann und durch wen er dies oder jenes ausrichten will! Darum soll ein jeder, soviel er Gottes Ehr und der Menschen Wohlstand zu fördern vermag, es nur getrost wagen und das seine vortrefflich und freudig verrichten; in der Hoffnung, Gott werde es nach seiner Weisheit zu einem solchen Zweck zu richten wissen, dass die Arbeit im Herrn nicht vergeblich sein würde. Kommt nicht soviel nützlich davon, als man wohl gern wünschen thäte, so kommt doch je etwas Gutes: wo nicht jetzt bald, so doch zu seiner Zeit.“

Ich wäre sehr dankbar, wenn die hochgeehrte Versammlung auch diese kurze Skizze aus der Vergangenheit der Didactica als einen Beweis für die Wahrheit dieser Worte anerkennen wollte. Comenius' Verehrer und Anhänger haben von ihm vor allem Geduld und Ausdauer zu lernen — in der Zeit des Dampfs und der Elektrizität thut sie besonders uns Schulmännern herzlich not.

Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer.

Von

Direktor Dr. W. Begemann in Charlottenburg.

Im Anschluss an ein Buch von Katsch, das ich in diesen Blättern besprochen habe (1897, S. 204—211), hat der den Lesern rühmlich bekannte Professor Dr. J. Kvačala zu Dorpat eine Schrift herausgegeben, die sich mit Andreae weiter beschäftigt. Sie heisst: „J. V. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften“ (Jurjew, 1899) und veranlasst mich, statt einer kurzen Anzeige und Besprechung lieber eine selbständige Abhandlung über „Andreae und die Rosenkreuzer“ zu schreiben¹⁾.

Katsch hatte den Versuch unternommen, Andreaes Verfasserschaft der „Fama“ mit Entschiedenheit zu leugnen, und da dieser Versuch von verschiedenen Beurteilern, auch von mir, als misslungen bezeichnet wurde, so ist Kvačala von maurerischer Seite angegangen worden, sich seinerseits über die Frage zu äussern, indem man ihn als den besten Kenner geheimer Gesellschaften jener Zeit zur Abgabe eines Gutachtens empfohlen hatte.

Zunächst stelle ich fest, dass Kvačala in der wissenschaftlichen Schätzung des Buches von Katsch mit mir übereinstimmt, wenn er sagt: „dass der Verfasser kein ernst zu nehmender Historiker ist und die Zeit selbst nicht genügend kennt, auf dass man sich seiner Führung anvertrauen könnte“ (S. 5); und weiter: „Nach allem dem ist die histor. Begründung auch der als richtig anerkannten Thesen und die Darstellung wertlos, sonach das Werk als Geschichte, gewiss nicht auf der Höhe seiner Aufgabe, unbrauchbar“ (S. 27, Anm. 91). Nach einer allgemeinen Einleitung über Andreae und das Buch von Katsch (S. 3—9), nennt Kvačala in einem mit „I.“ bezeichneten Abschnitte in ganz gedrängten Übersicht diejenigen, die seit Arnold Stellung zur Sache genommen haben (S. 10—14), bespricht dann in „II. 1.“ die für Andreaes Verfasserschaft geltend gemachten äusseren Gründe (S. 14—19), in „2.“ die etwaigen inneren Gründe (S. 19—25), in „3.“ die Mög-

¹⁾ Die Schrift (50 S.) ist in deutscher Übersetzung bei C. Mattiesen in Jurjew (Dorpat) besonders gedruckt, ist aber ursprünglich ein Artikel der Acta et Commentationes Universitatis Juryevensis (olim Dorpatensis). 1899. II.

lichkeit einer bewussten Ablehnung (S. 25 f.), und macht in „4.“ das Zugeständnis, die Möglichkeit, ein anderer als Andreae habe sich eine Spielerei mit der „Fama“ erlaubt, nicht widerlegt zu haben. Der Hauptabschnitt „III.“ behandelt dann Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften (S. 28—50).

Dieser III. Abschnitt ist nicht allein der umfangreichste, sondern auch nach seinem Inhalte der wertvollste, denn die vorhergehenden Abschnitte bieten nichts wesentlich Neues, sondern zusammenfassende Übersichten über die bisher vorgebrachten Gründe und Gegenstände. An Gesellschaften mit christlichen Bestrebungen, zu denen Andreae Beziehungen gehabt hat, nennt Kvačala zwei, eine gewisse „Antilia“, über die wir noch sehr wenig wissen, und den Entwurf, der in Andreaes Schrift „Dextra amoris porrecta“ enthalten gewesen zu sein scheint, eine christliche Gesellschaft zu gründen. Von dieser 1620 gedruckten Schrift ist bisher kein einziges Exemplar aufgefunden, so dass wir von dem Inhalte weiter nichts wissen, als was Andreae selbst später in einem Briefe an den Herzog August von Braunschweig darüber mitteilt. Übrigens muss der Titel anders gelautet haben, als K. ihn giebt, nämlich „Christiani amoris dextera porrecta“, denn so heisst sie übereinstimmend in dem Anhange zu Andreaes Schrift „Sereniss. Domus Augustae Selenianae Princip. juventutis utriusque sexus Pietatis, Eruditionis, Comitatusque Exemplum sine Pari in perfectae Educationis & Institutionis normam expositum“ (Ulm, 1654) und in dem angeführten Briefe an den Herzog, sowie in einer eigenhändigen Aufschrift des letzteren auf der Adresse des Briefes. Diese hat Kvačala übersehen, obwohl Henke in einer Anmerkung ausdrücklich darauf hinweist²⁾. Die Art, wie

²⁾ Auf meine Bitte hat der Herzogl. Oberbibliothekar und Geh. Hofrat, Herr Prof. Dr. von Heinemann, die Aufschrift für mich verglichen; darnach lautet sie:

Unionem Christianam
Virum bonum:
Christiane societatis imaginem
Christiani Amoris dexteram porrectam

Da ich die beiden letzten, wie sie das erstemahl herausgekommen vom H. Ph. Hainhofero ni fallor, auch erhalten, und vor wenigen Tagen, mir ohngefahr, da ich was anderes aufsuchen wollte, in die Hand kommen.

Henke handelt über den Herzog und Andreae in der Deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christliches Leben (1852, Nr. 33—35 u. Nr. 44); der Brief Andreaes vom 27. Juni 1642 ist abgedruckt in Nr. 34 (S. 267 f.), des Herzogs Aufschrift, allerdings ungenau, in Anm. 1 auf S. 268^a. Da dem Herzog erst „vor wenigen Tagen“ von den angeführten vier Schriften „die beiden letzten“ zufällig in die Hand gekommen waren, so ist ein Irrtum bei ihm als ausgeschlossen zu betrachten, d. h. „Christianae societatis imago“ und „Christiani Amoris dextera porrecta“ waren zwei getrennte Schriften. Die Angaben im Briefe des Morsius bei Guhrauer (Joachim Jungius und sein Zeitalter, S. 232—234) sind offenbar nach dem Gedächtnis gemacht und teilweise sogar ohne eigne Kenntnis der gewünschten Schriften; die betr.

Kvačala sich nach dem bei Guhrauer abgedruckten Briefe des Morsius die Titel der dort aufgezählten Schriften zurechtlegt, ist demnach verfehlt, und Guhrauers Anmerkung hat Recht: wir haben die Titel von zwei Schriften Andreaes; und ich glaube, die „*Christianae societatis imago*“ ist dieselbe, die Andreae in dem genannten Anhang als „*Christianae societatis idea*“ unmittelbar vor der andern aufführt (Burk, Nr. 29 und Nr. 30, hat einfach abgeschrieben), denn Andreae bezeichnet sie in einem weiteren Briefe an den Herzog wieder selbst als „*ideas societatis*“ (Henke, a. a. O. S. 268), womit er hier anscheinend die „*Imago*“ und die „*Dextera porrecta*“ zusammen meint. Der gedruckte Titel der „*Imago*“ scheint vollständiger „*Christianae societatis Imago et Leges*“ gewesen zu sein, wie mich der bekannte Zusatz des Comenius „*cujus imaginem et leges communicaverat Andreae*“ (vgl. Kv. S. 35) vermuten lässt; ausserdem finde ich im Briefe Andreaes folgenden Satz: „*Ea (imago) postea anno 1620 typis exscripta est, non quae leges aliis daret, sed cordato et prudenti lectori, amplius ea de re cogitandi et in medium conferendi, materiam suppedicaret*“ (Henke, a. a. O. S. 267), wodurch das Wort „*leges*“ als Bestandteil des Titels eine gewisse weitere Bestätigung erhält.

Worte lauten: „der Herr Doctor wole sich gleichfals erkundigen in mei gratiam, ob H. Tassius nicht tertiam partem Dextrae amoris porrectae, et Imaginis societatis Evangelicae, Themidem videlicet auream, de legibus illius societatis und leges Andilianos (sic!) besitze oder andere particularia de ista societate ac sociis erlanget.“ Hierzu sagt Guhrauer in einer Anmerkung: „Die beiden erstgenannten Schriften sind von J. V. Andreae; die dritte von Michael Meier, einem sogenannten Rosenkreuzer“ (S. 232 ***), während K. folgende Abtheilung der Titel vorschlägt: „1) *tertia pars Dextrae amoris porrectae et Imaginis societatis Evangelicae, Themis videlicet aurea*; 2) *de legibus illius societatis*; 3) *leges Andiliani*“ (S. 36). Dass Andreae jemals einen Titel wie „*Themis aurea*“ gewählt haben könnte, glaube ich nicht, es ist ganz sicher Michael Maiers Schrift „*Themis Aurea, hoc est De Legibus Fraternitatis R. C. Tractatus*“ (Frankfurt, 1618) gemeint, von der Morsius irgendetwas gehört hatte. Ein Zusammenwerfen der „*Rosenkreuzer*“ mit der „*Christlichen Gesellschaft*“ darf uns zu jener Zeit nicht wundern, zumal bei Morsius nicht, der bereits als Anastasius Philaretus Cosmopolita einen Brief an die Rosenkreuzer gerichtet hatte (1616 oder 1617) und noch dem Jungius im gleichen Schreiben mitteilt, er habe auch „*de Rodostauroticis singularia*“ (bei Guhrauer, S. 234), die er zur Verfügung stellen könne; er glaubte eben 1643 immer noch an die Rosenkreuzer, die man seit Schweighardts Schriften oft genug mit der griechischen Namensform benannte. Was soll aber das Wort „*videlicet*“ hinter „*Themidem*“? Ich meine, Morsius hielt diese Schrift Maiers für eine Fortsetzung der beiden genannten Schriften des Andreae, und finde so zugleich eine Deutung für die Bezeichnung „*tertia pars*“; d. h. er möchte wissen, ob Tassius vielleicht den „*dritten Teil*“ zu der „*Dextra amoris porrecta*“ und der „*Imago societatis Evangelicae*“ besitze, „*nämlich*“ die „*Themis aurea, de legibus illius societatis*“, indem er von seinem Standpunkte aus, ohne nähere Sachkenntnis, in der „*Themis aurea*“ eine Fortsetzung, einen dritten Teil zu jenen beiden vermutete. Über die „*leges Andilianos*“ weiss ich nichts zu sagen, eine solche Schrift ist bisher unbekannt geblieben.

Nachdem der in den genannten Schriften entworfene Plan durch die Ungunst der Zeiten vereitelt worden war, verband sich Andreae 1628 mit drei Nürnberger Freunden zu einem gleichen Zwecke, und es erschien ein Schriftchen unter dem Titel: „Verae Unionis in Christo Jesu Specimen, Selectissimis ac Probatissimis Amicis Sacrum: a Reverendiss. & Clarissimo Viro D. Joanne Valentino Andreae“ (1628, o. O.), worin das Bild eines „wahrhaft christlichen Staatswesens“ entrollt wird, aber derartig, dass von einer „geheimen Gesellschaft“ dabei gar keine Rede sein kann. A. erklärt selbst 1642 in dem Briefe an den Herzog August, sie seien nur vier gewesen, der Bund habe nie das Licht gesehen und bestehe seit zehn Jahren nur noch aus dreien, wage aber jetzt vor des Herzogs erlauchten Blicken zu erscheinen. In Nürnberg hat die Vereinigung weiter bestanden, kann nach Andreaes Angaben aber erst nach längerer Unterbrechung wieder zahlreicher geworden sein. Dass sie „engberechnet war“ (K. S. 34), scheint mir zweifelhaft, da A. noch 1642 den Herzog August zu gewinnen suchte; die geringe Ausbreitung lag in den sachlichen Schwierigkeiten und der geringen Empfänglichkeit der Menschen für so weitgehende ideale Bestrebungen. Eine völlige Aufklärung über unsichere Einzelheiten bringt auch K. nicht, wir müssen auf weitere Entdeckungen warten.

Kvačala meint, nach dem, was wir aus Andreaes Brief an den Herzog über die „Dextera porrecta“ wissen, sei mit dieser ein ganz anderer Verein geplant gewesen (S. 34). Ich glaube vielmehr, der Plan war in beiden Fällen wesentlich derselbe, und entnehme dies aus dem Gedankengange des Briefes: vor 23 oder 24 Jahren (also 1618 oder 1619) habe er das Bild einer gewissen Christlichen Gesellschaft entworfen und schon damals den Herzog als Haupt ins Auge gefasst, da ihm allein in Deutschland dieses Amt der christlichen und litterarischen Sache anvertraut werden konnte; aber es seien die Zeiten hereingebrochen, die der Religion, der guten Litteratur, der redlichen Freundschaft und jeder Gesellschaft Krieg ansagten und das ganze Unternehmen, ja auch die Exemplare des Büchleins vernichteten. Die wenigen, zu denen die „Christiani amoris dextera porrecta“ gelangte, wurden zerstreut und vom litterarischen Verkehr ausgeschlossen, starben oder verloren den Mut. Acht Jahre später habe er mit drei Freunden in Nürnberg eine „Unio Christiana“ geplant, diese habe niemals das Licht gesehen, wage aber jetzt vor seine (des Herzogs) erlauchten Augen zu treten, und er lade ihn, im Vertrauen auf ihre Übereinstimmung in Christo, unterthänigst ein zu dieser Vereinigung, dasselbe in Christo zu wollen und nicht zu wollen. Zugleich lege er das Bild einer ehemals gedachten Gesellschaft bei, über die er in seiner Weisheit und Frömmigkeit nachdenken möge, ob für die christliche Sache nach Beruhigung des Aufruhrs etwas geschehen könne. — Ich meine, diese Verbindung des alten und des späteren

Planes nötigt zu der Annahme einer Übereinstimmung beider. In seiner Vita verschweigt Andreae die Abfassung der beiden Werkchen ganz, während er das „Verae Unionis specimen“ erwähnt (S. 110), aber er schreibt vorher: „Accessit aliud patientiae exercitium ex societatis cujusdam literariae et christianae olim conceptae ideae cum fidis paucissimis communicatae iniquiore interpretatione, quae et literas monitorias ad Austrios proceres, quos huic rei favere opinio erat, expressit, quae apud hujus plane ignaros importunae et ridiculae fuerunt“ (S. 101). Hier ist offenbar der in den beiden Schriften enthaltene Plan gemeint, der vor dem Druck derselben Missdeutungen ausgesetzt gewesen sein mag. Dass übrigens die „Dextera porrecta“ sich mit dem „Specimen“ nahe berührt haben muss, könnte man aus einer Stelle des letzteren noch besonders schliessen, wo es heisst: „meam societatem in sacratissimam hanc Christi causam offero; dextram perfectae amicitiae porrigo; pectus ipsum dilectioni fraternae recludo“ (Bl. 10). Eine „geheime Gesellschaft“ sollte natürlich auch nicht im Plane der „Dextera porrecta“ liegen; an „geheime“ Vereinigungen hat Andreae überhaupt meines Erachtens nie gedacht, denn er hat ja alle seine Pläne und Aufforderungen von der „Invitatio Fraternitatis Christi ad Sacri Amoris Candidatos“ (1617) an durch den Druck bekannt gemacht. Kvačala hebt selbst hervor, dass die „Dextera porrecta“ auch in England Eingang gefunden haben müsse, wie aus einem Briefe des Duraeus an Hartlib hervorgehe (S. 39); ich kann hinzufügen, dass auch John Beal (oder Beale) in einem Briefe an Hartlib bedauert, dass das Muster einer Christlichen Gesellschaft und jenes merkwürdige Anbieten der rechten Hand Christlicher Liebe in England nicht tiefer Wurzel gefasst habe. Hier haben wir die „Christiani Amoris Dextera porrecta“ deutlich genug³⁾.

Ob und welche Beziehungen Andreae zu der sogenannten „Antilia“ hatte, lässt sich noch nicht feststellen; jedenfalls hatte er Kenntnis von ihrem Dasein (S. 30 u. 32). Kvačala vermengt diese deutsche „Antilia“, die nach seiner Entdeckung ihren Sitz wohl in Nürnberg hatte und nach Hartlibs Aussage kurz vor den böhmischen Kriegen begonnen wurde, mit einer zwar angekündigten, aber nicht wirklich ins Leben getretenen Gesellschaft in England, die von Hartlib bald „Macaria“ bald „Antilia“ genannt wird. Die „Hartlibsche Klage über die Ausflüchte der Antilier“ (S. 45)

³⁾ Der Brief ist abgedruckt bei Crossley, *The Diary and Correspondence of Dr. John Worthington*, Chetham Society Vol. XIII, 1847 (S. 156 f), in dem Briefwechsel zwischen Hartlib und Worthington. Die englischen Worte lauten: „Tis strange to me, that the Model of Christian Society, and that curious offer of the right hand of Christian love hath taken no deeper footing in England.“ Der Ausdruck „Model of Christian Society“ klingt ganz wie der Titel der dazu gehörigen Schrift: „Christianae Societatis Imago“.

bezieht sich also nicht auf die Nürnberger „Antilia“, sondern auf das Scheitern der in England geplanten ähnlichen Gesellschaft, die sich „als ein grosses Nichts“ erwies⁴⁾. Irreführend ist daher in mehrfacher Beziehung, was Kvačala über Hartlibs Vergleichung der „Rosea crux mit der Antilia“ sagt (S. 47). Erstlich erwähnt H. die „Rosea crux“ gar nicht, sondern spricht von der „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“; zweitens vergleicht H. die neue, nicht zustande gekommene „Antilia“ mit der alten wirklichen und nicht mit irgend einer andern Gesellschaft. Um die Sache klar zu stellen, gebe ich den weiteren Wortlaut von Worthingtons Brief (29. November 1660): „Ein Freund von uns vermutete immer, es würde sich zeigen, dass es nur Worte wären. Nach meinem Dafürhalten strebte der Plan nach so hohen Dingen und so erstaunlichen Leistungen (und doch waren die Grundlagen so verborgen und zeigten sich so wenig), dass ich nie viel darauf bauen oder einen zu seinen Verheissungen passenden Ausgang erwarten konnte. Nichts liess mich einigermassen etwas Wirkliches darunter vermuten als die Meinung eines würdigen Freundes, der, wenn er unmittelbar verkehrt hätte (und nicht *per*

⁴⁾ Die Hauptnachrichten darüber finden sich in dem Briefwechsel zwischen Hartlib und Worthington (vgl. Anm. 3), aus dem Althaus in seinem Aufsatz „Samuel Hartlib“ (Historisches Taschenbuch, Sechste Folge, Dritter Jahrgang, Leipzig 1884, S. 191—278) den Stoff nicht erschöpfend gesammelt und auch nicht immer richtig übersetzt hat. Da er ausserdem die Briefe Hartlibs an Boyle (The Works of the Honourable Robert Boyle, Ausgabe von 1744, Vol V) unvollständig benutzt hat, so musste er zu irrthümlichen Auffassungen kommen. Eine Ausnutzung aller Briefe, die hierher gehören, lehrt, dass Hartlib gar nicht der Urheber dieser Pläne gewesen, sondern nur durch vertrauliche Mitteilungen davon in Kenntnis gesetzt worden war und nun mit grosser Sehnsucht die Verwirklichung erwartete, aber vergeblich. Die Briefe an Boyle (a. a. O. S. 291—296) und an Worthington sowie die Antworten des letzteren lassen gar keinen Zweifel, dass es sich um eine in Vorbereitung befindliche Gesellschaft handelte, der Hartlib persönlich die Namen „Macaria“ (nach seiner gleichnamigen Utopie vom Jahre 1641) oder „Antilia“ beilegte. Am 29. November 1660 schreibt Worthington an Hartlib: „Auch weiss ich nicht, warum in Ihren letzten Briefen jenem Nichts, wie es sich nun erweist, der Name Antilia gegeben wurde“ (Diary etc., S. 238), und darauf antwortet Hartlib, in richtiger Übersetzung: „Das Wort Antilia gebrauchte ich mit Beziehung auf eine frühere Gesellschaft, die kurz vor den Böhmischem Kriegen fast zu demselben Zweck wirklich begonnen wurde. Es schien, als ob es ein Erkennungswort (tessera) jener Gesellschaft wäre, das nur von ihren Mitgliedern gebraucht wurde. Ich fragte nie nach der Bedeutung desselben. Sie wurde unterbrochen und zerstört durch die folgenden Böhmischem und Deutschen Kriege. Aber wenn ich gewusst hätte, sie (d. i. die neue Gesellschaft) würde sich als ein grosses Nichts erweisen, würde ich ihnen niemals jene Benennung gegeben haben, die ich jener Gesellschaft (d. i. der früheren), die, wie ich wusste, wirklich war, zu geben mich gewöhnt hatte“ (Diary, S. 239 f.). Der Gegensatz der vergeblich erhofften neuen zu der früheren wirklichen „Antilia“ ist hier deutlich genug ausgedrückt, während allerdings die falsche Übersetzung von Althaus (a. a. O. S. 269) das Verhältnis verwirrt. Zur Vergleichung gebe ich den englischen Wortlaut der betreffenden Brief-

internuntios), mit seinem Scharfsinn es ausgespürt haben würde. Darum tragen die *internuntii* die grössere Schuld“ (Diary, S. 238). Die Fortsetzung von Hartlibs Briefe lautet: „Die Vorspiegelungen der Brüderschaft des heiligen Kreuzes (die sie Geheimnisse nennen) haben unendliche Vorwände und Ausflüchte veranlasst. Die *Internuntii* der Antilier tragen sicherlich die grössere Schuld. Aber ich wage diesen Fehler nicht auf das Gewissen der heldenmütigen und aufrichtigen Seele meines Haupt-Internuntius zu legen, der wirklich glaubte, dass es so etwas gäbe, obgleich ich ihn oft tadelte wegen seiner übergrossen Leichtgläubigkeit, wie sie sich jetzt erweist“ (a. a. O.). Früher habe ich mich durch die falsche Übersetzung von Althaus und durch seine Hinzufügung des eingeklammerten Wortes (Rosenkreuzer) auch verleiten lassen zu glauben, mit der „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“ seien die Rosenkreuzer gemeint, wenn wir aber Hartlibs Antwort mit Worthingtons Worten vergleichen, müssen wir erkennen, dass eine Beziehung auf eine ganz unbetheilte Gesellschaft den Gedankengang gewaltsam unterbrechen würde, denn alles Vorhergehende und Folgende berührt nur die beiden „Antilia“, und die „Internuntii der Antilier“ sind natürlich

stellen. Worthington an Hartlib: „Neither know I why in your late letters the name Antilia was given to that nothing, as it now proves: And so indeed a friend of ours always suspected that it would appear to be but words. For my part the design did pretend to such high things and stupendous effects (and yet the causes were so hidden, and appeared so little) that I could never much build upon it, or expect an issue agreeable to its pretensions. Nothing kept me in any measure of supposing some reality, but the discourse of a worthy friend; who if he had conversed immediately (and not per internuntios) would in his sagacity have smelled it out. Therefore the internuntii have the greater sin“ (a. a. O. S. 238). Hartlib an Worthington: „The word Antilia I used because of a former society, that was really begun almost to the same purpose a little before the Bohemian wars. It was as it were a tessera of that society, used only by the members thereof. I never desired the interpretation of it. It was interrupted and destroyed by the following Bohemian and German wars. But if I had known it would have proved a great nothing, I would never have given them that denomination which I had used to give that society, which I knew was real. The cheats of the Fraternity of the Holy Cross (which they call mysteries) have had infinite disguises and subterfuges. The internuntii of the Antilians have certainly the greater sin. But I dare not lay this fault upon the conscience of the heroick and candid soul of the chief internuntius to me, who believed verily that there was such a thing, tho' I have blamed him often for his over credulity, as now it proves. We shall therefore take heed for the time to come, how to be caught with the same chaff“ (S. 239—241). Eine weitere Bestätigung für die Verschiedenheit der beiden „Antilia“ giebt eine Stelle aus der nächsten Antwort Worthingtons (Dezember 1660): „It seems Antilia was a secret tessera used by that society. Macaria (the word we used in our letters) is too good a word for this late pretending company“, d. h. „Es scheint, Antilia war ein geheimes Erkennungswort, das von jener Gesellschaft gebraucht wurde. Macaria (das Wort, welches wir in unsern Briefen gebrauchten) ist ein zu gutes Wort für diese neuerliche vorgebliche Verbindung“ (a. a. O. S. 244).

die Vermittler zwischen der angekündigten Gesellschaft, die Hartlib hier noch einmal wieder „Antilier“ nennt, und den harrenden Freunden der guten Sache. Die Wendung greift Worthingtons Worte auf, und man will in beiden Fällen nur sagen, dass diese Zwischenträger die Sache übertrieben und zu sehr aufgebauscht haben, ehe sie Gestalt gewonnen hatte, darum tragen sie an der nunmehr erfolgten Enttäuschung die grössere Schuld. Daran kann Hartlib mit der „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“ nur die Urheber des neuen Planes meinen, die sich vielleicht diesen Namen beizulegen gedachten. Ihre „Vorspiegelungen“ waren freilich wohl sehr vielverheissend gewesen, so dass Hartlib schon kurz vorher an Worthington gemeldet hatte: „Von den Antiliern können wir kein Wort mehr hören, ausser dass man von ihnen sagt, sie bereiteten eine gewisse Entschuldigung vor, um zu zeigen, wie sie von denen getäuscht worden seien, an die sie sich gewandt hätten“ (Diary, S. 228). Auf diese Weise ist aber alles in Ordnung und Zusammenhang; jedenfalls fehlt nach dem Wortlaut jede Berechtigung, die Rosenkreuzer hereinzuziehen, und die Schlüsse, die Kvačala darauf baut, verlieren demnach jeden sicheren Boden, namentlich der, dass „die Rosenkreuzerei jedenfalls etwas mehr als blosser Mystifikation“ sei und „als Vertreterin einer praktischen Idee“ erscheine (S. 47). Selbst wenn sich nachweisen liesse, dass Hartlib die Rosenkreuzer meine, was aber unmöglich sein wird, würden diese Folgerungen viel zu weit gehen⁵⁾.

⁵⁾ Auch Crossley, der Herausgeber des Briefwechsels, hält irrtümlich die „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“ für die Rosenkreuzer und verbreitet sich über diese in einer langen Anmerkung (S. 239—241), in der aber manches Anfechtbare enthalten ist. Ich bin erstaunt über Crossleys Irrtum, weil Hartlib in einem andern Briefe an Worthington die Rosenkreuzer wirklich erwähnt, aber in ganz anderer Weise. Es heisst dort: „Nicolai Vasaer Relationes Historicae, in 8 vo, are altogether unknown to me, I not understanding the Low Dutch. But I am most willing to serve him, by procuring a transcript of a letter or two of the supposed Brothers Ros. Crucis“, d. h. „Des Nicolas Vasaer Relationes Historicae in Oktav sind mir gänzlich unbekannt, da ich kein Niederländisch verstehe. Aber ich bin sehr gern bereit ihm zu dienen, dadurch dass ich ihm eine Abschrift von einem oder zwei Briefen der vermeintlichen Brüder des Rosenkreuzes verschaffe“ (a. a. O. S. 197 f.). Die Rosenkreuzer heissen eben in England „Rosicrucians“ oder „Rosy-Crucians“ oder „Brothers of the Rosy-(Rosie-)Cross“, niemals aber „Fraternity of the Holy Cross“. Ausserdem versteht man zu jener Zeit in England unter Rosenkreuzern stets die Alchymisten oder Adepten und nennt oft auch hervorragende Chemiker so, ohne Beziehung auf irgend eine Brüderschaft. Für unsern Fall beweist noch der Zusatz „supposed“, dass Hartlib selbst an eine solche Brüderschaft nicht glaubte, also mit seiner „Fraternity of the Holy Cross“ die Rosenkreuzer gar nicht gemeint haben will; er würde sich sonst ähnlich ausgedrückt haben wie kurz vorher. Der betreffende Brief Worthingtons ist nicht erhalten, wir können also nichts darüber sagen, was es mit diesen Briefen der „vermeintlichen Brüder Roseae Crucis“ für eine Bewandnis hatte.

Nicht im geringsten sicherer gilt mir ein „Zeugnis des alternden Comenius“, das unserm verehrten Verfasser „an Wert die bisherigen zu übertreffen scheint“, wonach dem Comenius (frühestens 1665) ein „Collegium Lucis ad fundandam Ecclesiam vere Catholicam philadelphicam, Ludus sapientiae Dei“ vorschwebte, „cujus praeludium ante semisaeculum Fraternitas Roseae Crucis...“ (das Weitere ist in der Quelle unlesbar; K. S. 48 u. Anm. 161). Ich halte es für unerlaubt, dem „alternden Comenius“ plötzlich eine Sachkenntnis beizulegen in einer Frage, mit der er sich nie in seinen Werken befasst hat. Als Comenius auf den grösseren Schauplatz kam, war die Rosenkreuzerei bereits im Absterben, so dass er kaum noch Anlass nehmen konnte, ihr näher zu treten; jedenfalls erwähnt er sie niemals, abgesehen von dem Zusatze in dem bekannten Briefe Andreaes an ihn, wo er die Worte (Fraternitatis Roseae) einschaltet, aber nicht einmal den Namen richtig giebt. Wenn er in viel späterer Zeit also ganz beiläufig von der Bruderschaft etwas aussagt, so kann das nur einen sehr geringen Wert haben und bietet nicht die mindeste Bürgschaft einer begründeten Sachkenntnis, um so weniger, da das dem Comenius vorschwebende Ideal ein ganz andres war, als in den Grundschriften der sogenannten Rosenkreuzer aufgestellt wird. Ich muss deshalb die ganze Schlussbetrachtung bei Kvačala (S. 46—50) ablehnen, weil sie auf schwankendem Grunde ruht, auf Voraussetzungen, die unerwiesen sind und nach meiner Überzeugung auch unerweisbar bleiben werden.

Die von Kvačala angestellte, an sich gewiss anerkennenswerte Bemühung, von den „wirklichen Vereinsbildungsversuchen Andreaes“ aus ein „wenn auch nur schwaches Licht“ über das Gebiet der Rosenkreuzer auszubreiten (S. 27), vermag ich nur als in der Hauptsache erfolglos zu bezeichnen: manche wertvolle Einzelheiten werden uns dargeboten, aber sie reichen nicht aus, um zur Lösung der Frage, ob die Rosenkreuzerei etwas Wirkliches oder nur ein Scherz gewesen, irgend etwas Greifbares beizutragen. Ich bleibe daher bei meiner durch langjährige und umfassende Studien befestigten Überzeugung, dass die Rosenkreuzerei, mit Andreae zu reden, nur ein „ludibrium“ war, um die „curiosi“ zu foppen, andererseits aber auch eine ernste Mahnung sein sollte, von den eingeschlagenen Irrwegen umzukehren und sich Christo zuzuwenden. Insofern sind Fama und Confessio ein geistvolles und geschicktes Gemisch von Köder für die Curiosi und von herzerfreuenden Verheissungen für die Frommen. Demnach war die Wirkung auch eine zweifache: es meldeten sich einerseits Goldmacher und Wunderjäger, andererseits thatenfreudige Christusjünger; daneben freilich auch solche, denen die Verquickung von Alchemie und Christentum bedenklich erschien, die aber doch an das Dasein der Bruderschaft glaubten und sich in ihrem Gewissen zu öffentlicher Warnung gedrängt fühlten. Dazu kommt

dann weiter eine Anzahl von Schriften, deren Verfasser das Gaukelspiel durchschauten oder bestimmt darum wussten und den Wirrwarr absichtlich noch steigerten. Auch Verwahrungen von katholischer Seite blieben nicht aus. Viele gelegentliche Erwähnungen in Schriften der Zeit und Zusammenstellungen mit Weigelianern, Schwenkfeldianern und andern Sektierern beweisen uns, dass die meisten Zeitgenossen an die Wirklichkeit der Rosenkreuzer glaubten, und dass dieser Glaube sich noch sehr lange erhalten hat, trotzdem dass ruhige und verständige Männer schon früh denselben bekämpften.

Die ausführliche Begründung meiner Ansicht muss ich mir vorbehalten, da der mir diesmal zur Verfügung stehende Raum zur Erledigung der Frage nicht ausreicht; ich beschränke mich auf eine Verteidigung der auch von mir vertretenen Meinung, dass Joh. Val. Andreae der Urheber des Scherzes war. Da muss ich denn zuvörderst anerkennen, dass diejenigen, welche an die Wirklichkeit der Rosenkreuzer glauben, eine ganz andere Stellung zu der Frage einnehmen müssen, ebenso diejenigen, welche einen ernstgemeinten Versuch vorauszusetzen geneigt sind. Wenn jemand überzeugend beweist, dass es wirklich Rosenkreuzer gegeben hat, dann kann natürlich Andreae nicht der Verfasser von Fama und Confessio gewesen sein; oder wenn jemand überzeugend beweist, dass die beiden Schriften einem ersten Versuch zur Bildung einer entsprechenden Gesellschaft entsprungen sind, dann würde man Andreae mit der Zumutung der Verfasserschaft eine schlimme Schädigung seines Charakters zufügen. In diesen beiden Fällen wäre also, das gebe ich zu, Andreae als Verfasser jener Schriften unmöglich; aber ganz anders liegt die Sache, wenn das Ganze nur ein Scherz war. In diesem Falle sprechen so viele Einzelheiten für Andreaes Verfasserschaft, dass die von Kvačala zusammengestellten und teilweise verstärkten Gegenstände ohne erhebliche Schwierigkeit zu beseitigen sind.

Die äusseren Gründe, die wiederholt vorgebracht sind, entbehren der beweisenden Kraft, das werde ich nie bestreiten. Im Gegenteil, ich kann das, was Arnold⁶⁾ vorträgt, aus ihm selbst

⁶⁾ Gottfrid Arnold gab meines Wissens zuerst eine „Unpartheyische Kirchen- und Ketzler-Historie“ in 2 Theilen heraus (Frankfurt a. M. 1699); hier handelt im 2. Teil das 18. Kapitel „Von denen Rosen-Creutzern“ (S. 640—656), wo in 36 §§ deren Nichtwirklichkeit zumeist mit inneren Gründen verfochten und Andreae als Verfasser der Grundschriften in Anspruch genommen wird. Im Jahre 1700 folgte eine neue Ausgabe in 4 Theilen, deren erste beiden den gleichen Inhalt haben; das Kapitel „Von denen Rosen-Creutzern“ füllt hier im 2. Teile S. 613—628. Der 3. und 4. Teil haben den Titel: „Gottfrid Arnolds Fortsetzung und Erläuterung Oder Dritter und Vierter Theil der unpartheyischen Kirchen- und Ketzler-Historie“. Im 4. Teil von S. 465 an steht hier „Des IV. Theils Dritte und letzte Section, Begreifend allerhand Documenta und Schrifften zu erläuterung der Kirchen- und Ketzergeschichte des XVII ten Seculi“, und darin findet sich: „Num. XI. Erläuterung der

noch mehr erschüttern helfen und wundre mich nur, dass keiner unsrer eifrigen Gegner die entscheidende Stelle bisher gefunden hat; freilich ist sie sehr versteckt und nicht so leicht zu entdecken wie die Hauptabschnitte, man muss schon besonders darnach suchen. Sie lautet: „M. Christophorus Hirsch, ein verborgener Theosophus und busemfreund von Joh. Arnd, Prediger zu Rosa (sic!) und Eissleben, hat auf Arnds angeben den Pegasus Firmamenti, Auroram Astronomiae coelestis und Gemmam Magicam geschrieben; an diesen hat der seel. Arnd seine secreta geöffnet, und was für verborgene Theosophi unter dem namen der Rosenkreuzer in Deutschland latitirten, derer bey 30. im Württenberger lande sich vereiniget, und die Famam fraternitatis herausgegeben, um alle verborgene liebhaber der weisheit dadurch aufzuwecken, und ihre urtheil darüber zu entdecken, wie aus dem buch Turris Babel und invitatio ad fraternitatem Christi Joh. Val. Andreae einem jeden durchsichtigen offenbar seyn kann“ (vgl. Anm.). Nach diesem „Zeugnis“ von Breckling hat also Arnold seine „Erläuterung“ in ihrer ersten Hälfte zurecht gemacht, und ich stimme ganz mit Kvačala darin überein, gegen Guhrauer, dass Arnolds Darstellung völlig wertlos ist, zumal da auch sein Eidshelfer Breckling keinerlei Beweise für seine Behauptungen beibringt.

Wirkliche Beweiskraft wohnt auch der von Burk (Litterarische Blätter, I. Nürnberg 1802, Sp. 349—352) mit grosser Siegesfreude verkündeten Entdeckung nicht bei, dass die fünf Anfangsbuchstaben des Schlussspruches der Fama, Sub umbra alarum tuarum Jehova, bedeuteten: Joh. Val. Andreae Stipendiarius Tubingensis. Wenn Burk auf die Schreibung „vmbra“ sich noch besonders beruft, so hat das keinen Wert, denn diese Form findet sich nur in nachweislichen Nachdrucken, während die beiden einzigen Originalausgaben von Wilhelm Wessel in Kassel (1614 und 1615) gerade „umbra“ lesen. Guhrauer dagegen (Niedners Zeit-

Rosencreutzler-historie“ (S. 623—625), worin Arnold das angebliche Zeugnis von Hirsch und Arnd vorträgt. Die wiederholte Berufung auf Breckling veranlasste mich schon vor 8 oder 9 Jahren, weiter nach „Documenten“ zu suchen, und so stiess ich auf „Num. XIIIX. Mehrere zeugen der warheit“ (IV. S. 760 ff.), wo es heisst: „Von diesen hat der oft allhier erwähnte Friedrich Brecklingius folgende nachricht freywillig übersendet . . . die schrift ist aus seiner eignen Hand folgende: Catalogus testium veritatis post Lutherum continuatus huc usque“. Es folgt ein Verzeichnis von 163 Männern und 17 Frauen, und unter der Zahl 55. auf S. 765 fand ich die Nachricht über Hirsch. Dies ist die Stelle, die Nicolai (Versuch über die Beschuldigungen u. s. w., 2. Teil, S. 175 f. Anm.) in einem Exemplar von Andreaes Turris Babel fand und bei Arnold „beynahe wörtlich“ entdeckte; Guhrauer (Niedners Zeitschrift f. d. histor. Theologie, 1852, S. 303) tadelt ihn also sehr mit Unrecht. In der Ausgabe von Arnolds Werk aus dem Jahre 1729 sind die Seitenzahlen des 1. und 2. Teils sowie des 3. und 4. Teils jedesmal durchgezählt, die betreffenden Stücke befinden sich im 2. Teil S. 1114—1130, im 4. Teil S. 947—949 und S. 1094 (Nr. 55).

schrift f. d. hist. Theol. 1852, S. 304, Anm. 11) stützt Burks Deutung durch den Nachweis der Bibelstelle, aus welcher der Spruch entlehnt ist, was Kvačala (S. 17) übersehen hat. Psalm 17, V. 8 lautet in der Vulgata: „Sub umbra alarum tuarum protege me“, so dass die beiden Schlussworte durch den Namen „Jehova“ ersetzt worden sind. Das hält Guhrauer für um so bemerkenswerter, weil diese Form des Namens damals noch ziemlich jung war. Nach dem sonstigen Wortlaut des Psalms, meine ich, hätte man eher die Anwendung der Anrede „Domine“ erwartet. Unbedingt abzulehnen ist also Burks Entdeckung keineswegs, und wenn Kvačala (S. 17, Anm. 55) behauptet, Henke habe „dies Argument“ treffend abgefertigt, so bestreite ich das ganz entschieden: was derselbe (a. a. O. Nr. 34, S. 268^b, Anm. 3) nebenbei anführt, ist eine rein subjektive Betrachtung und nicht eine „treffende Abfertigung“. Kvačala muss denn auch schliesslich zugeben (S. 17), dass der Umstand Berücksichtigung verdient, wenn anderweitige und innere Gründe Andreaes Verfasserschaft wahrscheinlich machen. Dass Andreae in ähnlicher Weise seinen Namen thatsächlich versteckt hat, zeigte Burk (a. a. O. Sp. 351) an den Schlussworten des 100. Gespräches im „Menippus“, die in der 1. Ausgabe von 1617 lauten: „ita Jesus nobis omnia erit in omnibus, quo in uno Acquiescemus“. Die Anfangsbuchstaben der drei letzten Worte (i, u, A) geben deutlich die Namenszüge J. V. A. Zugleich erinnern, denke ich, die Worte „Jesus nobis omnia“ an die eine Inschrift im Grabgewölbe des Christian Rosenkruz in der Fama: „Jesus mihi omnia“ (Ausgabe von 1614, S. 114). Ich füge ferner hinzu, dass der „Vir Bonus“ (3. Anhang zum Theophilus von 1649, S. 200) schliesst: „DEO In Uno Acquiescens“, wo die Buchstaben J. V. A. noch stärker hervortreten⁷⁾. Wenn ich endlich darauf hinweise, dass die Schlussworte des 2. Gesprächs im Theophilus „DEJ umbraculo“ sind (S. 79), so wird eine entfernte Berührung dieses Ausdrucks mit dem Spruch der Fama nicht abgeleugnet werden können. Und derartige Anklänge des Ausdrucks lassen sich in zahlreichen Beispielen aufweisen, so dass schliesslich eine

⁷⁾ Auch die Schlussworte der Vorrede an den Leser im „Menippus“, nämlich „in rem à Deo iniunctam abito. Vale.“ zeigen in den drei letzten Worten die Buchstaben i a V, mit Umstellung = J. V. A. In der Schrift „Honor Doctoralis Theologicus Auspice Deo Johan-Valentino Andreae oblatum“ (Tübingen 1642) steht die Vorlesung abgedruckt, die Andreae vor seiner Doktorweihe gehalten hatte: *Jobi Idumaci Fidei et Patientiae Speculum cursoria lectione 22. & 24. Sept. A. 1641. Expositum. In Vno Acquiesco Deo*“ (S. 113). Die vier fetten Buchstaben **J V A D** heissen „Johan-Valentinus Andreae Doctor“, und mit J. V. A. D. unterschreibt er sich dreimal in dieser Schrift (S. 2, 115, 150). Es ist möglich, dass in den oben gegebenen vier Schlussworten des „Vir Bonus“ der Buchstabe D für Doctor mitzurechnen ist, da seit 1641 dieser Titel dem Andreae zustand. Aus allen solchen Beispielen erkennen wir eine gewisse Vorliebe für derartiges Versteckspielen, wodurch Burks Entdeckung natürlich noch mehr Gewicht erhält.

sehr erhebliche Gesamtwahrscheinlichkeit sich daraus ergibt. Zum Spott, wie Kvačala ihn anwendet (S. 16), ist hier jedenfalls kein rechter Grund vorhanden; Burks Scharfsinn verdient vielmehr alle Anerkennung, auch wenn er sich getäuscht haben sollte.

Die bekannte Stelle im Briefe Andreaes an Comenius ist freilich auch kein eigentlicher Beweis, und ich gebe zu, dass Guhrauers Sicherheit (a. a. O. S. 301) viel zu weit geht; aber der hochmütige Hohn von Katsch (dessen Werk, S. 268 f.) ist erst recht nicht am Platze, wenn auch Kvačala seiner Ausführung im ganzen zustimmt (S. 17—19). Die Worte „post famae vanae ludibrium“ (der ganze Brief ist von K. gedruckt M.H. der C.G. I., S. 276 f.), mag man sie übersetzen „nach dem Gaukelspiel der nichtigen Fama“ oder „nach dem Gaukelspiel mit der nichtigen Fama“, was beides gleich gut möglich ist, sind unter allen Umständen hier auffallend, und man fragt sich unwillkürlich: wie kam Andreae dazu, in diesem Zusammenhange die Fama überhaupt zu erwähnen? Andreae hatte dem Comenius, wie dessen vorhergehende Zusatzbemerkung angiebt, die „Imago et Leges“ der „Societas Christiana“ mitgeteilt, und Comenius wünschte Näheres darüber zu erfahren; deshalb schreibt ihm Andreae unterm 16 Cal. Okt. 1629: „Caeterum quod in Societate Christiana vestiganda potissimum haeres, non deero desideris tuis honestissimis. Nec Ideam tantum scripsi, sed nec plene historiam. Fuimus aliquot et magnae notae Viri, qui post famae vanae ludibrium in hoc coivimus, ante octennium circiter, et plures in procinctu erant: cum nos exceperunt turbae Germanicae, et propemodum disjecerunt“ (M.H. I., S. 277). Also vor etwa 8 Jahren (genauer vor 9 Jahren, denn die Schrift war 1620 gedruckt) waren sie zusammengetreten, um 1620, als das Spiel mit der Fama vorbei war oder lateinisch „post famae vanae ludibrium peractum“, wie der Ausdruck am natürlichsten und richtigsten ergänzt wird. Und das stimmt auch ganz genau, denn 1619 war in Andreaes eigener „Turris Babel“ die „Fama“ als „ludibriorum omnium parens“ auf des Verfassers Befehl („Feci, quod jussa sum“, S. 6) noch einmal aufgetreten und hatte der Menschheit noch einmal, wie 1614 in gedruckter Form, alle möglichen Wohlthaten verheissen, dann aber zum Schluss gesagt: „Satis superque hominibus illusum est, liberemus tandem constrictos etc. Ehem, Mortales! nihil est, quod Fraternitatem expectetis: fabula peracta est. Fama astruxit: fama destruxit. Fama ajebat: fama negat“ (S. 69). Das „ludibrium“ war also vorbei, und nun sollte Ernst gemacht werden mit einer wirklichen Brüderschaft. Die Worte „post famae vanae ludibrium“ im Zusammenhange des Briefes können kaum anders verstanden werden, wenn sie einen passenden Sinn geben und zugleich der Zeitbestimmung entsprechen sollen. Wollten wir sie allgemeiner fassen, ohne Rücksicht auf den Ausdruck „ante octennium circiter“, so würde der rechte Zusammenhang schwinden, denn 1620 war es eigentlich nicht mehr nötig, dem ludibrium der

Fama (oder: mit der Fama) etwas Ernstes entgegenzustellen, da es eben vorbei war und Andreae schon früher dem ludibrium schriftstellerisch Abbruch zu thun versucht hatte, wie er in seiner Vita selbst bezeugt: „Successit demum post unam alteramque ad fraternitatem Christi Invitationem“⁸⁾ ludibrio illi Rosen-
 cruciano oppositam, ille plenus invidiae Menippus“ (S. 46). Aber selbst wenn man diese ungemein nahe liegenden Erwägungen nicht gelten lassen wollte, müsste man doch unbedingt zugeben, dass die persönliche Beziehung ohne den geringsten Zwang in beide Stellen hineingelegt werden kann: wir lesen im Briefe „post famae vanae ludibrium meum“ und in der Vita „ludibrio illi meo Rosen-
 cruciano oppositam“, und alles ist in der schönsten Ordnung. Freilich nötig ist die Ergänzung nicht, aber dass sie sehr gut möglich, kann kein Mensch mit Erfolg leugnen, und wenn man hinzudenkt, dass Andreae mit völliger Bestimmtheit von einem „ludibrium“ spricht, gerade wie bei den von ihm selbst ausdrücklich anerkannten „Nuptiae Chymicae“ (Vita, S. 10), so muss man doch den Eindruck bekommen, er urteile aus persönlicher Sachkenntnis. Und gegen diese Auffassung lässt sich kein einziger stichhaltiger Grund vorbringen, auch der nicht, den man aus dem „ludibrium indignum“ im Briefe Andreaes vom 7. Juni 1642 an Herzog August entnommen hat (Henke, a. a. O. S. 274). Dort steht: „Annus post vigesimum tertius vel quartus agitur, cum annitente et stimulante Wilhelmo Wensio, equite Luneburg. ex selectissimis amico, informem hanc societatis alicuius Christianae imaginem machinatus sum, quam fictitiae Fraternitatis Rosaecruciae ludibrio indigno opponeremus“ (Henke, a. a. O. S. 267); also 1619 oder 1618 (nach der Vita S. 81 eher 1619) wurde die „Imago“ entworfen, kurz vor oder nach der „Turris Babel“ oder gleichzeitig mit ihr, zu einer Zeit, wo es Andreae in der That sehr am Herzen lag, den Rosenkreuzerspuk zu beseitigen, den er, das ist und bleibt der einzige wahrhaft befriedigende Beweggrund für seinen Eifer, selbst herauf beschworen hatte. Die Sache hatte Ärgernis erregt, darum wollte er ihr ein Ende machen, nachdem er sich Jahre lang vergeblich bemüht, durch eingestreute Bemerkungen und Andeutungen in einer Reihe seiner Schriften die Geister, die er gerufen, wieder zu beschwören. Er war in einer unangenehmen Lage: sicher waren manche vertraute Freunde vor Anstiftung des Ulks ins Geheimnis gezogen, aber auch manche Gegner hatten ihn im Verdacht und lauerten darauf, über ihn herfallen und ihn verdächtigen zu können, es war deshalb damals gefährlich für ihn, die Maske vollständig

⁸⁾ Hier begegnet übrigens Andreae ein kleiner Irrtum, denn die „Invitatio Fraternitatis Christi“ erschien 1617, die „Invitationis ad Fraternitatem Christi Pars altera“ aber erst 1618, während die 1. Ausgabe des „Menippus“ auch schon 16 herauskam und die 2. Ausgabe 1618.

zu lüften und durch offenen Widerruf sich zur Verfasserschaft zu bekennen⁹⁾. Dies wäre an sich der wirksamste Weg gewesen, aber er konnte wegen der gebotenen Vorsicht nicht gegangen werden, darum wählte Andreae den Weg seiner „Turris Babel“, womit er in 23 Gesprächen zwischen je 3 Männern verschiedener Geistesrichtungen alle diejenigen, die sich hatten täuschen lassen, von ihren Irrtümern abzubringen sich bemühte, wie er sie früher durch die „Fama“ verleitet hatte, sich ins Garn locken zu lassen. Also, ich wiederhole: er musste seiner eignen Sicherheit wegen die Maske beibehalten, darum spielte er den unbeteiligten Beobachter, indem er das Buch seinem Freunde Heinius in Rostock widmete und in der Widmung seinen unbefangenen Standpunkt betonte. Er sagt: „Vide, Optime Heini, quibus rationibus contra Fraternitatem illam invisibilem utar, Famâ scilicet contra famam Veritati nunquam contradixerimus, quae, vel nullo alio teste in Verbo DEJ immoto prostat. Ordini autem alicui nondum satis perspecto, nondum explorato, nondum examinato nomen dare, nemo persuaserit Feci ingenue, quod potui, & inter tot conijcientes conjecturam meam addidi. Quae si delinquit, quid mirum, cum hodie tot fallantur & fallant? Christus te sibi ab omni errore servet, ac nos in se & ad se jungat! Vale cum amicis nostris, ac iterum salve. à Tuo J. V. A.“ Dass Andreae nun in der „Turris Babel“ durch den „Resipiscens“ nach dem Abgang der „Fama“ auch gute Seiten der Rosenkreuzer hervorheben lässt und sie teilweise geradezu in Schutz nimmt, ist besonders lehrreich und bezeichnend für Andreaes Stellung zur Sache. Res. ist geneigt, die Erwartung der Brüderschaft aufzugeben, aber ihn quält (coquit) die Sorge, man möchte zwischen den im Namen der Brüderschaft erschienenen Schriften nicht gut und genau unterscheiden, denn manche seien wohl verwerflich (ludicra, intricata, nequam, subdola), manche aber auch fromm und gottergeben (pia et devota); alle seien gelehrt, manche sehr gelehrt, die eine oder andre offenbar betrügerisch; wer sie gleichartig schätze,

⁹⁾ Kvačala meint, dies wäre viel einfacher gewesen (S. 24), vergisst aber dabei gänzlich die missliche Lage, in der Andreae sich befand, und sinnt ihm daher etwas Unmögliches an. Wenn er dagegen sagt, die Vorrede klinge fast wie eine Warnung aus, so könnte man ihm darin zustimmen, falls man annehmen will, dass Heinius zu den eingeweihten Freunden nicht gehörte; im andern Falle müsste die Warnung an die Leserschaft im allgemeinen gerichtet sein, wie ich denn überhaupt zu glauben geneigt bin, dass die ganze Widmung mehr als eine Vorrede an den Leser aufzufassen ist. Unrichtig ist auch Kvačalas Ansicht, die „Fama“ müsse sich „mit Schande zurückziehen“ (S. 24), denn die oben (S. 155) angeführten Schlussworte sind vielmehr der Ausfluss ihres Mitleids mit den armen Gequälten, und weit entfernt, von Scham erfüllt zu sein, was auch ihrer Art gar nicht gemäss wäre, schliesst sie mit dem frommen Wunsche: „quae res bene vertat, mihi & vobis“, und verabschiedet sich mit dem Rufe der Befriedigung: „spectatores, plaudite“.

täusche sich. Dann wörtlich weiter: „Sic enim probaretur Mundus, rejiceretur Christus; laudaretur vanitas, culparetur soliditas; aestimaretur impostura, negligeretur ratio; ornaretur mendacium, despiceretur veritas. Itaque ut fraternitatis ipsam societatem quidem mitto, nunquam tamen veram *Christianam fraternitatem*, quae sub *Cruce Rosas* olet, & à mundi inquinamentis, confusionibus, deliriis, vanitatibusque se quàm longissimè segregat, dimisero; sed eam cum quovis pio, cordato & sagace ineundam aspiro“ (S. 70). Also, wer alles unbesehen verwirft, was die Schriften der Rosenkreuzer bieten, der würde die Welt billigen und Christus verwerfen, der würde Eitelkeit, Betrug und Lüge fördern, dagegen Gediegenheit, Vernunft und Wahrheit schädigen, darum soll man die wahre christliche Brüderschaft, die unter dem Kreuze nach Rosen duftet, d. h. die in den frommen und gottergebenen Schriften der Rosenkreuzer angedeutet wird, mit allen Guten eifrig suchen. Andreae konnte und wollte eben das Kind nicht mit dem Bade ausschütten, denn er hatte mit dem ludibrium zugleich auch einen frommen Zweck verfolgt, in der Hoffnung, nur die Dummen würden sich täuschen lassen, die Klugen aber die edle Absicht merken; er konnte und wollte also die Kinder seines Geistes nicht ganz verleugnen, sondern von ihnen retten, was zu retten war. In diesem Sinne ist auch die Schlussrede desselben Resipiscens zu verstehen: „At ego, sive sint, sive non sint, dum non esse magis suspicor, ut ipse sim *Christi* & optimi cuiusque Christianorum *Frater*, contendam: Religionem colam Christi: Politiam revebor Christi: Scientiam amabo Christianam: mores amplector Christianos: rosis perfruar Christianorum: *Crucem* feram Christianorum: *Ordinem* tuebor Christianitatis: disciplinae parebo Christianitatis: vivam Christianus, moriar Christianus, eritque, ut cum ijs loquar: Jesus mihi omnia“ (S. 72). Also selbst den Wahlspruch des Christianus Rosenkreuz, den Andreae auch im Menippus verwertete (oben S. 156), hält er mit Nachdruck aufrecht, gerade als wollte er den Lesern zum Schluss zurufen: „Seht, die Sache hat doch einen schönen Kern!“ Und so war es auch; und diesen Kern wollte Andreae bewahren, als er die abgenutzte Schale verwarf. Denn der Resipiscens ist natürlich Andreae selbst: er hatte sich besonnen, dass es doch wohl geratener wäre, nunmehr das Spiel zu schliessen und nur den ersten Grundgedanken weiter wirken zu lassen. Fortan will er nicht mehr Christianus Rosenkreuz sein, sondern mit Verzicht auf dessen Brüderschaft, nur noch ein Christianus, um als solcher zu leben und zu sterben; aber wie Christianus Rosenkreuz in seiner Gruft den Spruch anbrachte: „Jesus mihi omnia“, so soll man auch auf seinem Grabstein einst lesen: „Jesus mihi omnia“.

Vor diesen einfachen und natürlichen Schlussfolgerungen, die sich auf die zusammengestellten thatsächlichen Unterlagen stützen,

können die vorgebrachten Gegenründe ihren Stand nicht behaupten, und wenn Kvačala sagt, ihm erscheine „diese eine Schrift für ausreichend zum Nachweis, dass Andreae nicht der Verfasser der Hauptschriften sei“ (S. 24 f.), so ist das eine zwar sehr kühne, aber unzureichend begründete Behauptung. Er hat das wohl auch selbst ein wenig gefühlt, denn er fügt gleich hinzu: „oder wenigstens nicht gelten will“ (S. 25). Dies letztere gebe ich zu, denn es ist ja auch meine Ansicht, die ich vorher genügend gestützt zu haben glaube. Es ist thatsächlich das Einzige, was man aus der Widmung, aber nur aus dieser, entnehmen kann, dass Andreae als Verfasser der Fama nicht gelten wollte; wer daraus beweisen will, dass Andreae der Verfasser auch wirklich nicht gewesen sei, macht einen Trugschluss, weil er die Möglichkeit, dass Andreae die Verfasserschaft zu verleugnen Grund hatte, unberücksichtigt lässt. Dass Zweck, Anlage und Ausführung des Stückes selbst nach wie vor sehr wichtige Zeugnisse für Andreaes Verfasserschaft sind, kann niemand bestreiten, und ich hoffe durch meine Erläuterungen den Wert dieser Zeugnisse nicht unerheblich verstärkt zu haben. Darnach wird man es begreiflich finden, wenn ich auf den Zusatz „indignum“ zu ludibrium im Briefe A.'s vom Jahre 1642 weiter kein Gewicht legen mag: Andreae war inzwischen gealtert und nahm in seiner damaligen vorherrschend trüben Stimmung wohl Anstoss an seinem eignen Jugendscherz. Es ist dies aber nicht höher anzuschlagen, als wenn er in seiner Vita, wie wir oben (S. 158) sahen, von seinem „Menippus“ sagt, er sei „plenus invidiae“ und die nicht genügend umsichtige Ausführung des dabei verfolgten Planes möge „aetati minus maturae et tot stimulis incitatoribus“ (Vita, S. 47) zugeschrieben werden. Jedenfalls gebraucht Andreae in seinen zahlreichen Äusserungen bis 1620 immer nur das einfache „ludibrium“, und wenn Henke (Allgem. Deutsche Biographie, I., S. 444) aussagt, Andreae habe Fama und Confessio „oft als verwerfliche ludibria“ bezeichnet, so ist das eine willkürliche Übertreibung, da der Zusatz „indignum“ bisher nur in dem vorliegenden Falle nachgewiesen ist. Die Confessio wird überhaupt nur selten erwähnt, dagegen öfter die Fraternitas als ludibrium hingestellt, so z. B. 1620, also bald nach der Turris Babel, in dem beachtenswerten „De Curiositatis Pernicie Syntagma“ (Stuttgart, 1620). Hier lesen wir auf S. 40: „Huic accessit Fraternitatis cujusdam Rosaceae ludibrium, Curiosorum hujus temporis nifallor viscus & offendiculum“. Man beachte den Zusatz „nifallor“, wodurch Andreae sich, wie meist, als nicht eingeweihten Beobachter einführen will. Er schildert dann weiter die Verwirrung, die durch dieses Spiel (fabula) angerichtet worden, und wie die Menschen sich vielfach beunruhigten; dann fährt er fort: „Sed hos plerosque liberauit illa ipsa quae detinuit rei vanitas, & erexit quae terrefecit nullitas, & dimisit, quae convocavit

Fama, & evacuavit qui replevit ventus, & pavit qui invitavit fumus, & deposuit quae elevavit curiositas, & remisit quae ablegavit credulitas, et deservit quae ascivit spes, & sanavit quae fatigavit mora, & recepit quae emiserat ignorantia. Itaque velut Babilonicae turris structores, non linguis, sed iudicii & capitibus divisi ad sua paulatim dispersi retroenst etc.“ (S. 40 f.) Auch hier ist es nach meinem Gefühl klar, dass nur der wirkliche Urheber der Bewegung so sprechen kann. Was konnte Andreae veranlassen, sich noch einmal so ausführlich mit dem Gegenstande zu beschäftigen, wenn er nicht persönlich dabei beteiligt war? Wie konnte er namentlich hier sagen, dieselbe Fama, die die Leute zusammengerufen, habe sie entlassen, wenn nicht die Fama von 1614 ebenso gut sein Werk war wie die Fama in der Turris Babel von 1619? Wenn andre die Fama in die Welt gesandt hatten, musste er nicht befürchten, dass die wahren Urheber ihm entgegen treten, ihn in seine Schranken zurückweisen und ihm zurufen würden: „Störe nicht unsre Kreise!“ Das ist aber nicht geschehen; überhaupt ist niemals auf Andreaes viele Erörterungen über Sein oder Nichtsein der Rosenkreuzer auch nur die geringste Erwiderung erfolgt, was doch sicherlich hätte geschehen müssen, wenn ein ernsthafter Hintergrund vorhanden gewesen wäre; denn ohne Frage waren Andreaes oft wiederholte, mit grosser Mässigung und feiner Berechnung vorgetragene Zweifel die allergefährlichsten Angriffe auf die Wirklichkeit der Brüderschaft, die unwidersprochen am meisten schaden mussten. Warum schwieg die Brüderschaft, nachdem sie sich doch einmal öffentlich mit solchem Gepränge angekündigt hatte? Die einzig einleuchtende Antwort ist: weil sie nicht wirklich vorhanden war. Und warum konnten vorgebliche Vertreter wie Irenaeus Agnostus (= Menapius) oder Schweighardt (= Florentinus de Valentia) und andere mehr ungehindert und ungestraft ihr Wesen treiben? Wiederum nur, weil keine wirklichen Brüder vorhanden waren, die als Berufene dem Unwesen hätten steuern können. Ausser Fama und Confessio ist keine einzige Schrift nachzuweisen, die als echte Rosenkreuzerschrift gelten könnte, wenn auch verschiedene sich als solche aufspielen¹⁰⁾. Es ist aber eine geradezu widersinnige Annahme, dass die angebliche Brüderschaft es für angemessen und zweckdienlich gehalten haben sollte, in zwei Schriften ihr Dasein der Menschheit grossartig anzukündigen und dann für immer zu verstummen. Dagegen erklären sich alle dadurch her-

¹⁰⁾ Es ist mir bekannt, dass verschiedene Schriften von einzelnen Seiten als echte rosenkreuzerische angesehen worden sind, bei näherem Hinsehen gestaltet sich die Sache ganz anders. So waren z. B. Schweighardt, Julianus de Campis und Michael Maier sicher keine Rosenkreuzer, wie ich schon früher betonte (M. H. der C. G. 1897, S. 207 f.), und auch der Engländer Fludd ist als Mitglied des angeblichen Bundes nicht erweislich, im Gegenteil (ebenda).

vorgerufenen Erscheinungen sehr einfach und natürlich aus dem Geiste der Zeit, sobald man die ganze Offenbarung nur als ein Possenspiel mit einem ernsten Kerne betrachtet, als einen frommen Betrug, der die Curiosi aller Gattungen foppen, ernsten Männern aber zu denken geben sollte. In diesem Sinne hat Andreae, wie nach den umfassendsten Forschungen meine Überzeugung bis heute geblieben ist, den Spuk begonnen, mit seinen Bemerkungen fortwährend begleitet und endlich durch seine Turris Babel zu beschwören versucht, was ihm allerdings nur in beschränktem Masse gelungen ist, denn das ganze Jahrhundert hindurch bis in das 18. hinein stossen wir auf Rückfälle in den alten Wahn.

Für mich gegenstandslos sind auch die Vorwürfe der Verlogenheit und des Meineids, die man gegen Andreae zu erheben geneigt ist, wenn er Verfasser der Fama gewesen wäre. War Andreae der Verfasser, dann war es ihm ein ludibrium, in keinem Falle ein ernstgemeinter Versuch zur Bildung einer entsprechenden Bruderschaft. Kvačala bezieht sich daher mit Unrecht auf Katsch und Henke (S. 21 nebst Anm. 68). Die von ersterem erwähnte Beichte¹¹⁾ vom Jahre 1634, die er angesichts des drohenden Todes schriftlich aufgesetzt hat, sagt nichts, was Andreae nicht mit dem reinsten Gewissen behaupten konnte; übrigens werden die Rosenkreuzer hier gar nicht erwähnt. Henke meint, man müsse Andreae, wenn er Verfasser der Fama gewesen sein sollte, auch schon nach einer Stelle seiner Vita einen „Meineid“ aufbürden (a. a. O. Nr. 35, S. 274^a, Anm. 2), da er 1639 feierlich aussage, er habe des Rosenkreuzerspiels immer gelacht (*me rissime semper Rosae-Crucianam fabulam*, Vita, S. 183). Nun, das stimmt ja ganz genau zu der Auffassung, dass Andreae mit der Fama nur ein Spiel hat treiben wollen, und eine Abschwörung der Verfasserschaft der Fama ist natürlich nicht darin zu suchen. Was er bezeugt, ist ganz buchstäblich wahr, auch wenn er das Spiel begonnen hat. Ebensowenig kann eine andere Äusserung in einem Briefe an Herzog August geltend gemacht werden. Henke teilt ein Stück aus der Antwort des Herzogs auf Andreaes Brief vom 27. Juni 1742 mit: „Auf die schöne übersandte Tractätlein, deren Durchlesung und Ruminirung totem hominem erfordert, will ich hiernächst antworten. Die anno 20 gedrucket, habe dasmahlen empfangen und durchlesen. Es habens damalen viele Ignoranten unter die scripta fratrum roseae crucis, welche damaln häufig herauskamen, mitgerechnet gehabt, da sie doch vielmehr hätten sehen sollen, dass es denselben ehe entgegengesetzt worden.“ Darauf erwidert Andreae am 17. August: „Dass aber Ew. F. Gn. die unterth. übersandte Unio Christiana in Gnaden beliebig und

¹¹⁾ Abgedruckt ist Andreaes „testamentliche Verordnung“ bei Seybold, Selbstbiographie Joh. Valentin Andreae. Winterthur, 1799 (Beilage II, S. 360—366).

sie die beigelegte ideas societatis ex numero vanitatum Rosecrucianarum et fanaticarum eximiren, habe ich mich ebenmässig mit unterth. Danke zu erfreuen“ (a. a. O. S. 268a). Diese „vanitates Rosecrucianae“ von 1642 wiegen natürlich nicht schwerer als das „ludibrium indignum“ des vorhergegangenen Briefes und das Bekenntnis von 1639 (Vita, S. 182 f.). Alle diese Äusserungen bestätigen höchstens, dass Andreae es vermeidet, sich als Verfasser offen zu bekennen, und dazu hatte er allen Grund. Ja sogar die „Chymische Hochzeit“, die er in der Vita als sein Werk anerkennt, hat er in dem Verzeichnis seiner Schriften im Anhang der „Seleniana“ (1654, S. 350 f.) ausdrücklich fortgelassen, da er begreiflicher Weise Fama und Confessio nicht mit auführen wollte oder konnte und nun auch die „Chymische Hochzeit“ der Öffentlichkeit gegenüber lieber verleugnete. Diese Weglassung halte ich für sehr bezeichnend wie erklärlich: er wollte mit dem ganzen Rosenkreuz nicht gerne mehr zu schaffen haben.

Was Kvačala an Baur's Versuch, Andreae's Verfasserschaft der Fama mit seinen späteren Erklärungen in Einklang zu bringen (Gesch. d. christl. Kirche, IV, S. 352 f. Anm.), auszusetzen hat (S. 26, Anm. 88a), ist mir unerfindlich. Baur hat vollkommen Recht: von dem Ernst, der aus der Rosenkreuzerei gemacht worden war, konnte sich Andreae lossagen, ohne dass daraus folgt, er sei am Scherz auch nicht beteiligt gewesen. Dies ist keineswegs „gezwungen“, sondern ganz einfach und einleuchtend. In gewissem Sinne „diplomatisch“ (bei Baur) war Andreae's Verhalten, weil er die offene Erklärung, er habe die Fama geschrieben und damit die Curiosi foppen wollen, vermied, aber einen „jesuitischen Diplomaten“ ihn deshalb mit Kvačala nennen zu wollen, wäre doch unerlaubt.

Es steht also fest, dass Andreae sich zwar niemals als Verfasser der „Fama“ offen ausdrücklich bekannt hat, aber es steht auch ebenso fest, dass er niemals mit bestimmten Worten seine Verfasserschaft geleugnet hat. Andererseits sind Äusserungen von ihm vorhanden, in die man ohne jede Schwierigkeit eine stillschweigende Anerkennung hineinlegen kann, so namentlich in dem Briefe an Comenius und in der Vita (S. 46). Ferner ist sein ganzes Verhalten in der Sache, sein Jahre lang fortgesetztes Besprechen der Frage, sein Auftreten mit der „Turris Babel“ und sein Zurückgreifen auf diese in dem „De Curiositatis pernicio syntagma“, im höchsten Grade auffallend und befriedigend erklärbar nur durch eine tiefere persönliche Beteiligung. Henke, den Kvačala wiederholt heranzieht, ist selbst von der durchschlagenden Beweiskraft seiner Ausführungen keineswegs überzeugt, er spricht nur von „Zweifeln gegen die recipirte Meinung“ und sagt, dass „die Hauptfrage dadurch noch nicht entschieden wird“ (a. a. O. S. 268b). Auch in seinem Artikel über Andreae

in der Allgem. Deutschen Biographie (I, 1875, S. 441—447) hält er es nur für „wahrscheinlicher“, dass Andreae „nicht selbst der Urheber des Ganzen“ gewesen sei, „immerhin“ aber Mitwissenschaft gehabt haben könne. Henke glaubte also selbst 23 Jahre nach Kundgebung seiner ersten Zweifel noch nicht an die unbedingt überzeugende Sicherheit seiner Gegengründe. Auch Giese-
lers Ausführungen (Lehrbuch d. Kirchengesch. III, 2, S. 440 f. Anm. 14) entbehren der zwingenden Beweiskraft durchaus, und wenn er z. B. behauptet, die Mischung von Dichtung und Ernst, wie sie in Fama und Confessio vorliege, die Einmischung ernster christlicher Wahrheiten in ein so loses Spiel, liesse sich von einem Andreae nicht erwarten, so kann man das nicht zugeben, denn der jugendliche Andreae war so übermütig, dass man ihm so etwas ohne weiteres zutrauen darf. Die Fama war 1610 schon bekannt und mag zu den Schriften gehört haben, von denen er in seiner Vita sagt: „Anni 1610 initia variis scriptionibus data sunt, quarum nonnulla postea in lucem ab aliis protrusa“ (S. 20). Vielleicht unterlässt er gerade deshalb die Nennung der Titel, weil die Fama darunter war und er diese nicht ausdrücklich anerkennen wollte. Diese Möglichkeit wird niemand bestreiten. Dass die Fama 1610 schon handschriftlich nach Tyrol kam, sagt die der ersten Ausgabe von 1614 angehängte „Antwort“ von Adam Haselmeyer (S. 130), die übrigens als nicht sicher verbürgt bisher anzusehen war und als eine Art Mystifikation erscheinen konnte. Es ist mir gelungen, den Originaldruck dieser „Antwort“ aus dem Jahre 1612 ausfindig zu machen, so dass nunmehr die Echtheit ausser Frage steht. Der Verfasser schreibt sich Haselmayr, und der Titel lautet: „Antwort An die lobwürdige Brüderschaft der Theosophen von (nicht „vom“) RosenCreutz“, und auch im Schreiben selbst steht immer „von RosenCreutz“. Der Name ist jedesmal ausgeschrieben, während er im Druck der Fama von 1614 nur abgekürzt erscheint. Die Handschrift, die Haselmayr hatte, muss also den vollen Namen enthalten haben, der aus der gedruckten Fama gar nicht zu erkennen ist. Die Handschrift muss auch sonst in wesentlichen Punkten vom Druck verschieden gewesen sein, namentlich hat dort noch nichts von einer „general Reformation“ gestanden, anscheinend auch nichts von den Reisen des Rosenkreuz. Ich werde das später näher ausführen. Soviel ergibt sich mit Sicherheit aus Haselmayr und dem Druck von 1614, dass es heissen muss: „Brüderschaft des Ordens des Rosenkreuz“ und nicht „des Rosenkreuzes“.

Der Name des Helden wurde schon von Herder auf Andreaes Familien-Petschaft zurückgeführt, worüber in neuerer Zeit gespöttelt worden ist. Auch Kvačala will nichts davon wissen (S. 22). Und doch hatte Herder gewiss recht, denn wenn Andreae der Urheber des Namens war, so erklärt er sich von selbst, während gar nicht zu begreifen ist, wie ein anderer Verfasser der

Fama auf diesen Namen hätte kommen sollen. In der „Chymischen Hochzeit“ auf S. 14 steht zu lesen: „Darauff rüstet ich mich auff den weg, zog meinen weisen Leinen Rock an, vmbgürtet meine lenden mit einem Blutrohten Bendel kreutzweiss vber die Achslen gebunden. Auff meinen Hut steckt ich vier rohter Rosen, damit ich vnder dem Hauffen durch solche Zeichen könte desto eh gemerckt werden“. Das kreuzweise über die Achseln gebundene Band bildet ein Andreaskreuz auf der Brust und ist das eine Zeichen, das andere sind die vier Rosen, die natürlich auf den Hut gesteckt werden. Das in Andreaes „Fama Andreaana reflorescens“ (1630) beigefügte Bildnis des Jakob Andreae zeigt als Wappenschild ein Andreaskreuz mit einer Rose in jedem Winkel, also vier Rosen; in kleinerem Massstabe wiederholt sich dasselbe Zeichen auf den beiden Flügeln, die als Helmzier dienen. Etwas weiter nennt sich der Held „Bruder von dem Rohten RosenCreutz“ (S. 20 f.); noch später wird er angeredet: „Sihe Frater Rosencreutz, bistu auch hie?“, und zuletzt heisst er „Fr. Christianus Rosencreutz, Eques aurei Lapidis“ (S. 142). Also das Andreaskreuz und die vier Rosen, die Zeichen der Familie Andreae, sind zugleich die Zeichen unseres Helden, und er wird nachher auch thatsächlich daran erkannt. Weil die „Chymische Hochzeit“ erst 1616 gedruckt ist, wollen einige, dass Andreae den Namen aus der schon früher bekannten Fama entnommen habe, vergessen aber dabei, das für Andreae die Erfindung des Namens ungemein nahe lag und sich von selbst erklärt, während bei einem andern Verfasser die Herleitung des Namens schwer zu finden sein würde. Die „Chymische Hochzeit“ stammt aus dem Jahre 1603, und da der Name des Helden durchaus nicht den Eindruck späterer Einschiebung macht, so wird er schon damals, das ist das Allerwahrscheinlichste, ebenso gelautet haben. Die Annahme, er sei nach 1614, nach dem Erscheinen der Fama, erst eingeschoben, ist ganz willkürlich und aus mehr als einem Grunde unwahrscheinlich. Bei Andreae ist auch der Vorname „Christianus“ sofort erklärt, denn es ist sein Lieblingswort, gleichsam sein Lebensgrundsatz, und erscheint auch als Name des Gelehrten in der „Institutio magica pro Curiosis“ (Anhang 12 zum Menippus, 1617, S. 236—281), die ganz auffallende Beziehungen zur Fama enthält. Dieser „Christianus“, zu dem ein „Curiosus“ sich hingezogen fühlt, ist Andreae selbst nach seinem Bildungsgange und seinen Anschauungen über Fragen des Studiums, wie ich anderwärts einmal zeigen werde. Auffallend sind auch die Berührungen des letzten Auftrittes im „Turbo“ (1616), wo die „Fama“ auf Befehl der „Sapientia“ auftritt und nach allen vier Weltgegenden ausruft: „Audite, mortales, ne quis posthac aut opes, aut scientias, aut honores, aut vitam beatam à Fortuna frustra expectet, aut petat, sed quotquot ea ambiunt Boni Sapientiam convenient, quae datura est hodie singulis, quae petierint“ (S. 178).

Die „Sapientia“ fügt hinzu: „Mirabor, si quis accedat“. Die Seelenverwandtschaft mit der „Fama“ des Rosenkreuz liegt auf der Hand, ich kann aber hier nicht weiter darauf eingehen. Der „Turbo“ ist, wie wir aus der Vita erfahren (S. 27 f.), im Jahre 1611 verfasst, also in einer Zeit, die der vermutlichen Entstehung der ersten Gestalt der „Fama“ nahe liegt; kein Wunder also, wenn sich beide im Geist so nahe berühren.

Bekannt, aber immer noch zu wenig gewürdigt ist Christoph Besolds Urteil über die Rosenkreuzbrüderschaft, die nach ihm „allein ein lusus ingenij nimium lascivientis“ ist, wodurch sich viele gelehrte und fromme Leute „so ser äffen lassen“ (Anhang zu Thomas Campanellas Spanischer Monarchy, 2. Aufl., 1623, S. 48). Ein „ingenium nimium lasciviens“ war Andreae in seiner Jugend ohne Zweifel, zugleich eng befreundet mit Besold. Nun habe ich eine Entdeckung gemacht, schon vor 10 Jahren etwa, die von grosser Bedeutung sein kann. Im Jahre 1617 erschien nämlich die folgende Schrift: „Relation auss Parnasso, Oder Politische und Moralische discours, wie dieselbe von allerley welthändeln darinnen ergehen. Erstlich Italianisch beschrieben Von Trajano Boccalini. Getruckt im Jahr Christi, 1617“. Der Druckort ist nicht angegeben, der Name des Übersetzers auch nicht. Der 26. Discurs ist die „Allgemeine reformation der gantzen welt, auff befelch Apollinis von den sibem weisen auss Griechenland, vnd ettlich andern gelehrten publicirt“ (S. 121—163). Diese Übersetzung stimmt so genau mit der von 1614 überein, dass beide nur einen und denselben Verfasser gehabt haben können. Wenn nun, wie gesagt wird, Besold der Übersetzer der „Relation auss Parnasso“ gewesen ist, dann muss der Herausgeber von 1614 die Übersetzung von Besold bekommen haben, und Besolds Urteil würde dadurch entscheidende Wichtigkeit erlangen. Ich habe Gründe, Besold wirklich für den Übersetzer des Boccalini zu halten, kann mich aber noch nicht mit Bestimmtheit dafür erklären, sondern will die entdeckten Spuren erst noch weiter verfolgen.

Ich muss hier abrechnen, da der bewilligte Raum erschöpft ist. Nur das Eine will ich noch zum Schluss hinzufügen, dass der Tübinger Professor Caspar Bucher in seinem gegen Andreae gerichteten „Anti-Menippus“ (Tübingen, 1617)¹²⁾ an einer Stelle den Verfasser des „Menippus“ also anredet: „Audevistis Auditores, Evangelii Menippei jucundum sonum. Tu verò serenissime Rex Menippe, ex Monacho in Monarcham, & totius Mundi Reformatorem evecte etc.“ (S. 63). Dass Andreae der neue „Menippus“ war, wusste Bucher; und aus der hier gebrauchten Bezeichnung liesse sich schliessen, dass ihm Andreae auch als Herausgeber der

¹²⁾ Für die Leser meines früheren Aufsatzes über das Wort „Pansophia“ (M. H. 1896, S. 218 ff.) bemerke ich, dass Bucher in dieser seiner Rede die Aula der Tübinger Universität „hanc *Πανσοφίας* Aulam“ nennt (S. 8.).

„Allgemeinen und General Reformation der gantzen weiten Welt“ (Titel der Fama von 1614) bekannt oder wenigstens verdächtig war; natürlich ist dies einstweilen nur eine Möglichkeit. Bei Lenglet (*Histoire de la Philosophie Hermetique*, Tome III, Paris, 1742, S. 282) wird aufgeführt: „Gespräch von der ungeheuren Weltphantasey der Rosen-Creutzischen, und von dem Grossen Phantasten Menippo, in 8°. Tübingen, 1617.“ Alle späteren Rosenkreuzerbibliographien haben den Titel übernommen; woher Lenglet ihn hat, kann ich jetzt nicht sagen. Ich habe die Schrift in mehr als 70 Bibliotheken gesucht, aber bisher nirgends gefunden. Die Beziehung zwischen der „General-Reformation“ und dem „Menippus“ liegt hier offen am Tage, die Auffindung der Schrift würde die ganze Frage vielleicht mit einem Schlage entscheiden. Dass Katsch und Kvačala die Frage noch nicht entschieden haben, scheint mir zweifellos.

Jakob Frohschammers Stellung im Streite über den Materialismus.

Von Dr. Joh. Friedrich in Würzburg.

In meiner Dissertation „Systematische und kritische Darstellung der Psychologie Jakob Frohschammers“ (Zürich, 1899) habe ich darauf hingewiesen, dass die Stellung noch nicht gewürdigt ist, welche Frohschammer im Materialismusstreite einnahm, der in der Mitte unseres Jahrhunderts nicht bloss philosophische, sondern auch weitere Kreise der Gebildeten bewegte. Weder die vielen Lehrbücher der Geschichte der Philosophie noch Langes „Geschichte des Materialismus“ befassen sich mit diesem Thema. Es mag deshalb nicht als eine überflüssige Aufgabe erscheinen, die Beteiligung Frohschammers an dem Kampfe gegen den Materialismus kurz zu behandeln.

Die Entstehung des ganzen Streites, die Göttinger Naturforscherversammlung vom Herbst 1854, die Schriften Wagners und anderer auf der einen Seite, die Werke der Vertreter des Materialismus auf der andern Seite werden, da bekannt, nur gelegentlich heranzuziehen sein. Es braucht kaum betont zu werden, dass das Studium dieses ganzen Kampfes nicht gerade ein erfreuendes genannt werden kann, denn das Sachliche trat sehr oft hinter das Persönliche zurück, und es wurden hüben und drüben nicht die besten Komplimente gewechselt. Besonders ist Vogts Schreib- und Kampfesweise nicht arm an Invektiven aller Art; wie ja Vogt der Hauptrufer, wenn auch nicht der tüchtigste, für den Materialismus war und sich gegen ihn und seine Behauptungen auch die meisten Angriffe richteten.

Frohschammer, damals (1855) noch ausserordentlicher Professor der Theologie in München, hatte schon das Vogtsche Werk „Köhlerglaube und Wissenschaft“ studiert und die Grundzüge zu einem Artikel darüber entworfen, als ihm ein Brief R. Wagners (Göttingen) nahe legte, etwas gegen den Materialismus zu schreiben¹⁾. Den bald danach vollendeten Aufsatz hätte Frohschammer gerne als Broschüre erscheinen lassen; da aber sein Name „viel zu unbekannt oder vielmehr viel zu sehr gar nicht bekannt“ war, so versprach er sich von dieser Art der Veröffentlichung wenig Verbreitung und Erfolg. Er sandte deshalb seine Arbeit an die

¹⁾ B. Münz, Briefe von und über Frohschammer; 1897. Erster Brief an R. Wagner.

„Augsburger (nun Münchener) Allgemeine Zeitung“, und ersuchte um Aufnahme in deren Beilage¹⁾. Nach etwa drei Wochen Wartezeit erschien der Aufsatz in der Beilage vom 24. und 25. Mai, 1., 2. und 7. Juni 1855. In diesen fünf Artikeln sucht Fr. „der Grundtendenz nach zu zeigen, dass die Vogtsche Ansicht von der Seele lediglich aus Borniertheit hervorgehe und wiederum auch zu solcher hinführen müsse“²⁾.

Frohschammer findet Vogts Bestreben darin, „der Stifter einer neuen Weltanschauung zu werden“, die Religion zu zerstören, die sittliche Weltordnung abzuthun und „die Menschen zum schönen Bewusstsein zu führen, dass sie vom Vieh nicht wesentlich verschieden seien, wie sie doch seit Jahrtausenden gewöhnt“. Vogt habe in seiner Schrift „Köhlerglaube und Wissenschaft“, in welcher er vom Standpunkte der Physiologie aus gegen eine substantielle und unsterbliche Seele zu Felde zieht, durchaus keine vollgiltigen Beweise gegen die Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele vorgebracht. Wenn Vogt lediglich behauptet hätte, „die Physiologie als solche habe keine Gründe, eine unsterbliche Seelensubstanz anzunehmen, könne keinen Beweis für deren Existenz führen, bedürfe als Physiologie auch der Substantialität und Unsterblichkeit der Menschenseele nicht, so wäre er innerhalb der Schranken seines physiologischen Gebietes geblieben“. Da jedoch Vogt nicht nur physiologisch belehren, sondern die ganze Weltanschauung bestimmen will, so haben wohl auch die Nichtphysiologen das Recht, zu diesen weittragenden Fragen Stellung zu nehmen.

Vogt hält die Unsterblichkeit der Seele deshalb für unmöglich, weil der Zustand der Seelen im Jenseits ein unmöglicher und undenkbarer sei. Frohschammer bedeutet ihn aber, dass er in seiner Polemik gegen R. Wagner diesem etwas untergeschoben habe, was derselbe gar nicht behauptete. Keine Religion lehrt einen solchen Zustand wie ihn Vogt schildert. „Wir haben es hier mit einem Machwerk Vogts selbst zu thun, oder vielmehr, er hat es mit seinem eigenen Phantasiebild zu thun, das er sich zu frivoler Ungeheuerlichkeit aufgedunsen hat, und gegen das er nun als gewaltiger Ritter ansprengt und sich wie ein Held gebildet, weil er einen so prächtigen Sieg davon trägt.“

Das undenkbar Verhältnis der Seele zu ihrem Manifestationsorgan, dem Gehirn, und die durch Gehirnkrankheiten gehinderten Äusserungen der Seele bezeichnet Vogt als einen weiteren Grund gegen die unsterbliche, substantielle Seele. Dagegen bemerkt Fr.,

¹⁾ „Die Allgemeine Zeitung, welche dazu übergegangen war, die Spalten ihrer ehemals höher stehenden Beilage dem minder wissenschaftlichen Professorat zu widmen, darf ihren Anteil an der Anfachung des Streites in Anspruch nehmen.“ Ob mit dieser scharfen Bemerkung F. A. Langes (Gesch. d. Material. V. Aufl. S. 88) auch wohl Frohschammer gemeint ist?

²⁾ Erster Brief.

dass Vogt einen „starrten, sublimen“ Seelenbegriff aufstelle, wie er nirgends existiere, dass er, zum „starrsten Spiritualismus seine Zuflucht nehmend“, die Seele zu einem „harten Geistesstein“ mache. Vogt findet auch die Entwicklung der Seele unvereinbar mit ihrer Unsterblichkeit, wogegen Frohschammer betont, dass die Entwicklungsfähigkeit der unsterblichen Seele nichts Unmögliches und Undenkbares sei. Auch die Geisteskrankheiten beweisen nichts gegen die Existenz der Seele.

Mit der von R. Wagner aufgestellten Teilungstheorie, welche die Zeugung der Seelen plausibler machen sollte, ist Frohschammer nicht einverstanden. Zu dieser ablehnenden Haltung hat ihn jedoch nicht Vogts Darlegung veranlasst, sondern die schiefe Ausdrucksweise „Teilung“, bei welchem man gewöhnlich an grob-materielle Vorgänge zu denken pflegt. Frohschammer will deshalb nicht von geistigen „Teilen“, „sondern von geistigen, realen Wirkungen und geistig-realer (nicht bloss formaler) Wirksamkeit bei der Seelengeneration“ sprechen¹⁾. Allerdings bleibt es auch hier zweifelhaft, ob diese „Wirkungen“ als „Substanzen“ oder als „Thätigkeiten“ aufzufassen sind.

Frohschammers zweiter Artikel beschäftigt sich mit dem Vogtschen „Dogma“, dass die geistigen Thätigkeiten weiter nichts seien, als Funktionen der leiblichen Organe und deshalb mit diesen auch ihr Ende erreichten. Da es doch vorkommt, dass das Wirkende verschieden ist von der Wirkung, das Thätige verschieden vom Thätigsein und der That, so ist dadurch, dass die geistigen Thätigkeiten als Gehirnfunktionen bezeichnet werden, die Existenz der Seele noch nicht ad absurdum geführt. „So lange Vogt nicht beweist, dass der Violinspieler eins und dasselbe sei mit seiner Violine, weil er ohne sie schlechterdings nicht spielen und sich als Virtuose manifestieren kann, und dass derselbe eins sei mit seinem Spiel, mit dieser Funktion also, so dass mit der Violine auch der Spieler zu grunde geht, oder mit dem Aufhören des Spieles auch der Spieler nicht oder nichts mehr ist — so lange hat er kein Recht zu behaupten, die Seele und das Gehirn mit seinen Funktionen seien eins und dasselbe, und mit dem Gehirn werde auch die Seele vernichtet.“ Eine Entscheidung darüber, ob Geist (Seele) eins sei mit den Funktionen des Gehirns, kann dann erst gefällt werden, wenn vor allem untersucht wurde, „woher denn die Funktion dieses Organs selber komme, wodurch sie bedingt, wovon sie abhängig sei“. Die Thätigkeit des Seelenorgans ist nun aber nicht allein bedingt durch die Integrität desselben, sondern vor allem durch das Leben, „durch die Lebendigkeit des Ganzen“, was Vogt und die Materialisten übersehen. Ihre Physiologie sieht keinen Menschen, sondern nur Menschen-Teile, leibliche Organe und ihre Funktionen. Über den Grund ihres

¹⁾ Erster Brief.

Zusammenwirkens schweigt sich diese Physiologie völlig aus. Der Mensch ist nicht eine Summe von blossen Teilen; er ist keine Abstraktion; er ist vielmehr wirklich. „Das Ganze ist nicht aus Teilen zusammengesetzt, sondern die Teile oder Organe sind oder bestehen als solche nur durch das Ganze, und so lange sie im Ganzen sind und ihm dienen. Die Funktionen der leiblichen Organe sind nicht bloss bedingt durch die Integrität dieser Organe, sondern auch vor allem durch das Leben des Ganzen oder durch die Lebenskraft.“ Weil das Leben eine Einheit ist, deshalb braucht man auch nicht mehrere unsterbliche Seelen anzunehmen. Wenn dieses eine Leben aufhört, dann scheidet die Seele aus ihrem Verbands „nach dem Glauben derer, die eine solche anerkennen.“ Es ist von Vogt völlig unangebracht, von Muskel-, Leber-, Nieren-, Darmseelen u. a. m. zu reden, denn die Seele ist das einigende und ordnende Prinzip aller Organe und Funktionen. Wird diese Einheit zerrissen, dann ist der Tod da. Wenn Vogt in seiner Polemik gegen die unsterbliche Seele schliesslich so weit geht, den einzelnen Teilen des Organismus gleiche Bedeutung zuzuerkennen, so verstösst er selbst gegen die Physiologie, welche zeigt, dass nicht alle Körperteile zur Lebendigkeit in gleichem Verhältnisse stehen.

Nicht das Gehirn allein darf man bei Untersuchungen über die Seele ins Auge fassen, denn „Denken und Seele ist keineswegs geradezu ein und dasselbe, sondern das Denken ist nur eine Thätigkeit der Seele“. Auch Bewusstsein und Seele sind nicht identisch; ein bewusstloser Mensch lebt, aber ein seelenloser nicht. Darum ist die „Seele als Lebensprinzip“ notwendig. Wenn nun Vogt sagt, die einheitliche Verbindung der Funktionen zu einem Ganzen sei in der inneren Organisation des Gehirns begründet, so ist dieser Aufschluss eine Phrase, mit der gegen die unsterbliche Seele nichts bewiesen ist. Fr. meint, die Physiologie bedürfe der Annahme einer Seele; hierbei übersieht er aber, dass die physiologischen Prozesse gerade so ablaufen würden, wenn auch keine psychischen Vorgänge sie begleiteten. Damit hat Fr. jedoch unzweifelhaft Recht, dass er der Physiologie eine Überschreitung ihrer Grenzen wehrt. Leben, Fühlen, Wollen, Glauben und Wissen des Menschen kann sie nicht begreifen und erklären; sie lässt uns also in bezug auf die wichtigsten Fragen im Stiche. Muskelzusammenziehung und Bewusstsein als Ganglienzellenfunktion lassen sich nicht in eine Gleichung bringen, da erstere ein physischer Vorgang, letztere ein psychischer Akt ist. „Geben wir zu, dass dem Denken, dem Bewusstsein ein physischer Vorgang im Gehirn zu grunde liegt, so ist es damit noch nicht gethan; das Denken hat einen Inhalt, das Gedachte, ist also produktiv, geistig schaffend und wer das Wesen des Denkens und Bewusstseins erforschen will, der muss auf den Inhalt des Denkens vor allem reflektieren, da man doch die Art und das Wesen jeglichen Dinges vor allem

dadurch zu erkennen suchen muss, dass man seine Wirkungen, seine Manifestationen erforscht. Und hier führt der Weg hinüber von der Physiologie zu den übrigen Wissenschaften.“ Das Wesen des Menschen kann nur dann richtig erkannt werden, wenn die ganze Menschengeschichte mit ihrem gesamten Inhalte (Religion, Kunst und Wissenschaft) ins Auge gefasst wird. Dieser reiche Inhalt macht es aber unmöglich, das Bewusstsein als eine Abstraktion von einem physischen Vorgange zu bezeichnen. Insbesondere ist es der religiöse Glaube, den die Physiologie nie erklären kann, den sie — nach Vogt — vertilgen will und den doch der Materialismus für seine eigenen Anhänger notwendiger braucht als alle Religionen.

Dem Materialismus, diesem „pudelnährischen Ding“, gehört keineswegs die Zukunft. Es fand sich stets nur da, wo gebildete Völker verfielen und verkamen¹⁾.

Das ist der Hauptsache nach der Inhalt der fünf Artikel in der Allgemeinen Zeitung.

Frohschammer war auf eine derbe Erwiderung Vogts gefasst; da aber eine solche längere Zeit auf sich warten liess, so meinte er, eine Neuauflage seines (Vogts) Pamphlets werde alles nachholen²⁾.

Diese Ansicht bestätigte sich. In der Vorrede zu der im gleichen Jahre erschienenen 4. Auflage von „Köhlerglaube und Wissenschaft“ (Seite LI bis LXIV) reagierte Vogt auf die Frohschammerschen Artikel in wenig würdiger Weise. Trotzdem er Frohschammer das Lob erteilen muss, sich in ziemlich anständigen Formen bewegt zu haben, schlägt Vogt einen andern Ton an, indem er seinen Namen lächerlich macht (Froschammer statt Frohschammer), ihm unedle Motive unterschiebt (Kampf um Amt und Brot) und ähnliches.

Um eine ausführlichere Darlegung seiner Ansichten gegen Vogt geben zu können, sammelte nun Frohschammer die fünf Artikel der Allgemeinen Zeitung zu einem selbständigen Werke, das er durch Hinzufügung von weiteren neun Artikeln erweiterte³⁾. Da diese Schrift nur in einer Auflage von 1000 Exemplaren erschien, so hoffte Frohschammer auf eine zweite Auflage, um dann eine kritische Revue der gesamten einschlägigen Litteratur geben zu können⁴⁾; aber seine Erwartungen wurden leider nicht erfüllt.

Mit dieser zweiten Artikelserie können wir uns ganz kurz befassen, denn sie sind der Hauptsache nach nur erweiterte Aus-

¹⁾ Hier trennt Frohschammer materialistische Metaphysik und materialistische Ethik nicht scharf; denn beide brauchen nicht bei einander zu sein.

²⁾ Zweiter Brief an R. Wagner.

³⁾ Titel: „Menschenseele und Physiologie. Eine Streitschrift gegen Professor Carl Vogt in Genf von Dr. J. Frohschammer.“ München, 1855. — Die Artikel in der Allgem. Ztg. trugen nur die Chiffren f und F.

⁴⁾ Sechster Brief von R. Wagner.

führungen der fünf früheren Aufsätze¹⁾. Besonders der erste und zweite Artikel sind stark polemischen Charakters, ohne neues vorzubringen. Im dritten und vierten untersucht Frohschammer die Lebenskraft näher. „Es ist schwer zu sagen, was sie sei, wie das bei jeder Kraft der Fall ist. Dass die Materie ihr Substrat, ihr Träger und dass die verschiedenen Organismen in ihrer Bildung, ihrem Bestehen und ihrer Wirksamkeit, Wirkungen dieser Kraft sind, lässt sich behaupten, denn das ist thatsächlich. Aber worin besteht ihr Sein und Wesen; ist sie ein materielles Atom oder eine geistige Substanz oder irgend ein anderes? Weder ein eigentümliches materielles Atom ist die Lebenskraft und braucht sie zu sein, noch eine geistige Substanz (da wir hier vom Menschen nicht reden). Man kann sie immerhin bezeichnen als die einer bestimmten Kombination von Elementen innewohnende eigentümliche Energie; wobei zu bemerken, dass diese bestimmte Kombination der Elemente selbst hinwiederum bedingt und bestimmt ist von dieser Energie. Sie ist keine Substanz, sondern ein Verhältnis und zwar ein wirksames, produktives; ein Verhältnis aber, das nicht die Elementarstoffe mit ihren chemischen und physikalischen Kräften hervorbringen können, sondern das ihnen angethan ist, das als Macht in ihnen vorhanden ist und sich fortsetzt je in seiner Art oder Eigentümlichkeit in den verschiedenen Arten und Individuen der organischen Geschöpfe“²⁾. Der fünfte Artikel bespricht die Bedeutung von Thatsachen und Exaktheit und weist nach, dass die Vogtschen Behauptungen nichts weniger als exakte Thatsachen sind. Mehr mit Moleschott und Feuerbach als mit Vogt befasst sich der sechste Aufsatz, der näheres über Menschenseele und Willensfreiheit bringt. Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zum religiösen Glauben und zur spekulativen Wissenschaft verbreitet sich der siebente Artikel. „Die Wissenschaften haben alle zusammen zu wirken, um sich gegenseitig vor Einseitigkeit, Exklusivität und Verirrung zu bewahren.“ Von Philosophie und Theologie „muss der geistige, tiefere Gehalt der Naturwissenschaft aufgenommen, geläutert und forterhalten werden, damit von ihr nicht bloss das materielle Dasein der Menschheit gefördert werde, sondern auch das geistige.“ Mit der Ethik und dem Atheismus des Vogtschen Materialismus beschäftigt sich Fr. in den beiden letzten Artikeln; er kommt darin zu dem Schlusse, dass sich die materialistische Weltanschauung zur christlichen verhalte, „wie eine verlumpfte, verwitterte Proletariergestalt zum olympischen Zeus“, oder wie „das Tier zum Menschen“.

¹⁾ In dem Aufsatz „Rudolph Virchows physiologischer Humanismus“ (Historisch-politische Blätter, 1857) bringt Frohschammer ähnliche kritische Gedanken.

²⁾ Hier finden sich die Grundgedanken seines späteren Systems, in welchem die Phantasie diese Lebenskraft ist, bereits angedeutet.

In einem „Anhang kritisiert Frohschammer in kurze Czolbes „Neue Darstellung des Sensualismus“. Er nimmt besonders gegen die Verwerfung übersinnlicher Dinge seitens Czolbes Stellung, indem er die Bedeutung des Übersinnlichen und Idealen ins rechte Licht rückt. „So lange die Menschheit besteht, konnte sie stets nur da gedeihen, wo sie sich an Ideen, am Übersinnlichen, Göttlichen im religiösen Glauben nährte. Entstehen von Kunst und Wissenschaft und Fortschritt derselben finden wir allenthalben davon bedingt. Ja selbst das praktische Wirken und Gedeihen der Völker ist zumeist davon abhängig und bedingt. Wird ein Volk aus dem Boden des Übersinnlichen sozusagen ausgerissen, in dem es durch den religiösen Glauben Wurzel gefasst, dann beginnt auch die Zeit des geistigen und selbst des physischen Verwelkens und des Verfalles. Wird das ganze Universum nur mehr als ein zweckloses, unveränderlich beharrendes Unbekanntes aufgefasst und die Erde selbst nur mehr als ein grosser Totenhügel betrachtet, der zwecklos im Universum kreist, den, wie die übrigen Geschöpfe, so die sterbende Menschheit beständig düngt, bloss damit sie wieder beständig hervorwächst, ohne Zweck und Ziel, dann möge man zusehen, ob die Menschheit noch lange frisch und freudig zu wirken, zu gedeihen und fortzuschreiten vermag.“

Aus der ganzen Stellungnahme Frohschammers zum Materialismus ersehen wir, dass der Zweckgedanke sich wie ein roter Faden durch sein eigenes Philosophieren zieht. Es ist nicht zu verkennen, dass Fr. die erkenntnistheoretischen Schwächen des Materialismus scharf hervorgehoben und geschickt beleuchtet hat. Daneben sind es die ethischen und religiösen Konsequenzen des Materialismus, die diese Lehre für ihn zu einer unannehmbaren machen. Es kann nicht geleugnet werden, dass Fr. in jenem Zeitraum noch stark in den Banden eines theologisch gefärbten Philosophierens stand, von dem er sich erst in allmählicher Entwicklung frei machte, ohne doch je so weit zu kommen, dass seine Philosophie zum Atheismus geworden wäre, wie eine gewisse Richtung es ihm andichtete. Wenn wir auch nicht behaupten können, dass Fr. ein Löwenanteil an der Bekämpfung des Materialismus zukommt, so ist sein Auftreten doch nicht zu unterschätzen und für seine eigene individuelle Entwicklung und Ausbildung hinsichtlich seiner Kritik und seines Könnens war dieser Kampf nicht nur eine gute Probe, sondern auch eine treffliche Förderung¹⁾.

¹⁾ In seiner Autobiographie (Deutsche Denker. 2. u. 3. Heft; Seite 55) schreibt Fr., dass er über R. Wagners Vortrag: „Menschenschöpfung und Seelensubstanz“ eine Abhandlung verfasste: „Das Glaubensbekenntnis eines Physiologen.“ Ich habe diesen Artikel nirgends gefunden. Vielleicht kann einer der geehrten Leser mir mitteilen, wo er erschienen ist.

Aus den Anfangsjahren der Reformation.

Nachrichten über Hans Greifenberger, Hans Sachs, Hans Locher
und Heinrich von Kettenbach.

Von

Dr. Ludwig Keller.

Im Oktober 1525 schrieb Konrad Grebel aus Zürich an seinen Schwager Joachim Vadian in St. Gallen: „Luther schreitet rückwärts und zaudert“¹⁾ und gab mit diesem Seufzer einer Empfindung Ausdruck, welche sehr weite Kreise gerade derjenigen Reformfreunde damals ergriffen hatte, bei denen Luther bis dahin die kräftigste Unterstützung gefunden hatte. Man weiss, dass wenige Monate später der offene Kampf der mit der Staatsgewalt verbündeten „neuen Evangelischen“ (wie die Lutheraner von den Führern der „älteren Evangelischen“ genannt wurden) wider die bisherigen Bundesgenossen, die man im Sinn der alten Kirche als „Häretiker“ bezeichnete, seinen Anfang nahm.

Nach zehnjährigem schwerem Ringen war die Thatsache entschieden, dass die neuen evangelischen Staatskirchen keinerlei evangelischen Glaubensabweichungen im Rahmen der eignen Gemeinschaft Duldung, geschweige denn Gleichberechtigung gewährten und dass die bezüglichlichen Grundsätze der römischen Kirche auch in den neuen Kirchen zur Geltung gebracht waren. Mit diesem Siege hängt es zusammen, dass die grosse Litteratur der Anfangsjahre der Reformation, jener Jahre, wo Luther selbst im Anschluss an die altdeutsche Opposition der sog. deutschen Mystik der Führer der „älteren Evangelischen“ gewesen war, sehr stark zurückgedrängt wurde und dass dieselbe noch heute unter einer Geringschätzung leidet, die sie ihrem Inhalte nach keineswegs verdient. Es wäre der Mühe wert, diese religiöse Litteratur einmal planmässig zu sichten und zu erforschen; so lange dies nicht geschehen ist, sind vielleicht einige Fingerzeige von geschichtlichem Wert.

Die inneren Kämpfe der seit 1517 verbündeten evangelischen Richtungen begannen, wie wir an anderer Stelle eingehend dargethan haben²⁾, im Herbst 1524 zu Nürnberg, wo sich der massgebende

¹⁾ S. die Schrift: Aus dem Briefwechsel Vadians. St. Gallen 1886. Konrad Grebel schickte diesen Brief durch Gerhard Westerbürg an Vadian.

²⁾ Ludw. Keller, Johann von Staupitz und die Anfänge der Reformation. Leipzig, S. Hirzel 1888. S. 198 ff.

politische Einfluss seit derselben Zeit in den Händen entschiedener Lutheraner in dem damals aufkommenden Sinne dieses Wortes befand; die Anfänge des Kampfes sind unter dem irreführenden Namen des „Prozesses wider die gottlosen Maler“ bekannt geworden, eines Prozesses, dessen Verlauf und Geschichte heute dringend einer ernsten Revision bedarf. Die damals zu Nürnberg tonangebenden Männer, Lazarus Spengler und Andreas Osiander, hatten es, wie ersterer im Jahre 1531 in einem Brief an letzteren ausdrücklich bestätigt, für „das Beste und Nöthigste“ gehalten, die Lehre Luthers „von der christlichen Freiheit“, durch die „das Gesetz und desselben Strafe aufgehoben sei“, stark zu predigen¹⁾.

Die Folge war, dass, wie derselbe Spengler erzählt, die Worte mancher „unbescheidenen Prediger“ „unter dem gemeinen Haufen zu Argem erschossen“ und dass „das grobe Volk“ „ganz ruchlos, unerzogen, frei und unbändig wurde als es nie gewesen“.

Von dieser Predigt der christlichen Freiheit und ihren Folgen nahm der innere Gegensatz und bald der offene Zwiespalt seinen Ausgang, um sich allmählich weiter zu vertiefen. Eine Anzahl „Evangelischer“ erhob lauten Widerspruch und die Sache gedieh zu öffentlichem Ärgernis, das die herrschende Partei zu beseitigen wünschte. Der erste obrigkeitliche Schritt gegen Evangelische, den der eben lutherisch gewordene Magistrat that, war die Anklage wider den Maler Hans Greifenberger wegen „Ketzerie“, welche unter dem 31. Oktober 1524 erfolgte. Der Magistrat entdeckte damals in Nürnberg eine „Sekte“ und glaubte Beweise dafür zu besitzen, dass Greifenberger einer ihrer Wortführer sei²⁾.

Einige Wochen später erfolgten dann die Verhaftungen bezw. Anklagen gegen Hans Denck und seine „Brüder“, die letzterer, wie er erklärt, „in der Wahrheit liebte“, die Schüler und jüngeren Freunde Albrecht Dürers, nämlich Sebald und Barthel Beheim, Jörg Penz, Sebald Baumbauer, Ludwig Krug und andere, die bald weit und breit als die „gottlosen Maler“ verschrien wurden und noch heute auf Grund mangelhafter oder geradezu gefälschter Berichte als „Atheisten“ gelten, obwohl jedermann allmählich wissen könnte, welche Bewandnis es mit diesem Ausdruck in jenen wie in neueren Zeiten gehabt hat, sobald es galt, religiöse und kirchliche Gegner zu vernichten.

In diesen Wochen nun veröffentlichte Hans Greifenberger eine kleine Schrift und zwar bezeichnenderweise gleichsam als Vorwort oder Nachwort zu der beigegebenen Schrift des Hans Sachs: „Underweisung der ungeschickten, vermeinten Lutherischen, so in äusserlichen Sachen zu ergerniss ihres nechsten freventlich

¹⁾ Haussdorf, Leben des Lazarus Spengler. S. 285.

²⁾ Keller, Staupitz. S. 231. — Im Jahre 1526 kam es zu Tage, dass Greifenberger in der That hirtentliche Funktionen ausgeübt hatte; man könnte daher annehmen, dass er der Prediger einer „heimlichen Gemeinde“ gewesen ist.

handeln“ unter folgendem Titel: Ein Christenliche Antwort | denen, die da sprechen, das Evangelion | hab sein krafft von der kirchen (ver- | legt) mit götlicher geschrift, auff | das kurzist zu trost den Chri- | sten in Christo. | Hanns Greiffenberger | M. D. XXIII | 1. Timotheon 5. | Die da sündigen, die straff vor allen | auff das auch die andern | forcht haben ¹⁾).


Greifenberger beginnt mit der Widerlegung des Augustinus, auf den die Gegner „pochen“ und vergleicht ihn mit dem ungläubigen Thomas. Seien nicht auch die ersten Christen gute Christen gewesen, „da noch kein Kirch war“? Die h. Schrift, fährt er fort, sei da gewesen, „ehe man gewusst habe, was die Kirche sei“. Christus sage nicht: geht zu der Kirche, die giebt Zeugnis von mir, sondern er sage, die Schrift gebe Zeugnis. Nicht sollen die Menschen von Menschen Zeugnis nehmen, sondern von Gott. Aber kein Menschenherz kann das Wort Gottes verstehen, „es werde denn von Gott erleuchtet und gelehrt“. Gott, der das Licht aus der Finsternis herfür leuchten hieß, der hat einen hellen Schein in unser Herz gegeben, die (innere) Erleuchtung. Es sei unrecht, den armen Laien die h. Schrift zu verbieten; aber man befeisse sich, „den gemeinen Mann in Finsternis zu behalten“. Aber trotz Tyrannei und gottlosem Wesen sollen die Gegner sich keines Aufruhrs besorgen, denn kein Christ thut Jemand leid, sondern bereitet sich täglich vor, um der Wahrheit willen zu leiden. „Gott verleihe uns seine göttliche Kraft, zu leiden geduldiglich.“ „Macht zu Sicheln Eure Waffen und zu Pflugschaaren Eure Spiesse“ (Jes. 2).

In demselben Jahr gab Greifenberger noch eine andere Schrift in den Druck: Ein kurtzer Begriff von | guten wercken, die got behagen | und der welt ein spot seind, yetzt | ein grosse klag, wie niemant | mer guts thu, und aller gots | dienst unter gee, wie sie gedueckt | in irem syn, Ein Antwort was | gute werck seind. | Hans Greiffenberger | MD. XXIII ²⁾).

Mit Entschiedenheit vertritt hier Greifenberger den Standpunkt, dass keinerlei gute Werke, weder die, die er selbst darunter verstanden wissen will, noch die von der Kirche als solche geforderten, Eigentum des Menschen seien, die irgend ein Verdienst begründen; denn der Christ „weiss wohl, dass sie (die guten Werke) nicht sein sind“, der Geist Christi ist es, der die guten Werke wirkt durch die Christen, die seine (Christi) Werkzeuge sind. Dies vorausgeschickt erläutert er

¹⁾ 4 Bl. in 4°. Druckort und Drucker fehlen. Ein Exemplar in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam.

²⁾ Ohne Angabe des Verlags und Druckorts. Auf der linken Seite

des unteren Titelrandes steht folgendes Zeichen:  . Was dasselbe

bedeutet, vermag ich nicht zu sagen. 4 Bl. 4°. Ein Exemplar in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam.

dann, was „gute Werke“ sind. Geduld und Gehorsam gegen Gottes Schickungen, Vertrauen zu Gottes Führung, woraus die Liebe des Nächsten wächst, sodann Mässigkeit im Essen und Trinken, „denn im Wein steckt die Unkeuschheit“ u. s. w. Auch ist es ein gutes Werk, Gottes Wort nicht mit Waffen zu verfechten. Zu allen diesen Werken aber kann man die Menschen nur ermahnen, sie lehren kann niemand als Gott allein. Wenn Gott selbst es uns nicht „lernt“, so ist es umsonst. Die Menschen mögen wohl Gottes Wort säen und austeilen, „aber Gott muss ins Herz lernen“. Niemand ist gut, „bis so lang Gott in ihm wohnt“. Solchen guten Werken gegenüber sind die Werke, die die Kirche gute Werke nennt, wie „Lichte brennen“, „Heiligenbilder krönen und kleiden“ u. s. w., Gaukelwerke. „Ist es nicht eine grausame Blindheit, dass wir haben die Bilder bekleidet und gekrönt und die armen Bilder Christi nackt leiden und darben lassen?“

In den schweren Zeiten, die nach Greifenberger bevorstehen, „wird nichts siegen, denn die Geduld und der Glaub in Christo“¹⁾.

Man könnte die Beigabe der Schrift des Hans Sachs zu dem Traktat des wegen „Ketzeri“ verhafteten Greifenberger für etwas zufälliges halten, wenn wir nicht wüssten, dass Sachs alsbald gemeinsam mit Greifenberger unter der Anklage der „Schwärmeri“ gestanden hat. Unter dem 9. August 1526 beschloss der lutherische Magistrat der Stadt Nürnberg, Massregeln in Sachen der „angebenen Schwärmer, nämlich Greyffenbergers, Hans Sachs, Endres Leones, Cantors, zusamt Sebald und Linhard Fincks“, sowie gegen die (inzwischen in die Stadt zurückgekehrten) beiden Maler Sebald und Barthel Beheim²⁾. Am 16. August wurde Greifenberger wegen Glaubensvergehens aus der Stadt verwiesen und von da an habe ich keine weitere Spur des Mannes ermitteln können.

Hans Sachs, dessen Name damals bereits in Deutschland weit und breit bekannt war, entging zwar der Ausweisung, erhielt aber den für ihn gewiss nicht minder harten Befehl, sich künftig der Schriftstellerei zu enthalten; so lange dies geschehe, wolle der Magistrat die Strafe bei sich behalten, die Sachs verdient habe³⁾. Es darf dies

¹⁾ Ausser diesen beiden Schriften Greifenbergers sind mir noch zwei andere bekannt, nämlich:

Disz biechlin zaigt an die Falschen Propheten, vor den unsz gewarnt hat Christus, Paulus und Petrus. 1524. 4°. 12 Bl.

Ein Warnung vor dem Teuffel, der sich wider übt mit seinem Dendelmarkt. 1524. 4°. 8 Bl.

Von beiden besitzt die Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam Exemplare.

²⁾ Alfred Bauch in dem Repertorium für Kunstwissenschaft 1897 S. 197 (Auszüge aus den Ratsverlässen).

³⁾ Eine nahe Verbindung zwischen H. Sachs und Sebald Beheim ist schon im Jahre 1521 nachweisbar (Keller, Staupitz S. 188) und dass dieselbe auch noch im Jahre 1528 bestand s. bei Alfr. Bauch a. O. S. 198.

Vorgehen in keiner Weise Wunder nehmen; denn ebenso wie Denck und Dürer war auch Sachs mit den „gottlosen Malern“ nah befreundet¹⁾ und dass letztere gemeinsam mit ihm unter der Anklage der „Schwärmerei“ standen, lässt Schlüsse auf eine Verwandtschaft der Gesinnungen zu, die durch einige Schriften des Hans Sachs vollständig bestätigt wird.

Zu diesen religiösen Schriften, die leider ebenso wie diejenigen Greifenbergers ziemlich verschollen sind, gehört des Hans Sachs Traktat: „Ein Gespräch eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ärgerliche Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, brüderlich gestraft wird“²⁾. In dieser im Jahre 1524 erschienenen Schrift tritt uns zum ersten Male eine scharfe Scheidung zwischen „Lutherischen“ und „Evangelischen“ entgegen, wie sie die bisherige Reformationslitteratur nicht gekannt hatte. Der Inhalt der Schrift ergibt, dass es sich hier nicht bloss um Namen handelt, sondern dass Sachs zwei Parteien unterscheidet, die sich damals mit ziemlicher Schärfe gegenüber standen.

Die Erörterung — der „Evangelische“ führt den Vornamen des Verfassers, Hans, der „Lutherische“ heisst Peter — nimmt ihren Ausgang von der angeblichen Thatsache, dass die Lutherischen den rechten Glauben mehr in dem Gebrauch der Freiheit als im wahren Christentum suchen. „Es sind euer Viele“, wirft Hans dem Lutherischen vor, „die essen Fleisch am Freitag aus Frevel, Fürwitz und Wollust und sind gleichwohl nicht fest im Glauben gegründet. Die Liebe ist die rechte Probe eines Christen und nicht das Fleischessen.“ Die Lutherischen lehren, man brauche nicht mehr zu beten u. s. w., und es sei kein gutes Werk zur Seligkeit nütze; dadurch geschehe es (nach Sachs Worten), dass viele, die früher eifrige Anhänger Luthers gewesen seien, sich von den Lutherischen trennten. „Wenn ihr christlich wäret (erklären die früheren Anhänger), so handeltet ihr christlich“ u. s. w. Die Früchte, die man an euch sieht, zeigen an, „dass der Baum gewisslich böse und faul ist“. Wenn ihr evangelisch wäret, wir ihr rühmt, fährt Hans fort, so thätet ihr die Werke des Evangeliums. Gehe hin, Peter, und sage es Deinen Mitbrüdern von mir, wie wohl sie mich für einen Heuchler und Abtrünnigen halten werden. Wollte Gott, dass es alle die gehört hätten, die sich gut lutherisch nennen; vielleicht möchte ein Teil von ihnen lernen, rechte evangelische Christen zu werden. Er (Hans) kenne Evangelische, „die nicht sind, wie ihr seid, sondern die dem Evangelium Christi nachfolgen und einen christlichen Wandel führen, wie sichs gebührt.“

¹⁾ Bader, Beiträge zur Geschichte der Reichsstadt Nürnberg, II, 52.

²⁾ Ein gesprech aynes | Evangelischen Christen mit | einem Lutherischen, daryn der Ergerlich wandel etlicher |, die sych Lutherisch nen | nen angezeigt und bru | derlich gestrafft | wirt. Hans Sachs. MDXXIII. Secunda Corinth. VI. Lasst uns niemant yrgent ein ergern | uss geben auf das unser ampt nicht | verlestert wird, sonder yn allen Dingen | lasst uns beweysen wie die Diener Gottes. Mit Titelbordüre. 2 Bog. 4°.

Das Büchlein geht dann auf die Anschauungen der „rechten evangelischen Christen“ näher ein und es ist offenbar dazu bestimmt gewesen, in den Gegensätzen, wie sie sich herausgebildet hatten, eine Verteidigung derjenigen Evangelischen zu geben, die soeben von den Lutherischen der „Schwärmerei“ bezichtigt wurden. Es ist daher ganz erklärlich, dass der Magistrat ebenso wie gegen Denck, die Beheims und Greifenberger auch gegen Hans Sachs mit Polizeimassregeln einschritt.

Ein Trostbrief, ähnlich demjenigen, welchen „Bischof und Älteste“ der Gemeinde zu Worms im Jahre 1524 an die gefangenen Brüder schrieben¹⁾, ist enthalten in der Schrift: Ein tzeytlang geschwigner Christlicher Bruder | auch umb der wahrheit willen veryagt, den | Christus, sein und aller erlöser, die inn yn | glauben und vertrauen setzen, widerumb | vermandt hat durch den Spruch Marci am | 5. Luce 8 als der Herr sprach zu dem erle | digeten besessnen: Gee hyn in dein Hauss zu | den deynigen und verkundt ynen die | grossen Dinng, die dir der Herr ge- | than hat und sich über dich erbar | met, Sollichs zu offenbaren, | Menigklich zu wissen fast | Trostlich | Rott. | Ir Christlichen Brüder, nembt ewr wol war | Ir secht, mann maynt uns mit gefar. | Karsthans. | Expergiscere, qui dormis et surge a mortuis | Exillucescet tibi Cristus Eph. 5. Isa. 26. | Anno M. D. XXIII.

Als Verleger der Schrift nennt sich am Schluss Jörg Gastel zu Zwickau, von dem wir wissen, dass er früher in Augsburg „Diener“ des Hans Schönsperger war, der die elfte und zwölfte vorlutherische deutsche Bibel (1487 und 1490) druckte. Wenn man bedenkt, mit welchen Gefahren es auch noch um das Jahr 1520 verbunden war, in Deutschland Schriften zu drucken, die für die „böhmischen Ketzer“ Partei nahmen, scheint es doch gewisse Schlüsse auf Gastels Beziehungen zuzulassen, dass er um jene Zeit eine Verteidigung der „Brüder in Böhmen“ druckte²⁾. Auch eine der um jene Zeit gedruckten Ausgaben des Katechismus der böhmischen Brüder — schon vor dem Katechismus Luthers erschien dies uralte Fragebuch in mehreren Ausgaben — ist sehr wahrscheinlich von Gastel verlegt worden³⁾.

Verfasser jenes Trostbriefs ist Hans Locher von München⁴⁾ und die Schrift ist gerichtet in erster Linie an seine „geliebten Brüder, Herrn und Freunde zu München in Bayern“, sodann aber auch an andere Einwohner des Landes „als den einsteils Erschreckten und Kleinmütigen“, die da von der „augenscheinlichen und

¹⁾ S. M. H. der C. G. 1896 S. 258—263 und 1898 S. 48 ff.

²⁾ Eyn kurtz unterricht von dem ursprung der Brüder in Böhmen etc. 4^o. 8 Bl. Jörg Gastel. Ein Exemplar in der Brüderbibliothek zu Herrnhut.

³⁾ Näheres bei Keller, Die Reformation etc. 1885. S. 296 ff. u. 338.

⁴⁾ Also nicht, wie wir im Jahre 1896 (s. M. H. der C. G. 1896 S. 275 Anm.) annahmen, Nic. Storch.

beständigen Wahrheit“ „mit Gebot, Drohung und Gewalt“ abgeschreckt werden sollen. „Nicht also, lieben Brüder, seid getrost“ u. s. w. Gott habe stets väterlich mit den Brüdern gehandelt und thue es noch täglich bis ans Ende der Welt, selbst „mit den verbrannten Brüdern“. Das werde er (Locher) darthun und sodann betrachten, „wie brüderlich sich unser Hauptmann Christus erzeigt hat“ und endlich wolle er den „Ritterlichen Haufen“ ermahnen, in Beständigkeit zu verharren. Daneben wolle er sein altes Versprechen, das „die Brüder von München“ von ihm erhalten und von dem sie glaubten, er habe es vergessen, nunmehr erfüllen, nämlich darlegen, was das Leben der geliebten Söhne des Papstes, der Barfüsser, enthalte und was ihr Abgott sei. Die Schuldigen, welche Christum und die Seinigen verfolgten, seien im Begriff einen Thurm zu bauen wie den von Babylon, sonderlich die „heiligen Götzen zu Rom und Niclas-Bischöfe“; das würden sie (die zu Rom) und jedwede andern so lange sein und bleiben, „bis sie in das rechte Apostolat und (die) Fussstapfen Petri treten und nach dem Befehl Christi (handeln)“. „Solchen (Niclas-Bischöfen) wollen wir jetzt zumal nicht weichen, noch viel weniger ihnen gehorchen“, „auf dass die Wahrheit des Evangeliums bei uns bestehe“. Die Menschen werden nicht gerechtfertigt „durch das Gesetz der Papisten.“ Darum, liebe Verfolgte, verwerfen wir nicht die Gnade Gottes, „zudem da wir wissen, dass der Mensch durch die Werke des Gesetzes nicht gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben Jesu Christi“¹⁾ (Röm. 3). „Den Thurm wollen wir mit der Hilfe Gottes umstossen und sehen, wie gross sein Fall sein wird.“ Wenn er (Locher) schreiben wolle, was der Welt gefalle, so sei er kein „Diener Christi“.

„Vor allem sollen wir das Reich Gottes suchen, das andere folgt hernach (Matth. 6).“ Seit alten Zeiten sind „die grossen Herrn verführt worden, goldne Kälber zu machen, grosse Kirchen, Tempel, Stifter, Klöster u. s. w. darinnen Gott nicht wohnt, denn wir selbst sind der Tempel Gottes.“ Lochers „geliebtester Freund und Bruder, Heinrich Kettenbach“²⁾, schreibe von dem unchristlichen Blutvergiessen, dem seit 800 Jahren zahllose Menschen zum Opfer gefallen seien. — „So sie Christum verfolgt haben, werden sie uns auch verfolgen, denn die Zeit ist jetzt gekommen, dass die, welche uns werden tödten, werden sie vermeinen, sie haben Gott einen grossen Dienst gethan der ander Artikel, darumb die ritterlichen Streiter wahrlich unschuldig sind verbrannt worden, ist, dass sie gesagt haben, der Papst habe nicht mehr Macht als ein anderer Priester“. Darin hätten sie recht gehabt, denn was „euer Antichrist sich allein zuschreibt“, das habe Christus der „Christlichen Versammlung“ übertragen: „dabo tibi claves“ etc.

¹⁾ So steht im Text, nicht „allein durch den Glauben“, wie Luther die citierte Stelle Röm. 3 übersetzt

²⁾ Über Kettenbach s. weiter unten.

„Merkt weiter, ihr verstockten Juden und Papisten, wo steht es geschrieben, dass man die Ketzer verbrennen soll? Darzu sind diese (die verbrannten Brüder) nit Ketzer gesein (gewesen), sonder mehr christlich, gläubiger, bass gegründet in der göttlichen Ehre und Wahrheit, denn das ganze antichristische Reich mit allen seinem Anhang.“ (Folgen Stellen aus der h. Schrift, wonach die Hinrichtungen um des Glaubens willen verboten sind.) „So hat auch das Nattergezücht diese Verbrannten verspottet mit schwarz und gelber Kleidung wie . . . Christum.“ „Und das allergrösste und erbärmlichste, diese Märtyrer haben nicht allein Jesum Christum (und) seine Kirche bekannt als den rechten Glauben christlicher Versammlung, sondern um Christus' Wort und Wahrheit willen in Christo begehrt darum zu sterben, in dem (Christus) sie denn unzweifelhaft ruhen. Amen.“

Christus gebiete uns, dass wir sollen dem Übel nicht widerstehen. „O ritterlicher Bruder Kettenbach, mich nimmt nicht Wunder, dass Du also von Deinen Feinden verfolgt bist“ . . .

„Lieben Brüder (so lautet der Schluss), wollet eingedenk sein unserer allerhärtesten Gefängnis (und) einer dem anderen zu Hilfe kommen. (Ich) hätte Euch gerne meine Gutwilligkeit wiederum erzeigt, (aber) ich hab alweg besorgt, in der Neue wenig Frucht zu bringen . . . Wollet also den ersten Teil meiner Zusagung ¹⁾ brüderlich annehmen . . . Die übrigen Teile, durch den Druck verzögert (versäumt), sollen in Kürze folgen . . . Sonderlich würde unser Haufe erfreut, so ihr mit christlicher Lehre übereinträfet (d. h. in Eurem Leben). Gott erleuchte Euch. Amen.“

Ich weiss nicht, ob man aus diesen Ansichten Lochers den Schluss ziehen will, dass dieser „Diener Christi“ hier an eine „lutherische“ Gemeinde in München schreibt. Eine Bemerkung, in welcher Luther Verrat an der evangelischen Sache vorgeworfen wird, spricht keineswegs für diese Annahme.

Jedenfalls hat sich Locher mit den in früheren Zeiten als Ketzer verbrannten „Brüdern“ eins gefühlt. Locher nennt Martinus Luther an zwei Stellen, aber er nennt ihn nicht wie den H. v. Kettenbach seinen „Bruder“, sondern erwähnt ihn nur als einen damals bekannten Wortführer der Opposition ²⁾. Das war die Meinung aller anderen damaligen Mitglieder der „Ketzerschulen“ ³⁾.

¹⁾ Locher hatte versprochen, über drei Teile die Brüder zu belehren.

²⁾ Wie streng man in diesen Kreisen in dem Gebrauch des Namens „Bruder“ verfuhr, der nur Mitgliedern der Gemeinde gegeben ward, habe ich an anderem Orte (M.H. der C.G. 1897 S. 170) bewiesen.

³⁾ Das von mir benutzte Exemplar befindet sich gegenwärtig im Besitze des Antiquariats von Albert Cohn in Berlin, Nettelbeckstr. 23. Ein anderes besitzt die Königliche Bibliothek zu Berlin und die Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam und ein viertes ist in der Hof- und Staatsbibliothek in München.

Eine nahe innere Verwandtschaft verbindet Lochers Schrift einerseits mit Greifenberger wie andererseits mit dem Trostbrief der „christlichen Gemeinde“ zu Worms aus dem Jahre 1524, über den wir früher eingehender gehandelt haben. Besonders tritt überall der Widerspruch gegen die Werkheiligkeith der „Papisten“ scharf hervor, da der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben Jesu Christi. Alle diese Schriften vertreten damit die Lehre, wie sie in den altvangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte (Waldenser, böhmische Brüder u. s. w.) überliefert war.

Hans Locher von München hat verschiedene Streitschriften verfasst — die Hof- und Staatsbibliothek in München besitzt ausser der hier besprochenen noch drei andere¹⁾ — und ist also zu seiner Zeit ein thätiger Vorkämpfer evangelischer Überzeugungen in Bayern gewesen. Um so auffallender, aber für den Kenner dieser Dinge um so bezeichnender ist es, dass trotz mehrfacher Anfragen bei Reformationshistorikern, die ich als Kenner erachten musste, und trotz aller Nachforschungen in der vorhandenen Litteratur keinerlei geschichtliche Nachrichten über das Leben des Mannes zu ermitteln gewesen sind; die Anhänger erfolgreicher Parteien pflegen sorgfältig die Erinnerungen an ihre ersten Vorkämpfer zu pflegen. Seit 1524, also seit dem Emporkommen der lutherischen Kirche im engeren Sinn, verschwindet Locher völlig.

Und es ist merkwürdig, dass er hierin das gleiche Schicksal erfahren hat, wie sein „Bruder“ Heinrich von Kettenbach.

Unter Kettenbachs Namen sind 19 Flugschriften bekannt²⁾, die sich sämtlich gegen die römische Kirche richten und die zu ihrer Zeit sehr grosses Aufsehen erregten, wiederholte Auflagen und Nachdrucke erlebten und zum Teil ins Niederdeutsche übertragen wurden. Gleichwohl sind, wie gesagt, so gut wie keine Lebensnachrichten über den Mann bekannt. Was über ihn feststeht, ist nach J. Franck (Allg. D. Biogr. XV, 676) etwa Folgendes: Kettenbach schreibt mit Bezugnahme auf Ulm in einer seiner 1522 erschienenen Schriften: „Ich bin länger als ein Jahr bey euch verharret bey Schrift und Wahrheit.“ Auf dem Titel aller seiner Schriften nennt er sich „Bruder“;

¹⁾ 1. Vom Ave Maria leuten. S. l. e. a. 4°. (Polem. 1799.)

2. Ein gnadenreichs Privilegium Christlicher freyheit, Von Gott verlyhen: Allerley speyss: allwegen und mit guten gewissen zugeniesen: wider alten gebrauch der Trutzigen Romanisten. Durch Joh. Locher von München. Zwickau 1524. 4°. (Polem. 1799d.)

3. Beigebunden vom selben Verfasser: Artikel 15, So sich Joh. Locher von München erbeut zu erhalten durch grundt göttlicher geschriff etc. wider die offentlichen Heuchler und scheynenden gleyssner der Barfüsser Observantzter und yrem anhang. S. l. 1524.

Diese Notizen verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Dr. Friedr. Roth in Augsburg, dem ich an dieser Stelle dafür bestens danke.

²⁾ Einige „Gespräche“ die Kettenbach herausgab, sind verzeichnet bei Goedeke, Grundriss zur Gesch. d. d. Litt.

Eberlin von Günzburg, der im Franziskanerkloster zu Ulm um dieselbe Zeit lebte und noch vor Kettenbach hatte flüchten müssen, nennt ihn 1523 (Andere Vermanung an den Rath der Stadt Ulm. Erf. 1523) „Vater Heinrich Kettenbach.“ Auffallend ist, dass dagegen Kettenbach nie des Eberlin erwähnt. Auch „Barfüsser“ und „Barfüsser-Observantz“ nennt sich Kettenbach. Im Jahre 1523 hatte Kettenbach Grund, Anschläge gegen sein Leben zu befürchten; er sagt dies selbst in seiner Schrift: Eyn gesprech bruder Heinrichs von Kettenbach mit aim frommen Altmütterlein . . . 1523 mit den Worten: „Do ich wyst, das ich nit bleiben kondt und todfeind hat, wolt ich in nit geben ursach, ein mort an myr zu volbringen.“ Er flüchtete und von da an verschwindet jede Spur des Mannes. Ob seine „Todfeinde“ ihn doch erreicht haben? Böcking (Opp. Hutt. III, 538--541) hat Kettenbachs „Practica“ abdrucken lassen. Eine Verteidigungsschrift für Sickingen beweist, dass er dem Huttschen Kreise näher stand.

Für die Entwicklungsgeschichte der Reformation sind solche heute verschollenen Schriften von grösserer Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheint. Erst wenn man die Schriften der Anfangsjahre genauer kennt, wird man die Kräfte richtig abschätzen, die an den grossen Kämpfen thätigen Anteil nahmen und die zum Gelingen des Ganzen wesentlich beigetragen haben.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Berufung auf die altchristlichen Zeiten und Überzeugungen ist eine allen Wortführern und Vertretern comenianischer Geistesrichtung gemeinsame Eigentümlichkeit. Unter diesen Umständen ist das Verständnis jener Zeiten und Anschauungen für diejenigen ein dringendes Bedürfnis, welche in das Wesen dieser Geistesrichtung tiefer einzudringen wünschen und es besitzen daher alle Forschungen und Entdeckungen, die auf diesem Gebiete gemacht werden, auch für das Arbeitsgebiet der C.G. besondere Bedeutung. Eine sehr dankenswerte, allerdings mehr für die wissenschaftlichen Mitarbeiter wie für weitere Kreise berechnete Übersicht über die neueren Ergebnisse enthält die Schrift von **Arnold Meyer**, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Vortrag, gehalten auf dem ersten religionswiss. Kongress zu Stockholm am 1. Sept. 1897 (Freiburg i. Br. J. C. B. Mohr 1898). Meyer hat sich darauf beschränken müssen, ausschliesslich die neueren Arbeiten über die kanonischen Schriften des N.T. zu besprechen; er erkennt aber an, dass die neueren Forschungen über die ausserkanonischen Schriften von sehr grosser Bedeutung für die Erkenntnis des wahren Wesens des Urchristentums sind; ja, wenn man bedenkt, dass unser Kanon erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu Stande gekommen ist, und manche ehemals sehr angesehenen Schriften damals aus bestimmten dogmatischen Gesichtspunkten ausgeschlossen wurden, so kann man sich der Überzeugung nicht verschliessen, dass die letzteren — man denke z. B. an „Lehre der zwölf Apostel“ — für die Charakteristik des Urchristentums mindestens die gleiche Wichtigkeit besitzen. War die werdende Bischofskirche des ausgehenden 2. Jahrhunderts noch durchaus identisch mit der alten Apostelkirche?

Die Stellungnahme zu dogmatischen Fragen im engeren Sinne überlassen wir im Sinne des Comenius und der alt-evangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte dem Gewissen des Einzelnen und halten nur daran fest, dass wir an diese Stellungnahme nicht das Seelenheil im Sinne mancher heute herrschenden Richtungen zu knüpfen vermögen. Es geschieht daher mit nichten zu dem Zweck, um in der beregten Frage Stellung zu nehmen, wenn wir hier auf die Schrift von **Dr. Paul Rohrbach**, Geboren von der Jungfrau u. s. w. 4. neubearbeitete u. vermehrte Aufl. Berlin, Hermann Walther 1898 (Preis 80 Pf.) aufmerksam machen; vielmehr geschieht es, weil darin eine Reihe von Grundsätzen und Anschauungen kritischer und historischer Art ausgesprochen wird, die auch vom Standpunkte der C.G. aus eingehende Würdigung verdienen. Der Verfasser erklärt nämlich u. A. (S. 47), dass er „Lehren, welche erweislich nicht den Inhalt des Glaubens der ältesten Christen ausdrücken, auch nicht als Norm seines

Glaubens gelten lassen könne“. Das ist ein Grundsatz von solcher Tragweite und entspricht, im Gegensatz zu dem üblichen Bekenntnisstandpunkt der herrschenden Konfessionen, so sehr den Überlieferungen der alt-evangelischen Gemeinden, dass wir nicht umhinkönnen, den Finger darauf zu legen: indem er von einem Theologen ausgesprochen und in einer vielgelesenen Schrift verbreitet wird, wird er vielseitig erörtert und geprüft werden, natürlich aber auch nicht ohne Widerspruch bleiben. Ebenso wichtig und ebenso übereinstimmend mit den Überzeugungen der älteren Evangelischen ist der Grundsatz, dass bei der Betrachtung des Neuen Testaments die geschichtliche Auffassung massgebend sein müsse (S. 48). Von diesen beiden Prinzipien aus, die sich in gewisser Weise ergänzen, ergeben sich in mancher Beziehung Folgerungen, die herrschenden Anschauungen widersprechen, die aber der Tiefe und Innigkeit des christlichen Glaubens in keiner Weise Abbruch thun Oder sind etwa diejenigen Vorkämpfer und Märtyrer des Christentums der ersten Jahrhunderte, welche unseren heutigen Kanon und seinen gegenwärtigen Text nicht besaßen — wir lesen im Grossen und Ganzen heute das Neue Testament des vierten Jahrhunderts, d. h. der seit Konstantin geschaffenen Grosskirche, deren Gegensatz zur altchristlichen Gemeinschaft weltbekannt ist, — sind diese ältesten Christen keine „rechten“ und „gläubigen“ Christen gewesen?

Bei den vielfachen Meinungsverschiedenheiten, welche unter den Gelehrten in Sachen des Urchristentums vorhanden sind, ist es doppelt erfreulich, wenn man über gewisse wichtige Punkte vollster Einmütigkeit begegnet. Dadurch gewinnen diese Punkte selbst an Wert und es ist zugleich der Beweis erbracht, dass sie in den Quellenschriften selbst mit unzweifelhafter Deutlichkeit ausgesprochen sein müssen. Zu diesen Punkten gehört die Tatsache, dass Jesus das Reich Gottes oder „das Himmelreich“ (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν*) verkündet hat (Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Freiburg i. B. 1898, S. 72). Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Bedeutung dieses Ausdrucks in ihrer Tragweite ganz richtig erkannt worden und gerade in den letzten Jahren haben zahlreiche Gelehrte (z. B. Schmoller, Issel, Wittichen, J. Weiss, Bousset, Schnedermann, Köstlin, Paul, Lütgert, Titius) in grossen und kleinen Büchern darüber gehandelt. Alle Forscher geben zu, dass von der Bedeutung, die das Wort zu Jesu Zeit beim Volke hatte, ausgegangen werden muss. Wenn Jesus von diesem verstanden werden wollte, musste er an vorhandene Worte und Begriffe wenigstens anknüpfen und von ihnen seinen Ausgang nehmen, selbst wenn er dann aus Eigenem den Inhalt vertiefte und erweiterte. Dadurch ist, wie Arnold Meyer mit Recht bemerkt, zunächst die sprachliche Bedeutung des Wortes *βασιλεία* (*malkut*) festgelegt: es ist die Herrschaft Gottes, die zu Gunsten der Gotteskinder anbrechen soll und die Herrschaft, die Gott durch sie in der Welt übt. Mit Bestimmtheit ist zu sagen, dass der Ausdruck „Reich der Himmel“ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) nicht das Reich in den Himmel verlegen will; das Gottesreich hat seinen Ursprung und gleichsam seine Residenz im Himmel, aber es wird den Himmel und die Erde, d. h. das Weltall umfassen

und durchwalten (Psalm 103, 19), im Sinne des Gebetes Christi: Dein Reich komme, Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden, wo die letztere Bitte die erstere erklärt. Dabei bleibt indessen immer noch die Frage offen: hat Christus sein Reich lediglich als ein zukünftiges gedacht oder sind Keim und Ansatz dazu, die sein allmähliches Wachstum gewährleisten, schon vorhanden? Unzweifelhaft deuten Jesu eigne Gleichnisse vom Gottesreich auf ein in seinen Anfängen bereits vorhandenes Reich hin, das zum Wachsen und Reifen bestimmt und fähig ist. Wenn Jesus vom Essen und Trinken im Reiche Gottes spricht, so ist das natürlich ein Bild; aber was damit angedeutet werden soll, ist, dass er dieses Reich als ein dankbares Geniessen der Gaben Gottes betrachtet, das seinen Kindern zugelassen ist.

Wir haben an verschiedenen Stellen (vgl. u. a. M.H. der C.G. 1894 S. 191 Anm. 2) nachgewiesen, dass die altevangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte eine ausgesprochene Abneigung gegen alle kirchlichen Bekenntnisse und Symbole, selbst gegen das Symbolum apostolicum, zu erkennen geben. In dieser Beziehung ist nun merkwürdig, dass die gleiche Abneigung auch bei der Mehrzahl der sog. Täufer noch bis in das 17. Jahrhundert nachweisbar ist. Im Jahre 1678 zwang der Erzbischof Stanislaus Sarnowsky die in seiner Herrschaft wohnenden Taufgesinnten zu einer Erklärung über ihren Glauben, die zu Danzig im Jahr 1678 im Druck erschien. (Ein Exemplar in der Bibliothek der Mennonitengemeinde zu Danzig.) In diesem Druck findet sich die Frage des Bischofs: „Nehmet ihr das apostolische Symbolum an?“ und darauf erhält er die Antwort: „Wir habens bei uns nicht im Gebrauch.“ (Vergl. Menn.-Blätter 1899 S. 44.)

Es ist unbestreitbar, dass die „Ketzergeschichte“ des ausgehenden 15. Jahrhunderts viel ärmer an hervorragenden Personen und Ereignissen ist, als irgend eine Zeit der vorausgehenden Jahrhunderte; es ist nirgends ein Mann wie Wiclif oder Huss und an keiner Stelle eine Bewegung wie die der Taboriten oder böhmischen Brüder nachweisbar. Und dennoch hat gerade diese Epoche die gefährlichste Bewegung gezeitigt, die die Kirche bis dahin sich gegenüber gesehen hatte, eine Bewegung, die von den kirchlichen Autoritäten, soweit sie strenggläubig waren, mit gutem Grunde ebenfalls als „Ketzeri“ bezeichnet wurde, nämlich den **Humanismus**. Man ist doch sehr versucht, zwischen beiden Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang anzunehmen: wie grosse Epidemien die kleinen gleichsam aufsaugen, so machte die grosse Ketzeri des Humanismus alle kleinen kirchlichen Sonderbildungen überflüssig und eine Zeitlang war in der That der geistige Einfluss des Humanismus mächtiger als der kirchliche, d. h. er gewann Erfolge, die keine ausserkirchliche Geistesbewegung je vor ihm erzielt hatte.

In der Geschichte der ausserkirchlichen Christengemeinden, begegnet man oft dem Vorwurf der Gegner, dass sie das Tageslicht mieden und zwar nicht nur in dem übertragenen Sinne, dass sie sich im Geheimen versammelten, sondern dass sie auch thatsächlich entweder

in Höhlen etc. oder in sonstigen unterirdischen Gewölben zusammenkämen. Man hielt diese Neigung (der die Häretiker ja nicht immer Folge geben konnten) für ein so charakteristisches Merkmal, dass man ihnen den Namen „Grubenheimer“ gab. Es wird uns aus Ländern, wo Bergklüfte und Höhlen solche Versammlungen möglich machten (wie aus Böhmen und der Schweiz), ausdrücklich von solchen „Grubenheimern“ und ihren unterirdischen Versammlungen berichtet. Auch in anderen Gegenden (z. B. in der Neumark) werden im 14. Jahrhundert die „Waldenser“ bezichtigt, dass sie sich in „Speluncae subterraneae“ versammeln und aus Rostock erfahren wir, dass die Ketzler in Kellergewölben zusammengekommen seien (s. die Lebensgeschichte des Nicolaus Rutze); die letzteren traten natürlich in Niederdeutschland und anderwärts an die Stelle von Höhlen etc., die man nicht schaffen konnte. — Verwandte Neigungen begegnen uns nun in den „Sozietäten“, „Akademien“ und „Collegien“ seit dem 15. Jahrhundert. Von den Versammlungen der römischen Akademie in den Katakomben haben wir früher (M.H. 1899, Heft 3/4) berichtet. In einem Briefe Pöhmers an Valentin Andreae erzählt ersterer, dass sich ihr gemeinsamer Freund Hein für eine von ihnen geplante Sozietät bereits nach einer „Höhle“ umsehe, wo sie „Christen sein dürften“. Der Ausdruck, der hier gewiss nicht eine Höhle im eigentlichen Sinn bezeichnet, deutet doch auf eine bestimmte Art von Versammlungsraum hin, wie man ihn bedurfte oder wünschte. Hiermit stimmt auch die Thatsache überein, dass die Höhle (die durch eine oder durch zwei Öffnungen eines Berges angedeutet zu werden pflegt) in der Symbolik der Akademien eine Rolle spielt.

In der Historischen Zeitschrift (hrsg. von Friedrich Meinecke), N. F. Bd. 46 S. 385—435, veröffentlicht Hermann Oncken, Privatdozent der Geschichte in Giessen, einen wertvollen Aufsatz über „**Sebastian Franck als Historiker**“. Die Abhandlung ist sehr lesenswert, weil Oncken aus genauer Sachkenntnis heraus das Bild Francks vielfach in eine neue Beleuchtung rückt und eine Reihe neuer und selbständiger Gesichtspunkte, die für die Beurteilung dieser eigenartigen Erscheinung wichtig sind, beibringt. Indessen kann man sich, wenn man das am Schlusse zusammengefasste Gesamturteil betrachtet, des Eindrucks nicht erwehren, dass der Verfasser an manchen Stellen die Ansichten aufhebt oder doch wesentlich beschränkt, die er an anderen Stellen vertreten hat. Oncken lehnt (S. 413 ff) die von Franck vertretene Geschichtsauffassung ab und zwar vornehmlich deshalb, weil Franck angeblich „für die centrale Stellung des Staatslebens in der Geschichte keinen Sinn hat“ (S. 422). Darüber kann man ja rechten und es hat von jeher sehr viele Kirchen- und Staatsgläubige gegeben, die von diesem Vordersatz aus Franck verurteilt haben. Aber wenn Oncken unseren Geschichtsschreiber auf Grund dieser seiner prinzipiellen Stellungnahme zu den Leuten zählt, „die nach den Worten des schweizerischen Dichters keine Laternen einwerfen, aber auch keine anzünden“, so widerspricht er doch selbst diesem Urteil am Anfang und Schluss seiner Abhandlung ganz offenbar. Denn heisst es etwa „keine Laternen anzünden“, wenn Franck, wie Oncken im Anschluss an eine Äusserung Alfred Heglers

(Geist und Schrift bei Sebastian Franck. 1892) sagt, „mit prophetischem Geiste auf spätere Entwicklungsformen des Protestantismus hinweist, die in dessen erster Gestalt verkümmert und verloren gegangen sind“ (S. 413)? Und so scharf Oncken die Persönlichkeit Francks, die er bewundert, von dessen Geschichtsbetrachtung, die er ablehnt, zu scheiden sucht, so wird doch kein Unbefangener den Eindruck ablehnen können, dass ein so bedeutender Mann mit Unrecht zu denen gezählt wird, die „kein Licht aufstecken“. Franck, sagt Oncken in der Schlussbetrachtung seines Aufsatzes (S. 434), „bleibt einer der ersten deutschen Schriftsteller, nicht allein rein zeitlich genommen, sondern auch seinem Range nach, vor Allem in der Kraft und Wahrheit seiner Persönlichkeit“. Oncken sagt (S. 386), dass das Urteil über Franck „trotz einer fast unabsehbaren Litteratur bis vor kurzem noch keinen sicheren und abschliessenden Ausdruck gefunden hat“. Wir können nicht einräumen, dass seit Oncken, trotz aller Vorzüge seiner Arbeit, dieser Abschluss erreicht wäre.

Eine kürzlich erschienene kleine Schrift (Gymnasial-Programm) des Direktors des Progymnasiums in Durlach, Dr. J. May, „Paul Volz von Offenburg und die Annalen von Schuttern“ (Leipzig, Gust. Fock 1898), ist für unser Arbeitsgebiet aus verschiedenen Gesichtspunkten von Interesse. Volz war im Jahre 1480 zu Offenburg geboren und besuchte seit 1496 die Universität Tübingen, wo er u. A. die Vorlesungen des Mathematikers und Astronomen Paul Scriptoris, eines Schülers und Gesinnungsgenossen Reuchlins, hörte, von dem wir die Äusserung besitzen, dass „man die scholastische Theologie verlassen und zu den Lehren der alten Kirche zurückkehren müsse“. (Näheres bei L. Keller, Johann von Staupitz. Lpz. 1887, S. 7 f.) Volz wurde dann Mitglied der „Sodalitas litteraria“ zu Schlettstadt, der um jene Zeit u. A. Paul Seidensticker (der den Brudernamen Phrygio besass) und Johann Witz (Sapidus) angehörten. Volz war auch mit Erasmus befreundet, der im Jahre 1516 an Sapidus aus Basel über Volz schrieb: „Deum immortalem! quae mentis puritas, qui candor ingenii, quam prudens simplicitas, qui studiorum ardor quam nullum omnino in tot dotibus supercilium.“ Im Jahre 1518 widmete Erasmus dem Volz die zweite Auflage seines „Handbuchs des christlichen Streiters“ (Enchiridion militis christiani) und schrieb am Schluss des Widmungsbriefs die merkwürdigen Worte nieder: „Lebewohl, besster Vater, Du ausgezeichnete Zierde der wahren Religion“ („Bene vale, pater optime ac verae religionis eximium decus“). Da Volz einige Jahre später (er war inzwischen Abt des Klosters Hugshofen geworden) die römische Kirche verliess, so kann Erasmus (was ja auch nach seinen eignen Anschauungen zweifellos ist) hier unmöglich auf die katholische Religion anspielen. Welche Religion war es denn? Im Jahre 1539 wurde Volz in Strassburg als „Wiedertäufer“ seines Predigtamts entsetzt.

Englische „Akademien“ im 16. Jahrhundert. Wir haben früher (M.H. der C.G. 1895 S. 323 f.) den Nachweis erbracht, dass Giordano Bruno (geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen), der grosse Gegner der

Aristoteliker und der Scholastik und Freund des Neuplatonismus, im Jahre 1583 zu London, wohin er geflüchtet war, nach italienischem Vorbild eine „Akademie“ gestiftet hat. Da solche Stiftungen nur solchen Männern möglich waren, die die eigentümlichen, als Geheimnis behandelten Formen der italienischen Akademien kannten, so muss Bruno bereits vor 1583 Mitglied gewesen sein. Jedenfalls bestand also in London seit 1583 eine italienische „Akademie“, der auch Engländer angehörten. Es wäre sehr erwünscht, über die weitere Geschichte dieser Akademien aus englischen Quellen Näheres zu erfahren.

Wir haben früher erwähnt (M. H. der C. G. 1899 S. 126 f.), dass die einzige zusammenfassende Lebensbeschreibung des Erasmus, die wir in deutscher Sprache besitzen, im Jahre 1828 in einem schmalen Bande aus der Feder eines sonst kaum bekannten Verfassers ans Licht gekommen ist; damit hat die gelehrte Welt Deutschlands bisher auskommen können. Ganz das Gleiche trifft auf Joh. Valentin Andreae zu, den man zwar mit Recht den „Herder des 17. Jahrhunderts“ nennt, der aber gleichwohl seinen neuesten Biographen immer noch in W. Hoesbach besitzt, der zu Berlin im Jahre 1819 eine bescheidene Lebensbeschreibung drucken liess. Hunderte von Autoren, die nicht entfernt an die Bedeutung dieser bahnbrechenden Geister heranreichen, haben in den inzwischen verflossenen achtzig Jahren ihre Biographen gefunden; warum sind gerade diese hervorragenden Geister der Vergessenheit überlassen worden?

Die oben (S. 145 ff.) besprochene Schrift J. Kvačalas (J. V. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften. Jurjew, Druck von C. Mattiesen 1899) ist geeignet, einigermaßen aufklärend auf diejenigen Kreise zu wirken, welche noch immer der Ansicht sind, dass wirklich bedeutende Männer mit solchen „Geheimbünden“ kaum etwas zu schaffen gehabt haben und dass denselben überhaupt eigentlich keine geschichtliche Wichtigkeit zukomme. Diese Kreise sind sehr gross und sie beherrschen heute die Tagesliteratur ziemlich unumschränkt; auch selbst solchen Nachweisen gegenüber wie sie bei Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert (M. H. 1895 S. 1 ff.) zu finden sind, machen diese Gelehrten es, wie der Vogel Strauss: sie machen die Augen zu und behaupten dann, es sei nichts vorhanden. Sehr richtig bemerkt Kvačala (a. O. S. 45 Anm. 1) in Betreff einer Besprechung Knokes (Theol. Litt.-Ztg. 1896 S. 164) über die Untersuchungen Kellers, dass Comenius an allen jenen Vereinsbildungen des 17. Jahrhunderts mehr Anteil habe als Herr Knoke ahne. Auch der Anteil Val. Andreaes wird von Kvačala mit Recht betont. Andreae hatte (s. Kvačala S. 28) Lehrer (es sind Tobias Hess und Abr. Hölzel gemeint), von denen er selbst erzählt, dass sie in ihm „die Neigung für geheime Engbünde gepflegt hätten“. Andreae hat sie also nicht geschaffen, sondern er fand sie schon vor. Merkwürdig sind die Schlussworte Kvačalas (S. 50): „Der innere Zusammenhang dieser Vereinsbildungen mit den allgemein als solchen anerkannten Tendenzen der Freimauerei ist klar, für die Entscheidung, ob auch äusserlich direkte Übergänge stattgefunden haben,

glaube ich, dass zunächst noch nicht genügend Material vorliegt; ich halte aber solche direkte Übergänge nicht für unwahrscheinlich¹⁾).

Wir haben oben S. 79 ff. nachgewiesen, dass die in den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts übliche Bezeichnung Gottes als des „**Baumeisters der Welt**“ ein Ausfluss der platonischen Weltanschauung war und keineswegs nur einen zufälligen Brauch darstellt. Merkwürdig ist, dass auch Comenius den gleichen Ausdruck kennt und gebraucht. In seinem „Weckruf“ (Panegese), dessen Zweck es war, zur Stiftung eines Bundes aller Menschen aufzufordern, sagt Comenius u. A., dass einst alles ans Licht kommen werde, was der unsichtbare „Baumeister der Welt“ von verschiedenen Menschen erarbeiten lasse. Es wäre erwünscht, zu erfahren, ob der gleiche Gebrauch auch in Kreisen nachweisbar ist, die zu den „Akademien“ im Gegensatz standen.

Es ist immer schwierig, vielgebrauchten, allgemein gehaltenen Worten, die wir in Quellen vergangener Jahrhunderte finden, ohne genaue Kenntnis des damaligen Sprachgebrauchs einen bestimmten Sinn unterzulegen. Man ist viel zu leicht geneigt, den heutigen Sprachgebrauch zum Massstab zu machen, der doch in solchen Fällen ein ganz unsicherer Führer ist. Was heisst der Ausdruck „die **allgemeine Religion**“ im 17. oder im 18. Jahrhundert? Hat z. B. Comenius, der den Ausdruck in seiner lateinischen Form „*catholica religio*“ oft gebraucht, den gleichen Sinn damit verbunden, den wir heute damit verbinden? Es ist sicher, dass diese Bezeichnung in dem Freundeskreise des Comenius sehr beliebt war, um die eigne Auffassung der christlichen Religion damit zu kennzeichnen, ebenso wie die römische Kirche die ihrige mit dem gleichen Namen nannte. In beiden Fällen war eine bestimmte Auffassung des Christentums gemeint, nicht aber eine sogenannte humane Religion oder „Humanität“, welche angeblich Heiden, Juden und Christen gemeinsam war.

¹⁾ Die betr. Stellen sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

Druckfehler-Berichtigung.

In den M. H. 1899 Heft 3/4 sind folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. 120	Z. 10	v. o.	fleissigem	statt	fleissigen.
„ 122	„ 8	„	ändern	statt	neuen (Weg etc.).
„ „	„ 14	„	Sabina	statt	Sallen.
„ „	„ 22	„	auffallend	statt	vorfallend.

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. Die **Monatshefte** der C.G. Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze** aus der C.G. Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg,
Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimen Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönauich-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prof. W. Böttcher, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. Herm. Heyfelder, Verlagsbuchhändler, Berlin. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Höpfer, Curator der Universität Göttingen. Prof. Dr. Hohlfeld, Dresden. M. Jablonaki, Chef-Redakteur, Berlin. Israel, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. D. Dr. Kleinert, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. W. J. Leenderts, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Markgraf, Stadt-Bibliothekar, Breslau. Jos. Th. Müller, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. Neseemann, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. Nippold, Jena. Prof. Dr. Novák, Prag. Seminar-Inspektor Dr. Reber, Bamberg. Dr. Rein, Prof. an d. Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. Rogge, Amsterdam. Sander, Schulrat, Bremen. Dr. Schneider, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat, Berlin. Dr. Schwalbe, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. B. Suphan, Weimar. Univ.-Professor Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Watzoldt, Geh. Reg.-Rat, Berlin. Weydmann, Prediger, Crefeld. Prof. D. Zimmer, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. Th. Arndt, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer E. Aron, Berlin. Direktor Dr. Begemann, Charlottenburg. Pastor Bickerich, Lissa (Posen). Phil. Brand, Bankdirektor, Mainz. Dr. Gustav Diercks, Berlin-Steglitz. H. Fachner, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorff, Malchin. Bibliothekar Dr. Jeep, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. Jonas, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Lanson, Berlin-Friedenau. Diakonus K. Mämpel, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. Natorp, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Rissmann, Berlin. Univ.-Prof. Dr. H. Suchier, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter von Schenckendorff, Görlitz. Slaménik, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. Uphues, Halle a. S. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Bilder

aus
preussischen Gymnasialstädten.

Von

Prof. Dr. Paul Reinhaller

in Weimar.

Gr. 8°. 2,80 Mark.

Inhalt:

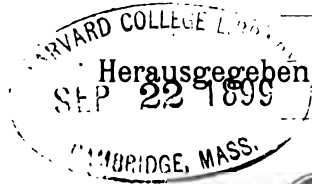
- | | |
|---|---|
| 1. Nach Köslin. | 8. Auf ein neues Arbeitsfeld. |
| 2. Das ältere Lehrerkollegium. | 9. Sorau N.-L. |
| 3. Frühlingszeiten in Schule und Haus. | 10. Die Einwohner Soraus. |
| 4. Wachsende Erfahrungen und neue
Freunde. | 11. Kirche und Volksschule. |
| 5. Aus der Kösliner Beamtenwelt. | 12. Aus dem alten Gymnasium. |
| 6. Geistiges und soziales Leben. | 13. Der Neubau des Gymnasiums. |
| 7. Spätere Schülerlebnisse. | 14. Ernstes u. Heiteres aus dem Schulleben. |
| | 15. Der Abschied. |

In dem vorliegenden Buche ist der Versuch gemacht worden, den **kulturge-**
sichtlich interessanten Gegensatz zwischen der **Beamtenstadt** (Köslin in Pommern)
und der **Fabrikstadt** (Sorau in der Lausitz) im **Spiegel des Gymnasiums** zur leben-
digen Anschauung zu bringen. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser persönliche Lebens-
erinnerungen und Amtserfahrungen, die Chronik der Gymnasien, an denen er von
1867 bis 1894 thätig gewesen ist, und das soziale und geistige Bild der beiden Städte
zu einem Ganzen verbunden. Überall aber ist er bemüht gewesen, **das Persönliche**
und Lokalgeschichtliche an ein Allgemeines und Höheres anzuknüpfen oder zu
ihm in Beziehung zu setzen. Die eingeflochtenen pädagogischen und didaktischen
Exkurse über den Unterricht in der Religion und im Deutschen sind die Frucht einer
langjährigen Lehrerfahrung auf der Oberstufe des Gymnasiums und mögen daher be-
sonders jüngeren Fachgenossen freundlich empfohlen sein. Sie sind aber ebenso wie
die Erörterungen über andere wichtige Punkte des Unterrichts und der Erziehung so
gehalten, dass sie allen Lesern, die an diesen Dingen ernsteren Anteil nehmen, ver-
ständlich sein werden. Eine Reihe von mehr oder weniger ausgeführten Charakter-
bildern hat nicht bloss lokalgeschichtliches Interesse sondern wird dazu beitragen, die
Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln und ihnen zum Verständnis ähnlicher eigener
Erfahrungen und Lebensbeziehungen nützlich sein.

Wir glauben daher das Buch den Freunden des höheren Schulwesens **warm**
empfehlen zu können, hoffen aber auch, dass es in den mit diesem verbundenen
Familien freundliche Aufnahme finden werde.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.
Siebentes und achttes Heft.
September — Oktober 1899.

Berlin 1899.

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

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Inhalt

des siebenten und achten Heftes 1899.

Abhandlungen.		Seite
Karl Christian Friedrich Krauses Entwurf eines europäischen Staatenbundes, als Grundlage des allgemeinen Friedens und als rechtlichen Mittels gegen jeden Angriff wider die innere und äussere Freiheit Europas. Herausgegeben von Richard Vetter		100
Univ.-Prof. Dr. Eugen Wolff , Die Deutschen Gesellschaften in Erlang und Altdorf im 18. Jahrhundert		209
Prof. Dr. J. V. Novák , Die letzten pansophischen Schriften des Comenius		221
Kleinere Mitteilungen.		
Zur Geschichte des süddeutschen Anabaptismus. Eine Besprechung von Ludwig Keller		238
Dr. Hanz Schulz , Die sogenannte Reformation Kaiser Sigmunds. Eine soziale Reformschrift des 15. Jahrhunderts		240
Besprechungen und Anzeigen.		
Festschrift zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Franckeschen Stiftungen u. s. w. (Lic. Kohlschmidt). — Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsch von Ludw. Schemann (G. A. Wyneken). — J. Luther, Die Reformationsbibliographie und die Geschichte der deutschen Sprache (G. A. Wyneken). — W. Hauthaler, Cardinal Mathäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit [1517—1540] (G. A. Wyneken)		247
Nachrichten und Bemerkungen.		
Über Goethes Weltanschauung. — Die Symbolisierung der Idee des Reiches Gottes in der altchristlichen Litteratur und Kunst. — Die Taufe der Erwachsenen in den vorkonstantinischen Katakomben-Gemälden. — Handwerkerzünfte und Ritterorden als Rückzugslinien und Zuflucht der „Häretiker“. — Die Anfänge der Reformation in Antwerpen und die spanischen Marranos. — Die Sodaliäten und Bruderschaften des 15. Jahrhunderts in Spanien und die „Ketzer“. — Zu Heinrich von Kettenbachs Schriften. — Papst Alexander VII. (+ 1667) über die Academia della Crusca. — Die Gesellschaft der Taune in Strassburg im 17. Jahrh. — Der Odd-Fellow-Orden und seine Beurteilung des Comenius		250

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.
Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

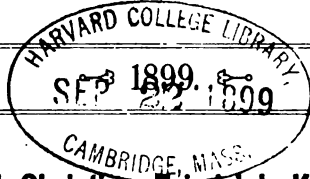
Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band.



Heft 7 u. 8.

Karl Christian Friedrich Krauses

Entwurf eines europäischen Staatenbundes, als Grundlage des allgemeinen Friedens und als rechtlichen Mittels gegen jeden Angriff wider die innere und äussere Freiheit Europas.

Aufgezeichnet im Mai 1814.

Mit Einleitung herausgegeben

von

Richard Vetter, Schuldirektor in Dresden-Löbtau.

Es ist eine historisch merkwürdige Erscheinung, dass, wie am Ende des vorigen Jahrhunderts unter dem gewaltigen Dröhnen der Völkerkämpfe gewichtige Stimmen sich erhoben, um den „ewigen Frieden“ zu predigen, auch am Ende dieses Jahrhunderts, wo wir die Völker in den Rüstungen starren sehen und das para bellum ihnen die grössten Opfer auferlegt, die Idee des allgemeinen Völkerfriedens erneut der Welt verkündigt wird und die edelsten Geister beschäftigt.

Mag man über die Ausführbarkeit der hohen Friedensidee, der der russische Kaiser in seinem bekannten Erlasse Ausdruck verliehen, Zweifel hegen und bei der Verwirklichung derselben zunächst unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnen: eine wahrhaft völkerbeglückende, ihrem Urheber lediglich um ihrerwillen schon ein Ehrendenkmal sichernde Idee ist sie. An ihrer Verwirklichung an ihrem Teile mit zu arbeiten, müsste den Söhnen des scheidenden Jahrhunderts eine heilige Aufgabe sein!

Es ist notwendig, dass die Bedeutung der von so erhabener Stelle aus der Welt aufs neue vorgestellten Friedensidee dadurch ins rechte Licht gestellt werde, dass auch sie als eine Frucht erkannt werde, die langsam am Baum des Geistes der Zeiten gereift ist, ehe sie der Welt dargeboten wurde, und nicht etwa gewertet werde als ein plötzlich aufgeleuchtetes Phänomen, dem — die Geschichte fehlt. Und es würde sonach von höchstem

Werte sein, eine Geschichte der Friedensidee zu verfassen, in der alle die bisher in alter und neuer Zeit gemachten Vorschläge zu ihrer Verwirklichung gebührend gewürdigt würden. Freiherr von Stengel hat in seiner bekannten Broschüre einen Ansatz dazu gemacht. Merkwürdigerweise ist bisher auf den nachstehenden bedeutsamen „Entwurf“ des Philosophen Krause in der Flut der anlässlich der Friedenskonferenz erschienenen Broschüren und Schriften aus Unkenntnis der Krauseschen Werke nicht geachtet worden. Ihn zur Kenntnis namentlich der Comeniusfreunde zu bringen, ist der Zweck seiner Veröffentlichung.

Krause veröffentlichte ihn bereits selbst, und zwar in den „Deutschen Blättern“ (Nr. 142, 145, 147, 151 u. 152 vom 9. Juni bis 2. Juli 1814), ebenso sein begeisterter Schüler von Leonhardi in seiner „Neuen Zeit“. Sein hoher Inhalt wird den nicht befremden, der Krauses Urbild der Menschheit (2. Aufl. 1851) kennt und seinen „Menschheitbund“ kennen lernen wird, den der Verfasser erstmalig aus dem handschriftlichen Nachlasse des für die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden begeisterten Philosophen noch im Laufe dieses Sommers der Öffentlichkeit übergeben zu können hofft¹⁾. Der Entwurf lautet:

„Wie die jetzt bestehende und noch neulich (am ersten des März 1814) auf zwanzig Jahre für den Fall des Krieges fester geschlossene Allianz der ersten Mächte Europas bleibend und auch für die Zwecke des Friedens wirksam gemacht, — wie durch sie ein vollkommener Rechtszustand aller Staaten Europas herbeigeführt werden könne, — dies zu zeigen, und für einen durch jene Allianz möglich gewordenen europäischen Staatenbund für Krieg und Frieden, eine gerechte, unumstößliche und im echten Sinne freie Verfassung vorzuschlagen, ist die Absicht dieser Abhandlung.

Das Urbild des Rechtes und des Staates den Völkern und ihren Beherrschern vor Augen zu stellen, ist besonders Pflicht zur Zeit jener Wendepunkte der Geschichte, welche das Eigentümliche der Bildung der Menschheit auf Jahrhunderte bestimmen. Ein solcher ist im Jahre 1813 eingetreten. Wird der Entwurf eines europäischen Staatenbundes von den wider Frankreichs rechtwidrige Obergewalt verbundenen Staaten ausgeführt, so ist die rechtliche Freiheit Europas, und dadurch in Zu-

¹⁾ Vergl. auch „Johann Amos Comenius und K. Chr. Fr. Krause“ von Hohlfeld (Comeniushefte 1892, Nr. 1), sowie R. Vetter, Abhandlungen und Einzelsätze über Erziehung und Unterricht von K. Chr. Fr. Krause. Aus dem handschriftl. Nachlasse herausgegeben. I. u. II. Band. Berlin, Emil Felber 1894. — Aus dem letzteren Werke geht hervor, dass der Philosoph das gesamte Erziehungswerk betrieben wissen will im Lichte der Idee des allgemeinen Menschheitbundes.

kunft die Freiheit aller Völker der Erde gesichert. Das System des blossen politischen Gleichgewichts ist dann entbehrlich, und das einer despotischen Universalmonarchie forthin unausführbar.

Aus einem Staatenbunde, der eben so der Idee der rechtlich organisierten Menschheit, als dem jetzigen Bildungsstande der reifern Völker Europas gemäss ist, zu welchem die erforderlichen Kräfte gegenwärtig schon wirklich vereint sind, wird dann ein allgemeiner Friede der vereinten Völker von selbst hervorgehen, und nur auf diesem Wege ist derselbe zu erlangen und zu wünschen. — Durch die Vereinigung stark, werden die verbundenen Staaten jedem äusseren, eroberungstüchtigen Staate furchtbar, und durch ihre rechtlichen Grundsätze achtbar sein; und so werden sie in Kraft des Rechts und der Liebe immer mehr Völker in ihren Bund des Völkerrechts und des Friedens mit sich vereinen. — Die Souveräne von Russland, Österreich, Preussen, England und Schweden haben, von ihren Völkern unterstützt, ein grosses Werk vollendet; jetzt können sie dies noch grössere und ruhmwürdigere Werk der Liebe und des Friedens begründen.

Die Ausführung eines europäischen Staatenbundes ist von den alliierten Mächten um so eher zu erwarten, da derselbe keinem Staate ein bestehendes Recht entzieht, mit den eigentümlichen Landesverfassungen aller verträglich ist, allen grössere Vorteile gewährt, als die glänzendsten Eroberungen jemals versprechen, und zu seiner Gründung und Fortdauer keine neuen Aufopferungen an Völkerkräften nötig macht.

Auch für Deutschland blühet hierin die schönste Hoffnung! Möchte es auch vielleicht nicht ausführbar sein, das deutsche Volk unter Ein Reichsoberhaupt mit souveräner Gewalt zu vereinigen, so steht doch der Gründung dreier deutschen Teilsreiche, eines östlichen (unter Österreichs Kaiser), eines nördlichen (unter der Preussen Könige) und eines südlichen (unter den übrigen deutschen Fürsten vereinigten) nichts mehr entgegen. — Wenn diese drei deutschen Staaten nach denselben Grundsätzen, welche hier für den europäischen Staatenbund aufgestellt werden sollen, sich in Einen freien deutschen Staatenbund vereinen, und so vereint dem europäischen Staatenbunde anschliessen, so wäre dem deutschen Volke seine Selbständigkeit als eines Ganzen, und zugleich die Eigentümlichkeit aller seiner Stämme und Teilstaaten in Glauben, Leben und bürgerlichen Gesetzen durch innere Krafteinheit gesichert. — Das Vertrauen aber, dass unser Volk auch ferner unter allen Umständen fortleben werde, gründet sich auf Thatsachen der Vorzeit und der Gegenwart. Denn die Ge-

schichte lehrt, dass kein vorherrschendes Volk je die Deutschen gereizt hat, ohne endlich eine urkräftige, überwältige Rückwirkung zu erfahren; so die Römer, — so die Franzosen.

Die politische Rettung des deutschen Volkes ist eine nicht nur ihm selbst, sondern ganz Europa, ja allen Völkern der Erde heilbringende Begebenheit; denn unser Volk darf sich rühmen, auf dem Gipfel der europäischen Kultur zu stehen, und die Heiligtümer der Menschheit am lautersten und lebendigsten zu bewahren. — Ein schönes Dankopfer brächte dieses Volk der Vorsehung für seine Erlösung dar, wenn der erste europäische Staatenbund, in deutschem Sinne entworfen, und von den für Europas Wohl vereinten Regenten gegründet und ausgeführt würde!

Ein Staatenbund sind mehre Staaten, sofern sie sich rechtgemäss verbunden haben, das Recht unter sich als höheren Personen (ganzen Völkern) gesellig herzustellen, so dass alle dazu vereinte Völker innerlich und äusserlich frei, gemäss den Gesetzen sittlich-freier jedem Volke eigentümlicher Entwicklung, ihr Leben immer vollkommener entfalten können. — Der europäische Staatenbund umfasst anfangs mehre, endlich alle Völker Europas zu diesem Zwecke. Ihm entspreche in gleichem Range ein asiatischer, afrikanischer, nordamerikanischer, mittelamerikanischer (westindischer) und südamerikanischer, und eben so ein dreifacher Staatenbund der ganzen Inseln (des ganzen Vereinlandes zwischen Asien und Amerika). Diese Staatenbünde der Ersterländer alle in Ein höheres Ganzes auf völlig ähnliche Art vereint, wäre der Eine und ganze Rechtsbund der Erde. — Soll dieser einst wirklich werden, sollen die Staatenvereine der übrigen Ersterländer nach und nach zu Stande kommen, so muss Europa darin den Anfang machen, so wie es an allseitiger Bildung allen andern Völkern vorangeht, und sie alle durch die Übermacht des Geistes und der geistig geleiteten Naturkräfte mehr oder weniger beherrscht und vielleicht in Zukunft durch Weisheit regiert. — Sollte aber auch ein asiatischer, afrikanischer Staatenbund, und noch mehr der Erdstaat der ganzen Menschheit, ein unausführbarer Traum sein, so wären deshalb die europäischen Staaten um desto mehr verpflichtet, unter sich einen Staatenbund zu schliessen, um wenigstens unter sich selbst einen sichern Rechtszustand zu haben, und allen andern Völkern der Erde in dieser Vereinigung kraftvoll gegen jedes Unrecht, gegen jeden gewalt-

samen Angriff zu widerstehen. — Die Verpflichtung zu einem europäischen Staatenbunde und die Ausführbarkeit desselben beruht nicht auf höheren Verhältnissen zu aussereuropäischen Völkern, nicht auf der Ausführbarkeit eines allgemeinen Erdstaates, sondern auf dem eigenen Rechte der europäischen Völker selbst und auf der Kultur, die sie sich errungen haben.

Alle Völker haben, als völlig gleiche Personen, das völlig gleiche Recht, in einem selbständigen Staate, in einer selbstgewählten Regierungsform zu bestehen; jedoch darf diese eigentümliche Verfassung dem gleichen Rechte jedes andern Volkes nicht widerstreiten, und muss so geeignet sein, dass jedes Volk jedem Volke die wechselseitigen Rechte leisten kann. Hingegen eine jede, mit dem Völkerrechte streitende, eigene Verfassung irgend eines Volkes, in so weit sie dies ist, aufzuheben, haben alle übrige Völker das Recht; sie haben das Recht, ein wider das Recht der übrigen Völker verbrecherisches Volk, jedoch nur so weit das Recht reicht, zu strafen, nicht aber es aufzulösen oder zu morden.

Das Recht stimmt an sich selbst mit der sittlichen Freiheit (Moralität und Tugend) überein; daher muss auch das im Staatenbunde konstituierte Völkerrecht mit sittlicher Freiheit harmonisch sein. Gerade in der Anerkennung der persönlichen Freiheit und Eigentümlichkeit jedes Volkes, gerade in der Durchführung des Grundsatzes: dass auch auf dem Gebiete des Rechts die Völker mit sittlicher Freiheit zum Bessern emporstreben und emporgeleitet werden sollen, gerade hierin ist gegründet die innerste Kraft jedes Staatenvereins und die Bürgerschaft seines Bestehens. — Durch die widerrechtliche Ausübung des entgegengesetzten Grundsatzes hat sich die letzte französische Regierung, so wie früherhin auf einem andern Gebiete die päpstliche Hierarchie, den eigenen Sturz bereitet. — Der Grundsatz sittlich-freier Entwicklung berechtigt zwar zu vernunftgemässer Erziehung durch Belehrung, Gesetz und rechtmässigen Zwang, aber nie zu Unterdrückung und roher Gewalt. Der Staatenbund verabscheut daher die schmachvollen Grundsätze: dass die Regierungen und Souveräne eine eigene und andere Moral haben als die Einzelnen; dass im Gebiete der Politik zu lügen und zu trügen erlaubt sei; dass das Recht so weit reiche als die Gewalt. Die Lauterkeit und sittlich-schöne Gerechtigkeit des Bundes soll sich daher in dem Grundsatz der Publicität, in der grösstmöglichen Offenheit seiner Verhandlungen, mit Ausschluss aller Arglist, bewähren. Der Bund erkennt keinen Völkerraub und Völker-

mord unter dem Vorwande der Vormundschaft an; er macht durch seine Machtvollkommenheit das Recht der Völker immer mehr von Glück und Unglück, von der Grösse ihrer Menschenzahl und von jeglicher Willkür unabhängig.

Der europäische Staatenbund soll ein so freies, der Souveränität, der äussern Unabhängigkeit und der Eigentümlichkeit der Verfassung jedes einzelnen Staates eben so wenig entziehendes Verhältnis sein, als es die Allianz souveräner Fürsten und Völker ist, welche bloss für den Krieg oder für die Freiheit des Handels geschlossen wird. Denn der europäische Staatenbund ist nichts anders, als eine für immer erklärte Allianz freier selbständiger Staaten für das gesamte Völkerrecht.

Der freie Staatenbund ist in seiner Vollendung ein organischer Föderativstaat, in ihm ist für alle vereinte Staaten das politische Gleichgewicht, sowie in einem gesunden Leibe das der einzelnen Organe im harmonischen Zusammenwirken hergestellt. Ein despotischer Föderativstaat dagegen, als welcher sich z. B. der französische ankündigte, erstrebt Einheit der Glieder ohne Freiheit; anstatt des Rechtsgesetzes setzt er den willkürlichen Eigenwillen der Regierung, oder des Despoten im präpotenten Centralstaate (im übermächtigen Hauptstaate); anstatt des grossen Grundsatzes selbstthätiger, sittlich-freier Entwicklung erzwingt er formgerechtes Sklavenleben nach den Satzungen des Despoten.

Kant glaubte (nach seiner Schrift Zum ewigen Frieden), dass an der Stelle einer Weltrepublik (d. i. eines vernunftgemässen Staatenvereins auf Erden), wenn nicht Alles verloren werden soll, nur ein allgemeiner Friedensvertrag, als das negative Surrogat (verneinliche Ersatzmittel) „eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes, den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten könne, und dennoch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs“. — Allein nicht der ewige Friede ist zum Ziel zu setzen, sondern der rechtgemässe Zustand der Völker selbst, und der freie Staatenbund, der diesen Zustand erst möglich macht, durch welchen allein auch ein dauernder Friede von selbst erfolgt, sowie der Landfriede in Deutschland und England aus der rechtgemässern Verfassung dieser Völker, als ganzer Völker, sobald diese Kraft gewonnen, von selbst hervorging. Ist erst wahre Freiheit in einem wahren Rechtszustande wirklich, dann wird, unter andern Gütern, auch der Friede von selbst erfolgen. In einem noch unvollendeten Rechtszustande dagegen wird sich immer gegen Unrecht Krieg erheben, --

obgleich das reine Vernunftgesetz, sowie Jesus, für jeden möglichen Fall, unerbittlich dahin entscheidet: dem Bösen nicht durch Böses zu widerstehen.

So wenig es der ganze und ausschliessende Zweck des Staatenbundes sein kann, angethanes Unrecht gemeinschaftlich durch Krieg abzutreiben, oder durch Kriegsdrohung zu verhüten, so wenig darf auch irgend ein anderer einseitiger Zweck für den Staatenbund aufgestellt und einseitig verfolgt werden. Also auch der Handel nicht und dessen Freiheit und völkerrechtliche Einrichtung. Vielmehr muss als Zweck des Staatenbundes der ganze rechtliche Zustand der vereinten Völker, im Geiste des rechtlichen Zustandes der ganzen Menschheit anerkannt, darein aber alles Einzelne aufgenommen werden, was der Rechtszustand der Völker in sich schliesst, also auch, als Teilzweck, der gemeinsame Krieg, sofern er nicht vermieden wird, die rechtliche Bestimmung des gemeinsamen Handels, sowie des ganzen wissenschaftlichen und Kunstverkehrs.

Der Staatenbund umfasst das ganze Recht, aber auch nur das Recht; er hält sich rein auf dem Gebiete des Rechts, und übt auf die andern menschlichen Angelegenheiten keine andere Gewalt und Einfluss, als mittelbar durch das Recht, und in soweit es das Verhältnis aller andern menschlichen Angelegenheiten zum Recht fordert; und nur so bewirkt er die Harmonie aller andern menschlichen Angelegenheiten mit dem Rechte und unter einander zu Einem vollwesentlichen Menschheitelben. — Der Umfang des Rechts aber wird allgemein verständlich so bestimmt und erkannt, dass das Recht das Ganze aller wechselseitigen äussern Bedingungen des sittlich-schönen Lebens der einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit ist ¹⁾. — Hierdurch ist ebenso dem Staate, wie dem Religionsbunde (Gottbunde, Gottinnigkeitbunde) und allen geselligen Vereinen für Wissenschaft und Kunst, sowie auch der Familie (dem Ehetume) und der Freundschaft ein selbständiges, eigenes, und ebendadurch auch ein allseitig harmonisches Leben gesichert. — Wer vom Staate mehr als das Recht verlangt, entzieht dadurch ihm und allen andern menschlichen Instituten Kraft und Harmonie, und fordert zugleich etwas Unmögliches.

Daher kann auch der Staatenbund nicht gegründet werden auf irgend eine kirchliche Verfassung, noch auf irgend ein wissenschaft-

¹⁾ In des Verfassers „Abriss des Systems der Rechtsphilosophie“ (Göttingen, 1829) wird das Recht als das organische Ganze aller inneren und äusseren Bedingungen des vernunftgemässen Lebens bestimmt.

liches System, als solches, noch auf das Dasein irgend einer Familie, irgend eines Stammes oder Volks.

Da nun mehrere von den Staaten, aus deren freier Vereinigung sich jetzt der erste Staatenbund auf Erden bilden könnte, wirklich in einer solchen Abhängigkeit von kirchlichen Ansichten und Einrichtungen, sowie von einzelnen Familien und Stämmen stehen; so folgt nach dem Grundsatz sittlich-freier Entwicklung, dass diese inneren Verhältnisse jedem Staate, auch in seiner Vereinigung mit dem Staatenbunde, zu seiner Entscheidung überlassen bleiben. Mag in dem einen Staate der katholische, in dem andern der evangelische christliche Religionsbegriff, oder in einem andern ein nichtchristlicher der herrschende sein; mag der eine Staat eine monarchische, der andere eine republikanische oder aristokratische, eine weltliche oder hierarchische Verfassung haben: alle diese Staaten können sich dennoch in den ersten Staatenbund vereinigen, wenn nur jene Verhältnisse, sofern sie dem Wesentlichen des Staatenbundes zuwider sind, oder allgemeine Einstimmung der vereinten Staaten nicht erlangen können, nicht auf diesen selbst übertragen werden; wenn sich nur die Völker, sofern sie den Staatenbund bilden, rein auf dem Gebiete des Rechts halten. Freier, rechtlicher Anlass, sich im Innern zu vervollkommen, und aus eignen inneren Kräften emporzustreben nach besserer Staatsverfassung, nach reinerer Religion, nach höherer Wissenschaft und Kunst, wird dann gerade im Staatenbunde und durch ihn jedem einzelnen vereinten, ja sogar durch das Beispiel, jedem noch nicht vereinten Volke sicher gegeben werden. — Es ist eine nur scheinbar schwierige Aufgabe, zu zeigen, wie der Verband der im Staatenbunde vereinten Staaten so einzurichten sei, dass alle Staaten rein rechtlich verbunden sind, bei allen Verschiedenheiten der Religionsbegriffe, Staatsverfassungen und aller übrigen Teile der Kultur. — Und schon dadurch werden einzelne Staaten geneigt werden, sich dem Staatenbunde anzuschließen, wenn ausdrücklich festgesetzt wird: dass jeder Staat, sowie er sich freiwillig anschliesst, auch zu jeder Zeit sich ebenso freiwillig von dem Staatenbunde trennen dürfe. Auf diese Weise wird nicht nur das frevelhafte Spiel mit sogenannten ewigen Verträgen vermieden, welche allemal gebrochen werden, sobald bei sich darbietenden Vorteilen die Möglichkeit dazu eintritt; sondern es wird auch dadurch der ganze Bund und jeder einzelne Staat desselben immer auf das Wesentliche des Bundes hingetrieben, um sich inneren Halt durch das innerste Wesentliche der Sache selbst zu geben.

Ein freier Staatenbund ist ferner nach dem Begriffe und dem Urbilde der Menschheit notwendig, und nach den geschichtlichen Bedingungen ihrer Entwicklung auf Erden möglich; — die Geschichte der Menschheit zeigt eine stetige Annäherung dahin durch Vernunftinstinkt, der auch dann bewusstlos wirkt, wenn auf der Oberfläche bloss Leidenschaft thätig erscheint; ein freier Staatenbund stellt sich ferner dar als das einzige rechtmässige und sichere Mittel, und insbesondere jetzt als die einzige richtige und ausführbare Rechtsform für Europa, durch welche dem an sich rechtmässigen und notwendigen Streben nach einem politischen Gleichgewichte der Staaten die wahre Richtung, die echte Beziehung auf ein höheres organisches Ganze der Staatenbildung, (das ist, der Wage der Staaten ein festes Hypomochlion) gegeben, das politische Gleichgewicht auf die einzig mögliche Art hergestellt, jede künftige Konföderation zur Unterdrückung einzelner Völker oder des ganzen Europa im Keime erstickt, und jedem erwachenden Eroberer, mit der Einsicht in des Gelingens Unmöglichkeit, die verbrecherische Lust benommen werden kann. Das politische Gleichgewicht ist mit der sittlich-freien Entwicklung der Menschheit und des Rechtszustandes der Völker im Einklange, denn das Streben darnach begründet die Möglichkeit eines Staatenbundes. Der despotische Föderativstaat dagegen steht mit dem Rechte in direktem Widerspruch, und kann meist nur durch eine Revolution zum völkergemässen Zustande zurückkehren. Hieraus folgt die ewige und geschichtliche Wahrheit: Die Befugnis, den Staatenbund zu schliessen, ist rein rechtlich, zu allen Zeiten, bei jedem möglichen Kulturstande der Menschheit und einzelner Völker gültig, und insbesondere jetzt das erste und dringendste Rechtsbedürfnis Europas, und mittelbar der ganzen Menschheit. — Es bedarf also für die Völker, deren Regierungen diesen Verein schliessen, zum rechtmässigen Dasein des Staatenbundes, keiner besondern Erlaubnis von irgend einem, oder von mehreren andern Völkern, eben so wenig, als einer besondern und ausdrücklichen Anerkennung. Allein, wenn auch nur die deutschen Reiche, Russland, die österreichischen Staaten, England und Spanien, sich in einen freien Staatenbund vereinigen, so ist keine Macht der Erde da, die diesen Verein trennen könnte, oder deren Beitritt noch unumgänglich nötig wäre, um diesem Staatenbund gegen jeden äusseren Angriff durchzusetzen und zu erhalten. Schliesst sich Frankreich dem Bunde an, desto besser zu dessen eigenem weiteren Gedeihen; sicherlich aber ist nur in einem Staatenbunde das zuverlässige Mittel

gegen Frankreichs, durch eine lange Reihe von Jahrhunderten bewährt gefundene Eroberungssucht zu finden. — Ist dann einmal ein Staatenbund in Europa gegründet, so werden die gebildeten Völker anderer Erdteile nachfolgen und unter sich ähnliche Vereine schliessen, ohne darum mit dem europäischen in Streit zu geraten. Denn das Interesse selbständiger Staatenbünde verschiedener Erdteile führt nicht zu Krieg, sondern zu friedlichem Zusammenwirken. Dann ist die höhere Entwicklung des Staatenbundes lediglich durch das Erdganze selbst begrenzt.

Gross wird die Mitwirkung des deutschen Volkes an diesem wesentlichen Werke der Menschheit sein! Deutschland ist im Entwicklungsplane der Menschheit offenbar als die Kraftmitte des ersten Staatenbundes, so wie überhaupt des ganzen Lebens der Menschheit, ausgesprochen. Deutschland, nicht Frankreich, ist, geognostisch betrachtet, das Herz von Europa; das deutsche Volk ist das Blut, das darin schlägt. Buchdruckerei, Reformation der Kirche, rein wissenschaftlicher Geist, Erziehung nach dem Grundsatz sittlicher Freiheit und Selbstthätigkeit, urbildliches Anschauen der Menschlichkeit und eines allgemeinen, reinmenschlichen Vereins, alle diese Güter sind deutschem Geiste entkeimt, und haben in Deutschlands Boden die ersten Wurzeln getrieben. Und so wie jedes deutsche Gemüt, im Lichte richtiger Einsicht, die Hoffnung hegt, dass der nächste höhere Aufschwung in Religion, in Wissenschaft und Kunst von seinem Volke werde begonnen werden, so muss auch jeder Deutsche wünschen, dass die nächste höhere Vollendung des Rechtzustandes der Völker im europäischen Staatenbunde, der Idee und der ersten Begründung nach, vom deutschen Volke ausgehen möge.

In dem ersten europäischen Staatenbunde betritt die Menschheit auf dem Gebiete des Rechts eine höhere Stufe, und beginnt auf ihr eine wesentlich höhere Gestaltung des Rechtzustandes der Menschheit, von ganzen Völkern herab, bis zu dem Rechte jedes einzelnen Menschen. — Diese Stufe ist in der ganzen Leiter die fünfte, denn alle Stufen derselben sind: Recht des Einzelnen, Familienrecht, Stammrecht, Volksrecht (im Staate eines einzelnen Volks), Völkerrecht (Volksbundrecht im Staatenbunde), Erdteilverölkerrecht, Menschheitsrecht. — Der nun bereits ein Menschenalter dauernde Streit um höhere Rechtsverfassung kann, der Entwicklung der Menschheit gemäss, nur in dem jetzt zu schliessenden Staatenbunde, als in dem Ziele und Preise des Kampfes, seinen Übergang in friedliches Zusammenwirken finden.

Der europäische Staatenbund muss sich auf einen festen Grundvertrag stützen. Folgendes sind die Hauptpunkte desselben:

1. Die kontrahierenden Staaten vereinigen sich, um unter sich das Recht der Völker in seinem ganzen Umfange geltend zu machen.

2. Mithin kommen sie zuerst überein, eine Gesetzgebung des Rechts der Völker zu sanktionieren, nach dieser ihre Rechtsverhältnisse zu organisieren, diese Gesetzgebung nach gemeinsamer Übereinstimmung stetig weiter auszubilden, sie in ihrem jedesmaligen Inhalte im Innern des Bundes gegen jeden inneren und äusseren Angriff, durch Aufsicht und Rechtspflege, durch Rat und rechtmässige Macht, aufrecht zu erhalten und zu verteidigen. Die Hauptartikel dieses Völkergesetzes sind:

- a) Jedes Volk ist eine völlig gleich berechnete Rechtsperson des Staatenbundes und geniesst ihr Recht und dessen Schutz durch den Bund unabhängig von der Anzahl seiner Bevölkerung und der Grösse oder Kleinheit und der Lage seines Gebietes. Die vereinten Staaten sind im Staatenbunde als durchaus und völlig gleich freie, wahrhaft souveräne Staaten verbunden. Als Mitglieder des Staatenbundes sind alle vereinten Staaten und ihre Regierungen von gleichem Range; sie sind alle völlig gleich berechnete, völlig gleich vor dem Gesetze und vor dem Gerichte des Bundes. Die Verfassung des Bundes kann daher nie persönlich monarchisch sein, sondern bloss insofern eine Monarchie, als der Bund in der Einheit und Gleichheit des Gesetzes sich selbst regiert.
- b) Die vereinten Staaten garantieren sich wechselseitig völlig gleiche Rechte des eigenen Territoriums und der wechselseitigen rechtlichen Hospitalität, so wie auch völlig gleiche Rechte auf den ihnen allgemeinen Gewässern, den Binnenmeeren und dem Oceane, so weit die innere Macht des Bundes reicht.
- c) Der Beitritt jedes Volks zum Staatenbunde ist ganz freiwillig; ebenso kann es freiwillig sich von selbigem lossagen, ist jedoch gehalten, die zwischen ihm und dem Bunde von ihm eingegangenen Real-Rechtsverbindlichkeiten zu erfüllen. Der Staatenbund aber kann kein Mitgliedvolk ausschliessen, ausser zufolge eines bundesvertragsmässigen Gerichts, wenn dasselbe den Grundvertrag des Bundes verletzt hat.
- d) Die in den Staatenbund vereinten Staaten können zwar andere Staaten, die noch nicht beigetreten sind, auffordern, sich mit ihnen zu vereinen, jedoch dies nur auf eine freie Weise, ohne dem freien Willen und der freien sittlichen Entwicklung irgend

- eines Volkes vorzugreifen, ohne irgend ein Volk auf dem Gebiete des Rechtes bevormunden, oder durch äussere Gewalt zum Beitritt in den Staatenbund nötigen zu wollen.
- e) Die in den Staatenbund vereinten Völker leisten allen Völkern das ihnen gebührende Recht, abgesehen davon, ob ein Volk Mitglied des Bundes ist oder nicht.
- f) Die in den Staatenbund vereinten Staaten begeben sich gänzlich und ohne Rücksicht des Notrechts, der Selbsthilfe, der Notwehr und Notrache zur Erlangung oder zur Verteidigung irgend eines ihrer Rechte, und erkennen die verfassungsmässige Rechtsentscheidung des ganzen Bundes in einem ihnen gemeinsamen Völkergerichte über allen und jeden Rechtsstreit als unbedingt gültig an, und versprechen, dieser Entscheidung unbedingt sich zu fügen; ihr Rechtsstreit möge nun mit einem bundvereinten oder mit einem noch unvereinten Staate stattfinden. Diesem Gesetze zufolge besteht stetiger und fester innerer Friede zwischen allen vereinten Staaten, und kein mit dem Bunde vereinter Staat kann als einzelner Staat Krieg führen mit irgend einem mit dem Staatenbunde unvereinten Staate. — Von der Entscheidung des Bundesgerichts findet keine weitere Appellation statt; der Staat, welcher sich dessen Entscheidung nicht fügt, wird ausgeschlossen und tritt in Ansehung des Bundes in das Verhältnis eines äusseren Staates zurück.
- g) Die vereinten Staaten versprechen sich dagegen, alle ihre Rechte, d. i. die Rechte jedes einzelnen und ihre Gesamtrechte als Staatenbund, gegen jede in Ansehung des Bundes äussere Gewalt und Beeinträchtigung mit vereinten Kräften wechselseitig zu sichern, zu beschützen und zu verteidigen, und werden einen der Lage des Bundes und jedes einzelnen vereinten Staates angemessenen, nach den jedesmaligen Umständen hinlänglich bestimmbar besonderen Schutz- und Trutzvertrag auf den Fall eines gerechten Krieges abschliessen und ratificieren. — Nur der ganze Bund hat das Recht des Krieges und des Friedens; nur in Folge einer offenen Kriegserklärung des ganzen Bundes führt derselbe Krieg, und nur der ganze Bund schliesst auch mit äusseren Völkern Friede und garantiert die in einem Friedensschlusse eingegangenen Bedingungen.

3. Die kontrahierenden Staaten bilden das Völkergericht über alle innere Rechtsstreitigkeiten und Rechtsbeleidigungen der vereinten Staaten. Dieses Gericht entscheidet frei nach obigem Völkergesetze,

in Folge einer offenen, rechtmässigen Untersuchung jeder vorliegenden Sache, und bei völkerrechtlichen Verbrechen nur nach förmlicher Anklage, Untersuchung, gehörter und erwogener Rechtsverteidigung. — Das Bundesgericht ist ein *judicium parium*. Es kann keine Strafen verhängen, sondern bloss dem Unrecht wollenden oder thuetenden Staate die Punkte vorlegen, welche er eingehen muss, wenn er ferner Mitglied des Bundes bleiben will. Im Entstehungsfalle der nachgiebigen Ausgleichung erfolgt die Ausschliessung.

4. Sie garantieren sich wechselseitig mit ihrer ganzen vereinten Macht die gemeinsame Vollziehung der Beschlüsse der Gesetzgebung und des Völkergerichts.

5. Die kontrahierenden vereinten Staaten bilden in sich für Gesetzgebung und die ganze Rechtspflege einen bleibenden Bundesrat, welcher über die sich weiter ausbildende Organisation des Bundes sich berätet, über Vorschläge zu wohlthätigen gemeinsamen Einrichtungen auf dem ganzen Gebiete des Rechts deliberiert; demgemäss neue Gesetze entwirft, beschliesst, bekannt macht und in Kraft setzt. Bei dem Bundesrate allein ist die Regierung des Bundes. — Er besteht aus dem souveränen Personale der höchsten Landesregierung jedes der vereinten Staaten, aus den souveränen Fürsten, oder Aristokraten, oder Präsidenten republikanischer Staaten, welche entweder in Person, oder in von ihnen bevollmächtigten, ununterbrochen im Bundesrate anwesenden Abgesandten in der Versammlung des Bundesrates erscheinen und ihre Bundesrechte vertreten. Jeder Staat kann aber nur Einen Repräsentanten im Bundesrate, und überhaupt nur Eine Stimme haben. — Jeder einzelne Repräsentant eines vereinten Staates darf nur ein festgesetztes Personale, gleich jedem andern, um sich haben. — Als Mitglieder des Staatenbundesrats haben alle Repräsentanten der vereinten Staaten völlig gleiche Rechte, ohne allen Vorrang, was Namen oder Abzeichen ein solcher immer haben möge. Nicht einmal ein Erster unter Gleichen (*primus inter pares*), geschweige ein Protektor, Mediator, Ephor, findet innerhalb des Bundesrates statt. Daher hat der Bundesrat keinen Präsidenten. In Privatverhältnissen der Regierungen der vereinten Staaten mögen indessen gegenseitige Rangordnungen, vorwaltende Ehrenbezeugungen noch fernerhin stattfinden. Auch bleibt den vereinten Staaten unbenommen, durch eigene Gesandten sich unter einander als einzelne Staaten in beliebige Verbindung zu setzen.

6. Der Bundesrat erklärt feierlich allen Völkern: dass Herstellung eines vollkommenen Rechtszustandes aller Völker auf Erden in

steter Annäherung an das Urbild des Völkerstaates, mithin auch die Aufhebung des Krieges und die urbildgemässe Vollendung aller menschlichen Dinge, Anstalten und geselligen Vereine, so weit sie vom Gebiete des Rechtes aus befördert werden kann, das ganze und höchste Ziel seines Strebens sei; dass er es daher für seine Rechtspflicht achte, jeden neuen und guten Gedanken über Verbesserung der einzelnen Staaten und des Staatenbundes, so wie über Wissenschaft und Kunst, über Religion und Erziehung zu hören, zu prüfen, und in seiner Sphäre, jedoch nur in Übereinstimmung mit dem Gesetze des Rechtes und der sittlich-freien Entwicklung des Menschen und der Menschheit, in Wirksamkeit zu setzen; alles Gemeinnützte in alle vereinte Staaten zu verbreiten und sie zur Einführung desselben zu veranlassen, und es dann bei allgemeiner, frei erfolgter Einstimmung aller Bundesstaaten in seine Bundesgesetzgebung aufzunehmen.

7. Allgemeine Beschlüsse des Bundesrats erlangen nur durch allgemeine Einstimmung (völlige Stimmeneinheit) Gesetzeskraft. Sollten indes in Ansehung der Beratung solcher Gegenstände, welche bloss einzelne Staaten in Ansehung ihrer inneren Einrichtung betreffen, die Stimmen in mehrere Teile zerfallen, so soll jeder Partei, sofern es, ohne den Punkten des Grundvertrags des Staatenbundes nachteilig zu werden, geschehen kann, gestattet sein, ihrer Privatüberzeugung zu folgen. Falls jedoch über Gegenstände, die den ganzen Bund angehen, die Stimmen geteilt bleiben sollten, so hat dann die Stimmenmehrheit die übrigen zu befragen, ob sie der Mehrheit der Stimmen sich lieber fügen oder den Bund verlassen wollen; und wenn auch dann der Beitritt nicht erfolgt, soll der Bundesrat eine besondere Beratung anstellen, ob nicht lieber der ganze Gegenstand aufgeschoben und unerörtert bleiben solle, als dass einzelne Glieder wegen abweichender Überzeugung den Bund verlassen müssten.

8. Der Bundesrat allein erwählt, nach dem Gesetze der Übereinstimmung aller Mitgliedstaaten, für alle einzelne Zweige der rechtlichen Wirksamkeit des Bundes das nötige arbeitende Personale, sowohl für die stetigen Geschäfte der Gesetzgebung und der Rechtspflege in Aufsicht, Gericht und Ausführung, als auch für besondere vorübergehende Geschäfte und Verhältnisse, als da sind: Heerführer in Bundeskriegen, Bundesgesandte an äussere Staaten, Specialkommissionen zu einzelnen Untersuchungen und Geschäften. Aber alle diese Personen gehören, als solche, nicht zu dem Bundesrate, und haben keine andere Kraft und Gewalt, als die ihnen vom Bundesrate auf-

getragene, und bleiben daher dem Bundesrate unbedingt verantwortlich. Dies arbeitende Personale ist daher nicht als untere Obrigkeit oder Behörde, sondern bloss als Geschäftsführer und Mandatarin des Bundesrats zu betrachten und hat auf die vereinten Staaten selbst keinen direkten Einfluss, sondern lediglich der Bundesrat selbst in einziger, erster und letzter Instanz. Die Personen dieser arbeitenden Korps repräsentieren durchaus weder die Mitglieder des Bundesrats, noch die einzelnen vereinten Staaten.

9. Der Staatenbund erklärt allen Staaten der Erde, dass er sich als Eine Rechtsperson in der so eben ausgesprochenen Verfassung konstituiert hat, und als solche gegen jeden möglichen Angriff zu verteidigen, und schlechthin kein inneres noch äusseres Protektorat, Supremat oder rechtsvormundliches Verhältnis anzuerkennen, entschlossen ist. Er promulgiert seine innere Verfassung allen Völkern, und erklärt zugleich, dass er jedes Volk des Erdenrundes als sein Bruder-volk, als gleichberechtigten Bürger des Reiches der Menschheit auf Erden anerkenne, es sei nah oder fern, klein oder gross, reich oder arm, mächtig oder schwach, auf höherer oder niederer Stufe der Bildung; dass er bereit sei, jeden entstehenden Rechtsstreit zwischen ihm oder einem seiner Bundesstaaten und einem noch nicht vereinten Volke in friedlicher Unterhandlung, nach seinem promulgierten völkerrechtlichen Gesetzbuche, zu schlichten, und zu verhüten, dass nicht zwischen den Streitenden ein rechtloser Zustand eintrete, den bloss Gewalt und Glück des Krieges enden könnte; dass er keinen andern Einfluss auf äussere Staaten begehre, als den freier, vernunftgemässer Mitteilung gemeinnütziger Einrichtungen und Vorschläge¹⁾. — Der Bund erklärt ferner: dass er Verzicht leiste auf jeden Erwerb an Land und Leuten durch die Gewalt des Krieges oder durch Überlistung, für sich selbst als ganzen Bund und für jeden der in ihm vereinten Staaten, und dass er als Grund des Rechtes durchaus nie und nirgend die Gewalt, sondern bloss vernünftige und von den Völkern durch Verträge angenommene Rechtsgründe anerkenne; und dass er bereit ist, jedes Volk als Mit-

¹⁾ Hierdurch wird mehr erlangt als durch Gewalt. Denn ein gebildeteres Volk, welches sich gegen ein weniger gebildetes gerecht und mild und weise verhält, tritt in sittlich-freier Entwicklung von selbst zu dem weniger gebildeten Volke in Verhältnisse des Erziehers und Vormundes, und kann dann des Dankes, der Liebe und des Beistandes desselben sicher sein. Dies lehrt die Erfahrung. Man vergleiche die Erfolge der grausamen Kulturbemühungen der Spanier und Holländer mit den neueren, menschenfreundlicheren und vernunftgemässeren der Engländer in Indien, Australien und Amerika.

glied aufzunehmen, wenn dasselbe die Bedingungen des Grundvertrags eingehen werde.

10. Die kontrahierenden Staaten vereinigen sich über einen Ort, wo sich der Bundesrat jedesmal vollzählig (in pleno) versammelt, und behalten sich das Recht vor, diesen Ort dem jedesmaligen Zustand des Bundes gemäss wo anders hin zu verlegen. (In den jetzigen Verhältnissen scheint dazu Berlin am meisten geeignet, als die Hauptstadt eines um Europas Rettung erstverdienten Volkes und als in der Mitte der Staaten gelegen, deren Vereinigung jetzt zu erwarten ist.)

11. Auch vereinigen sie sich über die Sprache, worin der Bundesrat seine gemeinsamen Unterhandlungen pflegen wird. (Hierzu erscheint die deutsche Schriftsprache die schicklichste, wegen ihrer Urheit, Reinheit, Bestimmtheit, ihres Reichthums und ihrer Ausbreitung. Die lateinische und französische sind beide für diesen erhabenen Zweck zu arm und zu wenig weiterausbildbar.) — Jeder Staat hat das Recht und die Verbindlichkeit, seine diplomatischen Aktenstücke neben der von dem Bunde angenommenen gemeinsamen Sprache, auch zugleich in seiner Muttersprache abgefasst beizusetzen; der Grundvertrag aber, das Gesetz und sämtliche allgemeine Beschlüsse werden sowohl in der gemeinsamen Bundesprache, als auch in der Sprache eines jeden der vereinten Völker abgefasst, und eine jede dieser einzelnen Abfassungen wird von allen Mitgliedern des Bundesrats besonders ratificiert und unterzeichnet.

Es ist lediglich die Absicht des vorstehenden Aufsatzes, die Idee des ersten europäischen Staatenvereins als jetzt ausführbar in den Hauptpunkten aufzustellen. Das so eben Mitgeteilte ist aus einer seit dem Oktober vorigen Jahres entworfenen Schrift genommen, welche diesen Gegenstand philosophisch und geschichtlich ausführt, und die heilbringenden Folgen dieses Vereins für alle Angelegenheiten der Menschheit entwickelt. Der Verfasser hielt es für Pflicht, noch früher, als diese Schrift erscheinen kann, die Aufmerksamkeit und das Nachdenken seiner Zeitgenossen für diese wichtige Angelegenheit der Völker zu gewinnen. — Möchte dieser Entwurf von den Fürsten, welche ihn auszuführen Macht und Beruf haben, und von ihren Räten gelesen und gewürdigt werden!“

Die Deutschen Gesellschaften zu Erlangen und Altdorf im 18. Jahrhundert.

Von

Univ.-Prof. Dr. **Eugen Wolff** in Kiel.

Der Ruf der Deutschen Gesellschaften, wie alles dessen, was zu Gottsched in Beziehung stand, ist nicht der beste. Ihr Fluch war es, dass die unmittelbare Folgezeit, unsere klassische Litteraturperiode, welche sich doch auf ihren Schultern erhob, zu hoch über sie hinauswuchs, um noch vor Augen zu behalten, wie wichtig, ja unerlässlich die elementare Schulung in jenen Gesellschaften für den Aufstieg der deutschen Dichtung im Grunde war. Das Instrument der deutschen Sprache bedurfte solcher mühsamen Abstimmung, um sich von den Klassikern in vollendeter Art spielen zu lassen. Selbst als blosse Sprachübungsgesellschaften würden deshalb die um Gottsched konzentrierten Vereinigungen eine hohe Bedeutung in Anspruch nehmen dürfen. Wer sich indes die Mühe nimmt, die Thätigkeit der Deutschen Gesellschaften im einzelnen und umfassend zu verfolgen, kann sich der Wahrnehmung nicht verschliessen, dass ihr geistiger Horizont nicht auf sprachliche und litterarische Interessen beschränkt blieb, dass sie vielmehr an den Bildungs- und Aufklärungsbestrebungen des Jahrhunderts lebhaft und erfolgreich teilnehmen.

In meiner Schrift: „Gottscheds Stellung im deutschen Bildungsleben“ legte ich bereits dar, wie weit sich die Führer der deutschsprachlichen Bewegung auch im Kampf um Aufklärung vorwagen (Bd. I, S. 91—230) und wie augenscheinlich dieser Zusammenhang mit den rationalistischen Bildungsbestrebungen gerade in den Deutschen Gesellschaften hervortritt (Bd. II, S. 1—110). Weiteres Material für diese Wahrnehmung bieten die auf der Erlanger Universitätsbibliothek ruhenden Akten der Deutschen Gesellschaften von Erlangen und Altdorf. Hinterliess die letztere

ein umfangreiches Archiv, aus dem sich zahlreiche Ergänzungen ihrer im Druck erschienenen Schriften gewinnen lassen, so legte die erste nur einen Band an, der „Gesetze, Mitgliederverzeichnis und Geschichte der Teutschen Gesellschaft“ enthalten sollte, in Wirklichkeit aber nicht über die Aufzählung der Mitglieder und der Themata ihrer Antrittsschriften bzw. -Reden hinausgelangte; doch auch durch diese dürftigen Mitteilungen wird unser Interesse für die Erlanger Gesellschaft mannigfach herausgefordert.

Die „feierliche Einrichtung“ der Teutschen Gesellschaft in Erlangen geschah am 18. April 1755. Ihr Begründer und erster Leiter war Gottscheds Freund Kaspar Jakob Huth, Professor der Theologie; 1760 ging der Vorsitz an Christian Ernst von Windheim über. Bereits 1743, unmittelbar nach Stiftung der Universität, arbeitete Huth an Begründung einer „Akademie der teutschen Litteratur“ vergeblich; doch treten wenigstens sofort „Erlangische Gelehrte Anzeigen“ ins Leben. In die Matrikel der neu zustande gekommenen Teutschen Gesellschaft trägt sich als 18. Mitglied eigenhändig ein: Joh. Heinrich Merck aus Darmstadt den 23. August 1759. Der „Hauptsatz“ der Eintrittsrede dieses späteren Freundes von Goethe betraf „Die Schicksale der tragischen Muse bei den Alten und Neuern“. Diese Mitgliederliste endet zunächst am 3. September 1763 auf S. 117. Dann aber setzt auf S. 121 eine neue Liste ein, die von 1772—1790 reicht und in ihrer Überschrift: „Adeliche Mitglieder“ dieselbe Handschrift zeigt, wie die auf S. 13 stehende, von 1774—1780 gehende Einschaltung: „Ehrenmitglieder des Hochfürstl. Instituts der Moral und schönen Wissenschaften“. Diesem offenbar mit der Teutschen Gesellschaft verschmolzenen Institut gehörten unter anderm an: Balthasar Haug, Professor der Moral und Beredsamkeit am Gymnasium zu Stuttgart, Schillers Lehrer und Gönner, und Geheimrat Baron von Gleichen-Russwurm auf Greifenstein, als unabhängiger Naturforscher verdient. Von den nun S. 121 ff. verzeichneten Mitgliedern der Teutschen Gesellschaft fällt S. 143 eine zwischen Einzeichnungen vom 19. und 20. Juni 1779 nachträglich eingeschobene, eigenhändige Inskription auf: „Johann Martin Miller, aus Ulm, Pfarrer in Jungingen im Ulmisch. 1779“. Bald darauf begegnet ein gleichaltriger Geschlechtsgenosse Schillers: „Jakob Friedrich Schiller aus Hall in Schwaben, 20 Jahr, den 13. September 1779“.

Wichtiger sind uns die behandelten Stoffe. Gewiss begegnen manche sprachliche Themata; so: Von der Notwendigkeit, die Wörter der deutschen Sprache zu untersuchen, und von dem Nutzen, der hieraus erwächst; vielfach greifen auch sie schon auf die rednerische und dichterische Sprachübung über: Von dem Einfluss der lateinischen Schriftsteller in die Verbesserung der deutschen Beredsamkeit und Dichtkunst; dagegen, bezeichnend für die nationale Richtung dieser Gesellschaften: Der Verfall der männlichen Beredsamkeit der Teutschen durch die Nachahmung der Franzosen und Engländer. — Unter den rein litterarischen Gegenständen sind für den Interessenkreis der Gesellschafter vor allen charakteristisch: Von der Verbesserung des Teutschen Theaters sonderlich in Ansehung des Trauerspiels; Ob die Poesie auch wirklich eine Beschäftigung der Männer sei, oder ob man sie nicht vielmehr dem weiblichen Geschlecht zu überlassen habe; Von der natürlichen Geschicklichkeit eines Redners; ja schon: Von dem Nutzen der Geschichte der schönen Wissenschaften, sogar: Von dem Einfluss der schönen Wissenschaften in die Rechtsgelehrsamkeit.

Ausdrücklich auf die Arena der philosophischen Kämpfe im Sinne der Aufklärung führt uns: Die Verteidigung der schönen Wissenschaften wider den Herrn Rousseau. Die Verbindung der Weltweisheit mit den schönen Wissenschaften fordert denn auch eine andre Einführungsschrift ausdrücklich. Wie der Rationalismus immer auf praktische Philosophie in volkstümlichem Sinne ausgeht, beweist ein neues Mitglied der Erlanger Teutschen Gesellschaft ausdrücklich: Dass nichts eher vermögend sei, das Herz zu einem leutseligen Umgang zu bilden, als eine nähere Bekanntschaft mit den Musen. Auch die Frage wird zur Prüfung gebracht: Ob ein Freigeist ein ehrlicher Mann sein könne? Aus dem Geiste des Rationalismus geboren sind ferner Untersuchungen: Von den Vorteilen, so aus der Erkenntnis der Wahrheit entspringen, ähnlich über: Die Tugend als ihre eigene grösste Belohnung. Untersucht wird ferner: Die Vortrefflichkeit der Religion. Beliebt sind schliesslich Betrachtungen über Moral und äussere Sitten: zur Abhandlung gelangen die Kennzeichen der wahren Ehre und nicht minder die — Kleidermode. Man sieht, es war in der Teutschen Gesellschaft zu Erlangen nicht allein auf Gewandtheit in der deutschen Schriftsprache abgesehen: ihr Gesichtskreis war genau so

weit — und so eng wie der des Aufklärungszeitalters überhaupt; obschon um sprachliche Interessen konzentriert, umfasste er das ganze Reich des Verstandes, zielte in Anwendung der von diesem gefundenen Wahrheit auf alle Äusserungen des Geistes: gut deutsch in der Form, von gesunder Vernunft im Gehalt.

Für die Deutsche Gesellschaft zu Altdorf, über die uns zahlreicheres Material erhalten ist, betonen diesen Zusammenhang ausdrücklich die „Gesetze“, deren erstes lautet: „Vor allem sollen die Mitglieder zur Ehre Gottes, Nutzen des Staates und Vorteile der deutschen Sprache und gesamten deutschen Gelehrsamkeit arbeiten.“ So werden denn ausdrücklich Geldstrafen festgesetzt für „wirkliche grobe Fehler wider die Wahrheit, Geschichte, Reinigkeit und Richtigkeit der deutschen Sprache“; nachdrücklicher geahndet werden Vergehen wider „Ehrbarkeit und gute Sitten“. Der Vorsteher geht „den Anfängern in der deutschen Gelehrsamkeit mit Rat, Privatunterricht, Dispositionen zu ihren Aufsätzen u. dergl. an die Hand“. „Niemandem, der sich durch Amt und Schriften um die deutsche Gelehrsamkeit verdient macht, wird die Aufnahme in die Gesellschaft abgeschlagen.“

Die feierliche Eröffnung der Altdorfer Gesellschaft erfolgte am 14. Juli 1756. Wie die Eingangsrede des Begründers Georg Andreas Will erwähnt, schien es bereits dreissig Jahre vorher — das wäre um die Zeit der Reorganisation der Leipziger Gesellschaft durch Gottsched — als ob unter Aufsicht des damaligen Inspektors M. Johann Karl Böheim eine Deutsche Gesellschaft errichtet werden sollte; allein gleich der jungen fränkischen Nachbaruniversität und protestantischen Glaubensgenossin gelangte Altdorf erst nach den hervorragenden mittel- und norddeutschen und selbst schweizerischen Musensitzen zu einer deutschgesellschaftlichen Organisation. Das Mitgliederverzeichnis reicht bis 1768; doch nennt eine Einlage des Protokollbuches noch die auf dem Stiftungsfest vom 12. Juli 1769 ernannten Ehrenmitglieder. Dann schwand die Gesellschaft an Teilnahmslosigkeit dahin.

Nichtsdestoweniger gehörten ihr eine Reihe durch Stand oder geistige Bedeutung hervorragender Männer an. Das Ehrenpräsidium übernahm Graf Heinrich XIII. von Reuss älterer Linie, dessen Vater Fürst Heinrich XI. dasselbe Protektorat über die Deutsche Gesellschaft in Göttingen ausübte. Neben den ordentlichen Mitgliedern, die sich meist aus der akademischen Jugend ergänzten,

gab es allerlei Ehrenmitglieder. Unter den „vornehmen Ehrenmitgliedern vom ersten Rang“ finden wir einen freimütigen politischen Schriftsteller wie Friedrich Karl von Moser, der damals als Geheimer Legationsrat in Frankfurt a.M. lebte; ferner den ersten Verwirklicher der deutsch-gesellschaftlichen Ideen in den österreichischen Landen, Joseph von Petrasch, „Präsident der Kaiserlich Franziscischen Akademie der Wissenschaften und Künste“ (Stammsitz in Augsburg), „der Gelehrten Gesellschaft in den K. K. Erblanden“ (Stammsitz in Olmütz), „wie auch verschiedener italienischen Akademien Ehrenglied“ (zu Florenz und Cortona nämlich). Zu Ehrenmitgliedern wurden auch Reichshofrat Heinrich Christoph von Senkenberg und Friedrich Kasimir von Creutz, der Staatsmann und Dichter, ernannt. Am 6. Februar 1765 wird als „vornehmes Ehrenmitglied „aufgenommen Goethes Oheim Joh. Just. Textor, „b. R. Dr. u. ord. Advokat bei der Republik Frankfurt“.

Vor allem fordert unser Augenmerk der Stifter und Leiter selbst heraus. Georg Andreas Will¹⁾ war schon als Schüler durch den Nürnberger Rektor Würfel, alsdann seit 1744 auf der Universität Altdorf durch Johann Wilhelm Schaubert entscheidend beeinflusst; letzterer trug die soeben (1739) erschienene Baumgartensche Metaphysik vor und lehrte auch die deutsche Beredsamkeit nach vorgeschrittenen Grundsätzen. Nachdem Will schon um die Magisterwürde disputiert, zieht er 1746 nach Halle, wo er die besondere Gunst des philosophischen Schulhauptes Christian Wolf gewinnt. Unter dessen Einfluss geht er von der Theologie endgültig zur Philosophie über und hält bereits Vorlesungen. Aber noch einem andern merkwürdigen Einfluss giebt sich Will in Halle hin. Durch jenen Brenk, dessen Leben er später beschrieben, wird er in eine von diesem geleitete geheime Gesellschaft eingeführt, welcher auch verschiedene Réfugiés angehörten. Der Endzweck der Gesellschaft war angeblich Selbsterkenntnis; als Mittel zu deren Erwerb pflegte man Philosophie, Erfahrung, Physiognomie, Chiromantie u. dergl. Zur Erlangung von Selbsterkenntnis musste in den Versammlungen jeder abtreten und sich geheim schriftlich von den andern beurteilen lassen. Dem Auftrag, in der Nürnberger Gegend eine Zweiggeseellschaft zu gründen,

¹⁾ Vergl. Kiefhaber: Leben und Verdienste G. A. Wills, sowie Hirschings Historisch-litterarisches Handbuch.

entzog sich Will, blieb jedoch mit Brenk bis zu dessen Tod in vertrauter Freundschaft und Briefwechsel.

Von Halle ging Will 1748 nach Leipzig, wo er besonders Gottscheds Freundschaft erwirbt, besucht auch Jena und kehrt noch im selben Jahr nach Altdorf zurück. Als er hier 1756 die Deutsche Gesellschaft einrichtet, war er noch ausserordentlicher Professor; seit dem folgenden Jahre wirkt er als Ordinarius der Geschichte, Politik und Logik daselbst. Schon 1752 hatte ihn die Deutsche Gesellschaft in Jena unter ihre Ehrenmitglieder aufgenommen; im Stiftungsjahr seiner Altdorfer Gesellschaft erwählt ihn die Accademia degli Agiati in Roveredo unter dem Namen Artemon zum Mitglied, und noch im gleichen Jahr verleiht ihm der Fürst von Schwarzburg-Rudolstadt die Würde eines Kaiserlichen Hof- und Pfalzgrafen, so dass er selbständig akademische Grade verleihen und Poeten krönen durfte! Zu all diesen, uns heut freilich wenig imponierenden Würden erwarb Will später noch die Ehrenmitgliedschaft der Deutschen Gesellschaft in Helmstedt und des historischen Instituts zu Göttingen.

In seiner Philosophie schritt Will mit seinem Zeitalter fort. So hielt er über Kants Kritik der reinen Vernunft zu Altdorf die ersten Vorlesungen. Freilich erklärt er noch immer Baumgarten „für den tiefstinnigsten Philosophen, ohne Kanten zu nahe zu treten“. Die alte rationalistische Glückseligkeitslehre wünscht er „beizubehalten und mit der Kantischen Würdigkeit verknüpfen zu dürfen“; und die Glückseligkeit besteht ihm in „Aufklärung des Geistes, Zufriedenheit des Herzens, glücklicher Bekämpfung der Leidenschaften“.

Von den Arbeiten der Altdorfer Gesellschaft ist vieles gedruckt. Ins Gewicht fallen namentlich drei Sammelwerke: Versuch in Beiträgen zur deutschen Sprachlehre, Beredsamkeit und Geschichte, bereits 1757; Einige Schriften der Altdorfischen Deutschen Gesellschaft, 1760; schliesslich Altdorfische Bibliothek der gesamten schönen Wissenschaften, herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft daselbst, seit 1762. Schon diese Druckschriften belegen, dass die Altdorfer ihre Gesellschaft Deutsch nennen — wie es Gottsched richtig forderte —, während die Erlanger sich denen anreihen, die sich als Teutsche Gesellschaft bezeichnen. Will spöttelt auch gelegentlich, wo er die Uneinigkeit der Gesellschaften beklagt: „Sie stritten zuerst über die Rechtschreibung des Wortes deutsch.“

Das Archiv ergänzt nicht nur die Aufschlüsse der Druckschriften, lässt überhaupt viel klarer als diese öffentlichen Kundgebungen die Ausdehnung der Interessen und die Stellung der Gesellschaft in den geistigen Kämpfen erkennen. Überwiegen in den Veröffentlichungen die schönwissenschaftlichen Leistungen, so lässt das Archiv auch die aufklärerischen Tendenzen zu voller Geltung kommen. Ersichtlich wird aus den umfassenden, unmittelbaren Zeugnissen ferner, dass die meisten Gesellschafter innerlich Gottsched viel näher stehen, als die äusseren Kundgebungen es scheinen lassen. So gilt es die gedruckten und die ungedruckten Ausarbeitungen der Mitglieder im Zusammenhang zu betrachten.

Ausgangspunkt der Gesellschaftsthätigkeit bleibt bei alledem die Ehre der deutschen Sprache. Scharf wendet sich gleich Wills Eröffnungsrede gegen ihre Verachtung und Verleugnung: „Wir sind auf deutschem Boden, lasset uns auch deutsch reden!“ Das Eintreten für die Volkssprachen zeigt die Deutschen Gesellschaften durchaus im Zusammenhang mit den geistigen Erneuerungsversuchen, welche in den freien Akademien Italiens und Deutschlands schon seit zwei Jahrhunderten auftauchten. Wie entfernt selbst diese sprachlichen Bestrebungen von einseitig und engherzig grammatischen Übungen blieben, beweist eine Fülle von Äusserungen, beweist gewöhnlich schon die Wahl des Themas. „Sind nicht“, ruft Wills Programmrede aus, „unsere Gottschede, Gellerte und Lessinge, unsere Hallere, Breitingere und Bodmere unsterblicher in der deutschen Sprache als Ariovist in den Waffen?“ In einer Abhandlung des Jahres 1757 heisst es: „Haben wir nicht der Verbesserung unserer Muttersprache den guten Geschmack, den wir an den schönen Künsten und Wissenschaften finden, beinahe völlig zu danken? Haben wir nicht der Auszierung unserer Sprache das gelehrte und artigwitzige Frauenzimmer zu danken?“ Wird schon hier der Zusammenhang mit den Bildungsbestrebungen berührt, so fehlt es insbesondere zunächst nicht an Versuchen, von den deutschsprachlichen auf die übrigen Disziplinen der Nationalwissenschaft hinüberzuweisen. Ein Mitglied liefert eine „Kurze Abhandlung von den teutschen Altertümern überhaupt und von ihrem Einfluss, den sie in die Absichten einer teutschen Gesellschaft haben“. Ferner betont eine „Kurze Betrachtung über den frucht-

baren Einfluss der Bemühungen der teutschen Gesellschaften in das teutsche Staatsrecht“ — manche Mitglieder dissentieren also in der Schreibung unserer Volksbezeichnung —: die Pflege der deutschen Altertümer und der deutschen Geschichte in den Gesellschaften, ferner die Bearbeitung der deutschen Sprache übten Einfluss auf die Erkenntnis des deutschen Staatsrechtes. Die Abhandlung fährt fort: „Und damit der Endzweck, die teutsche Sprache dem Staate recht nutzbar zu machen, und eine gleichförmige Regelmässigkeit in derselben einzuführen, desto besser erreicht würde, wäre wohl der Wunsch nicht übertrieben, dass eine allgemeine teutsche Gesellschaft von des teutschen Reichs allerhöchstem Oberhaupte und den Ständen desselben gestiftet und mit dem nötigen Ansehen begabt würde.“ Wie der Gedanke einer Deutschen Akademie so taucht in dieser Gesellschaft gleich den Schwestergesellschaften der Versuch eines kritischen deutschen Wörterbuches auf. National ist die gesamte Auffassung der Sprache: man handelt „Von dem Nutzen, welchen ein Volk von dem guten Vorurteil gegen ihre (so!) Sprache hat“. Es galt überdies nicht nur den Gebrauch der Muttersprache statt des Lateins der Gelehrten und des Französischen der Adligen, und nicht nur ihre Vervollkommnung an Korrektheit und Eleganz, um sie für einen Wettstreit mit jenen grossen Kultursprachen zu rüsten: noch immer stand die Einigkeit der deutschen Sprache, und damit ein wichtiger Faktor der nationalen Einheit überhaupt, in Frage; das katholische Süddeutschland, Österreich und die Schweiz vollziehen erst unter dem Andrängen Gottscheds und seiner Gesellschafter den Anschluss an die gemeindeutsche, hochdeutsche Schriftsprache. So wird Gottsched in der Altdorfer Gesellschaft 1760 „um die deutsche Sprache schon allein unsterblich“ genannt, mit der Begründung: „Gottsched that unserer deutschen Sprache eben die Dienste, welche ein unsterblicher Luther unserer gereinigten Religion erwiesen.“

Die litterarischen Bethätigungen der Mitglieder erheben sich meist nicht über den Charakter der Schulpoesie. Didaktische Gattungen wie Epigramm und Fabel, daneben die Ode werden bevorzugt; auch Übersetzungen aus dem Griechischen sind beliebt. Nach Gottscheds Vorgang erscheinen einige Oden Anakreons und der Sappho meist reimlos übersetzt; auf seine Ausführungen in den „Beiträgen zur kritischen Historie der deutschen Sprache, Poesie

und Beredsamkeit“ beruft sich ausdrücklich der „Versuch einer Abhandlung von deutschen Übersetzungen alter griechischer Schriftsteller“. Ein bürgerliches Trauerspiel „Selim“, in der Gegenüberstellung von Christentum und Mohamedanismus ersichtlich unter Voltaires Einfluss, lässt schon stellenweise die zärtliche Leidenschaft zu Worte kommen, ohne doch bis zu beherzten Naturtönen vorzudringen. Auch an einem langen, nur zu langen Lustspiel fehlt es nicht, das durch die Richtung seines Hauptcharakters bemerkenswert wird, obschon der Dichter ihn nicht tendenziös ins Recht setzt: entsprechend dem Titel „Die altväterische Erziehung“ vertritt Magnus Oldmann — nomen wird meist im Gottschedschen Kreis als omen benutzt — die altväterische Gewohnheit in Tracht, Sitten, Anschauungen; wie er in der Erziehung gegen fremde Einflüsse eifert, verpönt er das damals modische Reisen in fremde Länder, und bei aller hölzernen Deklamation wirkt durch die unbewusste Übereinstimmung mit dem grössten und deutschesten Sänger des Mittelalters, Walther von der Vogelweide, fast rührend der Schmerzenschrei: „Aber Tugend und reine Sitten! wo findet man diese mehr?“

Daneben fehlt es nicht an ästhetischen Abhandlungen, Betrachtungen über die Dichtkunst und über litterarische Tagesfragen. Indes mündet selbst eine Rede über das Thema „Dass der Ruhm, den die schöne Wissenschaften erwerben, der vorzüglichste sei“ in das höchst bezeichnende Geständnis: „Doch in einem weit majestätischem Glanze erscheinen sie mir in der Verbindung mit der Wahrheit und Religion.“ Eine andere Rede stellt sich direkt zur Aufgabe: „Es ist notwendig und angenehm, den Fleiss in der Weltweisheit mit dem Fleiss in schönen Wissenschaften zu verbinden.“

Zahlreich sind dem entsprechend die aus der praktischen Philosophie behandelten Gegenstände. Bald wird der Tugend, bald dem Frieden sehrend gehuldigt — fällt doch die Thätigkeit der Gesellschaft wesentlich in den siebenjährigen Krieg. Nach Art der moralischen Wochenschriften werden ferner bürgerliche Charaktere als typische Vertreter bestimmter Laster und Tugenden vorgeführt. Ein Redner stellt eine „Vergleichung der alten und neuen Sitten unsers Deutschlands“ an, indem er einsetzt: „Fast kein Volk hat die Einfachheit der Sitten so sehr geliebet, als unsere alten Deutschen.“

Unverkennbar in ihrem Zusammenhang mit der rationalistischen Zeitphilosophie geben sich die Themata, welche philosophische Streitfragen aufrollen. „Von dem notwendigen Dasein der Laster“ war der Rationalismus schon deshalb überzeugt, weil er sie eudämonistisch als blosse Mängel an Vollkommenheit fasste. „Ob die natürlichen Gesetze allein, ohne die bürgerlichen, hinreichend sind, die menschliche Gesellschaft zu ihrer Vollkommenheit zu bringen?“ war eine Frage, die nicht offen bejaht zu werden brauchte, um ihren Ursprung in der Weltanschauung des Aufklärungszeitalters zu verraten: geht der Rationalismus doch von der Annahme aus, dass die Tugend philosophisch lehrbar sei und die Kenntnis der natürlichen Folgen aller Laster im Grunde hinreiche, um von diesen abzuschrecken — ein Altdorfer Gesellschafter übersetzt die Ausführungen Vattels über den Gegenstand. Aus dem gleichen, gewiss einseitigen, aber doch vorwärts weisenden Geiste geboren ist die „Abhandlung, dass die Sünden der Gelehrten weit sträflicher seien, als die Sünden der Ungelehrten“: denn die Sünde entspringt den Aufklärern aus Unkenntnis der natürlichen und philosophischen Gesetze.

Auch dem Kampf gegen Aberglauben schliessen sich die Deutschen Gesellschaften an. Gleich die erste Sammelschrift der Altdorfer handelt unter anderm „Von einigen Mitteln wider den Aberglauben“. In gleicher Tendenz wirft ein Mitglied die Frage auf: „Was von den Vorbedeutungszeichen zu halten?“ Eifrig zeigt sich schon Gottsched beflissen, die antike Götterwelt, überhaupt alles Mythologische, als erdichtete Fabel hinzustellen; aus diesem Gesichtspunkt zu verstehen ist eine Abhandlung „Von den verschiedenen Lehrgebäuden, welche sich die Gelehrten zur Erklärung der alten Fabeln erwählt haben“. Positiv suchten die Aufklärer folgerecht Kenntnis der Naturerscheinungen zu verbreiten; auf gleiche Weise will man auch in Altdorf dem Aberglauben vorbeugen.

Wie es im bedeutsamen Streben des Aufklärungszeitalters lag, die Menschheit von der durch die Orthodoxie genährten Furcht vor dem Tode zu befreien, singt ein Gedicht aus der Altdorfer Deutschen Gesellschaft „Von der Verachtung des Todes“ einen Hauptmann folgendermassen an:

„Was ist es, tapfrer Freund, das dich in Säbel jagt,
Und deiner Brust die Furcht vor deinem Tod versagt?“

Solls der Gedanke sein? Der Tod ist kein Gerippe,
 Das man abscheulich malt, das stets mit scharfer Hippe,
 Von Hunger angespornt, begierig Menschen fällt,
 Und mit dem roten Raub die Hölle unterhält.
 Es ist ein eitler Traum, dass die verjagten Seelen
 In dichter Finsternis stets zittern, sich stets quälen:
 Der Tod hebt alles auf, und wenn die Geister fliehn,
 So flieht auch das Gefühl und das Bewusstsein hin.“

Ein Predigtamtskandidat Joh. Mathias Decker aus Heilbronn veröffentlichte diese Gedanken 1762 (im I. Band der Altdorfschen Bibliothek, S. 416): man sieht, auch philosophisch war die Zeit für Lessings (1769 erschienene) Abhandlung reif: „Wie die Alten den Tod gebildet“. — Ein andres Gedicht „Die Insel der Thorheit“ eifert, ebenfalls in Übereinstimmung mit dem Rationalismus, gleichmässig gegen Unwissenheit und Aberglauben, wie andererseits gegen Freigeisterei. — Auch in politischer Hinsicht fällt da und dort ein freies Wort. Ein „Versuch über den Geschmack der Deutschen“ scheut sich z. B. nicht vor dem Angriff: „Die Alten jagten, um tapfer zu werden und Nahrung zu haben. Bei uns jagt der Junker, weil er sonst nichts gelernt hat, als die Flinte putzen und den Spürhund abrichten.“ Man weiss, dass die Rücksichtslosigkeit der Jagden eine der Hauptbeschwerden gegen den Adel darstellte. Schon am Anfang desselben Aufsatzes (gedruckt in der Altdorfschen Bibliothek I, 1) heisst es von den Deutschen Gesellschaften: „Einige wurden ausgelachtet, dass sie sich mit der schlechten deutschen Sprache abgeben wollten; einige suchte man zu unterdrücken, weil sie was neues waren und für den Staat und die Religion gefährlich sein könnten.“

Der Stubengelehrte war nach alledem nicht das Ideal des Aufklärungszeitalters; ja die Altdorfer stellen den gelehrten Pedanten in eine Reihe mit den — Stutzern. Als Ziel schwebte vielmehr dauernd Popularisierung und weiteste Verbreitung von Bildung und Aufklärung vor. Dem Frauenstudium zeigen sich diese Kreise günstig gesinnt; wie die meisten Deutschen Gesellschaften ernennt auch die Altdorfer eine Anzahl Frauen zu Mitgliedern. Eine Abhandlung tritt warm für Verkehr der Gelehrten mit den Ungelehrten ein. Da fallen mancherlei bezeichnende Worte: „Es ist einem Staate keine Ehre und kein Nutzen, wann er viele furchtsame und verzagte Bürger hat.“ So ist denn gute Erziehung aller Stände zu fordern. Insbesondere soll aber

der Gelehrte Unterredungen mit Ungelehrten pflegen: „Dann kann er ihnen begreiflich machen, wie man oft natürliche Sachen als was ausserordentliches angesehen, und dass es lächerlei sei, wann man zu gewissen Zeiten und Stunden sonderliche Erscheinungen und Gespenster will bemerket haben.“ Die aufklärerische Tendenz kann nicht klarer zur Aussprache kommen. — Ja, wie sich Christian Wolf mit besonderem Nachdruck rühmt, dass auch Handwerker und Bauern seine philosophischen und mathematischen Schriften lesen, bemüht sich ein Altdorfer Gesellschafter darzulegen: „Dass es Gelehrte unter den Bauern gegeben.“ — Nie war eine Wissenschaft volksfreundlicher und darum auch volkstümlicher, als die Philosophie des Aufklärungszeitalters.

Neben dieser offiziellen Thätigkeit der Gesellschaft ist der sonstige geistige Verkehr der Mitglieder nicht ausser Acht zu lassen, zumal zwanglose Unterhaltung in den Versammlungen selbst von den meisten Deutschen Gesellschaften ausdrücklich gewünscht und gutgeheissen wird. Mussten sich die schriftlichen Ausarbeitungen noch immer in gewissen Grenzen halten, so kam im Meinungs-austausch zu freier Aussprache, was immer das Aufklärungszeitalter an geistigen Interessen barg und bewegte. Auch schon als solch ein Sammelpunkt freier gerichteter Geister dürfen die weitverzweigten Deutschen Gesellschaften Beachtung in Anspruch nehmen.

Die letzten pansophischen Schriften des Comenius.

Von

Dr. J. V. Novák in Prag.

Die Stufen des Erkennens waren in den letzten Lebensjahren des Comenius der Hauptgegenstand seiner Spekulation, wie man es deutlich aus seinem „Spicilegium didacticum“ erkennt, wo er in den ersten Abschnitten der Mathetik drei derselben unterscheidet: die Erkenntnis (notitiam), das Verständnis (intellectum), den Gebrauch (usum). Lernt man den Namen einer Sache kennen, verbindet man denselben mit einem Begriff, d. h. erkennt man den Inhalt eines Begriffes, so ist man zur ersten Stufe oder der Unterlage des Erkennens gelangt. Weiss man, wodurch etwas ist, und unterscheidet man in einer Sache ihre Teile, d. h. kennt man auch den Umfang eines Begriffes, dann ist man zum Verständnis oder Kern (medulla) einer Sache vorgedrungen. Hat man endlich erkannt, wozu eine Sache zu gebrauchen wäre, dann ist man erst zur höchsten Stufe der Erkenntnis gelangt, und dem Wissen ist die Krone aufgesetzt (Spicil. did. Math. § 3—6). Die erste Stufe ist darnach rein empirisch, man gelangt zu ihr meistens durch Sinneswahrnehmung, die zweite ist mit der Spekulation verbunden, indem man die Ursachen der Dinge untersucht, die dritte endlich betrifft das Ziel und lehrt uns den Dingen in der praktischen Welt ihre Stellung anweisen und nach weiteren noch unbekanntem forschen.

Diese drei Stufen repräsentierten auch die Bücher des Comenius, welche er mit solcher Ausdauer für die Jugend vorbereitete. Die „Janua linguarum“ in allen ihren Bearbeitungen sollte der ersten Stufe der Erkenntnis dienen, d. h. die Jugend in die Kenntnis der Namen und des Inhaltes aller Dinge einführen. Sie baute sich vornehmlich auf der Sinneswahrnehmung auf, war nach der Meinung des Verfassers historisch angelegt und umfasste das ganze Universum in seinen Hauptbegriffen. Die Metaphysik

oder *Janua rerum* war für die zweite Stufe bestimmt, d. h. sie sollte die innere Erkenntnis der Dinge verschaffen und so eine Pforte der Weisheit bilden. Deshalb war sie vorzüglich auf Spekulation gegründet, erklärte die einfachsten Begriffe und legte so den Grund zum richtigen und verlässlichen Nachdenken. Den Gebrauch der menschlichen Verrichtungen, welche in Gedanken, Reden und Thaten bestehen, sollte eine bisher wenig bekannte Schrift lehren, welche den Titel „*Triertium catholicum*“ führt und in den letzten Lebensjahren des Comenius entstanden ist. Sie will direkt die Anweisung zum richtigen Nachdenken, Sprechen und Thun geben, dadurch also unmittelbar eine Besserung der menschlichen Zustände herbeiführen.

Nach dem grossartigen Anklang, welchen die Sprachenpforte des Comenius gefunden hatte, war man seinerzeit auf die pansophischen Versuche äusserst gespannt, und er betrachtete es noch in seinem Greisenalter für seine Pflicht, den Erwartungen seiner Zeitgenossen gerecht zu werden und auch nach dem Verluste, welcher ihn besonders in dieser Hinsicht in Lissa getroffen hatte, noch für die Jugend fertigzustellen, was er nur vermochte. Erklärlich ist daher auch, warum er seinen Sohn Daniel und Christ. W. Nigrinus vor Gottes Gericht berief, wenn sie seine nachgelassenen und bereits fertigen Schriften nicht herausgeben wollten (A. Patera, Korrespondenz des C. 1892, Nr. CCXXXIX).

Leider sind die Schicksale der Verlassenschaft des Comenius, namentlich der fertigen Handschriften, nur mangelhaft bekannt; nicht einmal J. Kvačala konnte sichere Nachrichten über direkt von Comenius herrührende Manuskripte auffinden und musste sich mit Überbleibseln in verschiedenen Archiven zufriedenstellen (Einl. zu seiner Korresp. des C. 1898).

Daher kommt es auch, dass man erst nach und nach die einzelnen Schriften kennen lernt, welche von Comenius für den Druck vorbereitet hinterlassen und dann auch wirklich herausgegeben worden waren, obzwar gerade diese Werke hochinteressant sind, indem sie uns die Stufe der philosophischen Erkenntnis aufweisen, auf welcher Comenius endlich stehen geblieben war und welche er also selbst für die der menschlichen Vernunft erreichbare betrachtete.

Von diesen Schriften hat Prof. J. Kvačala in Petersburg das „*Spicilegium didacticum*“ gefunden und im Jahre 1895 heraus-

gegeben; die „*Janua rerum*“ war dem unermüdlichen Forscher über Comenius, Fr. J. Zoubek, bereits gut bekannt, sie ist auch im Jahre 1886 von Prof. J. Šmaha in böhmischer Übersetzung herausgegeben worden, endlich barg die Klosterbibliothek am Strahov in Prag noch eine dritte Schrift, welche gleichzeitig mit der *Metaphysik* gedruckt war (*Lugduni Batavorum*, apud hered. Jac. Heenemann 1681), aber bis jetzt gänzlich unbekannt geblieben war. Auch von dieser Schrift hat der bekannte Comeniusforscher, Prof. Jos. Šmaha in Rakonitz, eine böhmische Übersetzung und Erklärung bereits im Manuskripte fertig. Es ist das „*Triertium catholicum*“, dessen Vorrede das Datum „Amstel. pridie Cal. Sept. 1670“ führt, also bis in die letzten Tage des bereits vom Alter niedergedrückten Greises reicht.

Sowohl die „*Janua rerum*“ als auch das „*Triertium*“ sind so seltene Schriften, dass wir es für unsere Pflicht betrachten, die verehrten Leser mit dem Inhalte derselben bekannt zu machen, wenn auch wohl in nächster Zeit eine Gesamtausgabe der pansophischen Schriften des Comenius bevorsteht.

Die *Metaphysik*, oder wie er sie wegen des verhassten Namens lieber nannte, die *Janua rerum* beschäftigte Comenius bald nach der Herausgabe der ersten Sprachenpforte, aber die ersten sogenannten pansophischen Werke, der „*Prodromus*“ und die „*Dilucidatio*“, enthalten eigentlich nur Programme einer solchen Arbeit, die „*Via lucis*“ daneben die praktische Durchführung einer allgemeinen Bildung der Menschheit durch allgemeine Bücher, allgemeine Schulen und ein allgemeines Kollegium aller Gelehrten der Welt. Näher tritt Comenius an die Ausführung seiner Pläne heran in der „*Diatyposis*“, wo er schon direkte Beispiele giebt, wie der Wissensstoff des ganzen Universums in einem einzigen Buche zusammengefasst werden könnte. Damals sammelte er also schon Definitionen für eine „*Pansophiola*“ und suchte aus den einzelnen Erscheinungen der Welt die allgemeinen Gesetze der Schöpfung abzuleiten.

In Elbing trug er die *Metaphysik* seit dem Jahre 1644 den Schülern vor, und zwar vom Stadtrat aufgefordert, nachdem die polnischen Edelleute ihre Söhne ihm nachgeschickt hatten, er aber keine Privatschule halten durfte; von den Aufzeichnungen der Schüler hoffte Comenius auch eine grössere Anzahl von Exemplaren zu erlangen, welche er seinen gelehrten Freunden zur Prüfung

vorlegen könnte. Deshalb veröffentlichte er auch im Jahre 1649 in Lissa davon eine Probe von 5 Blättern, welche aber bald so selten war, dass nicht einmal der Verfasser ein Exemplar besass. Seit der Zeit aber arbeitete er unverdrossen an diesem Werke bis zu seinem Tode, so dass er in dreissig Jahren nicht weniger als zwanzigmal es vollständig überarbeitete und ausserdem noch einzelne Partien mehrmals umänderte.

Die Ursache dieser unablässigen Änderung war das Bestreben, in dem Buche nur ganz allgemeine, axiomatische Sätze zusammenzustellen und dieselben dem Verständnis der Jugend anzupassen.

So erschien das Buch erst nach seinem Tode mit dem ausführlichen Titel: **Janua Rerum reserata. Hoc Est Sapientia prima (quam vulgò Metaphysicam vocant) ita Mentibus hominum adaptata Vt per eam in totum Rerum Ambitum, Omnemque interiorem Rerum Ordinem, Et in omnes intimas rebus coaeternas Veritates Prospectus pateat Catholicus: Simulque ut eadem omnium humanarum Cogitationum Sermonum Operum Fons et Scaturigo, Forma-que ac Norma esse appareat. Authore J. A. C. (87 S. in 4°).** In der Vorrede „Ad Academias Europae“ zeigt er den Philosophen an, er wolle mit ihnen über die Reinigung der Quellen des menschlichen Wissens Rat pflegen. Denn wie eine jede Sache in der Welt ihre einfachsten Grundlagen habe, so besitze solche auch die Weisheit. Wenn man sie also sammeln könnte und zu einer Wissenschaft gestalten, wäre dadurch eine sichere Basis für das sämtliche Wissen gegeben. Eine solche Wissenschaft zusammenzustellen haben schon sehr viele weise Männer versucht, und sie nannten dieselbe Sapientiam primam nach dem Vorbilde des Aristoteles, oder auch Metaphysicam. Über diese Wissenschaft haben sich gelehrte Männer einesteils sehr lobend, andernteils sehr tadelnd ausgesprochen. Auf Grund der Urteile eines Bacon von Verulam und Campanella forderte der evangelische Prediger in Haag, Caspar Streso, man solle die Metaphysik in die Schulen einführen, andere, wie P. Ramus und seine Anhänger, wollen sie wieder ganz und gar verwerfen. Und dieses letztere Urteil war nach dem bisherigen Verfahren der Metaphysiker berechtigt, indem sie für ihre Wissenschaft nur von Spinnengeweben die Grundlage aufstellten. Dagegen ist aber eine solche

Metaphysik zu suchen, „*quae sit ordinatissima Terminorum generalissimorum et structurarum in rebus Idealium, Principiorum denique per se notorum (nec ullâ probatione, per exempla tantùm illustratione, egentium, et à quibus omnia inferiorum scientiarum, sive principia, sive conclusiones, vel ultrò fluant, vel certè leniter deducantur) compages*“; eine solche wäre einem Senfkorn ähnlich und könnte zu einem Baume der menschlichen Allweisheit aufwachsen (§ 18), in welchem die Vögel des Himmels, d. h. die Zöglinge dieser Weisheit nisten könnten. Es wird also eine solche Wissenschaft auch die allgemeinsten Benennungen der Dinge enthalten, alles in durchsichtiger Ordnung darstellen, indem sie ja für die Anfänger bestimmt ist, endlich alle Stücke nur von lauter Wahrheit und der höchsten Sicherheit umfassen. Ein solches Buch zusammenzustellen hat der Verfasser bereits vor vierzig Jahren versucht, aber seit der Zeit immer noch daran gearbeitet, um es fester, geordneter und für die Jugend fasslicher zu machen. Er will nun ihr Urteil darüber hören. Darauf zeigt er, bei den Prinzipien der Dinge sei er nicht von den Dingen selbst ausgegangen, sondern von ihren Ideen, von dem Ursprung derselben, wie er in die menschliche Seele, das Ebenbild Gottes, eingesetzt worden und sich darin auch wirklich zeigt, indem das Fassungsvermögen des Menschen über die ganze Welt reicht und auch neue, bisher unbekannte Dinge zusammenstellen und schaffen kann. Ein jeder Mensch könnte also aus einem solchen Buche leicht erkennen, dass seine Seele eine Leuchte Gottes sei, welche Alles durchdringt (§ 31), und die einzelnen, speciellen Wissenschaften könnten daraus die Norm für ihren Fortschritt schöpfen. Zuerst bediente er sich beim Ordnen der höchsten Begriffe der analytischen Methode, dann nahm er die synthetische zu Hilfe, aber erst mit Hilfe der synkritischen, welche ihm den Parallelismus der meisten Dinge und die harmonische Ordnung der Welt zeigte, gelang es ihm, in das Labyrinth der Erscheinungen einzudringen. So gelangte er auch zur Überzeugung, dass diese drei Methoden zusammen die Schlüssel zu allen Geheimnissen bilden. „*Exinde enim didici, et scio, Omnia habere classes suas certas, ad quas ipsa quoque individua tandem reduci queant; classes verò ipsas minores ad majores, ad Universum usque quod nonnisi unum est*“ (die Analysis). „*Deinde omnia rerum, maxima et minima, simplicissima et compositissima, certos habere Schematismos, seu reales et deprehen-*

sibiles, explicabilesque formas suas“ (die Synthesis). „Tandem, omnia per omnia deprehendi posse, intellectis tantum Ideis seu structuris, ad quas res quaeque reducendae veniunt“ (die Syncrisis). Neben der Anleitung zum Wissen will aber der Verfasser auch die Anleitung zum richtigen Können und Thun geben, was bis jetzt niemand versucht hat. Die Metaphysik selbst soll ihm zur allgemeinen Norm bei der Zusammenstellung des grossen pansophischen Werkes dienen, darum hat er sie endlich fertig gemacht und mit dem Triertium verbunden zum Drucke vorbereitet, um zu zeigen, wie die ursprünglichen Künste des menschlichen Lebens, nämlich die Logik, Grammatik und Pragmatik, durch eine gut geordnete Metaphysik beleuchtet werden.

Die Schrift selbst ist in Fragen und Antworten derart verfasst, dass der Schüler fragt und der Lehrer ihm die Begriffe erklärt. Bei komplizierten Begriffen geschieht dies freilich durch mehr zusammenhängenden Vortrag.

Den Eintritt in die Pforte der Dinge (Introitum in Januam Rerum) bildet die Erklärung des Bedürfnisses, nach den Namen die Dinge selbst kennen zu lernen, sie zu verstehen und zu gebrauchen wissen. Dabei wird der Name „Ding“ (oder „Dinck“) von „Dencken“, „Sach“ von „Sagen“ abgeleitet. Zu den drei Stufen der Erkenntnis sollen die drei vom Verfasser vorbereiteten Bücher (Janua linguarum, Janua rerum, Triertium) führen. Es folgt (im II. Kap.) eine Erklärung über das Wesen der Weisheit, welche als das Licht des Gemütes definiert wird, das dem menschlichen Verstande zum vollständigen Beschauen aller Dinge, dem Willen zur Wahl des Guten und den Kräften zum richtigen Handeln klar vorleuchtet. Darin besteht nämlich auch das Handeln eines Weisen; freilich aber gehören alle diese drei Anforderungen zusammen. Sie werden auch weiter erklärt. Als offene Quellen der Weisheit werden die Welt, unser Gemüt und die hl. Schrift aufgestellt. Der Anfang der Untersuchung wird von unserem Gemüte gemacht, da uns dieses das nächste ist, darauf kommt an die Reihe die Welt, endlich die h. Schrift.

Was ist also das Licht unseres Gemütes, woher kommt es und wie wird man es erkennen (Kap. III.)? Und der Verfasser erklärt es für die uns angeborenen Begriffe als die innersten Fackeln des Verstandes, gewisse Antriebe und Regeln des Willens, endlich die Kräfte und Werkzeuge zum Handeln (allgemeine Begriffe,

allgemeine Triebe, allgemeine Vermögen oder Kräfte). Erst da kommt Comenius auf die Dinge selbst zu sprechen, nämlich auf den äusseren Kreis der erkennbaren Dinge, auf ihre innere Ordnung und die innerste Verbindung derselben (Kap. IV.), auf die Grenzen der Erkenntnis, sowie auf die Grenzen der erkennbaren Dinge, welche Comenius in den Begriffen: Alles, Etwas, Nichts erblickt (Kap. V.—VI.). Damit nun der menschlichen Vernunft nichts entgehe, ist Alles von Grenzen umschlossen (Kap. VII.). Die Klassen des Etwas werden in dem Nichtsein, dem Halbsein, dem Sein unterschieden, und die Existenz einer Sache im Begriffe, in der Rede, im Sein konstatiert. Bei einer Substanz werden wieder Umstände, als Zeit, Ort, Zahl u. s. w. anerkannt, auch Quantität und Qualität unterschieden (Kap. VIII.). Dem Etwas findet der Verfasser überall das Nichts beigesellt (Kap. IX.). Die inneren Ordnungen der Dinge bestehen in Gliederung, Schematismen und Parallelismus; was enthalten diese und wie kann man sie bei den Dingen erkennen? Die Fragen dabei sind: Was, wodurch, auf wie vielerlei Weise? Bei der ersten Frage bekommt man die Definition zur Antwort, bei der zweiten die Einteilung, bei der dritten den Umfang des Dinges (Kap. X.). Das Denkbare an sich (Kap. XI.). Das Ens, seine Prinzipien, die Einteilung in Sachliches, Gedachtes, Gesprochenes (Kap. XII.). Über das sachliche Ens, welches man auf dreierlei Weise betrachten kann: einzeln, kombiniert zu zwei, zusammengestellt in Mehrheit (Kap. XIII.). Über das einzelne Ens und seine Prinzipien: das Eine, Wahre, Gute; seine Einteilung in Ursprüngliches, Gewordenes, Misslungenes (primum, ortum, abortum, Kap. XIV.). Das Ens primum (XV.), das gewordene, seine Substanz und Prinzipien (XVI.), die Substanz an sich (XVII.), die Accidentien (XVIII.), die Dauer der Dinge oder die Zeit (XIX.), der Ort (XX.), die Quantität (XXI.) und Qualität der Dinge (XXII.), ihre Bewegung oder Aktivität, das Passive an ihnen (XXIII.—XXIV.), die Ordnung und der Nutzen der Dinge (XXV.—XXVI.), das Liebliche und Vollkommene der Dinge (XXVII.—XXVIII.), die Mängel und Missgeburten an Dingen (XXIX.—XXX.). Die Kombination der Dinge (XXXI.), ihre Gruppierung (XXXII.), wobei die Zahlenmystik nach dem Vorbilde des Pythagoras stark vertreten ist. Über das Nichtsein (XXXIII.) und Halbsein (XXXIV.). Über die allgemeinen Triebe (XXXV.) und über die allgemeinen Kräfte (XXXVI.).

Die Praxis zu dieser Theorie sollte das „Triertium“ bieten, deshalb arbeitete Comenius daran bis zu den letzten Tagen seines Lebens, indem er dachte, dass er damit den Gipfel aller Philosophie bieten werde.

Der ausführliche Titel dieser Schrift ist: *Sapientiae primae Usus, Triertium catholicum appellandus, H. e. Humanarum Cogitationum, Sermonum, Operum Scientiam, Artem, Usum aperiens Clavis triuna: sive Amabile Logicae, Grammaticae, Pragmaticaeque cum Metaphysica Osculum.* (123 S. in 4°)

Auf der Rückseite des Titelblattes erblicken wir einen „Trigonus Sapientiae“, zusammengestellt aus dem Kreise der Dinge. Ein in der Mitte gezeichneter kleinerer Kreis führt die Inschrift „Res“, ein anderer Kreis, welcher die obere Seite des auf einer Ecke stehenden Dreieckes durchschneidet, hat die Inschrift: „Rerum Speculum est Mens, a qua venit Cogitatio“, ein dritter auf der rechten Seite ist benannt: „Rerum Interpres est Lingua, a qua venit Sermo“, ein vierter Kreis auf der linken Seite heisst: „Rerum Imitatrix est Manus, a qua venit Operatio“. Die Kreise berühren sich mit dem mittleren Kreis und sind von einem grösseren Kreise umschlossen, an welchem die Inschrift: „Tres Dotes Excellentiae Humanae“ angebracht ist. Darunter finden wir die Belehrung, dass Dinge, mittels des Spiegels des Gemütes aufgefasst, zum Gedanken werden, ein Gedanke, durch äusseren Schall ein Ding abbildend, zur Sprache wird, wenn aber ein Gedanke und ein Wort sich in That umbildet, so wird wieder ein Ding daraus. Und so kehrt ein Ens wieder zu seinem Ursprung zurück. Daraus folgt dem Verfasser die Lehre, der Mensch solle auch darnach handeln, mit dem Denken immer die Sprache und das Thun verbinden. Dazu wolle aber das Werk des Comenius eine gründliche Anweisung geben.

Dann folgt eine Widmung der Schrift „Nobilissimis, Magnificis, Amplissimis Amstelodamensis Reipub. **D. D. Consulibus** nec non Sapientibus ac providis Illustris ibidem Scholae, Trivialiumque **D. D. Curatoribus** Dominis observandis“ (datiert Amstel. pridè Cal. Sept. 1670). Der Verfasser widmet ihnen sein Werk, dass es ihnen zur Fackel, zum Schlüssel und Prüfstein der Gedanken, Reden und Werke werde, und dazu soll eben die Verbindung der Logik, Grammatik und

Pragmatik zu einem solchen ganzen Ganzen dienen, wie es bis zu der Zeit niemand versucht hatte.

Es folgt eine Vorrede „Trinae Societatis Humanae Praesidibus I. Tractantibus commercia rerum inter se, Philosophis, II. Hominum inter se, Politicis, III. Animarum cum DEO, Theologis“, worin er ihnen mitteilt, wenn er seine Gedanken vollständig zum Ziele geführt hätte, so hätte er sie ihnen in einer feierlichen Vorrede gewidmet, leider aber ist er bei blossen Versuchen geblieben, worüber er ihnen etwas sagen will.

Das Leben sämtlicher Menschen besteht zwar in Denken, Sprechen und Thun, und doch sollen die Verhältnisse der Dinge untereinander besonders die Philosophen kennen, die Theologen sollen die Menschen zur Erkenntnis Gottes führen, die Politiker sollen das menschliche Thun in Ordnung erhalten. Nach ihrem Vermögen sollen freilich alle Menschen dazu beitragen, da es bisher nicht einmal eine vollendete Logik gibt, wenn die Menschen einander überhaupt widersprechen können, viel weniger besitzen wir eine vollkommene Grammatik oder gar eine Pragmatik. Die Ursache davon kann nur zweierlei sein: entweder kennt niemand die Wahrheit oder besitzt dazu keine künstliche Anleitung. In Wahrheit kann man aber behaupten, dass in der Logik nicht einmal der erste Teil ganz regelrecht geordnet sei, nämlich Inventio. Daher kommt es, dass die Menschen einander nicht verstehen und weder ihr Gemüt, noch ihr Sprachvermögen, noch ihre Hand regelrecht gebrauchen können. Und doch sollte schon aus der blossen Logik Alles so klar herauskommen, dass es einem jeden Menschen den Fingern an der Hand gleich klar erscheine. Und dazu soll also ein jeder nach Möglichkeit beitragen. Am besten könnte man dies erreichen, wenn man die Arten der Gedanken, der Sprache und der Thaten auf die Verhältnisse des Seins zurückführen und denjenigen Zeichen der ewigen Weisheit anpassen könnte, welche von Gott dem menschlichen Gemüte eingepägt sind (*notiones innatae*), indem ja die Logik, Grammatik und Pragmatik sich derselben Ideenabzeichen bedienen (*communibus Idearum sigillis utuntur*). Was man also bei der einen Wissenschaft findet, solle man auch bei den andern suchen, und es werde sämtlichen Disciplinen von Vorteil sein. Dazu meint der Verfasser durch seine Schrift eine feste Grundlage gelegt zu haben, und er wünscht nur, dass andere darauf weiter bauen.

Es folgt nach der Sitte des Comenius eine Übersicht der Kapitel in tabellarischer Weise.

Die Form der Schrift ist wieder teilweise dialogisch, wie in der Metaphysik, der Schüler fragt, und der Lehrer erklärt ihm seine Fragen.

Die Erörterung beginnt mit einer Definition der Schrift (Kap. I.), dass nämlich der Schüler nach vorangegangener Belehrung aus der *Janua linguarum und rerum* noch den Gang der Gedanken, das System der Rede und die Kunst des Thuns lernen solle; dadurch gelangt er zu den Schlüsseln zur *Janua rerum*. Darauf wird der Unterschied der Begriffe Wissen, Kennen, Benützen auseinandergesetzt: Das Wissen ist nämlich die Theorie der Gedanken, Worte und Thaten, die Kunst oder das Kennen ist die Praxis, das Benützen ist das Verwenden einer jeden Sache in der Art, wie es sich geziemt. Aus dem Wissen erkennen wir das Ding, seine Bestandteile und den Zusammenhang; die Kunst lehrt uns dasselbe auch verfertigen und zusammenstellen, das Benützen sie zu unserem Vorteile verwenden. Die Kunst des Denkens nennen wir nun Logik, die Kunst des Sprechens Grammatik (und Rhetorik), die Kunst des Thuns benennt der Verfasser selbst Pragmatik. Bis zu seiner Zeit lehrte man eine jede von diesen Disziplinen vereinzelt, Comenius will aber alle drei gleichzeitig lehren und zwar nach bestimmten Regeln, und das ist für ihn das Triertium. An die Spitze wird die Logik gestellt, obzwar man sich versucht fühlen könnte, die Grammatik als die bekannteste Kunst für den eigentlich richtigen Grund zu betrachten; aber auch Gott hat die Schöpfung mit dem Gedanken begonnen, und erst dann wurde ein Wort zur That, auch Adam ist in der Weise zur Erkenntnis gelangt, indem er vom Erkennen der Dinge zur Benennung derselben und schliesslich zum Thun vorschritt; und wir folgen im gewöhnlichen Leben seinem Beispiele.

Nach dieser allgemeinen Einleitung folgt (im Kap. II.) die Theorie des Triertium selbst, an ihrer Spitze die Definition der Logik, Grammatik, Pragmatik. Darauf wird die Frage gestellt, was man eigentlich unter gutem und kunstvollem Denken, Reden, Thun verstehe? Was erfordert man bei einem jeden von diesen Begriffen, beim Denken, Reden, Thun? Welches weitere Ziel hat man dabei vorgesteckt? Und der Verfasser antwortet, dass das

Ziel des Denkens in dem Lernen bestehe, das Ziel des Sprechens in dem Lehren, das Ziel des Thuns in dem Bewirken. Die letzten Grenzen dabei sind: Alles, Etwas, Nichts. Man muss endlich bis zur äussersten Grenze gelangen, welche beim Denken das Allwissen, bei der Sprache die Sprache als Ganzes, beim Thun das Universum ist. Wie teilt man die Sprache, den Gedanken, die That in ihre Atome ein? Die Sprache als die bekannteste wird hier vorangestellt, daran schliesst sich der Gedanke nach seinen Teilen von der Empfindung angefangen bis zum Syllogismus, endlich das Thun.

Bei der dreieinigen Praxis der Schrift (Kap. III.) ist besonders dreierlei zu berücksichtigen: 1. was hier gesucht wird, 2. wodurch man das erzielen soll, 3. auf welche Weise. Man sucht, dass unsere Gedanken, Reden und Thaten gut eingerichtet, ohne Fehler seien. Das kann man erreichen, wenn sie gut erfunden, gut eingeteilt und gut begründet sein werden. Diese Rücksichten nennt man in der Logik: *inventio*, *methodus*, *indicium*, in der Grammatik: die Auswahl der einzelnen Wörter, ihre Zusammenstellung (*formatura*) und die richtige Aussprache oder Rechtschreibung (*orthotonia-orthographia*), in den wirkenden Künsten das Zusammensuchen des Materials (*materiatio*), die Konstruktion (*structura*), das Befestigen desselben (*solidatio*). Die Invention kann man auf die Zahlverhältnisse zurückführen, das Ordnen auf das Mass, das Urteil auf das Gewicht. Auf diese Weise wird, wie man überall wünscht, endlich Alles in Zahlen aufgestellt werden. Wer also scharfsinnig denken will, soll darnach fragen, was ihm unbekannt ist, soll in Ordnung bringen, was ihn verwirrt, soll darüber nachdenken, was bei ihm Zweifel verursacht. In der Rede soll er die Wörter gehörig wählen, sie gut ordnen und verbinden, zu einer That Alles zusammentragen, was zur Ausführung verhilft, dieses in der Werkstätte niederlegen und die einzelnen fertigmachten Teile dann erst verbinden. Zur Ausführung dieser Arbeiten braucht man freilich Werkzeuge, die dem Auffinden, dem Ordnen, dem Bekräftigen dienen. Für das Denken sind die „*Instrumenta inventaria*“ die Sinne, die Vernunftschlüsse, die Nachrichten, welche wir von andern Menschen erhalten; für die Sprache sind es die Bücher, die Fähigkeit und Anlage, Wörter zu bilden, wie sie Adam besass, endlich der Volksbrauch; für das Thun sind es z. B. die Wälder, wo man verschiedenes Material finden kann, oder

besondere Werkstätten oder endlich Verkaufsläden, wo man das Nötige für sein Werk ankaufen kann. Aber auch bei Benützung dieser Werkzeuge ist eine gewisse Ordnung oder Stufenfolge nötig, welche auf der Verlässlichkeit derselben beruht. Was die systematische Ordnung betrifft, so wird sie namentlich darin bestehen, dass überall das System eines Kreises vorherrsche: Man wird mit dem Centrum anfangen, d. h. mit dem Wesen, welches man durch Definition feststellt, darauf gleich geht man zu den Strahlen über, d. h. zu den Teilen, aus welchen das Wesen entsteht, endlich gelangt man zur Peripherie, d. h. man weist die Arten auf, welche in dem Dinge involviert sind. Die begründenden Werkzeuge (*instrumenta stabilitoria*) sind gewisse Urteilsregeln zum Zwecke der Prüfung von Gedanken, Reden und Thaten. Die dazu gehörigen Fragen sind: „An, quare, numne hoc vel illud obstat? Nonne melius foret hoc vel illud?“ Wie soll man diese Werkzeuge und Regeln vorsichtig benützen, dass uns Alles gelinge, was wir vorhaben?

Man muss sie vollständig, ordentlich, behutsam und fest anwenden. Vollständig soll man sie anwenden, d. h. bei schwierigen Fällen soll man Alles versuchen, was zur Auffindung, Ordnung und Begründung führt. Ordentlich werden sie benützt, wenn man die Stufen der Auffindung durchnimmt und zugleich verzeichnet, und zwar in einer gewissen Ordnung. Das Erhaltene wird dann in ein Ganzes zusammengestellt oder auch eingeteilt, das Übriggebliebene wird man durchsehen und seinen Quellen unterordnen. Es folgen die Regeln einer behutsamen Invention: 1. Durch die Sinne gewahren wir viele Dinge, durch den Verstand noch mehrere, aus fremden Nachrichten aber die meisten. 2. Das Auffinden der Gedanken aus fremden Nachrichten ist freilich der kürzeste Weg, solange er nur verlässlich genug ist, ebenso das Aufsuchen der Wörter in einem Wörterbuche und das Ankaufen des Materials in Verkaufsläden. 3. Das Auffinden durch eigene Sinne ist zwar sehr mühsam, aber verlässlich, ebenso das Suchen der Wörter bei guten Schriftstellern und das Aufsuchen des Materials selbst. 4. Das Aufsuchen der Materie durch eigenes Erwägen ist kurz und leicht, wenn es nur richtig ist.

Man kann mit der Aufnahme fremder Gedanken anfangen, dann geht man zu eigener Untersuchung derselben über und endet damit, dass man sich mit eigenen Sinnen von der Richtigkeit eines jeden Dinges überzeugt. Die daraus folgenden Grund-

sätze sind, dass es eine Nachlässigkeit bedeuten würde, wollte man sich mit fremden Erfindungen zufriedenstellen, dass es niedrig wäre nur auf die Sinne zu bauen, dass es falsch wäre Alles mit eigenem Verstand zu begreifen zu trachten. Am besten ist es, alle drei Arten der Erkenntnis zu verbinden. Es schliesst sich eine Anleitung an, wie man gute fremde Zeugenschaften sich verschaffen könne, wie eine sinnliche Erkenntnis verlässlich und die Erwägung sicher gemacht werden könne.

Die Regeln eines behutsamen Ordners der Dinge: 1. von den elementaren Anfängen, 2. von der Basis, nicht vom Gipfel, 3. von bekannteren zu weniger bekannten fortschreiten, 4. in der Theorie vom Ganzen zu den Teilen sich wenden, in der Praxis umgekehrt; 5. was immer man zusammenstellt, soll ein System sein, welches alle seine Teile enthält, und zwar an gehöriger Stelle und verbunden; 6. die Ordnung sei überall natürlich.

Die Regeln eines behutsamen Urteilers: 1. Wo in der Invention etwas fehlt oder etwas fremdes beigemischt ist, dort ist eine regelrechte Verbindung verhindert. 2. Wo alle Teile beisammen sind, aber die Sachen nach einander in einer beliebigen Ordnung folgen, da gibt es keine regelrechte Verbindung. 3. Wo auch die Ordnung richtig ist, aber die Sache nicht fortschreitet, da besteht die Ursache im Mangel oder Übermass der Verbindung.

Diese Regeln nun kann man bei allen Gedanken, Worten und Thaten anwenden, indem man von kleineren anfangend zu den grössern gelangt, und so will es auch der Verfasser versuchen, nachdem er zuvor etwas über das Nichtwissen, Schweigen und Lässigkeit gesagt haben wird.

Bei den Rudimenten seiner Schrift (Kap. IV.) stellt er zugleich ihr Ziel auf, nämlich den Menschen Hilfsmittel zu verschaffen, wie sie leichter den höchsten Künstler, Gott, nachahmen könnten beim Bilden vollständig richtiger Gedanken, Reden und Thaten. Diese Vollkommenheit muss von den Grundzügen oder Atomen anfangen, welche sämtlich erklärt werden sollen.

Es folgt dann der Anfang selbst, welcher vom „Nichts“ gemacht wird, indem davon die Erkenntnis anfängt, und der Verfasser spricht von einer Kunst der Unwissenheit, des Schweigens und der Musse (Kap. V.), wovon alles menschliche Erkennen, Sprechen, Thun ausgeht. Besonders spricht er von der Grundlage dieser Negationen, woher sie kommen, wohin sie zielen und wohin

sie wieder zurückkehren. Auch bespricht er eine gelehrte Unwissenheit, ein gelehrtes Schweigen und Musse.

Es folgt nun eine sehr ausführliche Erklärung der ersten Gründe der Gedanken, Reden und Thaten, nämlich der Sinneswahrnehmungen, der Laute und ihrer Zeichen, der Buchstaben, des Vernögens bei einer That (Kap. VI.). Überall versucht es der Verfasser seinen Begriff gehörig einzuteilen, obwohl ihm nicht überall gelungen ist es in natürlicher Weise zu thun, wenn er es parallel bei allen seinen drei Objekten thut. Sonst hält er überall die Folge aufrecht, welche er für die richtige und verlässliche Zusammenstellung der Gedanken, Reden und Thaten aufgestellt hat, nämlich die Auffindung der Sachen, ihre Ordnung und Beurteilung.

Aus Lauten entstehen Sylben, aus Sinneswahrnehmungen entstehen Auffassungen, aus der Möglichkeit einer That das Angreifen derselben; diesen ersten Zusammensetzungen ist das Kap. VII. gewidmet. Der Verfasser unterscheidet da einfache, zusammengesetzte und zusammengezogene Sylben und darnach auch die Auffassungen und das Angreifen, wie man z. B. ein Getränk nach dem Geschmack unterscheidet, den Wein aber nach der Farbe, dem Geruch und dem Geschmack. Auch diese ersten Komplexe der Atome erfordern eine sorgfältige Untersuchung und Beurteilung, damit der Erfolg in jeder Hinsicht verlässlich sei.

Die Kunst der Begriffe, der Wörter, der Thaten wird im VIII. Kap. behandelt. Der Verfasser zeigt, worin das Wesen eines jeden dieser Objekte bestehe, d. h. wann man wirklich sagen könne, dass es sei: der Begriff, wenn man aus ihm das Wesen des gedachten Dinges erkennt, das Wort, wenn man seine Bedeutung vollkommen versteht, die That, wenn aus ihr ein Vorteil gewonnen wird, oder wenn man ihr Ziel kennen wird. Wie sucht man Begriffe, Wörter, teilweise oder partielle Thaten? Wie bildet man sie, d. h. wie sollen sie durch Definition, durch Einteilung und durch Gleichnisse entstehen? Darüber wird weiter sehr ausführlich gehandelt, der Verfasser bespricht die Vorteile und Nachteile bei einer Definition, auch beim Teilen des Umfanges eines Begriffes, und es wird gegen Dichotomie gesprochen. Das Gleichnis beruht auf den drei bekannten Begriffen (*primum, secundum, tertium comparationis*), welche man bei einem jeden Gleichnisse findet, und Comenius meint, bei solchen Gleichnissen, welche man

durch das ganze System durchführen würde, könnte daraus eine Menge vortrefflicher Gedanken entstehen, wie man in der hl. Schrift merkt. Wie prüft man die Korrektheit eines Begriffes, eines Wortes, einer That? Auch da muss man mit einem Zweifel anfangen und wird mit Gewissheit enden. Über welche Dinge kann man ein richtiges Urteil abgeben? Die daraus folgenden Grundsätze über Gewissheit, Ungewissheit und Inkorrektheit der Erkenntnis. Dem Sinne wird dabei die grösste Sicherheit zugeschrieben, dem Verstande eine mindere, dem fremden Zeugnisse die kleinste, darum berufen wir uns vom Zeugnisse auf den Verstand und wollen unsere Gedanken durch Sinne bezeugt haben. Der Gipfel der Verlässlichkeit soll die erwiesene Wahrheit sein.

Es folgt die Verbindung zweier Begriffe, zweier Wörter, zweier Thaten (z. B. die Apposition bei einem Begriffe, ein Substantivum mit einem Adjectivum, ein Paar Dinge, z. B. ein Reiter). Wie verbindet man zu einem Ganzen Begriffe, Wörter, Thaten, welche Verbindung ist regelrecht, welche Mängel bemerkt man da? (Kap. IX.) Die Verbindung von drei Begriffen, Wörtern und Thaten oder die erste regelrechte Verbindung der Dinge, denn das Wesen eines jeden Dinges besteht aus Materie und Form und ihrer Verbindung (Kap. X.). Über Axiome, d. h. Lehrsätze, welche keines Beweises bedürfen (Axiomatica): Wie soll man sie aufsuchen, ordnen und beurteilen, welche Bedeutung könnten sie erlangen, wären sie alle zusammengebracht?

Erst von dieser einfachsten Verbindung gelangt der Verfasser zum Syllogismus, zur Periode, zu einem grösseren System von Thaten (Kap. XI.). Wie stellt man einen Syllogismus und eine Periode zusammen, woraus besteht ein grösseres Werk? Das Volk bedient sich dieser Sachen, weiss aber nichts davon, darum ist es nötig, dass sich alle dessen bewusst werden. Wie wird der Syllogismus gesucht, eingeteilt und nach seiner Giltigkeit beurteilt? Wie schreitet man zur Durchführung des Syllogismus, der Periode, der That?

Über die grösstmögliche Verbindung der Gedanken, Wörter und Beschäftigungen, wie sie in einer Ausführung, einer Rede, einem ganzen System von Thaten vorkommen, wie man es z. B. beim Berufe eines Menschen vorfindet. Wie soll ein solches Wesen zusammengesetzt werden? Welche Arten findet man dabei? Beim Zusammensuchen einzelner Teile ist an der Korrektheit eines

jeden Alles gelegen, indem darauf auch die Korrektheit des Ganzen gebaut ist. Beim Zusammenstellen ist die gehörige Folge zu beachten. Wie wird man die Wahrheit eines solchen Ganzen prüfen? Welchen Wert haben die Zeugnisse bei Dingen? Wie stellt man eine Rede zusammen, damit sie beim Hörer den gehörigen Erfolg habe? Als Hauptsache stellt der Verfasser auf, die Sache gut zu kennen, von welcher man sprechen will (Kap. XII.). So kann Comenius endlich zur vollständigen Weisheit, zur Sprache als Ganzem, zur Fertigkeit im Handeln übergehen und zeigen, wie man aus den einfachsten Prinzipien zu ihnen gelangen könne (Kap. XIII.). Wie könnte man in Wirklichkeit zur völligen Weisheit gelangen, wie eine Sprache in ein System bringen, wie das menschliche Thun zu einem sich vollständig seines Zieles bewussten machen? Wie wird man dabei verfahren, damit eine richtige Einteilung erzielt werde?

Über den dreifachen Höhepunkt in Gedanken, Reden und Thaten, welcher in der Schnelligkeit, Eleganz und Festigkeit beruht (Kap. XIV.). Wie wird man dazu besonders durch eine festere Logik gelangen, d. h. durch grössere Sicherheit im ganzen Denken? Worin besteht dann eine schnelle, eine elegante, eine sichere Logik, Rhetorik, Pragmatik? Diese drei Eigenschaften werden ausführlicher in den folgenden Kapiteln (XV.—XVII.) behandelt. Bei der Schnelligkeit hat der Verfasser eine Cyclognomik eingeschaltet, die er auch „logica velox“ nennt, worin er zu zeigen bestrebt ist, wie man systematisch sichere Gedanken dem Inhalte zuführen könnte, wie das in bestimmter Ordnung geschehen könnte, dabei müsse man aber auch Voreiligkeit verhüten (Kap. XV.).

Ebenso weist er im folgenden Kapitel (XVI.) eine „logica elegans seu symbolica“ auf, um zu zeigen, wie auch Bilder und Symbole den Gedanken behilflich sein können. Wie man auf Grund einzelner Wörter in der Reihenfolge logischer Axiome neue und wieder neue Gedanken auffinden kann, wie man auf Grund eines einzigen Kapitels aus der *Janua linguarum* einen logischen Exkurs zusammenstellen kann: ebenso verhelfen Symbole und Bilder zu neuen und abermals neuen Sätzen, so dass deren Wert nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wie der Verfasser in beredter Weise zeigt. Die Kraft in Gedanken, Worten und Thaten endlich wird darin bestehen, dass man Alles darin an-

sammelt, was nötig ist, es gehörig ordnet und verbindet. Die Dinge, das Denken und die hl. Schrift sind Fundorte, aus welchen man die nötige Materie zusammenstellt. An dem Beispiel einer „logica emphatica“ wird es gezeigt (Kap. XVII.).

Im letzten Kapitel (XVIII.) handelt der Verfasser davon, was für ein Vorteil daraus gewonnen werden könnte, wenn die Dinge sämtlich so geordnet wären, und zwar für die menschliche Gesellschaft, für die Schulen und für das ganze Leben. Besonders in der Schule könnte man auf Grund dessen die verschiedensten analytischen, synthetischen und synkritischen Aufgaben lösen, damit sich die Schüler in allen Begriffen verstehen. So könnte auch das Licht der Erkenntnis in der ganzen Welt verbreitet werden.

Bei der ersten Bearbeitung der *Janua rerum* beschwert sich Comenius über den Kampf „mit dem schlüpfrigen Proteus der Dinge“, welchen er in einem fort zu bestehen hatte und welcher ihn zwang, so viele Jahre ohne Unterlass an der Schrift zu arbeiten, damit sie endlich einen ganz allgemeinen Charakter erhalte. Leider müssen auch wir zugeben, dass es ihm oft nur gelang, die Namen ganz allgemein zusammenzustellen, das Wesen kannte er nicht. Ebenso wäre man versucht, an manchen Stellen daran zu zweifeln, dass die Schrift einem achtjährigen Knaben verständlich sein würde, wie der Verfasser meint. Auch die Dreiteilung bewog ihn bei einzelnen Begriffen solche Teile einzusetzen, welche bei wirklich sachlicher Prüfung der Dinge nicht bestehen könnten.

Die parallel durchgeführte Reihe im *Triertium* zeigt ebenfalls für das dritte Glied, die Pragmatik, eine solche Einteilung und Gliederung, dass man sie logisch kaum begründen könnte. Sonst ist freilich der Versuch selbst interessant, unsere Gedanken, Worte und Thaten in wechselseitige philosophische Beziehung zu bringen und eine Theorie für alle unsere Handlungen zu bilden.

Kleinere Mitteilungen.

Zur Geschichte des süddeutschen Anabaptismus.

Das kürzlich erschienene Buch von Dr. Paul Burckhardt in Basel: Die Basler Täufer. Ein Beitrag zur Schweizerischen Reformationsgeschichte (Basel, R. Reich, Buchhandlung, vorm. C. Detloff 1898. XI u. 125 S. gr. 8^o.) entrollt ein überaus trübes Bild von Verhältnissen und Zuständen, wie sie sich auf beiden Seiten, den Verfolgern wie den Verfolgten unter den entsittlichenden Wirkungen der Ketzergesetze und ihrer brutalen Anwendung länger als zwei Jahrhunderte hindurch in jenen Gegenden entwickelt haben. Es ist erfreulich und bedeutet einen Fortschritt gegenüber der früheren Geschichtschreibung, dass diese neue Arbeit über die Geschichte des Anabaptismus in anerkennenswertem Gerechtigkeitsinn keineswegs alles Unrecht und alle Verirrungen auf der Seite der Verfolgten sieht. Der Verfasser sieht klar genug und hat den Mut, es auch auszusprechen, dass intra et extra muros hier sehr viel gesündigt worden ist.

Angesichts der neuerdings vielfach wiederholten Anklage, dass die Wiedertäufer die eigentlichen und wahren „Revolutionäre“ des 16. Jahrhunderts gewesen seien, ist es wichtig, in dem Buche festgestellt zu sehen, dass es in der Stadt und im Kanton Basel, wo die Täufer viele Menschenalter hindurch zahlreich vertreten waren, trotz der grausamsten Verfolgungen — selbst schwangere Frauen wurden mit Ruten durch die Strassen gepeitscht — niemals und nirgends zum Aufstand, ja nicht einmal zu irgend einer persönlichen Auflehnung oder zu offener Verweigerung der Abgaben etc. gekommen ist (S. 93). Das einzige, was nachweisbar ist, ist die gelegentliche Rückkehr einzelner vertriebener Täufer in die Heimat wider den Befehl und die gegebene Zusage; wenn die Heimkehrten dann wieder vor die Gerichte geschleppt wurden, pfl egten sie den Bruch der Urfehde mit der Erklärung zu entschuldigen, dass sie erzwungene Eide nicht für bindend halten könnten (S. 97). Meist war es der starke Zug zur Heimat oder die Liebe zu den verlassenen Kindern, die sie unwiderstehlich zurück trieb; in der Regel mussten sie es hart büßen.

„Das Kreuz der Verfolgung in Gelassenheit auf sich nehmen (sagt Dr. Burckhardt S. 121) und keinerlei Widerstand zu versuchen, das haben alle Schweizerbrüder als evangelisches Gebot angesehen.“ Burckhardt ist gerecht genug, anzuerkennen, dass eben die „harte Verfolgung“ es gewesen ist, welche manche Auswüchse der Täufer

gezeitigt und besonders manche Schwärmerei hervorgerufen hat. „Allein über die ganze Bewegung darf nicht mit dem bequemen Wort ‚Schwärmerei‘ abgeurteilt werden“ bemerkt B. sehr richtig (S. 107). Dass die protestantischen Prediger lediglich „Heuchelei“ und „Scheinheiligkeit“ unter den Täufern fanden, darf nicht Wunder nehmen. Auffallend ist nur, dass man von dieser Seite jegliche Beschimpfung des Gegners für erlaubt hielt, gleichzeitig aber, wenn es gelegentlich aus dem Walde herausschallte, wie man hineingerufen, die Anrufung der Polizei als Gewissenspflicht gegen Gott und sein h. Wort erkannte.

„Das Täufern“, sagt Burckhardt S. 108, „errettete viele aus der Sinnlichkeit des Zeitalters, denen vielleicht die reformatorische Lehre nur zum Ruhebett gedient hätte.“ B. hätte hinzufügen können, dass dasselbe Täufern auch viele Prinzipien des ursprünglicheren und reineren Protestantismus, nachdem sie von ihren Trägern aufgegeben worden waren, in Zeiten hinüberrettete, in denen sie sich zum Heile aller Evangelischen ausleben konnten. Sehr richtig ist auch von B. beobachtet und ausgesprochen worden, dass manche derjenigen Ideen, die man als eigenartige Kennzeichen des Täufern zu brandmarken pflegt, nur Irrtümer und Meinungen Einzelner gewesen und geblieben sind und dass die Menge von solchen Gedanken keineswegs ergriffen war. Auch erkennt B. einen Zug von „Urchristlichem“ im Täufern und hält dies für den wertvollsten Teil ihrer Frömmigkeit; dieser Zug sei aufs neue im älteren Pietismus aufgewacht und es sei wohl nicht zufällig, dass dessen starke Wirkungen auch gerade Basel späterhin erfahren habe.

Burckhardt kann sich nicht enthalten, stark gegen meine Schriften zu Felde zu ziehen; wir lassen das auf sich beruhen; sicher ist aber, dass B., wie sehr er sich auch dagegen wehrt, viel aus diesen Schriften gelernt hat. Jedes neue Buch, das auf diesem Gebiet erscheint, beweist freiwillig oder unfreiwillig, dass man sich dem Gewicht der von mir vorgebrachten Erwägungen und Thatsachen nicht entziehen kann. Nur einen Punkt möchte ich hier kurz besprechen.

Burckhardt ist der Ansicht und glaubt zu Eingang den Beweis erbracht zu haben, dass das Täufern als eine „neue religiöse Erscheinung der Reformationszeit zu betrachten sei“. Das ist in gewissem Sinne richtig und doch auch wieder unrichtig. Das Täufern bezeichnet nach meiner Überzeugung eine neue Entwicklungsstufe einer sehr alten religiösen Bewegung, etwa wie das Quäkertum eine unter den Einflüssen der englischen Revolution und des englischen Volkscharakters erwachsene neue Form des sog. Anabaptismus darstellt, und doch lediglich ein Zweig und eine Abart dieses alten Stammes ist. Burckhardt leugnet keineswegs, dass ein geschichtlicher Zusammenhang mit den altevangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte vorhanden sein könne (S. 6), aber es ist nach ihm „nirgends bestimmt nachzuweisen“. Man kann letzteres zugeben, sogar einräumen, dass, wie B. bemerkt, manche „Täufer“ sich des Zusammenhangs nicht bewusst waren, und dennoch aus überwiegenden Gründen sich für das

Vorhandensein entscheiden müssen. Vor allem ist ja sicher, dass das Fortbestehen der Ketzergesetze es den „Täufern“ ganz unmöglich machte, sich öffentlich etwa als Nachfolger der alten „Ketzer“ zu bezeichnen; waren Zusammenhänge da, so sind sie mit dem Schleier des Geheimnisses schon von den Zeitgenossen verhüllt worden und es wird heute nach fast vierhundert Jahren schwerlich gelingen, diesen Schleier völlig zu lüften. So lange es nicht gelingt, den Nachweis zu führen, dass die Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs unmöglich ist, sprechen sehr starke Gründe für denselben und Burckhardt, der einige meiner früheren Hinweise (vielleicht mit Recht) anzweifelt, bringt andererseits Momente bei, die mir entgangen waren und die entschieden für mich sprechen. Er weist nämlich nach (S. 10), dass nach Aussage eines Chronisten, des Karthäusers Georg, zur Zeit der beginnenden religiösen Bewegung auch in Basel vorreformatorische Sekten vorhanden waren. Da sie sich natürlich in der Stille hielten, so erfahren wir wenig von ihnen; aber sollen denn diese Sekten, die sich unter dem schweren Druck der Verfolgung seit Jahrhunderten gehalten hatten, eben in dem Augenblicke spurlos verschwunden sein, wo sie eine Freiheit der Bewegung erhielten, wie sie nie vorher vorhanden gewesen war? Es ist zuverlässig überliefert, dass Ludwig Hätzer aus Bischofszell im Thurgau ehemals „einer von den waldensischen Brüdern“ war und Burckhardt erklärt es (S. 7) für wahrscheinlich, dass Hans Denck aus einer Familie stammte, die zu den böhmischen Brüdern gehörte. Sollen solche Fälle sich ausschliesslich auf diese Männer beschränkt haben? Wie kommt es denn, dass die gleichzeitigen Chronisten der Täufer von ihrer Gemeinschaft berichten, um das Jahr 1524 habe die „alte Kirche“ das „Haupt wieder erhoben“?

Ludwig Keller.

Die sogenannte Reformation Kaiser Sigmunds.

Eine soziale Reformschrift des 15. Jahrhunderts

Von

Dr. Hans Schulz in Berlin.

Die kirchlichen und sozialen Zustände des ausgehenden Mittelalters sind der Gegenstand eindringender Kritik der Zeitgenossen gewesen, in Predigten und Liedern werden sie gegeißelt, bald im Tone des ernst und gewichtig auftretenden Busspredigers, bald durch den ätzenden und schneidenden Spott des Satirikers. Vielfältig sind die Vorschläge zur Änderung, zur Besserung, immer mehr dringt in ihnen

das Bestreben durch, sich an die grosse Masse zu wenden und mit ihrer Hilfe, also mit Gewalt, die erwünschte Umkehr herbeizuführen. Von den armen Leuten, von denen, die da arbeiten im Schweisse ihres Angesichts, soll die Rettung kommen.

Am planvollsten angelegt und die weitesten Gebiete des kirchlichen und öffentlichen Lebens umfassend ist eine Schrift, „Reformation des geistlichen und weltlichen Standes“, die unter dem Namen Kaiser Sigmunds gehend, in mehreren Handschriften des 15. Jahrhunderts und auch in Drucken überliefert ist. Wenn auch schon Cochläus die Beziehung auf diesen Kaiser für unhistorisch erklärt hat, galt die Bezeichnung doch lange für echt. Der erste Herausgeber aber, Willy Boehm, glaubte als Verfasser den Waldenser-Wanderprediger Friedrich Reiser zu erkennen, einen Schwaben, der in enge Verbindung mit den Taboriten trat und im Jahre 1458 in Strassburg den Feuertod der Ketzer starb¹⁾. Neue Untersuchungen haben dies als Irrtum erwiesen. Karl Koehne²⁾ hat nachgewiesen, dass der Verfasser ein Pfarrgeistlicher war — das zeigt seine schon von Boehm hervorgehobene Parteinahme für die Rechte der Pfarrkirchen und seine ingrimmigen Ausfälle gegen Prälaten und Mönche —, der wohl in Augsburg lebte, wahrscheinlich im November 1433 das Baseler Concil besuchte und dort eine Zusammenkunft mit Kaiser Sigmund hatte. Sein Name ist nicht zu ermitteln, sein Vorname ist Friedrich. Von taboritischen Glaubenslehren ist bei ihm nichts zu spüren, er steht durchaus auf dem Boden der römischen Kirche. Er nennt den Papst „Vicarius Christi“ und „unsern heiligen Vater“ und begründet das, er verlangt, dass man von Gott für die Reformation seines Statthalters besonderen „Urlaub“ nehme, verurteilt Ketzerei, empfiehlt, früh und abends fünf Paternoster und fünf Ave Maria zu beten, verehrt die Heiligen und will „Unser Frauen Tag“ gefeiert sehen. Im Gegensatz zu den Taboriten beharrt er auf einer strengen Scheidung des Geistlichen und Weltlichen, will er alle Stände scharf von einander getrennt wissen.

Wahrscheinlich ist die Schrift im Winter 1438 beendet. Im Jahre 1439 sollte nach einer Prophezeiung „Jung Hesters“ ein kleiner Geweihter den Aufstand durchführen und herrschen von einem Meer bis an das andere. Mit Bezug auf dieses Jahr erwähnt Priester Friedrich „in dem vordern Jahr“ erfolgte Bemühungen der Städte um Reichsreform, die thatsächlich 1437 und auch 1438 stattgefunden haben. Er mahnt, in einem Monat Frist nach seiner Verkündung, „wa ir innen werdent, das des reichs banner aufgesteckt werd mit

¹⁾ Friedrich Reiser's Reformation des K. Sigmund, herausgeg. v. Dr. Willy Boehm. Leipzig 1876. Vgl. M.H. d. C.G. VII, S. 327—328.

²⁾ Karl Koehne, Die sogenannte Reformation Kaiser Sigmunds im 23. Bd. des Neuen Archivs der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, und Studien zur sog. Ref. Kaiser Sigmunds in der Zeitschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte, Bd. VI.

graff Friedrichs banner, so tretend zu und spar sich niemant“. An einer anderen Stelle heisst der kommende Mann Friedrich „von lantnaw“. „Das er Fridrich genent ist, ist darumb, das er reichlig alle land zefride setzt mit Kreften.“ Die „Reformation“ gehört also in den Schriftenkreis, der die Ankunft eines Messias-Friedrich weissagte, des pfaffenfeindlichen Kaisers, an dessen Stelle wohl hier der Verfasser selbst zu treten beabsichtigt.

Er verhehlt sich nicht die traurige Schwäche des Reichsoberhauptes, und wenn er den Kurfürsten die Schuld giebt, „das unser reich kranck, plöd und swach ist“, so mag er dabei wohl im Auge haben, wie die wachsende Macht der Territorialgewalten die Einheit des Reiches gefährdete.

Seine Anschauungen von Aufgabe und Macht des Kaisers sind der Wirklichkeit gar nicht entsprechend, sondern durchaus mittelalterlich mystisch. Der Kaiser ist ihm der weltliche Herr der gesamten Christenheit, der für ihren Frieden zu sorgen hat. Unter ihm sollen vier Reichsvikare stehen, die jeder in seinem Teile die volle Reichsgewalt ausüben, ein Fürst von Österreich, ein Herr von Mailand, ein Herr von Savoyen und ein Herr von Burgund. Da Fehde und Waffengang verboten sind, haben sie alle Streitigkeiten in ihrem Gebiet zu schlichten; durch Schiedsrichterspruch soll der Weltfrieden aufrecht erhalten werden. Mancherlei will Priester Friedrich einführen, was geeignet ist, der territorialen Zersplitterung in Deutschland entgegenzutreten und die Einheit des Reiches zu kräftigen, alle Zölle, soweit sie überhaupt belassen werden, sollen vom Reiche zu Lehen genommen werden, für „die ganze Christenheit“ soll das Reich den Wert der Münze bestimmen, nicht mehr dürfen die einzelnen Stände ihre Münzen nach Gutdünken schlagen, jeder Bürger soll dem Reiche schwören, nicht nur wie bisher seiner engeren Gemeinde. Der einschneidendste Vorschlag aber — ein Gedanke, den die Reformation Sigmunds als erste unter den deutschen Reformschriften ausgesprochen hat — ist der, dass Bischöfe und Äbte „kein schloss, veste noch statt, zwing noch benne nicht han sollent“, „die leben von In gehabt hond und In gebunden warent, die sollent nun dem reich mit iren lehen gehorsam sein; bischoff sollent got dienen“. Also Säkularisation der geistlichen Fürstentümer und Stärkung der Reichsgewalt, — aber nicht um dieser letzteren willen. Alles dies sind nur Mittel sein Ziel zu erreichen, „zur göttlichen Ordnung zu kommen“. Dazu gehört, dass sich „lauter in alweg scheidet das geistlich und das weltlich“.

Priester Friedrich glaubt, dass in den ersten Zeiten der christlichen Kirche die Zustände so gewesen seien, wie er sie herbeiwünscht, und verlangt daher Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit. Was die Menschen bewogen habe, sich hiervon zu entfernen, das sei Simonie gewesen, wie er es bei den geistlichen Gewalten, Geiz, wie er es bei den Weltlichen nennt, übermässiges Streben nach Geldgewinn. „Von geitz wegen erzürnet der sun den vater, zeitlich pös gwinne hand den lauf, wer sich dar inne wol üben mag, den schätzt man für wiss

und listig.“ Es ist der Egoismus, den später auch Hans Folz der Barbier verantwortlich macht:

Ein Ding heist eigener nucz
und hot ursprung von geyczikeit,
die aller sünden panir dreyt.

Um solchen Eigennutz unmöglich zu machen, sollen zunächst die Weltgeistlichen zur Besitzlosigkeit zurückkehren, alle Lehen u. s. w. dem römischen Könige zurückgeben. Nur der römische Papst und die Kardinäle sollen für ihren Unterhalt ein genau bestimmtes Gebiet, das *patrimonium Petri*, besitzen. Jedes Ziehen von Gewinn aus geistlicher Thätigkeit hat aufzuhören, die Sakramente sollen umsonst gespendet werden, Ablasshandel ist harte Simonie. Alle Geistlichen werden auf ein festes Jahreseinkommen gesetzt, das ihnen aus den Einkünften der Pfarrei von dem Kirchenpfleger, einem Laien, der das Vermögen zu verwalten hat, zu zahlen ist. Wie die Bischöfe nichts mehr mit dem Kriege, so sollen die Priester nichts mehr mit Zinsen und Zehnten zu schaffen haben, auch dürfen sie nicht mehr als Notare und Stadtschreiber Dienste leisten und Urkunden über weltliche Rechtsgeschäfte besiegeln. Nicht einreißen will die Reformation Sigmunds das Gebäude der Kirche, sondern, wie W. Boehm sagt, es nur trennen von den Wirtschaftsgebäuden, mit denen es eng umgeben ist. Die grösste Wichtigkeit misst der Verfasser der Reformation den Pfarrgeistlichen bei. Zu ihnen müssen die am besten gebildeten Priester auserlesen werden, damit ihre Gelehrsamkeit der Christenheit Frucht trage, die ungelehrten dagegen, die nur lesen und singen können, sollen in den Dom gehen, als Gottes Junker, als Domherren. Aber auch sie sollen ihren Pflichten selbst und nicht mehr durch Kapläne nachkommen, denn „im rechten mag nyemand für den andern erfüllen, der es selber wol tun mag. Es sol yederman sein arbeit tun um sein täglich brot, wer des tut, ist sälig vor got und der welt.“ Zu den höchsten geistlichen Stellen dürfen nur Männer gelangen, die Doktoren der Theologie und der Rechte sind, und nur solchen Priestern, die von einer Universität ein Baccalaureatszeugnis vorweisen, dürfen Pfarrkirchen verliehen werden — das Zeugnis muss aber auch auf Grund eines Examens ausgestellt sein! Diese Achtung vor der Theologie als Wissenschaft steht im Gegensatz zu den Anschauungen der Taboriten. Auch den Laienkelch erwähnt Priester Friedrich nicht. Er nennt sieben Sakramente, darunter auch die Ehe. Da nun den Priestern zukommt, alle Sakramente zu üben, wie sollte ihnen das der Ehe verboten sein? Also darf der Priester heiraten, aber die Anschauung von der Unreinheit der Frau ist doch noch zu tief eingewurzelt, abwechselnd soll der verheiratete Geistliche eine Woche mit seinem Weibe und dann nach einer Weile der Reinigung eine Woche seinem Berufe leben! Um die Versuchung, sich um weltliche Geschäfte zu kümmern, zu verringern, erklärt der Verfasser alle den geistlichen Ämtern zustehenden Renten und Zinsen

für ablösbar. Der Pfarrer erhielt seine Besoldung aus dem Ertrage von Acker und Weingarten durch den Kirchenpfleger, wie aber stand es mit den Erzbischöfen und Bischöfen, deren Besitz dem Reiche heimgefallen war? Es scheint, dass hier der Staat eintreten sollte. — Aus dem Bestreben, geistlich und weltlich zu scheiden, geht auch Priester Friedrichs Abneigung gegen die geistlichen Ritterorden, die Prämonstratenser, Damenstifte, Begharden und Beghinen hervor.

Am schärfsten tritt er gegen die Verweltlichung der Klöster auf. Die Orden haben sich weit von ihrer ursprünglichen Verfassung und ihrem vorgeschriebenen Wandel entfernt, und tragen die Schuld am Niedergang des geistlichen Standes. Aber merkwürdigerweise will unser Reformator sie nicht aufgehoben wissen, sondern sie nur auf ihren ursprünglichen Zweck beschränken und die Zahl der Mönche herabsetzen. Sie sollen endlich einmal nach ihrer Regel leben, wie sie von den Stiftern der Orden festgesetzt ist. Sie sind der Welt abgestorben, dürfen daher auch nicht in den Pflichtenkreis der Weltgeistlichen eingreifen, weder Beichte hören noch predigen, kein Begräbnis halten — also auch keine testamentarischen Zuwendungen annehmen — und sich die Verwaltung der Sakramente nicht anmassen. Ihre Aufgabe ist es zu beten für Abgeschiedene und Lebende, und zwar für alle, besondere persönliche Seelenmessen sind verpönt. Die Klöster behalten ihren Besitz, der von einem weltlichen Kastenvogt verwaltet wird. Jeder Mönch wird in der Idee mit einem bestimmten Einkommen begabt, aber sie haben es „in der Gemeinsamkeit“ zu verbrauchen, der Kommunismus aus der Zeit der Entstehung der Orden wird wieder eingeführt, die Mönche sollen aus einem Topfe essen und ihre Kleider, Schuhe und Leinwand an einer Stange aufhängen. Da die Klöster die Sakramente nicht verwalten dürfen, stehen sie tief unter den Pfarrkirchen, daher darf keine Pfarrkirche einem Kloster inkorporiert werden. Aber es sind Ordensmitglieder zu Päpsten und Bischöfen geworden — und daher stammt das Unheil. Die Protektion, die solche kirchliche Grössen dem Orden, dem sie entstammten, angeeignet liessen, hat dessen Stellung verrückt, zum Schaden der Kirche und der Christenheit. Daher darf fortan kein Mönch mehr zu solchem Amte berufen werden.

Viel tiefer greifen seine Forderungen in das weltliche Leben ein. Göttliche Ordnung und christliche Freiheit sind ihm das Höchste, das wieder erreicht werden muss. Die Menschen, durch Christus befreit, sind insofern in gleichem Stande. Nun ist es aber eine unerhörte Sache, „das man es in der heyligen Christenheit offnen muss das gross unrecht, sogar für gott, das ainer so gehertzt ist vor got, das er gedar sprechen zu ainem: du bist mein eigen“. Man gedenke, dass unser Herr Gott so schwer um unsertwillen williglich gelitten hat, darum, „dass er uns freiet und von allen banden loset und hie inne niemant furo erhebt ist ainer fur den anderen“, sondern in gleichem Stand stehe in der Freiheit, er sei edel oder unedel, reich oder arm, gross oder klein. Darum wisse jedermann, wer seinen Mit-

christen als eigen anspricht, dass der nicht Christ, sondern Christus feindlich ist, und es sind alle Gebote Gottes an ihm verloren. Und nicht nur Weltliche haben eigene Leute, sondern selbst Klöster, die doch den Glauben bauen sollten! So sie nicht davon abstehen, soll man sie ganz und gar zerstören, das ist göttlich Werk. Bekanntlich hat die Kirche unzählige Unfreie besessen und die Sklaverei durch den Fluch, den Noah über Ham aussprach, aus der Bibel selbst gerechtfertigt. Jetzt tritt ihr Priester Friedrich mit Berufung auf das Evangelium entgegen und darin berührt er sich allerdings mit den Taboriten.

Er wendet sich nicht nur gegen die Leibeigenschaft, sondern auch gegen die milderer Formen des „eigen“ seins, jede Art von Hörigkeit und Hintersässigkeit, und gegen übergroßes Zwing und Bann, das Recht bei Strafe zu gebieten und zu verbieten, immer von religiösem Standpunkte aus, um die durch Gott erworbene Freiheit eines Christenmenschen zu bewahren. Bei Unterthanen großer Territorialherren hatte die Verpflichtung dem Landesfürsten gegenüber doch immer noch einen öffentlich-rechtlichen Charakter, und staatsmännische Erwägungen und landständische Rechte beschränkten sie. Kleinen Dynasten aber und Landesunterthanen gegenüber, die in den Besitz von Zwing und Bann gekommen waren, fielen diese Hemmungen weg, da war der Unterthan unfrei und jeder Willkür blossgestellt. Gegen Zwing und Bann wendet sich daher der Reformator, um die Freiheit wiederherzustellen. Wald, Holz und Weide sollen frei sein — nur den Wildbann behält er bei und den Schutz des Hochwaldes vor Rodung —, desgleichen kleine und auch schiffbare Gewässer, Zölle dürfen nur erhoben werden, um Brücken und Strassen in Stand zu halten, und im Wald hat der Bannberechtigte für Schutz zu sorgen.

War so für die Freiheit des Einzelnen gesorgt, so sollte anderseits durch starke Gebundenheit die Gleichheit der Erwerbsfähigkeit nicht Schaden leiden zu Gunsten weniger Auserwählter. Sollten die Territorialherren sich nicht durch Zoll und Münze bereichern, so durften auch die Kaufleute, denen das kanonische Recht und die Kirche nie geneigt waren, keinen übermäßigen Gewinn haben, aus demselben Grunde werden Handelsgesellschaften verboten, sollen die Zünfte abgeschafft werden, da sie doch nur dem Interesse der Zunftgenossen dienen, und darf derselbe Mann nicht mehrere Gewerbe ausüben. Priester Friedrich geht soweit in der Arbeitsteilung, dass er sogar die Vereinigung von Fruchtbau und Weinbau in einer Hand verbietet: Ein Baumann soll seinen Acker bauen, ein Rebmann seinen Weingarten. Obrigkeitlich festgesetzte Lohntaxen für jede Art von Arbeit sollen Gleichmäßigkeit der Einnahmen verbürgen. Im Gegensatz zu den Zünften will er jedermann die Einwanderung in die Städte erleichtern — hier im Widerspruch zu den Städten, erwartet er doch sonst von ihnen am meisten Verständnis und Hilfe. Sehr seltsam berührt es, dass bei Fehden die Unterthanen die Freiheit haben sollen, ihren Herrn im Stich zu lassen, ja dass sie ihm

sogar nicht bestehen dürfen, alle Helfer sollen mit Leib und Gut vogelfrei sein. Der Zweck ist die Aufrechterhaltung des Friedens — aber der wenn auch unbeabsichtigte Erfolg dieser undurchführbaren Bestimmung hätte sein können, dass die Reichsgewalt gekräftigt und die Fürsten zu Beamten herabgedrückt worden wären.

Bei aller Hervorhebung der Gleichheit der Christen steht Priester Friedrich aber durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit. Er bleibt bei einer scharfen Trennung der Berufe und Stände, die Lohntaxen berücksichtigten die Verschiedenheit der Berufe, Fürsten, Herren, Ritter bleiben bestehen, es giebt „Zwingherren“, die Bussen einzuziehen haben, es giebt Bevorzungen, Priester und Adlige sind von Zöllen befreit, Bürger einer Reichsstadt und Edelleute werden für dasselbe Vergehen mit verschiedenen Strafen bedroht. Und starr und fest hält er an dem Unterschied zwischen Geistlichen und Laien. Jene sind ihm stets der erhabenste Stand und er hält es für eine ganz unzulässige Erniedrigung, wenn der Geistliche vor einem weltlichen Richter, vor dem weltlichen Stabe, stehen soll.

Also neben kirchlichen Wünschen eine Summe von solchen, die das Verfassungs- und Wirtschaftsleben betreffen, alle ausgehend von religiösen Voraussetzungen, getragen von der Fürsorge für die grosse Masse, besonders der Landbau treibenden Bevölkerung, und hinführend zur Concentration der gesamten Christenheit in ihrer weltlichen Spitze, zur Stärkung der kaiserlichen Gewalt. Radikal, die Verhältnisse von Grund aus ändernd, sind des Reformators Vorschläge, und das Mittel, durch das er sein Ziel erreichen will, ist die Revolution. Wer sich seinem Gebot und seiner Ordnung widersetzt, dessen Leib soll männlich empfohlen sein und sein Gut ihm genommen werden; ist er ein Geistlicher, wird er seiner Pfründen und Ämter entledigt, ist es ein Kloster, so soll man es zerstören, ganz und gar. Das Unkraut muss aus dem Garten gejätet werden. Soll man zu göttlicher Ordnung kommen, so muss es geschehen durch Gottes Kraft und durch das weltliche Schwert.

Man muss mit Kraft durchbrechen, Gott lässt die Seinen nicht:
„Schlach man frölich dran, sich, es gat leichtlich zu!“

Solcher Inhalt, solche Sprache, und die Not der Zeit sicherten der Schrift ihre Wirkung. Eine Anzahl von Handschriften giebt Zeugnis von einer gewissen Verbreitung, von Einfluss wurde sie aber erst, seit sie gedruckt wurde — der erste Druck ist von 1476. Die Aufstände des beginnenden 16. Jahrhunderts zeigen in ihren Forderungen viel Übereinstimmung mit unserer Schrift, die göttliche Ordnung, die Gerechtigkeit Gottes wurden wirkungsvolle Schlagwörter. Luther hat sie gekannt und in der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ benutzt, und in den Artikeln der aufständischen Bauern finden wir ihre Forderungen wiederholt. Mit Recht hat sie daher Fr. v. Bezold die Trompete des Bauernkrieges genannt.

Besprechungen und Anzeigen.

Festschrift zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Franckeschen Stiftungen und der Lateinischen Hauptschule, am 30. Juni und 1. Juli 1898. Dargebracht von dem Kollegium der Lateinischen Hauptschule (Halle, Buchdruckerei des Waisenhauses. 1898. XI, 244 S. 4^o. 5 M.).

Unter den zahlreichen Jubiläumsschriften zur Zweihundertjahrfeier der Franckeschen Stiftungen in Halle nimmt die Festgabe des Lehrerkollegiums der Latina unter Führung ihres neuen Rektors, Prof. Dr. Alfred Rausch, nicht den letzten Platz ein. Ist auch ein Teil der Beiträge, wie es in solchen programmartigen Schulschriften üblich, speciell philologischer oder mathematisch-naturwissenschaftlicher schultechnischer Art (hier die Arbeiten der Oberlehrer Dr. Crampe: Zur lateinischen Stilistik, Dr. Sparig: De chori cantico extremo Electrae Sophocleae, Prof. Dr. Suchsland: Physikalische Studien über Leuchtbakterien, Dr. Grassmann: Punktrechnung und projektive Geometrie), so bietet doch der erste Teil mit einer Reihe geschichtlicher Einzelstudien, die zum grösseren Teil in den Zusammenhang mit der Person und dem Werk Aug. Herm. Franckes sich stellen, und die beiden den Schluss bildenden Verzeichnisse, sowohl der Lehrer der Latina und des Pädagogiums seit 1833 als der Abiturienten beider Anstalten seit 1848 mit dem Nachweis ihrer jetzigen Lebensstellungen, eine Fülle von Material, das allgemein interessant und bildungsgeschichtlich wertvoll ist. Die Antrittsrede des neuen Rektors der Latina, gehalten am 15. Oktober 1897, die an Stelle eines Vorwortes vorausgeschickt ist, spricht sich in warm und tiefreligiös empfundenen Worten aus über den Geist, der stiftungsgemäss auch in dem humanistischen Bildungsinstitut der Franckeschen Anstalten zu walten hat. Eine weitere, vorerst noch fragmentarische Arbeit Rauschs, hat das Verhältnis von Christian Thomasius zu Aug. Herm. Francke und seine Wandlungen zum Gegenstand und darf auf Grund eines im Archiv der Stiftungen befindlichen Aktenstücks neues Licht auf die Veranlassung zum späteren Bruch der beiden Freunde werfen. Für die deutsche Kulturgeschichte des vorigen Jahrhunderts nicht unwichtig ist die fleissig auf Grund des lokalen Aktenmaterials bearbeitete Darstellung des Seidenbaus in den Franckeschen Stiftungen, von Oberlehrer Dr. Jürgen Lübbert, in welcher die trotz aller Liebesmühe

doch vergeblichen Versuche des grossen Königs Friedrich II., durch Seidenzucht im Inlande dem Volkswohlstand neue Quelle zu erschliessen und viel Geld zu erhalten, an einem lehrreichen Einzelbilde vorgeführt werden. — In dem „Theophilus“ des Johann Val. Andreae behandelt Oberlehrer Windel ein für die Pädagogik des 17. Jahrh. recht fruchtbares Thema. Und den beiden grossen preussisch-deutschen Staatsmännern am Eingang und in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts, Stein und Bismarck, ist eine wirkungsvolle Gegenüberstellung von Oberlehrer Dr. Neubauer gewidmet. So ist in der That die Festschrift, die durch stimmungsvolle Distichen: Franckii laudes von Dr. Knauth eingeführt wird, ein ehrenvolles Zeugnis für den regen und vielseitig wissenschaftlichen Geist der Anstalt nach dem Sinn und Erbe ihres unsterblichen Stifters.

Magdeburg.

Lic. Kohlschmidt.

Graf Gobineau, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. Deutsch von Ludw. Schemann. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff). Bd. 1, 1898. VI, XXVIII u. 290 S. 3,50 M. Bd. 2, 1899. VI u. 382 S. 4,20 M.

Gobineaus Werk liegt uns nunmehr in einer trefflichen Verdeutschung vor, und wird sicherlich nicht verfehlen, auch in Deutschland Aufsehen zu erregen. Das Ganze wird in 4—5 Bänden erscheinen; uns geht hier vor allem der 1. Band an, der eine methodische Grundlegung enthält; die folgenden Bände, die die Anwendung der im ersten gefundenen Grundsätze enthalten, werden wir besprechen, sobald sie vollständig vorliegen. — Gobineaus Gedanke ist der, die Geschichte aus ihren Trägern und Subjekten, nämlich den Völkern erklären zu wollen. Er geht aus von der Frage, wie es möglich sei, dass Rassen herabkommen und untergehen, und weist nach, dass alle äusseren Verhältnisse, Sittlichkeit, Verfassung, Klima u. s. w. keinen sehr hervorragenden Einfluss auf ein Volk haben — dass es also einer innerlicheren Erklärung bedarf. Freilich ist gleich hier gegen G.'s Methode sehr viel einzuwenden. Dieselbe ist rein empirisch, tastend. Nie hat er ein Gesetz deduziert, und im Grunde bedarf es doch noch einer ganz andern Fülle des Stoffes, als er beibringt, um seine Induktion zu einer einigermaßen gewissen zu machen; man bedenke überdies, dass sein Buch vor über 40 Jahren erschienen ist! Soll ein Volk wirklich altern, herunterkommen, entarten, so muss es, sagt G., selbst minderwertig, also nicht mehr dasselbe sein, das es war (S. 31), und das ist nur möglich, wenn es minderwertiges Blut in seine Adern bekommt; und dies muss eben von minderwertigen Rassen herkommen. Woher aber diese? Die giebt es eben; es giebt von Natur untergeordnete Rassen (S. 35). Hier ist G.'s Schranke, den Gedanken der Entwicklung hat er noch nicht gefasst. Überhaupt ist der Wertmassstab, den er überall anlegt, durchaus bestimmt von den Anschauungen unsrer beschränkten europäischen Kultur der letzten

Jahrhunderte. Die Geistesbildung ist für G. das höchste Gut der Völker. Dass der Leib des Volkes, d. h. seine gesellschaftliche, wirtschaftliche, staatliche Ordnung und seine physische Beschaffenheit nicht nur den Geist trägt, die geistige Kultur, sondern dass Stamm und Blüte selbst alle Kraft wiederum aus der Wurzel beziehen, dass ein Volk auch eine Seele hat und dass der Wert seiner Seele letztlich Schicksal und Wert des Volkes bestimmt, dieser Gedanke liegt G. fern: er mangelt durchaus jeglichen mythologischen Sinnes, mit dem allein man die letzten Tiefen der Geschichte ergründen und jenen wilden, dunkeln, chaotischen Ursprüngen des Menschengeschlechtes gerecht werden kann, über die der in den Schranken europäischer Aufklärung befangene Mensch mit verständnislosem Lächeln und glatten Redensarten hinweggeht. Wie gesagt, G., der den Anfang damit macht, eine wirkliche natürliche, d. h. sozusagen zoologische Betrachtungsweise in die Geschichte einzuführen, hat wohl einigen Sinn für den Leib und den Geist der Völker, nicht aber für ihre Seele. Infolgedessen gelangt er zu einer merkwürdigen Zweiteilung aller Rassen, je nachdem sie dem auf materielle Bedarfe oder dem auf das geistige Leben gerichteten Naturtriebe hervorragend folgen; erstere nennt er männliche, letztere weibliche Rassen, doch ohne damit ein Werturteil aussprechen zu wollen. Zu den sinnlich-männlichen Rassen, die in der Minderzahl sein sollen, zählt er die „utilitaristischen“ Völker: Chinesen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven; zu den geistig-weiblichen die Hindu, Griechen, Romanen (S. 111—115). Letztlich führt nun G. die erste, grundlegende Verschiedenheit der jetzt unveränderlichen Rassen auf vorgeschichtliche Erdrevolutionen zurück, eine für unser Zeitalter natürlich unbrauchbare Ausflucht. Übrigens scheint die von ihm (S. 195) gefundene Dreiteilung der Rassen in die weisse, schwarze und gelbe uns allerdings zutreffend zu sein. — Eine etwaige Entwicklung würde also in die „vorgeschichtliche“ Zeit fallen; seitdem sind die Rassen stabil. Es geht durch G.'s Werk ein gewisser pessimistischer Zug, der oft geradezu an Schopenhauer erinnert; so müht er sich z. B. ab, nachdrücklichst zu beweisen, dass die Menschheit nicht ins Unendliche vervollkommnungsfähig sei; was sie auf der einen Seite gewinne, verliere sie auf der andern (S. 219). Wer weiss, ob nicht dieser letzte Gedanke den grossen Fehler seines Werkes, die Verkennung der Entwicklung, einigermaßen wieder hätte gut machen können, hätte er ihn zum Gesetze erweitert! So aber ist sein Werk nichts, als ein geistreicher Essay; die einzige Form freilich, unter der sich dem zerstreuten und frivolen Geiste des heutigen Publikums ein Gesetz beibringen lässt. — Zu welchen Folgerungen aber G. durch seinen bloss kulturell bestimmten Instinkt getrieben wird, werden wir bei der Besprechung der folgenden Bände sehen, in denen er die ungeheuerliche Behauptung durchzuführen sucht, alle Civilisation auf der Erde stamme von der weissen Rasse.

Dr. G. A. Wyneken,

J. Luther. Die Reformationsbibliographie und die Geschichte der deutschen Sprache. Berlin. G. Reimer. 1898. 32 S. 0,60 M.

Die Absicht dieses Vortrages ist, die Hauptpunkte zu zeigen, an denen die Forschungen zur Geschichte der deutschen Sprache in der Reformationszeit mit denen über das Buchwesen Hand in Hand gehen müssen. Wenn man Luthers Schriften mit Recht für epochemachend in der Geschichte der Sprache erklärt, so gilt dies doch eben von den Drucken, und zwar von den Originaldrucken. Diese muss man herausfinden, was wegen der Anonymität der Verlage besonders in der ersten Zeit der Reformation nicht leicht ist. Zur Bestimmung solcher Drucke giebt es, wie der Verfasser ausführt, zwei Mittel; die bildlichen Beigaben und die Typen. Über beide verbreitet sich der Verfasser kurz orientierend.

Dr. G. A. Wyneken.

P. Willibald Hauthaler, Cardinal Matthäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit (1517—1540). Erster und zweiter Teil. Salzburg 1896. Oberndorfer u. Co. 140 S. 2 M.

Der Verfasser behandelt in diesen beiden Teilen das Leben des Fürsterzbischofes bis 1524, zumeist nach Salzburger Archivalien. Eine anschauliche Darstellung der in Betracht kommenden, reformatorischen Volksbewegungen jener Zeit und eine etwas eingehendere Charakterisierung des Erzbischofes wird man wohl von den Fortsetzungen erwarten dürfen, die der Verfasser in Aussicht stellt.

Dr. G. A. Wyneken.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Wiederkehr des Tages, an welchem Goethe vor hundertundfünfzig Jahren geboren wurde, hat von neuem in der ganzen gebildeten Welt die Erinnerung an den Dichter neu gestärkt, dessen vollendete Kunst alle Wechsel der Zeiten überdauern wird. Aber derselbe gewaltige Geist tritt uns auch auf demjenigen Lebensgebiete in seltenster Vollendung entgegen, dessen Darstellung, Erforschung und Pflege sich unsere Gesellschaft zum Ziele gesetzt hat, auf dem Felde der Lebenskunst, die auf einer in sich fest gegründeten sittlich-religiösen Weltanschauung beruht. Es giebt nicht viele Männer von gleicher Bedeutung, deren Leben nach mannigfachen Kämpfen und Zweifeln so voll und klar in einer Weltanschauung ausklingt, die das Reinmenschliche und das Reinchristliche in solcher Harmonie in sich vereinigt. Und ebenso wie vor ihm Comenius, Leibniz und Herder hat

Goethe den Beweis geliefert, das Humanität und Christentum sich nicht als Gegensätze wechselseitig ausschliessen, sondern, recht verstanden, lediglich zwei Entwicklungsstufen, die aus derselben Wurzel stammen, darstellen. Der Zug zur Humanität, der eine charakteristische Eigenart des grossen deutschen Dichters bildet, ist allbekannt. Aber diejenigen unter seinen Beurteilern thun ihm Unrecht, welche ihn zum Vertreter derjenigen Humanität stempeln, die nur eine auf die eigene Kraft des Menschen gestellte Sittlichkeit kennt, d. h. zum Anhänger einer von der Religion unabhängigen Humanität und Sittlichkeit, die zur Auffassung des Christentums im Gegensatze steht. Man kennt den Chorgesang der Engel im Faust:

Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen:
Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die sel'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen.

Und dazu lese man Goethes eigne Erläuterung in Eckermanns Gesprächen: „In diesen Versen“, sagt Goethe, „ist der Schlüssel zu Fausts Rettung enthalten: In Faust selbst eine immer höhere und reinere Thätigkeit bis ans Ende und von oben die ihm zu Hülfe kommende ewige Liebe. Es steht dieses mit unserer religiösen Vorstellung durchaus im Einklang, nach welcher wir nicht bloss durch eigne Kraft selig werden, sondern durch die hinzukommende göttliche Gnade.“ Im Sinne derer, welche damals wie heute die Bezeichnung Christentum am lautesten für ihre eignen Ansichten in Anspruch zu nehmen pflegen, war Goethe allerdings nie, auch nicht am Schlusse seines Lebens, wo er die Summa seiner Erfahrungen zog, ein „rechter Christ“ und in diesem Sinne wollen wir ihn auch nicht als Anhänger einer „reinchristlichen Weltanschauung“ bezeichnen. Aber im Sinne der grossen Vorgänger, unter deren Einfluss seine Religionsanschauungen herangereift sind, war Goethe ein Christ und er war es vielleicht auch im Sinne des Christentums Christi, wie es in den Anfängen dieser Weltreligion gefasst und verstanden wurde. „In den Evangelien“ sagt Goethe, „ist der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die von 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! . . . Über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie sie in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird der menschliche Geist nicht herauskommen.“ . . . Also nicht eine Religion unter vielen war ihm das Christentum, wie es in den Evangelien leuchtet, sondern sie war ihm die Religion, über die der menschliche Geist nicht herauskommen wird. Gleichwohl war er vollkommen frei von jener Intoleranz, die jeden Andersdenkenden still oder laut verklagt; er erkannte mit Recht darin eine Lieblosigkeit, die er als Verleugnung des wahren Christentums von sich wies. Die reinsten Liebe zu den Menschen und zur Menschheit durchglüht seine Schriften, und er bekannte sich aus-

drücklich zur „allgemeinen Religion“, d. h. zu einer Auffassung des Christentums, die über allen Konfessionen steht, in welchen die Kirchen Gestalt gewonnen haben. In diesem Sinne war er zugleich Vertreter der echtsten Humanität. Wir werden uns innerhalb der C. G. der Aufgabe stets bewusst bleiben, sein Andenken in Ehren zu halten: wenn irgend einer unserer grossen Dichter so hat Goethe den Anspruch auch an dieser Stelle gefeiert zu werden.

Die Symbolisierung der Idee des **Reiches Gottes** ist in der altchristlichen Litteratur und in den altchristlichen Denkmälern eine sehr mannigfaltige. Im Hirten des Hermas wird das Gottesreich symbolisch als ein **Bauwerk** in der Form eines Turmes dargestellt, das von Männern erbaut wird und zu dem Jungfrauen die Steine herbeitragen. „Auf einer Ebene, die von zwölf Bergen eingefasst ist — so schildert der „Hirt“ den Bau —, erhebt sich in der Mitte ein hoher Felsen, viereckig, mit vier Pforten. Um die eine derselben stehen zwölf Jungfrauen . . . Darauf erscheinen sechs ehrwürdige Männer, die eine Menge Leute herbeirufen und ihnen befehlen, auf jenem Felsen über der Pforte einen Turm zu bauen. Das geschah und die Jungfrauen trugen aus dem Innern des Felsens die Steine herzu.“ (Hermae Pastor lib. III Sim. IX.) Merkwürdigerweise findet sich eine inhaltlich gleiche oder sehr verwandte Darstellung in einer der altchristlichen Katakomben von Neapel. Hier sieht man auf einem Deckengemälde den angefangenen Bau eines Turmes, an dessen rechter Seite ein Thor mit Halbbogen sichtbar ist. Vor demselben sind zwei Jungfrauen beschäftigt, Steine herbeizutragen; eine dritte steht auf dem Bauwerke und scheint die Steine dem Baue einzufügen (V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro. Jena 1877. S. 33). Es ist sehr wohl möglich, dass der Bau zugleich die Gemeinde oder die Bruderschaft der Christen symbolisiert, sicherlich aber auch die Idee des Gottesreichs, die ja als letztes Ziel der vollendeten Gemeinde gedacht war. Man erinnere sich an die enge Verbindung, in welche in Christi eignen Worten das Bild des Tempelbaus mit dem Bau des Gottesreichs gebracht wird (Matth. 21, 42 ff.) und an die Worte des Apostels Paulus (Eph. 2, 19): „So seid ihr nunmehr nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Bürger (des Reichs) mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbauet auf dem Grunde der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein (d. h. der Felsen) ist, auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn“ u. s. w.

In dem vortrefflichen Werke von Viktor Schultze (jetzt Professor der Theologie in Greifswald), Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Leipzig, Veit u. C. 1882, wird auf S. 136 festgestellt, dass von den kirchlichen Handlungen nur zwei, nämlich Taufe und Eheschliessung, in bildlicher Wiedergabe erhalten sind. Dann heisst es wörtlich weiter: „Die Taufdarstellungen vorkonstantinischer Zeit, deren Zahl sich auf drei beläuft, zeigen sämtlich erwachsene Täuflinge, in zwei Fällen Knaben von etwa zwölf Jahren, im dritten einen Jüngling. Der Akt wird durch Untertauchen vollzogen.“ Die Bestimmung des Alters der Täuflinge ist ein Zusatz Schultzes, der keine geschichtliche Ge-

währ besitzt, da die Katakombenbilder für solche Schätzungen ganz unsichere Anhaltspunkte bieten. Wichtig aber ist das Eingeständnis, dass die Taufhandlung auf keinem Bilde vorkonstantinischer Zeit an Neugeborenen vollzogen wird. Näheres über die Taufbilder bei Schultze, Archäol. Studien S. 26 u. 38.

Zwei alte und in sich geschlossene Organisationen haben in früheren Jahrhunderten den verbotenen „Schulen“ und „Akademien“ vornehmlich als Rückzugslinie und Zuflucht gedient, nämlich die **Handwerkergilden** und die **Ritterorden**. Was die ersteren anbetrifft, so sagt man heute nur etwas **Anerkanntes**, wenn man auf die Zusammenhänge hinweist. Weniger bekannt und weniger klargestellt sind die Beziehungen zu den Ritterorden und zweifellos auch zu einigen Mönchsorden, wie z. B. den Franziskanern. Die kirchlich approbierten Organisationen dieser Verbände boten für die Verfolgten, wenn sie in deren Schosse irgendwie Fuss zu fassen im Stande waren, eine ausgezeichnete Deckung, die sich gleichsam wie ein dichter Schleier verwenden liess. Noch besser als die wohlverwahrten Zunftstuben eigneten sich die Krypten der Klosterkirchen zu Versammlungsräumen, wie man sie brauchte und die Immunität, welche die Ordensniederlassungen vor dem Eindringen Unberufener bewahrte, kam auch den Schützlingen der Orden zu gute, zumal wenn sie selbst Ordenskleidung trugen.

Einer der frühesten und wichtigsten Mittelpunkte der grossen religiösen Bewegung des 16. Jahrhunderts war bereits seit dem Reuchlinschen Handel und dem Erscheinen der Dunkelmännerbriefe die Stadt **Antwerpen**. Aus den Depeschen des Nuntius Aleander ergibt sich nun, wer in den Anfangsjahren bis etwa 1524 einerseits die Stützen und Träger und andererseits die Wortführer der Bewegung waren; sehr richtig wird von dem Kenner der Verhältnisse beides wohl unterschieden. Als Wortführer erscheinen nach Aleander Desiderius Erasmus und Jakob Propst von Ypern, sowie der Sekretär des Magistrats Cornel. Grapheus und der Stadtschreiber Petrus Aegidius, während als Träger einige „Marrannen“ und „einige Kaufleute aus Oberdeutschland“ genannt werden. Unter dem Namen Marranos, d. h. Schweine vom spanischen Marano — man erinnere sich, dass die mittelalterlichen „Ketzer“ (Waldenser etc.) in Frankreich chiens, und die „Wiedertäufer“ des 16. Jahrhunderts in Deutschland „Hunde“ heissen —, wurden nach den Forschungen Menendez y Pelayos gewisse „Neuchristen“ zusammengefasst, welche angeblich von Juden abstammten und die der Inquisition seit alten Zeiten verdächtig waren. Es ward ihnen in Spanien von den Vertretern der Kirche vorgeworfen, dass sie im Geheimen jüdische Neigungen besässen. Der gleiche Vorwurf kehrt in den Niederlanden wieder; noch in den Jahren 1540 und 1544 ergingen Dekrete wider sie, in denen sie als „neue Christen aus Portugal“ bezeichnet werden; sie seien nur angeblich Christen, in Wahrheit übten sie in den Häusern, die sie besässen, die Ceremonien der Juden (vgl. Antwerpsch Archivenblad II, 224 ff.). Jedenfalls steht fest, dass sie eine festgeschlossene Organisation mit eignen Kassen besaßen und, wie Menendez y Pelayo sagt, „conciliabula“ abhielten; eine derartige Gesellschaft wurde zur Zeit der katholischen Könige in Sevilla entdeckt.

Es berührt nun sonderbar, diese spanischen „Schweine“ in einem Atem mit „einigen Kaufleuten aus Oberdeutschland“ genannt zu sehen, von welchen wir wenigstens einige Namen kennen; es waren in der Zeit, wo Aleander nach Rom berichtete (1520 u. 1521), Mitglieder der Familie Tucher, Imhof, Rehlinger u. A. in Antwerpen, die man doch, obwohl sie ebenfalls der Häresie verdächtig waren, nicht wohl als „Schweine“ bezeichnen kann; wahrscheinlich sind demnach auch ihre Gesinnungsgenossen aus Spanien und Portugal angesehenere und ehrenwerte Männer gewesen. Es wäre doch sehr erwünscht, über die Gesellschaften dieser „Marannos“ Näheres zu erfahren. Aleander berichtet (s. Brieger, Aleander und Luther. S. 24, 106; Kalkhoff, Die Depeschen des päpstl. Nuntius Aleander. 2. Aufl. 1897. S. 39, 127), dass sie für Luthers Schriften eingenommen gewesen seien, „weil er (Luther) weder Ketzer noch andere verbrannt wissen wolle“, d. h. wegen seines damaligen Eintretens für die Gewissensfreiheit und gegen den Glaubenszwang. Unter den Augen dieser „Marannen“ wurden indessen keineswegs bloss Luthers Schriften, sondern auch die ältere Ketzerliteratur verbreitet. Cornelius Grapheus wurde im Herbst 1521 verhaftet, weil er die Schrift des Johann von Goch (über ihn s. M.H. 1894 S. 197 f. und 1895 S. 314) „Über die christliche Freiheit“ ins Flämische übersetzt und dann auch im Original herausgegeben hatte. In jenen Jahren machten diese Kreise also zwischen den Wortführern der älteren Opposition und Luther keinen wesentlichen Unterschied. Wenn die „Marannen“ und ihre Freunde wirklich deshalb zu Luther neigten, weil er gegen den Glaubenszwang war, wie mussten sie sich zu ihm stellen, als seine Anhänger seit 1524 wieder für denselben eintraten? Ist es zu verwundern, wenn wir seit 1525 von ersten Meinungsverschiedenheiten zwischen Luther und den „Christen zu Antwerpen“ hören? Diese Dinge wären einer eingehenden Prüfung wert und bedürftig.

Herr Dr. E. Schäfer, z. Z. in Simancas thätig, dem ich einige Mitteilungen des Herrn Professor Menendez y Pelayo verdanke, schreibt mir, dass in Spanien nach Pelayos Forschungen im 15. Jahrhundert *Sodalitates* bestanden hätten, welche unter dem Namen *cofradias* (Bruderschaften) oder *monipodios* in den Quellen vorkommen. Über ihre Verfassung und ihre Ziele sei sehr wenig Sicheres zu ermitteln; es scheine, als ob einige derselben politischer Natur gewesen seien; „es gab auch andere“, fährt Pelayo fort, „von religiösem Charakter, wie die Ketzer von Durango (die eine Art *fraticelli* waren), die Ketzer von Amboto“ u. s. w. Pelayo hofft, in der zweiten Ausgabe seiner *Historia de los Heterodoxos*, die demnächst erscheint, auf diese Sache näher eingehen und einiges weitere Material beibringen zu können. War zwischen den „*Cofradias*“ des 15. Jahrhunderts und den geheimen Gesellschaften der *Marranos* eine Verwandtschaft vorhanden? Übrigens heissen noch heute die zum Protestantismus übergetretenen Spanier im Munde ihrer katholischen Landsleute öfter *Marranos*.

Wir haben an dieser Stelle (M.H. der C.G. 1899 S. 184) die Schriften des Heinrich von Kettenbach erwähnt und bemerkt, dass dieselben in den Anfangsjahren der Reformation grosses Aufsehen erregten. Einen Beweis dafür

liefert folgende Notiz aus dem Nürnberger Ratsbuch Bd. XII fol. 190: „Am 15. September 1593 beschloss der (damals noch katholische) Rat von Nürnberg, dass bei allen Buchführern, Bürgern und Einwohnern nach den neu gedruckten Praktiken des Barfüßermönchs Kettenbach, worin er Papst und Kaiser hoch antastet, gesucht und diese dem Rate zugestellt werden sollen; wie alsbald geschehen.“ Wir verdanken diese Notiz der Güte des Herrn Dr. Ad. Wrede in Göttingen, dem wir an dieser Stelle dafür danken. Vielleicht finden sich auch irgendwo noch Lebensnachrichten über den Verfasser selbst.

Wir haben früher (S. 70 f.) auf die Kämpfe hingewiesen, welche Papst Paul II. gegen die „Academia Romana“ seit dem Jahre 1468 geführt hat und zugleich erwähnt, dass sein Nachfolger sie dadurch unschädlich zu machen suchte, dass er eine staatlich approbierte Anstalt (eine Art „päpstliche Akademie“) daraus machte. Nun ist es merkwürdig, dass die gleiche Haltung auch bei späteren Päpsten wiederkehrt, obwohl die späteren Akademien (soviel bekannt) keinerlei Kampfstellung einnahmen, jedenfalls ihre Hauptthätigkeit sehr harmlosen litterarischen Studien zuwandten. Papst Alexander VII. (1599—1667), der als Kardinal Fabio Chigi durch seine Nuntiatur in Köln und seine Mitwirkung beim Abschluss des westf. Friedens bekannt geworden ist, stand der *Academia della Crusca* mit offen ausgesprochenem Misstrauen gegenüber. Lorenzo Magalotti schreibt darüber im Jahre 1664 an Ottavio Falconieri: „Aus guter Quelle kann ich Euch mitteilen, dass es beim Papste keine Empfehlung ist, ein Akademiker der Crusca zu sein, noch die Akademie, noch das Wörterbuch, noch Sachen der Akademie zu rühmen.“ D. Moreni, welcher dies in seiner Ausgabe der Briefe des Carlo Roberto Dati berichtet, bestätigt die Richtigkeit der Thatsache. (Vgl. A. v. Reumont, Beiträge zur ital. Gesch. Berl. 1857 S. 227.)

Über eine der im 17. Jahrhundert in Deutschland wirkenden „Sozietäten“, die nach dem Vorbild der Akademien Italiens organisiert waren, nämlich über die *Gesellschaft der Tanne* in Strassburg i./E., ist neuerdings eine kleine Schrift von Oberlehrer Dr. Günther Voigt erschienen unter dem Titel: „Die Dichter der Aufrichtigen Tannengesellschaft zu Strassburg“ (Wiss. Beilage zum J.-B. d. Realschule in Gross-Lichterfelde 1899). Voigt bringt eine Reihe von Lebensnachrichten über die bekannt gewordenen Mitglieder der „Tanne“, besonders über Esajas Rumpler, Joh. Matth. Schneuber, Joh. Freinsheim u. A. bei und schildert die poetischen Leistungen in unbefangener und gerechter Würdigung ihrer Verdienste. Wir bedauern, dass die in diesen Heften erschienene Arbeit von L. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh. (1895 S. 1 ff.) von Voigt nicht benutzt worden ist; da hier auch über die Sozietät der Tanne gehandelt wird, so wäre sie ihm vielleicht nützlich gewesen.

Eine reiche Geschichte praktischer Nächstenliebe knüpft sich an die Entwicklung des seit der Mitte des vorigen Jahrhundert in England auftauchenden Ordens der *Odd-Fellows*, der durch Thomas Wildey (geb. 1782

zu London) eine Reorganisation erfuhr, die ihn zu grossen Erfolgen befähigt hat. Der Orden wirkt' ausser in England und Amerika in Australien (seit 1867), in Deutschland (seit 1871), in der Schweiz (seit 1871), in Dänemark (1876), in den Niederlanden (1877), Schweden (1884) und in vielen andern Ländern und umfasste bereits im Jahre 1890 etwa 650 000 Mitglieder. Unter diesen Umständen ist es auch für die C.G. und ihre Bestrebungen von Bedeutung, dass angesehene Wortführer dieses Ordens sich auf Comenius als einen geistesverwandten Vorkämpfer seiner Grundsätze und Ideale berufen. In einer der bekanntesten deutschen Odd-Fellow-Schriften, der im Jahre 1892 in dritter Auflage erschienenen Arbeit von August Weiss (Augsburg), Der Odd-Fellow-Orden (J. O. O. F.), seine geschichtl. Entwicklung, Verfassung und Grundsätze (Leipzig, Th. Leibing), findet sich auf S. 32 folgende Stelle: „Da der Odd-Fellow-Orden das Edelste und Höchste erstrebt: Vervollkommnung des Menschen und des ganzen Menschengeschlechts so wird man ihm sicher zugestehen müssen, dass sein Leben und Weben ein ideales ist. Und sollte ein Idealismus, der die Beglückung des Menschengeschlechts durch Erziehung zu sittlicher und geistiger Tüchtigkeit herbeiführen möchte, nicht ein lebendiger Beweis von wahrer Religiosität sein? Unsere Zeit mag sich ein Beispiel nehmen an Comenius, diesem würdigen Priester echter Humanität. Obwohl er keinen Augenblick den Standpunkt positiver Rechtgläubigkeit verliess, gab er doch allen, die auf dem Erdenrunde wohnen, den trauten Brudernamen und machte es sich zur Lebensaufgabe, an der Einigung und Versöhnung der getrennten Menschheit zu arbeiten. Um dieses hohe Ziel zu erreichen, erstrebte er schon vor 300 Jahren die Volksschule, in welcher alle, die als Menschen geboren sind zu allem was menschlich ist, erzogen und gebildet werden und spricht weder von Konfessions- noch von Standeschulen In seinem Sinne und Geist wirkt der Odd-Fellow-Orden.“

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimen Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prof. W. Böttcher, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. Herm. Heyfelder, Verlagsbuchhändler, Berlin. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. Höpfner, Curator der Universität Göttingen. Prof. Dr. Hohlfeld, Dresden. M. Jablonski, Chef-Redakteur, Berlin. Israel, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. D. Dr. Kleinert, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. W. J. Leendertz, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Markgraf, Stadt-Bibliothekar, Breslau. Jos. Th. Müller, Diakonus, Ebersdorf (Reuss). Prof. Dr. Nesemann, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. Nippold, Jena. Prof. Dr. Novák, Prag. Seminar-Inspektor Dr. Reber, Bamberg. Dr. Rein, Prof. an d. Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. Rogge, Amsterdam. Sander, Schulrat, Bremen. Dr. Schneider, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat, Berlin. Dr. Schwalbe, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. B. Suphan, Weimar. Univ.-Professor Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Waetzoldt, Geh. Reg.-Rat und vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Weydmann, Prediger, Crefeld. Prof. D. Zimmer, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. Th. Arndt, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer R. Aron, Berlin. Direktor Dr. Begemann, Charlottenburg. Pastor Bickerich, Lissa (Posen). Phil. Brand, Bankdirektor, Mainz. Dr. Gustav Diercke, Berlin-Steglitz. H. Fechner, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorf, Malchin. Bibliothekar Dr. Jeep, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. Jonas, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Lasson, Berlin-Friedenau. Diakonus K. Mämpel, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. Natorp, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Rissmann, Berlin. Univ.-Prof. Dr. H. Suchier, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter von Schenckendorff, Görlitz. Slaměnk, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. Uphues, Halle a. S. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 26.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Die „Wiedertäufer“

im

Herzogtum Jülich.

Studien

zur

Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein

von

Dr. phil. Karl Rembert.

XII und 638 Seiten gross 8°. 16 Mark.

Früher erschienen:

Das Schulwesen der böhmischen Brüder.

Mit einer Einleitung über ihre Geschichte.

Von

Hermann Ball,

Oberlehrer in Leipzig.

Von der Comenius-Gesellschaft gekrönte Preisschrift.

Gr. 8°. 5 Mark.

Johannes Bänderlin

von Linz

und die oberösterreichischen Täufergemeinden
in den Jahren 1525—1531.

Von

Dr. Alexander Nicoladoni.

Gr. 8°. 8 Mark.

1 me pag

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Harvard College Library
DEC 21 1899
Cambridge, Mass.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Achter Band.

Neuntes und zehntes Heft.

November — Dezember 1899.

Berlin 1899.

R. Gaertnors Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post jährlich 10 Mark.
Alle Rechte vorbehalten.

Das Personen- und Orts-Register zum VIII. Bande wird mit dem 1. Hefte des IX. Bandes ausgegeben

Inhalt

des neunten und zehnten Heftes 1899.

Abhandlungen.

	Seite
Prof. Dr. August Wolfstieg , Zur Jahrhundertfeier von Schleiermachers Reden über die Religion	257
Dr. Ludw. Keller , Otto Brunfels. Ein Gottesgelehrter, Arzt und Naturforscher des 16. Jahrhunderts	267
Direktor Dr. Kirchner (†), Die Grundgedanken des comenianischen Erziehungssystems. Rede, gehalten zur Feier des 300 jährigen Geburtstages des Comenius am 28. März 1892	280

Kleinere Mitteilungen.

Joseph Müller , Eine bis jetzt unbekannte deutsche Schrift des Comenius	295
Karl Remberts und Georg Tumbüls Schriften über den sog. Anabaptismus. Eine Besprechung von Ludwig Keller	300
Die Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Sechster Band. Ludwig Keller	304
Univ.-Prof. Dr. Kvačala , Joh. Valentin Andreas Anteil an geheimen Gesellschaften. Eine Erwiderung. Nebst Nachwort von Direktor Dr. W. Begemann	307

Nachrichten und Bemerkungen.

Über geschichtliche Zusammenhänge verwandter Organisationen. — Über die Unterschiede zwischen der vorkonstantinischen und nachkonstantinischen Entwicklung der Christenheit. — Ansichten der schweizerischen Reformierten über das Alter der evangelischen Kirche. — Über den Beginn der neueren deutschen Geschichte. — H. von Treitschkes Urteil über den älteren Pietismus. — Gedenkfeyer für Hugo Grotius im Haag. — Zur Jahrhundertfeier Savonarolas. — Die 300 jährige Wiederkehr des Märtyrertodes Giordano Brunos am 17. Febr. 1900. — F. Kattenbusch über F. Katsch Buch: Die Entwicklung und der wahre Endzweck der Freimaurerei, 1897. — Englisch gefärbte geschichtliche Überlieferungen des 17. u. 18. Jahrhunderts. — Das 300 jährige Stiftungsfest einer schottischen Loge in Edinburgh. — Das Litt. Centralblatt über die Geschichte des Anabaptismus. — Ein Artikel der Allg. Zeitung über Georg Blaurock	313
--	-----

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 23 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen monatlich (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von Doppelheften bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band.

1899. 21. 1899

Heft 9 u. 10.

Zur Hundertjahrfeier von Schleiermachers Reden über die Religion.

Rede

von Prof. Dr. August Wolfstieg in Berlin.

Als Friedrich Schleiermacher seine Reden über die Religion aus der stillen Studierstube des Pfarrhauses in Potsdam in die Welt hinausgehen liess, war er eine ihrer Individualität gewisse, sich selbst voll erfassende Persönlichkeit. Aber diese Persönlichkeit hatte ein wenig weibliche Züge. Mehr ästhetisches und religiöses Empfinden, als Schwung zu energischem Handeln beherrschte seine Seele. Er, dem nachher ein heiliger Eifer den Mut gab, mit dem Könige einen schweren Kampf auszufechten, hatte immer das Gefühl, dass er einer seelischen Stütze bedürfe. Er bekam Heimweh nach Gesellschaft, wenn er eine zeitlang allein war. Mit dem Romantiker Friedrich Schlegel trat er in die engste Freundschaft, veranlasste ihn, zu ihm in seine Wohnung in die Charité zu ziehen, deren Pfarrer er damals war, schloss mit ihm eine völlige litterarische Ehe, in der der jugendliche Prediger dann allerdings, wie Ziegler richtig bemerkt, die weibliche Hälfte repräsentierte. Schleiermachers Genie war es, sagt H. Grimm, ganz für sich zu existieren, indem er sich doch ganz hingab. Dennoch gelang es dieser weich gestimmten, empfindsamen Seele stets, völlig in einen harmonischen Schlussakkord auszuklingen. Indem ihn seine Aufgabe zwang, aus dem blossen Empfinden in ein praktisches Wirken hinüberzutreten, erhob er sich doch zu der Höhe gewaltiger männlicher Thatkraft. Er, der die Scheu eines Mädchens hatte, auch nur mit einer Zeile in die Öffentlichkeit zu treten, bezwang die Welt mit der Wucht seiner Schriften.

Was aber in Schleiermachers Seele stets das Festeste, der Schwerpunkt seiner Individualität blieb, war sein religiöses Empfinden. Religion war bei ihm gleichsam Naturanlage. Alles, was

er erlebte, setzte sich bei ihm in religiöses Empfinden um. Darin war er Virtuose. Wie Beethoven jeden tiefen Eindruck, den seine Seele im Leben empfing, in die herrliche Harmonie seiner Töne, in eine Symphonie ausklingen liess, so löste sich bei Schleiermacher jedes wirkliche Erlebnis in religiöses Klingen und Schwingen, in die jubelnden oder klagenden Melodien eines seelischen Orgelkonzerts auf.

Und nun musste er sehen, wie die Menschen seiner Zeit gerade dieses ihm eigenste und heiligste Empfinden nicht nur verachteten, sondern in sich selbst und in Anderen geradezu völlig verdarben. Noch herrschten im Volke die Ideen der Aufklärung, die in Friedrich dem Grossen sogar den Thron bestiegen hatten. Habe den Mut, Dich Deiner Vernunft zu bedienen, war der Wahlspruch, der endliche siegreiche Ausgang aus der selbstverschuldeten Vormundschaft der Kirche und ihrer Lehre der Stolz des 18. Jahrhunderts. Mochten auch einzelne hervorragende Köpfe, wie Lessing, Kant und die um Goethe bereits wieder über die Aufklärung herausreifen oder schon herausgereift sein, die grosse Masse selbst der Gebildetsten beherrschte die Aufklärung noch mit völliger Souveränität. Wie der Richter im feierlichen Talar, so sass die Vernunft mit der höchsten Autorität bekleidet da und lud alle Dinge vor ihr Tribunal, um sich vor ihr zu rechtfertigen. Nur die Erkenntnisse des menschlichen Geistes schienen noch Wert zu haben, sie ist in der Formel gleich Geist; die Erfahrung, das Erleben des Einzelnen und der Menschheit, die Geschichte, ist dem Weisen so gut wie entbehrlich. Nur was du als vernünftig erkannt hast, das ist wirklich, das ist erhaltenswert. Religion, Staat, Recht, Sitte, Kunst und Poesie, alles muss sich gefallen lassen, mit der Elle der Vernunft gemessen zu werden. Damit kann man sicher erkennen, was gut und böse, was recht und unrecht, was schön und hässlich, was praktisch und unpraktisch ist. So entsteht ein ewiges Philosophieren, Raisonieren und Instruieren von Jedermann über jedes Ding; das hübsche Wort, dass man ein von Sachkenntnis nicht getrübes Urteil haben müsse, ist ein Spott auf jene Maxime und ihre Anbeter. Es beginnt sich ein Dasein aufzubauen, dessen Inhalt nur Vernunft ist. Wie hätte nun in dieses feste Schloss des Geistes noch die Religion Einlass finden können? Mochte doch jeder nach seiner Façon selig werden. Dem Vernünftigen schien Religion wohl ganz entbehrlich, jedenfalls hatte auch sie sich erst vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, mit den Röntgenstrahlen der „Wahrheit“ bis ins Innerste hinein durchleuchten zu lassen. Vollends der Theologie ging man sehr energisch zu Leibe, wies ihr das Irrationale ihrer veralteten Dogmatik ganz gründlich nach und erwartete von ihr, dass sie sich bessere. Und mit der Theologie und ihrer Lehre glaubte man auch die Religion getroffen und ein für alle Mal abgethan zu

haben. Das Tischtuch zwischen Glauben und Wissen wurde wieder einmal gründlich zerschnitten. Dass Religion dem Menschen etwas Angeborenes, etwas historisch Gegebenes, Untilgbares sei, daran dachte niemand im 18. Jahrhundert. Geschichte hatte nur zu erzählen, war nur das Objekt einer moralisierenden Philosophie, wobei es denn für die aufgeklärten Menschen immer sehr possierlich war zu sehn, „wie wir es denn so herrlich weit gebracht“.

Bleibe der Zeit ihr Recht: wir Nachlebenden haben keinerlei Veranlassung, über die Auffassung dieser selbstbewussten, aber doch ernsthaften und sehr ehrbaren Bürger der Zopfzeit zu richten oder gar zu spotten. Auch sie hat ihre Aufgabe gehabt und diese in harten Kämpfen erfüllt. Nur das habe ich hier festzustellen, dass das 18. Jahrhundert für Religion und religiöses Empfinden eine öde und trostlose Zeit war. Daran änderte weder Goethe etwas noch auch die Philosophie Kants mit ihren Begriffen Gott, Unsterblichkeit und Tugend, selbst nicht Herder. Kant traf den Sitz der religiösen Empfindung nicht, wenn er sie in der praktischen Vernunft ansiedelte und ihr Haus mit metaphysischen Begriffen wie mit Epheu umrankte. Auch der „alte Heide“ Goethe war viel zu sehr in den Neuhumanismus und in klassische Anschauungen verwickelt, als dass er auf dem Gebiete der Religion speziell hätte bahnbrechend werden können: „er fühlte positiv griechisch, also weder christlich noch unchristlich“, sagt Ziegler von ihm, und man könnte hinzusetzen, also nicht religiös, sondern ästhetisch. Bei Herder aber floss die ganze Religion, Christentum, Bildung, Empfinden, alles, alles zusammen in den einen einzigen Begriff der Humanität, deren Ausbreitung sein einziges Ziel war. Dass nun eben jetzt aber in Preussen ein verächtlicher Mann wie Wöllner mit Polizeimassregeln und der Fuchtel Religion erzwingen und in diese aufgeklärten Menschen hineinpauken wollte, setzte allem die Krone auf. Das Widerstreben gegen die Religion wuchs und die Verachtung gegen sie und ihre Priester wurde immer allgemeiner.

Solcher Gestalt war die Lage, als Schleiermacher sich selbst gewiss wurde, woran es liege, dass die Religion bei seinen Mitbürgern so sehr in Misskredit geraten, echtes religiöses Empfinden so gut wie erstorben war. Er übersah in seinem eigenen Innern das weite schöne Land deutschen Gemütes, sah die Religion in diesem wohnen und fühlte ihre beseligende Wirkung. Mit Schmerz sah er gerade dieses Gebiet in der Seele seiner Mitbürger vernachlässigt und verödet. In Wahrheit, ihn jammerte seines Volkes. Er sah es irregeleitet, weit ab vom Wege, unfähig sich selbst wiederzufinden. Nur an die Deutschen wendet er sich, denn nur diese haben den heiligen Ernst, Gemüt, wie er selber. Zu ihnen wollte und musste er reden. Den grossen Religionsstiftern gleich trieb es ihn mit unwiderstehlicher Naturgewalt, sein Volk zurück-

zuführen an die Grenzmarken des gelobten Landes. Nicht er ergriff seine Aufgabe, sondern seine Aufgabe ergriff ihn. „Dass ich rede“, sagt er, „rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschieht es einem Endzwecke gemäss oder aus irgend einem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen macht, welches ich bin.“ Während er die Reden niederschrieb, ruhte sein ganzer Briefwechsel; seine Seele war wieder ganz Andacht: er „redete mit Zungen“, aus dem göttlichen Geiste heraus.

Höret mich, rief er, Ihr, die Ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, vornehmlich Ihr Gebildeten; Ihr müsst mich hören, denn Ihr kennt den Gegenstand, über welchen ich zu Euch sprechen will, noch gar nicht, obgleich Ihr glaubt, ihn verachten zu dürfen! In der That hatte Schleiermacher ganz recht, die Gebildeten seiner Zeit hatten sich am wenigsten Mühe genommen, das Wesen der Religion zu ergründen. „Ihr seid ohne Zweifel bekannt mit der Geschichte menschlicher Thorheiten und habt die verschiedenen Gebäude der Religion durchlaufen, von der sinnlosen Fabel wilder Nationen, bis zum verfeinertsten Deismus, von der rohen Superstition unseres Volks bis zu den übelzusammengenähten Bruchstücken von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt, und habt sie alle ungereimt und vernunftwidrig gefunden.“

Von diesen Schlacken galt es zuerst die Religion zu säubern, vor allen vor den Verwechslungen der Religion mit Metaphysik und Moral, oder vor den Vermischungen dieser drei Dinge den Hörer und Leser zu schützen. Die letztere Aufgabe war besonders schwierig, da jene drei Anschauungen objektiv denselben Gegenstand behandeln, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Indessen es lässt sich dem Denkenden doch wohl klar machen, dass die Metaphysik nur das Universum als solches begreifen, den Dingen und Menschen in demselben seinen Platz anweisen will, die Moral aber die Absicht hat, aus den Gesetzen des Ganzen ihre eigenen Gesetze abzuleiten und das menschliche Handeln zu bestimmen, Religion dagegen das Universum erleben heisst. „Ihr Wesen“, sagt Schleiermacher, „ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ Will sie ihr Gebiet abgrenzen, so muss sie Vernunft und Willen der Metaphysik und der Moral überlassen und allein das Gemüt als ihren rechtmässigen Besitz in Anspruch nehmen; natürliche Dinge, der Stern, die Blume, der Mensch als Maschine und weiter alle auf sittlichem Boden ruhenden Institutionen, wie Staat, Recht, der Mensch als *ζῶον πολιτικόν* u. s. w. sind nicht das Feld, welches die Religion zu beackern hat, sondern allein das innere Leben des

Menschen und seine Erlebnisse. Mag sich das alles in menschlicher Weise vielfach vermischen, ja vielleicht im Menschen selbst alles vermischt und verwischt sein, Metaphysik, Moral und Religion bleiben doch nur die drei Seiten eines Prisma, durch das wir das Göttliche von verschiedenen Seiten erkennen, erfahren und anschauen; lasset eine Seite davon weg, und ihr werdet die Strahlen des Ewigen sich nicht mehr brechen sehn.

Anschauen? „Lernt an dem heiligen verstossenen Spinoza, was es heisst, religiöse Anschauung haben“, sagt Schleiermacher. „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war: voller Religion war er und voll heiligen Geistes.“ Anschauung ist also ein fortwährendes Durchdringen des Angeschauten in dem Anschauenden, ein ununterbrochenes Erleben des Eindruckes des Universums im Gemüte. Freut euch die schöne Farbe einer duftenden Blume, seht ihr bewegt ein erschütterndes Ereignis des menschlichen Daseins, hört ihr schauernd das rollende Donnern des brausenden Unwetters — der Eindruck, den euer Gemüt empfängt, ist Religion, sobald ihr diese Dinge nur hinnehmt als eine Darstellung des Unendlichen im Endlichen, den Teil als Abbild des ganzen Universums. Freilich jene Dogmen und Lehrsätze, die gemeinlich für den Inhalt der Religion ausgegeben werden, sind nicht dieses, sondern teils nur abstrakte Ausdrücke religiöser Anschauungen oder Betrachtungen über dieselben. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgend einen dieser Begriffe gestossen zu sein.“ Aber alles das ist wahre und wahrhaftige Religion, was im Banne der wirklichen religiösen Anschauung sich über Zeit und Raum erhebt und im Teile die Einheit ahnt, wie auch immer das schauende Gemüt diesen Eindruck körperlich gestalten und zum äusserlichen Ausdruck bringen mag. Des Plato tiefe Anschauung des Universums ist ebensogut Religion, wie die des Moses, und Gautama empfand nicht minder religiös, als der heilige Augustinus. Eben weil alle Religion Gefühl, ein Erleben des Unendlichen im Endlichen, also völlig individuell ist, so ist die Religion so unendlich mannigfaltig. Darum ist das erste Gefühl, welches der ersten religiösen Anschauung unmittelbar entspringt, neben Ehrfurcht und Demut die Duldsamkeit. Erinnern wir uns stets, dass Duldsamkeit eine Blume ist, die nur im wahrhaft religiösen Gemüte wächst, dass sie ebenso wie Demut, Dankbarkeit, Reue und Liebe mit der Moral an sich nichts zu thun hat, sondern nur mit Religion, weil sie nicht ein Handeln oder ein Antrieb zum Handeln, sondern ein Gefühl ist. „Es sei nun bei der Moral oder irgend sonst, wo ihr ähnliche Gefühle findet,

sie sind nur usurpiert; bringt sie der Religion zurück, ihr allein gehört dieser Schatz.“

Wie man nun über diese Gedanken Schleiermachers urteilen mag, der Hauch spinozistischen Geistes weht über sie hin, trotz aller Ablehnung orthodoxer Theologen, die den grossen Mann vor dem Vorwurfe des Spinozismus retten möchten. Eben kurze Zeit vorher, ehe Schleiermacher seine Reden niederzuschreiben begann, hatte er sich dem Studium dieses verachtetsten Philosophen, den man „wie einen todten Hund“ ansah und zum Teil noch heute ansieht, mit grossem Eifer hingegeben. Der Eindruck, den der noch jugendliche Mann aus den Schriften Spinozas empfing, muss bei der sensitiven Natur desselben ein ganz gewaltiger gewesen sein. Der ganze Begriff des Durchdringens des Unendlichen im Endlichen, dieser Pantheismus Schleiermachers stammte aus dieser Quelle. Denn der junge Prediger ist weit entfernt, den Begriff seines Universums, welches er sich mit Spinoza „als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System“ vorstellt, einfach mit Gott zu identifizieren. Schlechthin verwirft er die theistische Auffassung von Gott als „einem von der Menschheit gänzlich unterschiedenen Individuum, dem einzigen Exemplar einer Gattung“; er kann sich Gott auch in ganz unpersönlicher Form denken, eben in Gestalt eines göttlichen Lebens und Handelns. Erst das Göttliche, dann Gott. Da aber Religion Anschauung des Universums, Erleben des Göttlichen im Ich ist, so ist nach Schleiermacher die Gottesvorstellung nicht einmal etwas Wesentliches für die Religion, die es vor allem gar nicht interessieren kann, was Metaphysiker und Moralisten von Gott aussagen und als seine Eigenschaften festsetzen. Den Wert der Religion bestimmt nur die Art der Anschauung und den Wert dieser Anschauung die Tiefe des Gefühls, unser eigenes Gemüt. Was aber die Unsterblichkeit der Seele anlangt, so bekämpft Schleiermacher ganz in Anlehnung an seine Vorstellung vom Wesen Gottes die Ansicht derjenigen, die in der Unsterblichkeit nur die ewige Erhaltung des eigenen Ich sehn und nur deshalb daran glauben, als argen Egoismus. „Die Unsterblichkeit“, sagt er, „darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

Es ist begreiflich, dass derartige Anschauungen wie Keulenschläge auf alle diejenigen niedersausten, die noch an die Möglichkeit einer Welterklärung durch metaphysische Spekulation und der Befriedigung des Unendlichkeits-Verlangens der Menschheit durch ethische Kultur glaubten, d. h. auf die Jünger der Aufklärung. Dies war ganz etwas Neues, Erhabenes, Erwärmendes. Denn der vernunftmässige Aufbau des Weltganzen durch den Rationalismus oder die übernatürliche Erklärung der Wesenheit Gottes

und der Welt von Seiten des Supernaturalismus liess schliesslich die Herzen der Menschen ebenso kalt, wie das an sich hochachtbare Thun der Zopfzeit mit ihrer Idee von dem guten Gewissen und ihrem Stolz auf Zucht und Sitte und vorzügliche Bildung. Wie viele mochten auch wohl verzweifeln, dass trotz der hochgepriesenen Erziehung des Philanthropinismus die Welt nicht besser werden wollte und die Menschheit so gar nicht weiter kam in der erträumten Vervollkommnung. Die höhere Humanität der ethischen und philosophischen Kultur half nichts, die Religion, wie sie aufgefasst und von Seiten der Kirche betrieben wurde, stiess die fühlenden Elemente eher ab, als dass sie sie anzog. Es war am Ende des vorigen Jahrhunderts wirklich Winter in den Herzen der Menschen. Da wirkte denn die Entdeckung des Gemütes und die Ansiedlung der Religion in demselben wie wärmender Lenzhauch. Dass Schleiermacher die Menschen nicht wieder durch neue dogmatische Anforderungen zurückstiess, sondern seine Religion allein auf eine lebendige Anschauung, auf ein wirkliches Erleben, auf fromme Andacht basierte, sicherte seinen Reden von vornherein eine herzliche Aufnahme. Man fühlte wohl, wie recht der Prediger hatte, wenn er diesen Gebildeten ins Gesicht sagte, der ganze Fehler ihres „Systems“ beruhe darauf, dass sie keine Religion gehabt hätten. Eben nur diese achtet und sichert damit die Freiheit der Individualität in ihrer Anschauung; aber auch nur sie leitet in letzter Linie zur Idee der vollkommenen Menschheit. Die Gleichmacherei war das Unglück der moralischen Bildung oder Vorbildung. „Ihr seid gar zu moralisch nach eurer Art. Auf die Menschheit wollt ihr wirken und die Menschen im Einzelnen schauet ihr an.“ Da sass der Fehler. Der einzelne Mensch mit all seiner sittlichen Ehrbarkeit giebt eben nie die Idee der vollkommenen Menschheit.

Aber bei der eigentümlichen Auffassung Schleiermachers über „Religion“ war es nicht ganz leicht, auf das eigentliche Christentum zurückzukommen, aus dem Göttlichen an sich die Idee des Gott-Vaters zu konstruieren. David Friedr. Strauss behauptet sogar, dass die Reden über die Religion aus dem Bewusstsein eines Mannes kommen, der sich mit seinem Empfinden und Denken noch keineswegs bestimmt in der christlichen Religion und Kirche angesiedelt, sondern sich noch die Freiheit vorbehalten hat, sich beliebig da oder dort niederzulassen; oder dessen religiöse Virtuosität vielmehr eben darin besteht, sich in alle wirklichen Religionen und noch einige andere bloss mögliche hineinempfinden zu können. Dies Urteil ist aber nicht zutreffend; in Wahrheit steckt Schleiermacher mit beiden Füßen im Christentum. Wäre ihm jede Religion gleichwertig, so hätte die ihm eigentümliche Unterscheidung der Religionen in Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus, die er auch in späterer Zeit in seiner Theologie

festgehalten hat, gar keinen Sinn. Mit voller Schärfe wendet er sich sogar gegen die sogenannte „natürliche Religion“, die er für so abgeschliffen und so mit philosophischen und moralischen Manieren behaftet erklärt, dass sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt. „Diese natürliche Religion ist keine Einheit einer bestimmten Ansicht, also auch keine bestimmte Form, keine eigene individuelle Darstellung der Religion.“ Mit aller Energie fordert er dagegen eine „positive Religion“, d. h. eine Religion unter einer besonderen Gestalt. Allerdings beklagte auch er schmerzlich, dass die positiven Religionen seiner Zeit durch Ausartung und Abweichung in die fremden Gebiete der Metaphysik und Moral in ihrer dogmatischen Ausgestaltung ausserordentlich verdorben seien. Aber das konnte mit Schleiermacher in der damaligen Zeit und kann auch heutzutage niemand leugnen, dass jede positive Religion eine herrliche Sondergestaltung des religiösen Bewusstseins, eine wirklich religiöse Anschauung des Universums, „glühende Ergiessungen des inneren Feuers war, das in allen Religionen enthalten ist“. Jedenfalls beruht jede positive Religion auf einer eigentümlichen Grundanschauung des Universums, die zum Centralpunkte gemacht, und auf die alles bezogen wird. Nicht die Summe irgend welcher Anschauungen und Gefühle, sondern der Standpunkt macht die positive Religion aus, und das fordert Schleiermacher von jedem Mann von Charakter, dass er seinen Standpunkt einnehme, eine bestimmte Anschauung des Universums als Centralpunkt nach freier Willkür wähle, je nachdem ihn eben eine solche besonders lebendig ergreift. „Wenn eines Menschen ursprüngliche Anschauung des Universums“, sagt er, „nicht Kraft genug hat, sich selbst zum Mittelpunkt seiner Religion zu machen, um den sich alles in ihr bewegt, so wirkt auch ihr Reiz nicht stark genug, um den Prozess eines eignen und rüstigen religiösen Lebens einzuleiten.“

Dazu fühlte Schleiermacher nun reichlich Kraft genug in sich. Er wählte für seine Person das Christentum und empfahl es seinen Lesern als die höchste und vollkommenste Religion, gleichsam als die Religion aller Religionen. Aber er hätte nicht Romantiker und nicht Schleiermacher sein müssen, wenn er sich nicht auch in der Auffassung vom Christentume die Eigentümlichkeit seiner Individualität gewahrt hätte. Er sah nicht in der geschichtlichen Überlieferung, am wenigsten aber in den Formen rationalistischer oder supernaturalistischer Dogmatik die ursprüngliche Anschauung des Christentums; diese ist vielmehr „keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich

Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches, sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Seiten dieser Anschauung.“ Indem also das Christentum das Verderben der Menschheit, die Sünde und die Irreligiösität voraussetzt, ist es ganz polemisch, ganz Kampf: ich bin nicht gekommen Friede zu bringen, sondern das Schwert, sagt Christus; aber insofern, als das Christentum eine beständige Religiösität, ein beständiges Schauen vom Endlichen auf das Unendliche bei allem Denken und Handeln von seinen Anhängern fordert, eine unendliche Heiligkeit als Ziel dem Christen vorsteckt, ist es auch ganz Erlösung vom Bösen. Seine Grundstimmung ist „heilige Wehmut“.

Mögen diese Bemerkungen genügen. Ich übergehe Schleiermachers eigentümliche Stellung zur Kirche und zum Staate als kirchlichen Machtfaktor in den Reden nicht ohne Absicht. Es sind das nicht eigentlich Dinge, die zum Verständnis seiner Weltanschauung gehören, sondern die Äusserungen darüber sind mehr Gedanken einer praktischen Reform dieser Gewalten, Ideale von einer Stadt Gottes, die ihren letzten Grund in Schleiermachers Erziehung innerhalb der Brüder-Gemeinde haben dürften. Dass auch die Kirche als religiöse Institution und ihr Verhältnis zum Staate in der damaligen Zeit nicht nur in den Augen Schleiermachers, sondern jedes verständigen Menschen sehr viel zu wünschen übrig liessen, wissen wir ohne dies sehr genau.

Schleiermacher hat mit seinen Reden über die Religion eine neue Epoche im religiösen Leben Deutschlands heraufgeführt. Ihre Wirkung war von ausserordentlicher Tragweite. Von ihr datiert nicht nur der Anfang einer neuen Theologie, sondern eine neue religiöse Weltanschauung unter den Gebildeten der Nation, die Grundlage, auf der sich die Begeisterung, der religiöse Schwung unseres Volkes in den Freiheitskriegen aufbauen konnte. Gänzlich verloren gehen sollte dem Volke diese kluge, erfrischende Verteidigung der Religion nicht wieder; ihr thaten die neue Theologie der Tübinger Schule eines Baur und Strauss ebensowenig wie die Angriffe eines Hengstenberg und seiner Freunde dauernden Abbruch. Schade nur, dass ein Mann wie Albrecht Ritschl diesen Reden so gänzlich verständnislos gegenübersteht. Wir aber wollen uns dieser herrlichen That Friedrich Schleiermachers jetzt an ihrem Geburtstage rückhaltlos freuen. Nahm er doch gleichsam die Religion bei der Hand und führte sie hinein mitten unter ihre Schwestern, die Weisheit, Stärke und Schönheit und heisst sie Platz nehmen in dem heiligsten Tempel deutscher Seele, im Gemüt. Wie wuchs die Hehre glänzend empor, als sie sich erst wieder auf dem Platz wusste, auf dem sie allein wirken kann. Ihre Verächter aber, die Gebildeten, die Ehrbaren und Humanen,

bat Schleiermacher, die göttliche Gestalt doch an dieser Stelle einmal anzuschauen und auf sich wirken zu lassen. Und alle, alle haben damals, zumal als der herbe Druck französischer Fremdherrschaft und französischer Frivolität nicht nur auf deutscher Erde, sondern auch auf deutschen Herzen lastete, die Augen niedergeschlagen und haben wieder an sich selbst verspürt, was das Erleben echter religiöser Empfindung für deutsches Gemüt und deutsche Kraft heisst.

Otto Brunfels.

Ein Gottesgelehrter, Arzt und Naturforscher des 16. Jahrhunderts.

Von

Ludwig Keller.

Von dem Augenblick an, wo die Kirche und die Staatsgewalten gegen Johann Huss Stellung genommen hatten und schwere Strafen auf die Vertretung und Verbreitung seiner Lehre gesetzt waren, lässt sich die Erscheinung beobachten, dass in den zeitgenössischen Streitschriften und Erlassen jede Abweichung von der Kirchenlehre, ja jede religiöse Opposition als Hussitismus und ihre Anhänger als Hussiten bezeichnet werden, und dass die Richter der Inquisition selbst dann an dieser Bezeichnung festzuhalten geneigt waren, wenn die Verdächtigen, die sie vor sich hatten, entschieden bestritten, Hussiten zu sein.

Man darf nicht annehmen, dass dies Verhalten lediglich aus der Sucht nach Schematisierung erwachsen ist; vielmehr entsprang es dem sehr praktischen Grunde, dass die gesetzlichen Bestimmungen, wie sie gegen die „Hussiten“ erlassen waren, eine sehr wirksame Handhabe zur Unterdrückung jeder Ketzerei, ja jeder missliebigen Gegnerschaft boten. Wie hätte man sich einer solchen Waffe nicht bedienen sollen?

Das Reichsgesetz vom 23. April 1529 gegen die „Wiedertäufer“, welches unter Zustimmung der protestantischen Stände die Ketzergesetze aller früheren Jahrhunderte an Strenge überbot, ist in überwiegend katholischen Ländern zur Vernichtung aller Evangelischen benutzt worden; sehr viele, welche evangelische Anschauungen hegten, wurden als „Wiedertäufer“ verdächtigt und zahlreiche Anhänger Luthers und Zwinglis fielen mit Hilfe dieses Gesetzes in die Schlingen ihrer Verfolger.

Nach dem Erlass des Wormser Edikts vom 26. Mai 1521, welches den weltlichen und geistlichen Gerichten eine gesetzliche Unterlage gegen Luther und seine Anhänger in die Hand gab,

lag für alle Anhänger der Curie und des Kaisers ein dringendes Interesse vor, mit diesem Edikt alle religiösen Gegner zu treffen, und in derselben Art, wie in den erwähnten Fällen, wurde es jetzt üblich, jeden Verdächtigen zum lutherischen Ketzer zu machen, und von da an gewann der neue Name über ganz Deutschland und weit darüber hinaus eine immer wachsende Verbreitung. Das Mittel, das sich in früheren Fällen als wirksam erwiesen hatte, sollte jetzt zum ersten Male seine Spitze allmählich gegen die eigenen Urheber richten: der Name wurde nicht, wie man nach früheren Vorgängen gehofft hatte, ein missachteter und gehässiger Sekten-Name, sondern trotz Luthers anfänglichem Widerspruch gegen den Gebrauch desselben fasste er weit und breit festen Fuss und wurde ein Ehren-Name für viele Hunderttausende, die sich zu ihm bekannten, ja, nachdem die lutherische Gemeinschaft den Schutz mächtiger Fürsten seit 1525 gefunden hatte, sahen sich zahllose Personen, die um 1524 sich keineswegs ganz uneingeschränkt zu allen Lehren Luthers bekannten, durch die Lage der Dinge dahingedrängt, sich öffentlich gleichfalls Lutheraner zu nennen und unter diesem Namen Schutz vor Verunglimpfungen zu suchen.

Es ist nun wichtig, dass eine grosse Anzahl solcher Männer, die zu den ersten Vorkämpfern evangelischer Grundsätze an der Seite Luthers gehört haben und die, dem geschilderten Brauche entsprechend, seit 1521 in den Quellen als „Lutheraner“ bezeichnet werden, entweder von Luther selbst seit 1524 als „Schwärmer“ gekennzeichnet worden sind, oder sich selbst in einem inneren Gegensatz zu derjenigen Theologie gefühlt haben, die Luther seit der Begründung lutherischer Landeskirchen als die „rechtgläubige“ bezeichnet hat.

Nach dem Vorgange Luthers werden diese Männer vielfach heute noch in Bausch und Bogen entweder als Schwärmer gebrandmarkt oder ihr Andenken wird vernachlässigt, letzteres in manchen Fällen auch dann, wenn sie von den Zeitgenossen als berühmte Vorkämpfer gepriesen und gefeiert worden, auch tatsächlich hervorragende Köpfe gewesen sind.

In einem „Plakat“ der Kaiserlichen Regierung für die niederländischen Provinzen vom 14. Oktober 1529 und in einer „Ordonanz“ vom 7. Oktober 1531 wurde eine Liste von berühmten „Ketzern“ zusammengestellt, deren Schriften als verboten gelten

sollten. Da dieser Index alle halbe Jahre von neuem veröffentlicht werden sollte, muss man annehmen, dass er von sachkundigen Geistlichen zusammengestellt worden ist¹⁾. Darin finden sich folgende Namen: 1. Martin Luther. 2. Joh. Wicleff. 3. Joh. Huss. 4. Marsilius v. Padua. 5. Oecolampad. 6. Ulrich Zwingli. 7. Phil. Melancthon. 8. Franz Lambert von Avignon. 9. Bugenhagen. 10. **Otto Brunfels**. 11. Justus Jonas. 12. Joh. v. Goch. Nun ist das Andenken der Mehrzahl dieser Männer durch alle Jahrhunderte in hohem Ansehen geblieben, nur die Namen des Otto Brunfels, Franz Lambert und Joh. v. Goch sind seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stark verschollen und würden wahrscheinlich völlig vergessen sein, wenn nicht zufällige Umstände die Erinnerung an sie wenigstens in einzelnen Kreisen wach erhalten hätten²⁾.

Wir wollen an dieser Stelle den Manen des Otto Brunfels einige Worte der Erinnerung widmen und mit Nachdruck darauf hinweisen, wie gross sein Ansehen in den entscheidenden Jahren der Reformation gewesen ist³⁾. Wie wenig diese Thatsache bis

¹⁾ Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. S. 102.

²⁾ Über Brunfels als Vater der neueren Botanik s. unten. Menno Simons beruft sich in einem für seine Lehre besonders wichtigen Punkte auf Brunfels; s. Opera omnia Theologica, of alle de Godtgeleerde Wercken van Menno Symons. Amsterdam, J. v. Veen. 1681. p. 275. — Franz Lambert ist durch seine Beziehungen zum Landgrafen Philipp von Hessen einigermassen bekannt geblieben. Joh. v. Goch ist erst in unserem Jahrhundert wieder öfter genannt worden.

³⁾ Eine zusammenfassende Bearbeitung veröffentlichte F. W. E. Roth, Otto Brunfels. Nach seinem Leben und litterarischen Wirken geschildert (Ztschr. f. d. Gesch. des Oberrheins Bd. IX, 1894, S. 284—320). In derselben Zeitschrift Bd. VIII, 1893, S. 568—578 hat Hartfelder einen kleinen Aufsatz „Otto Brunfels als Verteidiger Huttens“ abdrucken lassen. — Durchaus ungenügend ist der kleine Artikel in der Allg. D. Biogr. III, 441. — Einige ungedruckte Briefe in der Simmlerschen Sammlung (Stadt-Bibl. zu Zürich). — Ein (unvollständiges) Verzeichnis seiner Schriften bei Münch, Ulr. v. Hutten. IV, 698. — Über die Illustrationen zum „Kräuterbuch“ s. Muther, Die deutsche Bücherillustration, München 1884, S. 218 f. — Ein Brief des Brunfels an Sapidus bei Böcking, Opp. Hutteni, Suppl. 2, p. 808. — Horawitz u. Hartfelder, Briefwechsel des Beat. Rhenanus 1886 (s. das Register). — Anzeiger f. Kunde d. deutschen Vorzeit 1884, I. Bd., S. 33. — Herminjard, Corresp. des Réform. etc. I, 208, 224 etc. — Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883 (passim). — Keim, Schwäb. Reformationsgeschichte, S. 295.

heute in weiteren Kreisen bekannt ist, beweisen die kurzen Nachrichten, die in die Allgemeine deutsche Biographie und in die Encyclopädie für protestantische Theologie (Bd. III, 3. Aufl., 1897, S. 510) Aufnahme gefunden haben: an beiden Stellen wird ihm nur als Botaniker eine gewisse Bedeutung zugestanden, als Wortführer der Reformation will man ihn nicht gelten lassen. Wie falsch das letztere ist, werden die nachfolgenden Blätter zeigen.

Otto Brunfels war als Sohn eines Handwerkers zu Mainz geboren, wo Hans Brunfels, vielleicht ein Verwandter Ottos, um 1459 als Steinmetzwerkmeister lebte¹⁾. Die Familie stammte wahrscheinlich aus Braunfels bei Solms.

Otto wurde gegen den Willen seines Vaters Karthhäuser, verliess aber bald nach dem Jahre 1517 das Kloster und erscheint im Südwesten als einer der ersten und rührigsten Vorkämpfer evangelischer Gedanken, fortwährend in brieflicher und persönlicher Beziehung zu angesehenen gleichgesinnten Freunden wie Capito, Hutten²⁾, Beatus Rhenanus³⁾, Joh. ab Indagine, Lucas Hackfurt, dem Buchdrucker Schott u. Anderen. Joh. Hagen (ab Indagine), Dekan zu St. Leonhard in Frankfurt, der sich als Astrolog einen Namen gemacht hat, unterhielt mit Brunfels einen Briefwechsel, der bekannt zu werden verdiente⁴⁾.

¹⁾ Auf dem bekannten Kapitelstage der deutschen Bauhütten zu Regensburg erscheint Hans B. als Vertreter der Mainzer Hütte. Heidehoff, Die Bauhütte des Mittelalters. 1844, S. 44.

²⁾ Ein Brief an Capito vom 15. Februar 1519 in der Simmlerschen Sammlung zu Zürich Bl. 136^b.

³⁾ Ein Brief B.'s an Beat. Rhenanus vom 13. Januar 1520 s. bei A Dorlau, Notices hist. sur l'Alsace etc. Colmar 1843.

⁴⁾ Ein Brief Hagens vom 1. Juli 1522 an B. ist adressirt an: „Othoni Brunfelsio, sacerdoti vere christiano“. Darin heisst es u. A.: „Dicunt, Lutherianum me esse; nam apud hos, qui vitia insectatur, qui negotium agit, hic Lutherianus est. A me lectus est Lutherus. Non docet male vivere, necque male facere. . . . Meum hic munus ago, quod ante mihi incumbibat, quam usquam Lutherus scriberet.“ Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theol. Sachen. Fortges. Sammlung. 1752. S. 456. 473. — Ein Auszug bei Reusch, Der Index, S. 280. — Auch Hagen war s. Z. eine bekannte Persönlichkeit, nicht bloss als Schriftsteller. Erzbischof Albrecht von Mainz hatte ihn nach Rom gesandt, um das Pallium zu holen. Seine Schriften stehen auf dem Index von 1551.

Bei Beginn der grossen religiösen Bewegung entschloss sich Brunfels, thatkräftig in den Kampf einzugreifen; er fand eine Zufluchtsstätte auf der Eberburg, der „Herberge der Gerechtigkeit“, bei Sickingen, wo sich damals auch Hutten und vorübergehend verschiedene andere „Ketzer“ aufhielten. Am 1. Nov. 1521 schrieb Luther an Nic. Gerbellins zu Strassburg und bat ihn, den Otto Brunfels und andere Genannte von ihm zu grüssen.

Auf Empfehlung seiner mittelrheinischen Freunde, u. A. des Wilhelm Nesenus, entschloss sich Brunfels, zu Zwingli in die Schweiz zu reisen, aber unterwegs, zu Neuenburg im Breisgau, wählte ihn der Stadtrat zum Prediger (1522), und er nahm die Stelle an.

Hier in Neuenburg bestand ein Ordenshaus der Johanniter, aus dessen Reihen viele Mitglieder (wie ich an anderer Stelle bewiesen habe) gerade denjenigen Religions-Anschauungen sehr nahe standen, die Brunfels jetzt und später vertrat. Für die nahe Freundschaft, die letzteren mit den Neuenburger Johannitern verband, legt der damals von Brunfels verfasste Aufruf an alle Fürsten und Christen für diesen damals von den Türken stark bedrohten Orden Zeugnis ab. Der Administrator des Neuenburger Hauses, Lucas Rembold aus Hagenau, schrieb das Vorwort zu diesem Aufruf und Andreas Cratander in Basel, in dessen Druckerei damals sein Freund Hans Denck thätig war, verlegte die Schrift¹⁾.

— Ein MS. betitelt: *Joan. de Indagine de Confortatione pusillanimatorum, de gaudio bonae conscientiae epistulae etc.* findet sich in der Univ.-Bibl. zu Bonn. — Eine Schrift des H. erschien im Jahre 1523 bei Joh. Schott in Strassburg. — Hagen war, ehe er nach Frankfurt kam (25. Nov. 1521), Pfarrer in Steinheim am Main gewesen, wo die Hutten das Recht des Pfarrsatzes besaßen. Durch Ulrich v. Huttens Einfluss ward später Brunfels Verweser dieser Pfarrei für den Fall von Hagens Abwesenheit. Der Begründer der Frankfurter Lateinschule, Wilhelm Nesenus, war mit beiden Männern befreundet. — Hagen war im Jahre 1522 ein Mann von hohem Alter und scheint bald darauf gestorben zu sein. Das „Munus“, von dem er oben spricht, ist, wie der Zusammenhang ergibt, das Amt des *Sacerdos vere christianus*.

¹⁾ Brunfels; Otto, *Ut afflictionibus Rhodiorum militum ordinis S. Joannis Bapt. succuratur ad principes et christianos omnes. Praef. praec.* Lucas Rembold, Hagenous, administrator domus S. Joannis in Nuenburg Brisgoiae. Basil. A. Cratander 1523. 8 Bl. 4°. Mit Buchdruckerzeichen und Titelbordüre.

Ebenfalls in Neuenburg schrieb er einen vielgelesenen Traktat: „Von dem evangelischen Anstoss, wie und was gestalt das Wort Gottes Aufruhr mache“. (Oktober 1523.) Derselbe gehört nach Roth (der selbst Katholik ist), „zu dem Massvollsten, was gegen die Katholiken in dieser Sache geschrieben, da sie deren Ansichten und Rechte gewissermassen nicht verachtet und zur Ruhe mahnt“. Brunfels tritt der Behauptung entgegen, dass Luther ein „Ketzer“ sei und beruft sich hierfür auf Zwingli und Matthäus Zell, die ebenfalls für Luther in die Schranken getreten wären. Man sieht, dass Brunfels, Zwingli u. A. damals entschiedene „Lutheraner“ waren, d. h. dass es nur eine grosse evangelische Partei gab, deren Führer für einander eintraten.

Sehr bekannt wurde sein Name den Zeitgenossen, als er zur Verteidigung des toten Hutten dem allmächtigen Erasmus den Fehdehandschuh hinwarf¹⁾. Seine nahen Beziehungen zu Hutten werden u. A. durch den Umstand bewiesen, dass er des Letzteren litterarischen Nachlass übernahm; darin fanden sich mancherlei Aufzeichnungen, die Hutten von einem „hussitischen“ Edelmann aus Böhmen erhalten hatte²⁾; Brunfels benutzte das Material zu mehreren Veröffentlichungen³⁾.

Es sollte sich später zeigen, dass Brunfels zu den Anschauungen der „Böhmen“, sofern darunter die böhmischen Brüder verstanden waren, sich stark hingezogen fühlte. So lange Luther ebenfalls auf den Wegen der älteren Opposition blieb, war Brunfels sein eifriger Parteigänger; ganz naturgemäss aber erfolgte die Trennung, als Luther eigene Wege einschlug, die von den älteren Bahnen weit abwichen. Der Verlauf der Beziehungen zwischen Luther und den böhmischen Brüdern, den wir an der Hand vor-

¹⁾ O. Brunfelsii, Ad Spongiam Erasmi Rot. pro Hutteno Responsio. Münch, Hutteni Opp. IV, 495 ff.

²⁾ Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsass I, S. 3 u. 258. — Auch der Druck: (Huss, Joh.), Liber egregius de unitate ecclesiae etc. (Moguntiae, Joh. Schoeffer) 1520. 4° scheint von Brunfels besorgt zu sein.

³⁾ Daher stammt die Schrift: Geistlicher Bluthandel Johannis Hussz, zu Constentz verbrannt. Anno Domini 1415. am sechsten tag Julii. Mit gegenvergleichung gottlicher schriftt und Bäpstlicher satzungen. Dabey von dem kreffttigen syg Christi, und des Endtchrishts prachts, abgang und zerstörung. Mit zeugnuss seiner zeit art gemäldt und figuren. S. l. e. a. (1525). 4°. 22 Bl. Mit 28 Holzsch. Näheres über diese Veröffentlichungen aus böhmischen Quellen bei Roth a. O. S. 302 f.

handener Urkunden verfolgen können, wiederholt sich in zahlreichen ähnlichen Fällen bei der Entwicklung seiner Beziehungen zu vielen seiner ehemaligen Freunde.

Der Rat zu Neuenburg hatte, wie es scheint, den Brunfels als Gesinnungsgenossen der „evangelischen Bruderschaften“, d. h. der nachmals sog. Anabaptisten in das Amt berufen; jedenfalls ist des Brunfels damals entstandene Schrift „Von den Pfaffen-Zehnten“ im Sinne der altevangelischen Gemeinden abgefasst.

Der Zeitpunkt der Trennung lässt sich hier wie in den meisten verwandten Fällen ziemlich genau bestimmen: im Spätsommer des Jahres 1524 entschloss sich die kurfürstl. sächsische Regierung unter dem Einfluss Luthers, die Staatsgewalt gegen evangelische Gegner desselben einzusetzen und zur Anwendung zu bringen, indem sie unter dem 17. September 1524 den Andreas Bodenstein (Carlstadt) aus Sachsen vertrieb; diesem Vorgehen folgte wenige Monate später die inzwischen lutherisch gewordene Reichsstadt Nürnberg, und darin sahen alle diejenigen, die in der Vertretung des Toleranzgedankens ein wesentliches Stück des evangelischen Christentums erkannten, einen Abfall von den gemeinsamen Überzeugungen der Anfangsjahre, den sie ausser Stande waren mitzumachen.

Brunfels, der vorher ein unerschrockener Verteidiger Luthers gewesen war, zog sich seit 1524 von diesem zurück, und Erasmus bestätigt uns, dass die Meinungsverschiedenheit beider Männer von da an eine sehr grosse war¹⁾.

Im März 1524 verliess Brunfels Neuenburg, um in Strassburg das Bürgerrecht zu erwerben. Hier wirkten in diesen Monaten die Reformfreunde noch einhellig innerhalb jener „Sodalitäten“ zusammen, die bis um 1524 in vielen Orten den eigentlichen Stützpunkt der religiösen Bewegung bildeten. Am 17. April 1524 konnte A. Blaurer von Constanz aus in einem Briefe an Capito noch Grüsse an das ganze „Sodalitium evangelicum“, darunter Hedio, Zell, Lonizerus, Hackfurt, Brunfels und Bucer bestellen lassen²⁾. Brunfels übte in Strassburg zunächst keine pfarramt-

¹⁾ Erasmus an Ludw. Vives (Opp. Ausgabe von 1703 III, 842). *Quem dicas novum meum colluctatorem non satis intelligo, nisi forte dicis Othonem Brunsfeldium, quem ipse Lutherus magis execratur quam ego.* Erasmus hatte damals den erwähnten heftigen Konflikt mit Brunfels.

²⁾ Brief im Thesaurus Baumianus Bd. II fol. 93 (Univ.-Bibliothek in Strassburg).

liche Thätigkeit; vielmehr sehen wir ihn alsbald bemüht, sich einen unabhängigeren Wirkungskreis zu schaffen, indem er sich zunächst pädagogischer Beschäftigung, gleichzeitig aber auch im Hinblick auf weitere Zwecke medizinischen Studien zuwandte. Bei letzteren Arbeiten fand er die Hülfe seines Gönners, des Arztes Michael Hero in Strassburg. Seit dem Jahr 1525 verkehrte Brunfels vornehmlich mit solchen Männern, für welche um dieselbe Zeit der neue Sekten-Name „Wiedertäufer“ aufkam¹⁾, die sich aber im Jahre 1525 ebenso wie früher einfach Evangelische oder Brüder nannten. Zu diesem Kreise gehörten damals unter Anderen des Brunfels Freunde Lucas Hackfurt²⁾, Joh. Schwebel³⁾, Joh. Sapidus und Fridolin Meyer, sämtlich Männer, die entsprechend dem in diesen Gemeinden verbreiteten Streben nach Besserung der Volkserziehung sich damals und später mit pädagogischen Fragen praktisch und wissenschaftlich beschäftigten. Auch Brunfels wandte sich jetzt vornehmlich diesem Fache zu, und die litterarischen Früchte seiner damaligen Thätigkeit waren wichtige Arbeiten in Erziehungsfragen⁴⁾.

Daneben aber gab Brunfels die Beschäftigung mit religiösen Studien keineswegs auf: im September 1528 veröffentlichte er bei Joh. Schott seine *Precationes biblicae*, die in lateinischer,

¹⁾ F. W. Roehrich, *Mitteilungen aus der Geschichte der evang. Kirche des Elsasses* Bd. III, 1855 S. 201 sagt: „Da er (Brunfels) aber nicht mit Unrecht heterodoxer und insbesondere anabaptistischer Ansichten beargwohnt wurde, so wandte er sich den Naturwissenschaften, insbesondere der Botanik zu, in denen er für seine Zeit Ausgezeichnetes leistete“.

²⁾ Über Hackfurt s. C. Engel, *Das Schulwesen in Strassburg*. Progr. 1886. S. 43. Hackfurt gründete eine Lateinschule in Strassburg; sein Gehülfe war Joh. Schwebel. Nach Ad. Baum, *Magistrat u. Ref. in Strassburg*. Strassb. 1887 S. 8 war Hackfurt einer der ersten Priester, die sich in St. an der religiösen Bewegung beteiligten.

³⁾ Engel, *Schulwesen etc.* S. 64 ff., teilt die „Institutio“ Schwabels für seine Schule mit.

⁴⁾ Im Jahre 1525 erschien eine deutsche Übersetzung von Brunfels Schrift: *De disciplina et institutione puerorum*. Item *institutio puellarum etc.* unter dem Titel: *Von der Zucht und underweisung der Kinder*. Ein leer und vermanung Otho Brunfels. Item ein underweisung der Döchterlin etc. Vertolmetst durch Fridolinum Meyger (vgl. Röhrich, *Zur Gesch. der Strassburger Wiedertäufer*. 1860 S. 36). O. J. u. Ort (Strassburg, bei Wolfg. Köpfel). In der Widmung vom 1. März 1524 wendet sich Joh. Schwebel an Luc. Hackfurt, „der Gemeynd zu Strassburg Diener im almusen“. Hackfurt nennt den Brunfels in der Vorrede seinen Wohlthäter.

deutscher, französischer und niederländischer Sprache eine grosse Verbreitung gefunden haben¹⁾).

Der Magistrat zu Strassburg hatte im Jahre 1528 drei Schulherren in der Person von Jacob Sturm, Klaus Kniebs und Jacob Meyer ernannt. Auf ihre Veranlassung wurden zwei Lateinschulen in der Stadt errichtet und zu Rektoren derselben wurden Otto Brunfels und Joh. Sapidus gewählt. Noch im Jahre 1529 nahmen diese Schulherren von Brunfels die Widmung einer Schrift an, in denen er seine Erziehungsgrundsätze entwickelte²⁾).

Trotzdem hielt es Brunfels, in klarer Voraussicht der Schwierigkeiten, die alsbald thatsächlich für ihn eintraten, für notwendig, sich den Übergang zu einem anderen Berufe zu sichern; im Jahre 1530 erwarb er auf der Universität Basel den medizinischen Doktorgrad.

Sein Ruf als Gelehrter war um jene Zeit ein grosser und besonders sehen wir die theologisierenden Ärzte, deren Zahl damals nicht klein war, überall auf seiner Seite. So machte noch im Jahre 1530 der Augsburger Arzt Gereon Saylor den Versuch, dem Brunfels eine Stelle als Geistlicher in Augsburg zu verschaffen; freilich erkennen wir aus dem darüber mit Bucer geführten Briefwechsel, dass man vorher dem Brunfels Bedingungen machen wollte und dass Saylor die Besorgnis hegte, Brunfels werde diese Bedingungen ablehnen³⁾. Thatsächlich ist aus der geplanten Berufung nichts geworden.

¹⁾ *Precationes biblicae sanctorum patrum, illustrium virorum et mulierum utriusque testamenti.* Otho Brunfels. Argentorati apud Joannem Schotum 1528. (Ein Exemplar in der Stadt-Bibliothek zu Florenz.) — Eine deutsche Übersetzung besorgte Brunfels unter dem Titel: „Biblich Betbüchlein“ im Jahre 1531. Eine französische besorgte Etienne Dolet, *Les prières et oraisons de la Bible.* (Näheres hierüber bei R. C. Christie, *Et. Dolet, le martyr de la Renaissance etc.* Paris, Fischbacher 1886). Über sonstige Übersetzungen und Ausgaben s. Chr. Sepp, *Verboden Lectuur*, Leiden 1889, S. 229. — Eine niederl. Ausgabe erschien in Antwerpen bei Hans Liesvelt, dem Herausgeber der *Biestkens* (Täufer)-Bibel.

²⁾ Engel, a. a. O. S. 48. Die Schrift ist die „*Catechesis puerorum*“.

³⁾ *Thesaurus Baumianus* Vol. 2 p. 357 u. 359 ff. (Univ.-Bibl. Strassburg). Es scheint, dass Landgraf Philipp hier seine Hand im Spiele hatte. — Merkwürdig ist die Biographie, die nach B.'s Tode als Vorrede seiner *Annotationes* erschien. Darin wird B. gelobt als „*candidus, comis, tacitus simul et affabilis, arcanorum tenax, doctus et exercitatus in omni pene . . . disciplinarum genere.*“ Was mögen das für Geheimnisse oder Mysterien gewesen sein?

Brunfels erkannte wohl, dass, nachdem sowohl Luther wie Zwingli mit der Errichtung protestantischer Staatskirchen eigene reformatorische Wege eingeschlagen hatten, den Anhängern der älteren evangelischen Überzeugungen theologische Wortführer und Theoretiker fehlten. Er wagte den Versuch, diesen Ansichten eine wissenschaftliche Grundlage in eigenen theologischen Werken zu geben und so entstanden im Jahre 1527 seine „Pandekten des alten und neuen Testament“¹⁾, die für uns deshalb besonders wichtig sind, weil sie die Gesamtheit der damals in Brunfels' Kreise herrschenden altevangelischen Glaubensansichten widerspiegeln, thatsächlich auch lange Zeit in den verfolgten Brüdergemeinden geschätzt worden sind. Die römische Kirche liess das Buch alsbald auf den Index der verbotenen Schriften setzen²⁾.

Es ist bezeichnend, dass, wie aus der Vorrede ersichtlich, Freunde die Herausgabe im Interesse des Verfassers dringend wider-raten hatten. Brunfels, dem es an Mut nie gefehlt hat, kümmerte sich in diesem Falle nicht darum, aber er hielt es doch für geraten, andere grössere theologische Werke, die er in gleichem Sinne verfasst hatte, unveröffentlicht zu lassen. So ist es gekommen, dass erst nach seinem Tode zwei seiner wichtigsten theologischen Schriften ans Licht gekommen sind, nämlich seine „Problemata“ und seine „Anmerkungen zu den Evangelien“³⁾.

Es war sehr weise von Brunfels, dass er seine Gegner, die damals mehr und mehr die Oberhand gewannen, nicht weiter reizte.

¹⁾ Pandectarum veteris et novi testamenti libri XII. Die erste Ausgabe bei Joh. Schott, Strassburg 1527. Eine zweite Ausgabe wurde schon 1528 nötig. Näheres, besonders auch über die Anhänge und den Inhalt, bei Roth, a. O. S. 305 f. Im Jahre 1529 erschien eine deutsche Ausgabe. Noch 1576 erschien eine neue Ausgabe zu Basel.

²⁾ Reusch, Der Index, S. 126. — Mehrere Menschenalter hindurch war Brunfels „Almanach“ (Almanach, ewig werend, Teutsch und christlich Praktik u. s. w. O. O. u. J. [1526]. 3 B. 4°. Ein Exemplar dieser ersten Ausgabe in der Landesbibliothek in Kassel), d. h. seine Sammlung christlicher Lebensregeln, weit und breit berühmt; mir sind aus den Jahren 1526 bis 1578 fünf Ausgaben in die Hand gekommen.

³⁾ Problemata Othonis Brunfelsii. I. De ratione Evangeliorum. II. Quare in Parabolis locutus sit Christus. Ad Joannem Schottum liber. Argent. O. J. — Annotationes Othonis Brunfelsii etc. in quattuor Evangelia et acta Apostolorum etc. Strassb. Georg Ulrich von Andlau 1535 im Sept. (Dieser Ausgabe ist ein Bild des B. beigegeben.)

Da die „Anmerkungen“ selbst die grundsätzliche Berechtigung der Spättaufe lehrten¹⁾, so hätten auch seine einflussreichen Freunde (zu denen unter anderen auch die Grafen Bernhard, Otto und Wolfgang von Solms, sowie Heinrich von Eppendorf gehörten) ihn schwerlich schützen können.

Es war ganz erklärlich, dass Brunfels Männern wie Bucer unbequem war, aber dessen seit Jahren gehegte Hoffnung, dass Brunfels die Stadt Strassburg ohne polizeiliche Ausweisung verlassen werde, ging erst im Jahre 1533 in Erfüllung²⁾.

Von der Theologie abgedrängt, wandte sich Brunfels jetzt ganz den Naturwissenschaften und insbesondere der Botanik zu und es spricht für die geistige Bedeutung des Mannes, dass er sich hier rasch als bahnbrechender Kopf bewährte. Soll derselbe Gelehrte, der auf einem gleichsam nur nebenbei bearbeiteten Gebiete so Bedeutendes geleistet hat, auf dem Felde seiner eigentlichen Tätigkeit nichts geschaffen haben, was dauernder Beachtung wert ist? „Brunfels und Leonhard Frick“, sagt Julius Sachs, der bedeutendste neuere Bearbeiter der Geschichte der Botanik³⁾, „berühren uns im Vergleich zu allen früheren botanischen Arbeiten fast modern und nicht zu verkennen ist, dass mit ihnen eine neue Epoche der Naturwissenschaften beginnt und dass wir in ihnen vor allem die ersten Anfänge der jetzigen Botanik finden.“ Sehr richtig deutet Sachs zugleich an, dass die bahn-

¹⁾ Annotationes Othonis Brunfelsii in quattuor Evangelia et Acta Apostolorum etc. Strassb. 1535 fol. 215 heisst es: Act. Apost. Cap. VII, 37: Aperiens autem Philippus os suum etc.] Ex scripturis a capite libris adnunciandus est Christus. Unde necessarium est ante omnia fidem adhibere scripturis credentem, ut haec credat eloquia et testimonia dei. Deinde audiens et cognoscens Christum est baptizandus. Vides autem totum conatum Apostoli, ut ipse annunciet ut ille credat Jesum, nec antea baptizat quam credit. Sed neque baptismus externus aliquid facit ad rem, nisi quod signum est tantum. Verus autem baptismus, quo in spiritu baptizamur a Deo. Hic baptismus contingit statim post fidem habitam.

²⁾ Näheres darüber bei Engel, Das Schulwesen in Strassburg. Progr. 1886. S. 51 f. — Hier findet man die Klagen, die bei der Synode von 1533 seitens der Prediger über die Schulrektoren Brunfels und Sapidus laut wurden. Gegen B. wurde der Vorwurf erhoben, „dass seine Frau ärgerlich gehe“, ebenso gegen Sapidus, dass „seine Frau ungebührliche Kleider trage“. Ausserdem lasse Sapidus seine Zöglinge nicht fleissig zur Kirche gehen.

³⁾ Julius Sachs, Geschichte der Botanik vom 16. Jahrhundert bis 1860. München 1875. S. 15.

brechende Thätigkeit auf diesem Felde mit den allgemeinen religiös-philosophischen Ansichten des Brunfels zusammenhängt; freilich ist der Zusammenhang ein noch viel innigerer, als Sachs es ahnt: nicht durch Zufall sind gerade die Vertreter der von der katholischen wie von der lutherischen Kirche ausgestossenen Gelehrten die Bahnbrecher aller exakten Wissenschaften geworden und ich brauche z. B. nur an Michael Servet und Theophr. Paracelsus und ihre Verdienste um die medizinischen Wissenschaften zu erinnern, um einigermaßen zu veranschaulichen, was ich meine. Aber es sind nicht bloss unsere Botaniker und Mediziner, die in der Geschichte ihrer Wissenschaften auf die verachteten „Schwärmer“ stossen, sondern auch die Chemiker und Astronomen, die Mathematiker und Techniker, ja selbst die Geographen und die Pädagogen müssen, wenn sie gewissenhaft ihre Geschichte schreiben wollen, den Männern Ehrendenkmale setzen, die von der rechtgläubigen Theologie an den Schandpfahl oder auf den Scheiterhaufen geführt worden sind.

Mit Recht hatte schon im vorigen Jahrhundert Karl Linné den Brunfels als den „Vater der neueren Botanik“¹⁾ bezeichnet, und was Brunfels für die Ausbildung der Pharmakologie und die Reform des Apothekerwesens geleistet hat, ist ebenfalls längst anerkannt²⁾. Dabei mag eine scheinbar unbedeutende, aber doch für den Kenner alt-evangelischer Denkart sehr bezeichnende Eigenschaft des Mannes erwähnt werden, dass er nämlich gegen den Gebrauch fremdsprachlicher Ausdrücke in diesen Wissenschaften eiferte und den Gebrauch der Volkssprache forderte³⁾. Die Gebiete der Frauenheilkunde und der Tierheilkunde sind von ihm zuerst erfolgreich angebahnt worden.

Es war ein Glück für Brunfels, dass sein Ruf als hervorragender Arzt ihm die Möglichkeit verschaffte, in Bern ein Unterkommen zu finden. Im Spätherbst 1533 kam er in Bern an. Aber der erst in den Vierzigern stehende Mann war durch die geistigen Anstrengungen seines kampf- und arbeitsreichen Lebens verbraucht: kaum ein Jahr nach seiner Übersiedelung, am 23. November 1534,

¹⁾ Ein Verzeichnis von Brunfels' botanischen Schriften s. bei Pritzel, *Thesaurus literaturae botanicae*. Leipz. 1872.

²⁾ Flückiger, *Archiv der Pharmacie*. Halle 1878. Heft VI. — Vergl. Kurt Sprengel, *Geschichte der Arzneikunde*. Halle 1792—1803. 5 Bde.

³⁾ F. W. Roth, a. a. O. S. 313.

ward er abberufen; seine letzte Schrift war die „Reformation der Apotheken“, die aber erst im Jahre 1536 von Dr. Hans Eles bei Wendel Reichel in Strassburg zum Druck gebracht wurde. Einige andere Schriften wurden später von Brunfels' Landsmann und Altersgenossen, dem Freunde Hans Dencks und Jacob Vielfelds, dem Buchdrucker Jacob Cammerlander, herausgegeben ¹⁾. Die Stätte seines Begräbnisses ist unbekannt, doch sind einige Bilder des Mannes erhalten geblieben ²⁾.

Der Betrieb der Heilwissenschaft stand, so sehr er zugleich dem Bedürfnis des Brunfels nach Schaffung einer gesicherten Lebensstellung diente, doch mit den letzten Zielen und allgemeinsten Grundsätzen des Mannes in einem tieferen Zusammenhange. Ihm wie der gesamten Geistesrichtung, der er angehörte, erschien der Glaube wertlos, der sich nicht in Werken christlicher Menschenliebe im Sinne Christi und des von ihm verkündeten Gottesreichs bethätigte. Wie Brunfels die Geschichte berühmter Männer bearbeitete, um der Jugend leuchtende Vorbilder zu geben, so widmete er seine Thätigkeit der Erziehungslehre und ihrer Methode, um bessernd und läuternd auf die Seelen besonders des heranwachsenden Geschlechts zu wirken. Aus demselben Gesichtspunkte wandte er sich der Pflege der „Kräuterkunde“ und des Apothekerwesens zu, und ahnend erkannte er den Wert, den die Naturwissenschaft für das Volkswohl gewinnen konnte.

¹⁾ Über Cammerlander s. R. Wenzel, Cammerlander und Vielfeld. Berlin 1891 (Diss.). Er gab Dencks Kommentar zum Propheten Micha heraus.

²⁾ Am Schluss des 2. Bds. von Brunfels' Schrift: *Herbarum vivae eicones etc.* 3 Bde. Argent. 1532—1536, und bei Heinr. Pantaleon, *Prosopographiae Heroum*, Basileae 1566, p. 145.

Die Grundgedanken des comenianischen Erziehungssystems.

Rede, gehalten zur Feier des 300jährigen Geburtstags des
Comenius am 28. März 1892

von

Direktor Dr. Kirchner (†) in Waldenburg (Sachsen).

Hochgeehrte Festversammlung!

Ein umfassendes wissenschaftliches System kurz und klar darzustellen ist eine missliche Aufgabe. Denn ein solches ist ja seinem Wesen nach ein planvoll von festem Grunde aus bis zur bestimmten Spitze aufgeführtes Gedankengebäude, in welchem eins auf dem andern ruht, eins von dem andern bedingt wird, eins mit dem andern fest verbunden ist. Je straffer und enger in einem System die Gedanken geknüpft sind, um so weniger ist es möglich, Einzelheiten oder zusammenhängende Stücke aus dem Gedankengebäude auszuscheiden, ohne dass die schöne Architektonik des Ganzen, ja vielleicht auch der Halt des Ganzen zerstört wird. Nun ist es allerdings möglich, das, was der Systematiker in ausgeführter Gestalt gegeben hat, zusammenzuziehen, nur in den Grundzügen wiederzugeben. Aber man läuft dabei leicht Gefahr, an die Stelle eines lebendigen Gedankenorganismus ein dürres, klapperndes Skelett zu setzen, die lebensvolle, aus der Erfahrung geschöpfte, überzeugende Einzelausführung zu streichen und nur eine Summe trockener allgemeiner Begriffe in streng logischer Verbindung übrig zu behalten.

Trotz dieser Schwierigkeiten habe ich geglaubt, bei unserer heutigen Feier gerade der Darstellung des pädagogischen Systems des Comenius einen hervorragenden Platz einräumen zu müssen. Denn Comenius ist seinem ganzen Wesen nach Systematiker und wollte nichts anderes sein. Nicht in tiefgehender, geistvoller Einzelforschung, nicht im Anbau und Ausbau einzelner Seiten der Erzieherthätigkeit, nicht in der geschickten Anwendung von Theorien auf die Praxis der Schularbeit liegt seine grosse Bedeutung, sondern in dem weiten umfassenden Blicke, mit welchem er das ganze Feld menschlichen Wissens und menschlicher Bildung übersah, in dem scharfen Auge, welches in der verwirrenden Fülle alles Seins das Charakteristische, Wertvolle sofort herausfand, in

der Schatzkammer des menschlichen Geistes sammelte und dort wohlgeordnet aufstellte, in der Höhe des Standpunktes, den sein erleuchteter und erleuchtender Geist turmhoch über den Werkstätten aller Schulbildung seiner Zeit einnahm und von dem aus er dem entzückten Auge einen Blick über ein neues Land der Zukunft eröffnete, in welchem wohlgezogene Menschen mit ganz neuen Sinnen und Gefühlen ein glückliches Erdenleben führten und dabei geraden Weges der Seligkeit eines höheren besseren Lebens entgegenpilgerten.

Ist so Comenius seinem innersten Wesen nach ein universaler, umfassender Geist, ein Mann, dessen ganzes Streben darauf gerichtet war, die ganze Erziehungslehre auf breitester, fester Grundlage in geschlossener Gedankenfolge zu einem monumentalen, mit der Spitze in den Himmel reichenden Baue aufzurichten, so würden wir am heutigen Tage des Besten vergessen, wenn wir uns das Meisterwerk seines Lebens, sein pädagogisches System, nicht, soweit dies die Kürze der Zeit gestattet, genau ansehen wollten. Ich will es versuchen, Ihnen den Bau seines Systems vor Augen zu führen, indem ich, dem Baumeister gleich, nicht jeden Stein, jeden Balken, der zu dem Ganzen notwendig gehört, zeichne, sondern nur einen Riss entwerfe, welcher dem Kundigen für das Verständnis das Nötigste sagt, dem Fachmanne aber, welcher danach arbeiten soll, ein Führer ist, der die wohlbekannt, geläufige Einzelarbeit in den Dienst weniger grosser umfassender Gedanken stellt.

Wie alle wahrhaften und grossen Reformatoren, so ist auch Comenius durch die Not der Zeit, durch eigne innerste Lebenserfahrungen zu dem Berufe seines Lebens geführt worden. Er hatte den ganzen Jammer der Unterrichtsweise der damaligen höheren Schulen wie alle seines Gleichen kennen gelernt; während aber damals die auf den Gelehrtenschulen befindlichen Knaben und Jünglinge fast ausnahmslos die Qual der Unterrichtsarbeit entweder von sich stiessen oder als eine nicht zu umgehende Bedingung für die Erlangung höherer Würden widerwillig trugen, erkannte der tief blickende, erst in reiferen Lebensjahren an das Studium der Schulwissenschaften herantretende Jüngling Comenius klaren Auges die Einseitigkeiten und Widernatürlichkeiten der Schulbildung seiner Zeit, und ein tiefes Erbarmen mit der studierenden Jugend, das brennende Sehnen, durch lebendige Quellen die Jugend zu erfrischen und zu stärken für die heisse Erdenwanderschaft, trieb ihn, über eine Verbesserung der Schulen und ihrer Erziehungsweise unablässig nachzudenken. Die Schularbeit stand im grossen und ganzen damals noch so, wie sie bei den klassischen Völkern des Altertums gewesen war. Im Mittelpunkt des Unterrichtes standen noch die sogenannten sieben freien Künste: Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, d. h. das Studium der lateinischen

Sprache, welches die weite und breite Mitte des ganzen Unterrichtes bildete, die Mathematik, die dürftigen Anfänge einer Kunstlehre und der Himmelskunde. Beim ersten Blicke über diese Bildungsmittel fällt ein ganz gewaltiges Überwiegen des Formalen auf. Die Sprachen, wie die Lehre von den Raum- und Zahlgrössen bieten in erster Linie nur Formen. Diese Formen sind in Wirklichkeit immer mit Dingen verbunden. Aber sie lassen sich auch ohne diese Dinge, denen sie Gestalt geben, betrachten und zum Gegenstande selbständiger Behandlung machen. Und diese Betrachtung und Verarbeitung der von den Dingen losgelösten Formen bildete die Hauptarbeit in der damaligen Gelehrtenschule. Alle Arbeit derselben war ein Kramen in Worten, alles Wissen, welches sie vermittelte, fast ausschliesslich Sprach- und Formenkenntnis. Die Dinge sich anzusehen und zur Anschauung zu bringen, welche durch die Sprache bezeichnet werden sollen oder an denen die Formen in der äusseren Welt zur Erscheinung kommen, hielt niemand für nötig. Ehe noch die Knaben in der Welt sich einigermaßen umgesehen und eine bescheidene Summe kräftiger Vorstellungen von den natürlichen Dingen gesammelt hatten, wurden sie in die schattenhafte Welt der Formen eingeführt; man gab ihnen Schalen statt der Kerne, Namen statt der Dinge. Man plagte die jungen, schwachen Geister mit einer Unmasse von Formen, von Regeln und Ausnahmen, lehrte sie dann die Worte zu zierlichen Redensarten in der konventionellen Form der lateinischen Klassiker zusammensetzen, schied Begriffe und spaltete dieselben in Einzelbegriffe, fällte Urteile und zog Schlüsse. Und das alles, ohne dass man die natürliche Welt, welche in die Formen der Sprache gefasst wurde und von welcher die Begriffe erst hergeleitet waren, über welche man dachte und urteilte, — ohne dass man die natürliche Welt auch nur eines Blickes würdigte. So entfernten sich im Verlaufe der Denkarbeit die Vorstellungen immer mehr von der Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge. Man sprach geschickt, zierlich, wohl auch eindrucksvoll. Aber wenn die Rede an der unerbittlichen Wirklichkeit der Dinge gemessen wurde, da war sie hohl, voller Lücken und Irrtümer. Zwar wurden neben den formalen Übungen auch Schriftsteller gelesen. Das rechte Lesen derselben hätte die nach einer nährenden, gehaltvollen Kost lechzenden Geister zu einem guten Teile für die ermüdende, hohle Formenarbeit entschädigen können. Aber auch bei der Lektüre wurden durch die Verirrungen der Unterrichtsweise nur taube Nüsse gewonnen. Man legte sich bei der Auswahl der zu lesenden Schriftsteller nicht zuerst die Frage vor, ob dieselben nach ihrem Inhalte der Fassungskraft der jeweiligen Unterrichtsstufe angemessen wären, sondern wählte mehr nach formalen Gesichtspunkten. So kam es, dass der Inhalt der Schriften den Schülern vielfach ganz unverständlich blieb. Um das Verständnis dennoch zu ermöglichen, las man lange und breite

Kommentare (Erklärungen), und da auch diese schwer zu fassen waren, Kommentare der Kommentare. So las man sich nicht in das Verständnis des Schriftstellers hinein, sondern immer mehr aus demselben heraus. Man legte aber auch gar nicht den entscheidenden Wert auf eine frische, lebensvolle Auffassung des Inhaltes der Schriften. Auch die Lektüre musste vorwiegend formalen Zwecken dienen. Man benutzte die Schriftsteller, um an ihnen die Richtigkeit der bereits erlernten Formen, Regeln und Ausnahmen immer wieder zu beweisen, man sammelte Redensarten, Definitionen, kurz man beutete sie als Spracharsenale nach Möglichkeit aus. Das hatte aber nicht bloss die schlimme Folge, dass die Schüler arm blieben in der Erkenntnis der Dinge, unpraktisch im Handeln, rat- und hilflos und ohne festen Standpunkt gegenüber den Wortstreitigkeiten und dem Winde der Lehre; sondern ebenso schlimm war, dass die Schüler bei dieser Unnatur der Methode auch in der Beherrschung des rein Sprachlichen, auf welches es doch hauptsächlich abgesehen war, nur ganz langsame Fortschritte machten, dass viele bis tief in die Mannesjahre hinein mit saurem Schweisse über den Büchern lagen und dennoch zu einer wirklichen Herrschaft über die Sprache es nicht zu bringen vermochten. Denn nur kräftige, durch Anschauung gewonnene, fest verknüpfte Vorstellungen bleiben haftbar; nur aus solchen gewonnene Begriffe sind fest und dauerhaft. Es lassen sich wohl Dinge mit Dingen gedankenmässig verbinden, nicht aber leere Worte mit leeren Worten. Reich begabte Geister suchten sich während der Schulzeit, besonders aber wenn sie dem Kerker der Schule entronnen waren, einen reichen Inhalt aus der wirklichen Welt für die vielen leeren Formen, welche sie in Bereitschaft hielten. Sie verbanden den neuen Inhalt mit den alten Formen in Kraft des eignen Geistes und gingen so ohne erheblichen Schaden, ja wohl gestählt durch die harte Arbeit aus dem verkehrten Bildungsgange hervor. Aber die mittel und gering begabten Köpfe mühten sich vergeblich ab, es zu etwas Rechtem zu bringen. Sie empfanden den Austritt aus der Schularbeit als eine Erlösung und segneten die praktische Berufsarbeit, welche ihnen ein neues, besseres Leben bot.

Zwar hatte die Schule neben den Sprachen und den übrigen formalen Bildungsmitteln, welche weitaus die meiste Zeit und Kraft in Anspruch nahmen, auch noch andere Gegenstände des Unterrichtes, besonders Naturwissenschaft und Religionslehre. Aber die Naturwissenschaft stand im Grossen und Ganzen noch auf den Grundlagen, auf welche sie Aristoteles gestellt hatte. Sie war keine Naturforschung, kein Beobachten, Versuchen, kein selbstthätiges Erkennen und Aufbauen von seiten des einzelnen Menschen an der Hand der natürlichen Erscheinungen. Vielmehr war sie eine rein gedankenmässige Gliederung des ganzen Gebietes des natürlichen Seins in grossen Zügen, mehr Naturphilosophie

ohne festbegründete, unbestreitbare Thatsachen und Grundsätze. Und doch war durch die Entdeckung der neuen Welt ein mächtiger Antrieb zur Erforschung der Natur gegeben worden, doch hatte die Naturwissenschaft seit kurzer Zeit, besonders in England, gewaltige Fortschritte gemacht weit über das enge Wissensgebiet der Alten hinaus, doch hatte Baco in seiner Instauratio magna unwiderleglich gezeigt, dass alles Denken über die Natur hohl und wertlos sei, wenn es nicht darauf ausgehe, Thatsachen festzustellen, zu verbinden und zu benutzen. Der Möglichkeiten, welche der menschliche Geist setzen kann, giebt es meist viele, in Wirklichkeit ist aber in der Natur fast stets nur eins das Seiende. Dieses wirklich Seiende ist es, worauf es dem Naturforscher immer ankommen muss. Deshalb ist das ganze Gebäude des Naturwissens von Grund auf neu aufzuführen. Nur Unbestreitbares, welches jederzeit jedem Zweifler als solches erwiesen werden kann, ist festzustellen, nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung zu verbinden und durch Benutzung der natürlichen Kräfte in den Dienst des Menschengeschlechtes zu stellen. Darin besteht nach Baco die wahre Glückseligkeit des Menschengeschlechtes, dass dasselbe immer reicher wird im Erkennen der natürlichen Welt und in der Benutzung ihrer Kräfte zur Verbesserung des Loses der Menschen. So fing die Naturwissenschaft an, ihre eigenen Wege zu gehen, vorbei an dem übrigen Wissen der Zeit. Sie unternahm es nicht nur, den Grund aller natürlichen Erkenntnis aufzuwerfen, sondern steckte dem menschlichen Leben auch, weit über ihre eigentliche Aufgabe hinausgreifend, neue Ziele. Die Schule kümmerte sich um all dieses nicht im Geringsten. Sie fuhr fort, Begriffe abzugrenzen, Übersichten, Einteilungen zu geben und das alles auf Grund von überlieferten Worten, nicht von zweifellosen, augenfälligen Thatsachen.

Mit der Religionslehre stand es nicht viel besser. Trotzdem dass ihr ein ausreichendes Mass von Zeit eingeräumt war, kam es auch bei ihr wegen der Mangelhaftigkeit des Unterrichtsbetriebes nicht zu befriedigenden Ergebnissen. Auch in ihr schöpfte man viel zu wenig aus dem frischen Brunnen des lebendigen Wassers, welches die Schrift und in ihr besonders die geschichtlichen Bücher boten. Auch hier plagte man sich mit begrifflicher Arbeit, mit der Bewältigung von Systemen. Die Scholastik hatte sich auch in den evangelischen Kirchengemeinschaften wieder eingenistet mit ihrer dürren Begriffspalterei, ihrem Lehrgezänk. Die Knaben und Jünglinge sollten vor allem Stellung nehmen innerhalb der Religionsparteien und sollten mit Verstandesgründen für die reine Lehre gegen die vermeintlichen Irrlehrer streiten lernen. Die Erweckung der Herzen zu einem lebendigen Christentume, die Gewinnung einer persönlichen Stellung zu Christus dem Heilande wurde nur selten angestrebt. Dazu kam noch ein anderer Übelstand. Die lateinischen Schriftsteller, welche den Schülern

in die Hand gegeben wurden, prüfte man viel zu wenig auf ihre Zulässigkeit vom sittlichen und religiösen Standpunkte aus. Die Lustspieldichter mit ihren derben Witzten und Zweideutigkeiten, die Lyriker mit ihrer Sinnenlust und ihrem Weltgenusse entzündeten unedle Begierden in den Herzen der Schüler und trübten die Reinheit und Einfalt ihrer Gesinnung. Aber auch die ernst und edel gerichteten unter den lateinischen Klassikern waren Heiden, deren gesamte Welt- und Glaubensanschauung vielfach zu der christlichen in einem schroffen Gegensatze stand. Allenthalben traten in ihren Geisteswerken die heidnischen Grundanschauungen zu Tage. Indem man sie für hohe Weisheit ausgab und hinnahm, erfüllten sich die jugendlichen Geister allmählich und unvermerkt mit weltlichen Anschauungen und Grundsätzen. Denn selten nahm sich einer der Lehrer die Mühe, das spezifisch Heidnische allenthalben aufzuzeigen, seine Unzulänglichkeit und im Gegensatze dazu die Herrlichkeit des spezifisch Christlichen nachzuweisen. So lief der Religionsunterricht neben dem übrigen Unterrichte her, ohne sein Licht über alle Zweige des Wissens auszubreiten und ohne zu einer einheitlichen Glaubensanschauung, zu durchgreifender Heiligung der Personen zu führen.

Mitten in diesen Verirrungen und Verwirrungen stand nun Comenius und erkannte mit hellem, durchdringendem Auge die Gebrechen der Wissenschaft und die Schäden des Unterrichtes seiner Zeit. Aber er sah nicht nur die Schäden klarer als alle erleuchteten Geister vor und neben ihm, er erschaute auch das Heilmittel, welches ihnen abhelfen sollte. Dieses Heilmittel war freilich schwer zu bereiten; denn es war eine Quintessenz von allem, was im Himmel und auf Erden ist. Aber durch vereinte Bemühungen musste es sich herstellen lassen. Und war es einmal gewonnen, so hoffte er in schwärmerischer Begeisterung, so musste für das Menschengeschlecht eine ganz neue, glückliche Zeit anbrechen. Welches aber war dieses Heilmittel? Es war kein anderes, als eine Revision, ein gründlicher Neubau aller Wissenschaften auf unerschütterlichem Grunde nach unbedingt gültigen Gesetzen zu der höchsten denkbaren Spitze. So sollte eine einzige grosse, alle Einzelwissenschaften und Künste umfassende Universalwissenschaft entstehen, in welcher alles Seiende wohlgeordnet und nach einem einheitlichen Plane mit einander verbunden wäre. Diese Universalwissenschaft nannte er Pansophia (die alles einschliessende Weisheit). Den Grund dieser Pansophia sollte die Naturwissenschaft bilden. Denn die Natur ist der gegebene feste Boden für alles Sein. Sie lehrt uns unumstössliche, jederzeit beweisbare Wahrheiten. Sie ist die unermesslich reiche Schatzkammer, aus welcher unser Geist zunächst eine zahllose Menge von treuen Abbildern der Dinge aufnimmt. Von ihr stammen aber auch die abstrakten Begriffe, welche nur in unserem Geiste, nicht in der Natur vorhanden sind. Denn Begriffe müssen, wenn sie richtig,

deutlich und dauerhaft sein sollen, durch Betrachtung und Vergleichung der sinnlich wahrnehmbaren Dinge gewonnen sein. So muss die Natur den festen Untergrund nicht nur für unser Naturerkennen, sondern auch für die unermessliche, nur in unserm Geiste vorhandene Welt der Begriffe bilden. Die Erkenntnis der Natur nach der induktiven Methode Bacon's ist demnach die erste Voraussetzung für eine gründliche, unumstössliche Universalwissenschaft. Während aber die Natur die Ausgangspunkte für alle wissenschaftliche Thätigkeit zu bieten hat, kann sie die Zielpunkte derselben nicht angeben. Denn das letzte Ziel des menschlichen Lebens und der menschlichen Thätigkeit liegt jenseits dieses Lebens. Wohl wächst der Mensch von der Erde auf und nährt sich von derselben, leiblich nicht allein, sondern auch geistig. Aber er soll über diese Erde hinauswachsen in eine andre Welt. Das war nach Comenius der grosse und gefährliche Irrtum Bacon's, dass er dem Menschen innerhalb der natürlichen Welt auch seine Daseinsziele stecken wollte. Diesem Irrtume musste gewehrt werden. Das konnte aber nicht so geschehen, dass man die Naturwissenschaft unbeachtet liess oder unterdrückte, sondern nur dadurch, dass man sie innerhalb ihrer Grenzen anerkannte, förderte und für das menschliche Erkennen und den menschlichen Nutzen fruchtbar machte, von ihren Grenzen ab aber feste Wege nach einem ewigen Ziele baute. Dieses Ziel ist kein anderes als Gott selbst, die Gemeinschaft mit ihm in einer ewigen, ihm ähnlichen Seinsweise, die ewige Seligkeit. Den Weg zu ihr kann uns aber nicht die Natur zeigen, sondern nur Gott selbst in seinem geoffenbarten Worte. So steht der Mensch mitten inne zwischen der Natur und ihrem Schöpfer; beide reden ihre Sprache zu ihm und wollen von ihm verstanden sein, beide bieten ihm ihre Schätze an, beide wollen sie ihn zu einem Ziele hinaufführen, die Natur zu einem endlichen, Gott zu einem unendlichen. Will aber der Mensch von beiden Seiten möglichst hohen Gewinn haben, so muss er sich selbst, die Natur seines Geistes kennen, die kürzesten, gangbarsten Wege wissen, auf welchen er alles von beiden Seiten ihm Zuströmende am leichtesten in seinen Besitz bringt, aber auch die Schranken sehen, welche ihm und seinem Geschlechte von der Natur und dem Schöpfer gezogen sind, damit er nicht mit unnützen Versuchen sich abplagt und die edle Zeit vergeudet. So sind es drei grosse Mittelpunkte, um welche alles menschliche Wissen und Streben sich bewegen, Natur, Mensch und Gott. Drei Quellen sind uns für unser Erkennen gegeben: die Natur, unser Geist und das Wort Gottes. Um diese drei Mittelpunkte müssen sich alle Wissenschaften gruppieren. Es giebt also drei Hauptwissenschaften: die Naturwissenschaft, die Geisteswissenschaft und die Gotteswissenschaft. Die Sprachen und die Formenwissenschaften nehmen keine selbständige Stellung ein. Ihrem Inhalte nach haben sie es mit der Natur oder der Menschenwelt oder

Gott zu thun, der Form nach mit der durch das Wesen des Menschengeistes bedingten Art menschlichen Erkennens. Diese drei Gruppen der Wissenschaften sollen aber nicht jede für sich bestehen und forschen. Das würde zu einer heillosen Zersplitterung führen. Vielmehr muss unter den drei Hauptwissenschaften und damit auch unter allen einzelnen Wissenschaften eine Einheit des Geistes hergestellt werden. Das Natürliche und Göttliche muss sich im Menschengeiste ohne Widerspruch zusammenfinden und mit diesem zur vollen Harmonie verschmelzen. Dass eine solche einheitliche, von einem Geiste beseelte, zu voller innerlicher Harmonie ausgestaltete Gesamtwissenschaft möglich sei, war dem Comenius nicht im geringsten zweifelhaft. Denn derselbe Gott ist es, der sich in der Natur, in seinem Worte, in dem Geiste und der Geschichte der Menschheit offenbart. Dass wir trotzdem zur inneren Harmonie schwer oder gar nicht gelangen, liegt in der Beschaffenheit unsers Geistes, der das helle Auge für die Natur und für das Göttliche verloren hat, aus sich selbst heraus Begriffe bildet und Systeme spinnt und so den Zusammenhang mit dem Natürlichen und Göttlichen verliert. Wollen wir aus der Zerrissenheit herauskommen, so müssen wir die Natur nehmen, wie sie ist, das Wort Gottes, wie es ist, aber auch unsern Geist, wie er seiner ursprünglichen Anlage nach ist, nicht in der sittlich-religiös und intellektuell entarteten Gestalt, die er dermalen fast überall trägt. Gehen wir so allenthalben auf den Grund, das reinste Wesen, so kommen wir zu einer in sich einigen, geschlossenen Universalwissenschaft oder der Pansophia. Diese Pansophie trug Comenius schon von seinen Jugendjahren an mit sich herum. In seinem Innern gestaltete sich frühzeitig alles Sein zur schönsten harmonischen Einheit. Er sah der Natur fest ins Antlitz und that tiefe Blicke in ihr Inneres; er durchdrang mit seinem Geiste das Wort wie Wenige; ihm öffnete sich die geheimnisvolle Werkstätte des Menschengeistes in einer für seine Zeit staunenswerten Klarheit. Er sah, wie in der Geschichte der Menschheit die natürlichen und göttlichen Kräfte und die Kräfte des menschlichen Geistes treibend und gestaltend thätig waren und wie sich alle Einseitigkeiten und Widersprüche endlich immer zu einer höheren Einheit auflösten. Wie viele Verwirrung, wie viele Umwege und verfehlte Versuche könnten der Menschheit erspart bleiben, wenn sie nicht immer wieder in Seitenwege sich verlöre, sondern von unverrückbarem Ausgangspunkte aus auf zuverlässigen, geraden Wegen zu einem unverlegbaren Ziele emporstrebte. Eine einheitlich gestaltete Wissenschaft musste vielen Missverständnissen, vielem Hader und Blutvergiessen ein Ende machen. Sie durfte dann freilich nicht der Besitz weniger bevorzugter Menschen bleiben; ihre Ergebnisse mussten vielmehr, und wäre es auch nur in den Grundzügen, jedem Menschen zugänglich gemacht werden. Darum darf die Pansophie nicht ausschliesslich im Besitze der Männer der Wissenschaft bleiben.

Sie darf auch nicht zu einer Encyklopädie werden, in welcher der gewöhnliche Bildungsmensch den einen oder andern Artikel zu seiner Aufklärung durchliest. Sie muss eine Encyklopädie im Sinne der Alten sein, d. h. eine die gesamte Bildung der Zeit umfassende Wissenschaft. Und in dieser Gesamtwissenschaft muss alles in innerer Übereinstimmung stehen und in wohlgegliederte innerlich zusammenhängende Teile sich naturgemäss zerlegen. So ist die Pansophie die notwendige Voraussetzung für eine allseitige, einheitliche Schulbildung. Nur um der Schulbildung, um der Erziehung des Menschengeschlechtes willen, legte Comenius einen so entscheidenden Wert auf die Pansophie. Durch sie und eine auf sie gegründete von unten bis oben hinaus reformierte Erziehung hoffte er seinem Vaterlande und der Menschheit den grössten Dienst zu thun und die Ehre Gottes am meisten zu fördern. Darum war ihm die Pansophie die Königin, welcher er Zeit seines Lebens mit heiligem Ernste diente, darum riss er sich immer nur mit dem äussersten Widerstreben von ihr los, wenn die Behandlung didaktischer Fragen oder praktischer Dienst in der Lateinschule von ihm gefordert wurde, darum nannte er das didaktische Gebiet „Nebendinge“, die Methodik des Lateinunterrichtes Lappalien. Nicht als ob er die praktische Schularbeit, die methodische Gestaltung des Unterrichtes, die Gewinnung unbedingt gültiger didaktischer Grundsätze gering geachtet hätte, sondern weil er sich sagte, dass aller Schulunterricht vergeblich sei, bevor nicht die Wissenschaften für seine Zwecke eine feste, einheitliche Ausgestaltung erfahren hätten.

Es ist ihm nicht vergönnt gewesen, die Pansophie zustande zu bringen. Sein wechselvolles Schicksal, die Arbeit für Kirche und Schule liessen ihn wenig zu seiner Lieblingsarbeit kommen. Bei der Zerstörung von Lissa verlor er das zum Abschluss gebrachte Werk über die Welt und die Metaphysik, die Begriffsbestimmungen aller Dinge. Als er sich von neuem an die Riesenarbeit machte, musste er immer mehr erkennen, dass dieselbe die Kräfte eines Menschen weit übersteige. Ein Kollegium von Gelehrten sollte nun nach den von ihm angegebenen Grundlinien die Einzelarbeit liefern. Aber diese arbeiteten ihm zu langsam und gefährdeten die Einheitlichkeit des Werkes und ihre Arbeiten blieben meist weit hinter dem Ideale des Comenius zurück. Als er im Greisenalter wieder mehr Zeit gewann, war die Elastizität und Kraft seines Geistes erheblich vermindert. So blieb es bei den Skizzen, welche er seinen englischen Freunden über den Plan des grossen Werkes schickte und bei einigen Schriften, welche als die Ausführung einzelner Teile des Grundrisses gelten können. Aus den Skizzen erkennen wir, wie hoch, weitblickend und durchdringend der Geist des Comenius war, aus den Monographien aber, welche Schwierigkeiten an sich und besonders in der damaligen Zeit die Herstellung einer Universalwissenschaft machte. Und

doch bleibt es zu bedauern, dass nicht wenigstens die von Comenius gezogenen Grundlinien für die Wissenschaft massgebend blieben. Die Geschichte beweist, wie notwendig die Einheit der Wissenschaften ist. Etwa hundert Jahre nach Comenius bauten die französischen Encyclopädisten eine Universalwissenschaft in ihrem Sinne auf. Da sie aber die Natur als einzige Wissensquelle betrachteten, so wurde ihr System einseitig naturalistisches und half an seinem Teile mit zur Heraufführung der französischen Revolution. Die deutschen Philosophen gingen einseitig vom menschlichen Geiste aus und ihre Systeme mussten deshalb zerfallen. Und heute suchen die Naturwissenschaften, die Geisteswissenschaften und die Gotteswissenschaft auf getrennten Wegen nach der Wahrheit und Wissenschaft. Das Volksleben und nicht zum wenigsten auch die Schule müssen unter der unseligen Zersplitterung leiden.

Ist nun auch das Werk, welches Comenius als seine eigentliche Lebensaufgabe betrachtete, nicht zustande gekommen, so ist doch eine eingehende Behandlung der Grundgedanken der Pansophie nötig, wenn man die ganze pädagogische Richtung und Thätigkeit des Comenius verstehen will. Denn seine pädagogischen Werke, insbesondere seine Grosse Unterrichtslehre, sein frühestes, tiefstinnigstes und vielseitigstes pädagogisches Werk, sind nichts als die Anwendung der in der Pansophie auftretenden Grundgedanken zur Errichtung eines neuen pädagogischen Systems. Wir werden dies ganz deutlich sehen, wenn wir jetzt die Hauptgedanken der Unterrichtslehre in gedrängter Kürze zusammenstellen.

Die Jugend erziehen heisst nach Comenius sie zur Erkenntnis Gottes, ihrer selbst und der mannichfaltigen Dinge bringen. Die Erziehung muss die Einsicht erleuchten, den Willen lenken und das Gewissen mit Gott in Übereinstimmung bringen, sie muss Bildung, Tugend und Frömmigkeit vermitteln. Dieses Ziel ist ein allen Menschen ohne Ausnahme gestecktes. Daraus ergibt sich, dass alle Menschen ohne Ausnahme Anspruch auf eine zu dem genannten Ziele führende Erziehung haben. Alle sollen sie die rechte Stellung zu der sie umgebenden Natur und Menschenwelt gewinnen, alle sollen sich beherrschen und ihren Willen regieren, alle mit Gott in Gemeinschaft kommen. Darum sind Arme und Reiche, Knaben und Mädchen, Gelehrte, Handwerker und Bauern im Grossen und Ganzen zu demselben Ziele zu bringen. Alle Einwände, welche gegen dieses allen Menschen gemeinsame Erziehungsziel unter Berufung auf die durch die Sünde herbeigeführte Verdunkelung des inneren Sinnes, auf die Verschiedenartigkeit der Anlagen, erhoben werden, sind hinfällig. Denn die Befähigung zur Erreichung des dreigliedrigen Zieles liegt in uns. Alle Menschen mit verschwindenden Ausnahmen haben in sich einen Trieb nach Erkenntnis, eine unermessliche Fassungskraft des Verstandes,

wie wir an dem begierig lernenden Kinde sehen, alle streben sie nach Herrschaft über sich selber, wie das Suchen auch der Heidenwelt nach sittlicher Vervollkommnung beweist, alle suchen sie trotz der grossen Gottentfremdung der Welt wieder nach Gott, besonders seitdem sie Gott durch seinen Sohn hat wieder zu sich rufen lassen. Zwar ist die Fassungskraft der Geister, die Stärke ihres Strebens, die Zeit, welche zur Erreichung dieses Zieles den einzelnen gegeben ist, sehr verschieden. Aber alle Menschen können und sollen in ihrem Lebenskreise für dieses Ziel erzogen werden, und es ist eine unverantwortliche Sünde gegen Gott und Menschen, wenn man es unterlässt, die Menschen diesem Ziele entgegen zu führen. Eine solche gründliche und vollständige Erziehung zu geben sind aber die Eltern ausser stande. Es gehören dazu Schulen. Darum ist der Schulzwang einzuführen. Alle Kinder müssen die Schule ohne Unterbrechung eine bestimmte Zeit lang besuchen.

Auf die Frage also: Wen hat die Schule zu lehren, antwortet Comenius: Alle. Auf die weitere Frage: Was hat sie zu lehren, giebt er die Antwort: Alles. Das ist zunächst so zu verstehen, dass von dem dreifachen Ziele nicht das eine oder das andere erlassen werden kann. Jede solche Weglassung nennt Comenius eine unselige Scheidung. Das „Alles“ bedeutet aber weiterhin, dass jeder Mensch auf den drei grossen Wissensgebieten Natur, Menschheit, Gott das für seine jeweilige geistige Entwicklungsstufe Wesentliche lernen soll. Auch der einfachste und ärmste Mensch soll lernen, über alles ein bescheidenes Urteil abzugeben, alles zu dem bestimmten Gebrauche ohne schädlichen Irrtum zu verwenden. Das scheint auch in dieser schlichten Fassung noch zu viel verlangt zu sein. Deshalb erklärt Comenius weiter, dass das Verwendbare, alles was für dieses Leben Frucht bringt (doch ohne für das ewige ein Hindernis zu sein) und ganz besonders alles, was für das ewige Leben dient, zunächst und zumeist ins Auge gefasst werden müsse. Alles Unnötige, Fremdartige und Unwesentliche ist auszuschneiden und der Lehre des Lebens zu überlassen. Das Wesentliche, Nützliche und Nötige aber ist zu Systemen von verschiedenem Umfange zusammenzustellen je nach der Zeit, welche auf die Schulbildung verwendet werden kann, doch so, dass auch die einfachsten Schulen alles lernen, was die höheren treiben, wenn auch nur im Keime, im Kerne.

Die dritte grosse Frage, welche nach Comenius zu beantworten ist, heisst: Wie ist die Jugend zu lehren. Die Antwort darauf tautet: Allseitig, d. h. nicht so, dass alle denkbaren und vorhandenen Lernstoffe von allen angeeignet werden, sondern so, dass der für den Lernprozess ausgewählte Stoff von allen Seiten betrachtet und angefasst, ganz durchdrungen und umspannt, ganz

unter die Herrschaft des Geistes gebracht wird. Einen solchen allseitigen Unterricht kann man aber nur geben, wenn man das Wesen und die Lebensthätigkeit des menschlichen Geistes hinreichend kennt und den Geist so führt, dass er auf die leichteste und bequemste Weise zu einer vollständigen Unterjochung und Aneignung der Stoffe kommt. Mit anderen Worten: Es bedarf bei dem Unterrichte einer naturgemässen, auf die Psychologie gegründeten Methode. Man muss also, bevor man an das Unterrichten geht, die Natur des menschlichen Geistes, die Art, wie er an alle Erscheinungen herantritt, sie in sich aufnimmt, aufbewahrt, verwandelt, verwertet, erkannt haben. Zur Erkenntnis aber der Natur des Geistes, die ja sehr schwer zu erforschen ist, kommt man am leichtesten durch Vergleichung des Geisteslebens mit verwandten Vorgängen des Naturlebens. Es ist ein spezifisch comenianischer Gedanke, dass die Natur bestimmt ist, das Innenleben in konkreten Gestaltungen anschaulich zu machen, dass sie Gleichnisse des Unsichtbaren bieten soll. Nicht aus den Beobachtungen der Seelenthätigkeiten allein wird auf ihr inneres Wesen seiner Meinung nach richtig geschlossen, sondern durch Beobachtung der äusseren Natur, welche in einem gewissen Parallelismus zu der Natur des Geistes steht und dieselbe in sichtbaren Bildern spiegelt. Und so geht denn Comenius bei der Gewinnung seiner methodischen Grundsätze allenthalben den Weg, dass er einen Naturvorgang an die Spitze stellt, dann zeigt, wie die Menschen sich die Kenntnis desselben im technischen Leben zu Nutze machen und zuletzt lehrt, was derselbe uns über die Natur und das Leben unseres Geistes sage und wie wir uns seine Lehre beim Unterrichte zu Nutze machen sollen. Die methodischen Grundsätze, welche er auf diesem Wege gewinnt, sind in Kürze folgende:

Aller Unterricht hat mit der Anschauung zu beginnen. Zuerst sind immer Dinge zu geben, dann erst Namen für die Dinge. Können die Dinge nicht selbst zur Anschauung gebracht werden, so kann man sich auch mit Bildern der Dinge begnügen. Blosser Worte sind hohl und ganz wertlos. Bei allem Unterrichte ist streng auf den Parallelismus der Dinge und der Worte zu achten, d. h. darauf, dass kein Wort im Unterrichte gebraucht wird, mit welchem sie nicht eine anschauliche Vorstellung verbinden können. Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes trägt die meiste Schuld an der Verderbnis des ganzen Unterrichtswesens. Die Vorstellungen sind dann nach ihrer Verwandtschaft mit einander zu vergleichen und durch Wegstreichen des Wechselnden und Festhaltung des Gleichartigen die Begriffe zu gewinnen. Das führt zur Stufe der Erkenntnis. Alle Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe sind fleissig zu wiederholen, damit sie in den festen Besitz der Einbildungskraft (des Gedächtnisses) kommen und eine feste Grundlage für den Weiterbau des Wissens abgeben. Nie

ist etwas Unverstandenes dem Geiste gewaltsam einzudrücken. Der geistige Besitz aber ist unaufhörlich zu üben und anzuwenden. Jede Erkenntnis muss sich von Anfang an, besonders aber im Fortschreiten des Unterrichtes, in That und Leben verwandeln. Das Erlernete muss auf das tägliche Leben angewendet werden, die Erkenntnis muss sich in Sprache unsetzen, wo es angeht auch in Handfertigkeit. Von allem muss der Nutzen gelehrt werden, das Wort Nutzen im edelsten Sinne genommen als Verständnis der tausendfältigen Bildungen der Natur und des Menschenlebens, als Benutzung der Natur- und Geisteskräfte, als Mittel der Herrschaft über uns selbst und als Mittel zur Erreichung der Gottesgemeinschaft. Man sieht: Anschauung, Erkenntnis, Übung, die Pestalozzischen drei Stufen der Geistesbildung, sind bei Comenius schon vollständig ausgebildet vorhanden. Diese Stufen soll aber der Schüler selbständig, freithätig gehen. Der Lehrer soll nicht für den Schüler arbeiten, er soll nur der Führer sein, der ihn vor Irrwegen behütet und seine Thätigkeit anregt und leitet. Alles soll aus einer Wurzel wachsen, alles durch die Person des Schülers hindurchgehen und bei ihm in eignes Wissen und Leben sich verwandeln. Er soll selbst sehen, selbst vergleichen und denken, selbst das Erkannte zur Verwendung bringen. Er soll nicht sehen mit fremden Augen, nicht weise sein mit fremdem Verstande. Nichts durch blosser Autorität, alles durch sinnlichen und vernünftigen Nachweis, das ist eine Hauptforderung des Comenius.

Solche Bildung nennt Comenius allseitig. Den gezeichneten Weg zur allseitigen Bildung müssen aber alle Menschen gehen. Denn das Wesen des menschlichen Geistes ist bei aller Verschiedenheit im einzelnen im Grunde gleich. Demnach giebt es nur eine Methode, die genannte, für alle Wissenschaften, für alle Künste und Fertigkeiten, für die Sprachen, für die Sittenlehre und Religion, auch nur eine für niedere und höhere Schulen. Wohl werden gewisse Abwandlungen durch die Natur der Lehrstoffe und den geistigen Standpunkt der Schüler nötig, insofern als es manches Wissen giebt, welches nur eine ganz beschränkte Verwendung zulässt, als die Künste und Fertigkeiten bis zur Stufe der Erkenntnis schnell schreiten, bei der Stufe der Anwendung hingegen die ausdauerndste und vielseitigste Übung erfordern, als in Sittenlehre und Religion das Beispiel und die Übung viel mehr thut, als die auf verstandesmässigem Wege gewonnene Lehre. Wohl werden die jüngeren Jahrgänge mehr anzuschauen, zu vergleichen und zu denken, weniger zu schliessen und anzuwenden haben, als die älteren: aber trotzdem gilt die allseitige Methode für alle Fächer und für alle Schulen, von der Dorfschule bis zur Akademie.

Omnes, omnia, omnino: alle Menschen, alle Dinge sollen allseitig gelehrt werden, das ist die in drei Worten gefasste Pädagogik des Comenius. Das scheint eine Riesenaufgabe zu sein,

und doch ist sie zu lösen, wenn alles in der angegebenen Weise angegriffen und noch einige andere Punkte beachtet werden, welche von Bedeutung für das Gedeihen der Unterrichtsarbeit sind. Drei Punkte besonders sind es, auf welche noch das Augenmerk zu richten ist: Die geistige Disposition der Lehrlinge, die Art ihrer gemeinsamen Beschäftigung und die Lehrzeit (Schulorganisation). Der Lehrling muss in die rechte Stimmung für den Unterricht versetzt werden. Dazu hilft eine feste und doch milde Zucht. Alle Rohheit und Gewaltsamkeit muss aus der Schule weichen. Um des Lernenswillen darf nie gezüchtigt werden, sondern nur zur Unterdrückung wirklicher Unsittlichkeit, zu welcher allerdings auch unverbesserliche Faulheit gehört. Zur Bewältigung der Geistesarbeit muss der Lernende auch durch sorgsame Körperpflege von Mutterleibe an vorbereitet und gestärkt werden. Mässigkeit, regelmässiger Wechsel von Arbeit, Ruhe und Spiel müssen den Leib und die Seele gesund und frisch erhalten. 8 Stunden sind auf die Ruhe, 8 auf äussere Geschäfte und die Erholung und 8 auf die Geistesarbeit zu verwenden. Von den 8 Arbeitsstunden dürfen aber auch nur 4 auf den eigentlichen Unterricht kommen; die anderen 4 entfallen bei den höheren Schulen auf das Privatstudium. Alles muss dem Schüler Liebe zur Lernarbeit einflössen, die Eltern, indem sie achtungsvoll von der Schule reden und ihre Arbeit unterstützen, die Lehrer, indem sie die Schüler für sich und für die Arbeit gewinnen, die Behörden, indem sie die Schularbeit öffentlich anerkennen und die Fleissigen belohnen, die Stoffe durch das in ihnen liegende Interesse, die Methode durch ihre Leichtigkeit und durch Weckung der Selbstthätigkeit, die Schule durch freundliche Klassenzimmer, gute Lehrmittel, einen Spielplatz und Schulgarten.

Der gemeinsame Unterricht kann nur ein Massenunterricht sein. Alle Schüler einer Klasse haben nur einen Lehrer, einen Stoff, eine Methode, ein Ziel, ein und dieselben Lernbücher. Die letzteren sind mit grösster Sorgfalt zu verfassen; sie sind nach Comenius' Ansicht, die freilich die Zustände der damaligen Zeit im Auge hat, wichtiger als der Lehrer. Die Lehrgegenstände sind nicht zu sehr nach Fächern auseinanderzureissen. Zusammengehöriges bleibe zusammen, z. B. Worte und Sachen, Lesen und Schreiben, Stil und Geistesübung, Lernen und Lehren (Vortragen). Dies ist der Anfang zur Konzentration des Unterrichtes. Kann der Lehrer nicht die Aufsicht und Kontrolle allein durchführen, so kann er gute Schüler zu Hilfe nehmen (Helfersystem).

Die für die Ausbildung des Geistes zur Verfügung stehende Zeit muss sorgfältig eingeteilt und auf das Gewissenhafteste ausgenutzt werden. Die Lehrstoffe einer Schule müssen auf die Schuljahre, Monate, Wochen und Tage genau verteilt werden. Aber auch für jede Art der Schulen muss die Arbeit bestimmt

abgegrenzt werden. Die ganze Lernarbeit der Schule darf höchstens bis zum 23. Lebensjahre dauern, weil nur so lange der Mensch wächst. Die ersten 6 Lebensjahre ist das Kind in der Mutterschule. Da ist die Mutter die Pflegerin und Erzieherin des Kindes. Wie sie es anzufangen hat, in dem Kinde den ganzen Grund für die weitere Ausbildung zu legen, das hat uns Comenius in seiner „Mutterschule“ beschrieben, welche ohne Zweifel die zarteste, lieblichste, von der feinsten Geistesbeobachtung zeugende seiner Schriften ist. Die zweiten 6, unter Umständen auch 7 Jahre verbringt das Kind in der Volksschule, welche Comenius Muttersprachschule nennt, weil in ihr die Muttersprache die breiteste Pflege findet. Diese Schule ist von allen Kindern des ganzen Volkes zu besuchen und von allen ganz zu durchlaufen (Idee der Einheitsschule). Das dritte Jahrsechst wird in der lateinischen Schule (Gymnasium) verbracht von denen, welche eine gelehrte Laufbahn verfolgen. Die letzten sechs Jahre entfallen auf die Akademie (Universität) und Reisen. Eine Mutterschule sei in jedem Hause, eine Muttersprach (Volks-)schule in jeder Gemeinde, ein Gymnasium in jeder Stadt, eine Universität in jeder Provinz.

Das, hochgeehrte Festgenossen, ist das pädagogische System des Comenius in seinen Grundzügen. Auch ohne die lebensvollen Einzelausführungen, Veranschaulichungen und Beweise, welche die Schriften des Comenius selbst, insbesondere die Unterrichtslehre, in reichster Fülle enthalten, ersehen Sie aus meinem mageren Auszuge, dass Comenius in Wahrheit ein pädagogischer Seher war, der die Entwicklung der Schulen mit prophetischem Blicke vorausgesehen hat, dessen Forderungen zum Teil heute noch der Erfüllung harren, indem sie als brennende Tagesfragen erörtert oder kaum erst von Einzelnen zum Gegenstande von Betrachtungen gemacht werden. Möchte es mir gelungen sein, Ihr Interesse für die Unterrichtslehre und die Mutterschule zu erwecken, aber auch Ihnen Liebe einzuflößen zu dem wunderbaren Manne, der seiner Zeit ein Prediger in der Wüste war, unserer Zeit aber die Grundzüge und Bausteine bietet, mit denen wir eine wahrhaft einheitliche, christliche Erziehung des ganzen Volkes herzustellen imstande sind.

Kleinere Mitteilungen.

Eine bis jetzt unbekannte deutsche Schrift des Comenius.

Von

Joseph Müller in Ebersdorf (Reuss j. L.).

Die Bibliothek des Joachimsthalschen Gymnasiums in Berlin besitzt einen Sammelband in kl. 8^o, der folgende Schriften enthält:

1. Valentin Weigel, Ein schön Gebetbüchlein, welches die Einfältigen unterrichtet. Halle 1612.
2. Friedrich Breckling, Biblia pauperum, Evangelium der Armen. o. O. 1664.
3. — —, Biblia sive verbum Diaboli. o. O. 1666.
4. Eine weiter unten näher zu beschreibende Schrift.
5. Friedrich Breckling, Libertas et potestas ecclesiae vindicata. o. O. 1664.
6. Aegidii Hunnii Bedenken über dem Exercismo neu hrsg. v. Gerhard Fischbach. Berlin 1661.

Die an 4. Stelle befindliche Schrift führt folgenden Titel:

Letzte Posaun | Uber | DEUTSCHLANDT | Die in Verdam-
liche Sicherheit versun- | ckene Welt vom Sünden-schlaff auff-
zuwecken, | und dadurch entweder der nu aufs new herbey |
weltzenden Sündflut zu entgehen, oder ja | die Seele vor ewigem
Untergang | zu retten. | Von einem heimlich seufftzenden Jeremia
J. C. an | die sämptliche in dem Deutschen Jerusalem, | Regens-
purg, | versamlete Chur- und Fürsten, ja alle | Reichs Stände
und Stätte, | gesandt. | Amsterdam | Bey Anthonio de Roy.
Anno M. DC. LXIII. 48 S.

Auf dem Titelblatt findet sich die alte handschriftliche Bemerkung:
„Authorem putant esse Frideric. Brecklingium“, dazu von anderer Hand:
„alii Comenium“.

Für die Vermutung, dass Breckling der Verfasser der vorliegenden Schrift sei, findet sich kein Anhalt. In dem Verzeichnis, das Arnold in seiner Kirchen- u. Ketzehistorie III, 143 von Brecklings Schriften giebt, wird die unsere nicht erwähnt. Die Schrift selbst

enthält nicht die geringste Andeutung von Brecklings Verfasserschaft und zeigt in Form und Inhalt eine grosse Verschiedenheit von den andern mir bekannten Schriften Brecklings. Geradezu gegen Brecklings Verfasserschaft sprechen die Buchstaben J. C., mit denen der Verfasser sich auf dem Titel bezeichnet, ferner dass der Verfasser S. 17 auf „Brecklingii Speculum Pastorum“ verweist, endlich dass er sich nicht zu den Bekennern der Augsb. Konfession rechnet, wenn er S. 26 schreibt: „Erschrick vor diesen Donnerworten, o Deutschland! sonderlich ihr von der Augspurgischen Konfession, die ihr vor allen andern das Joch zubrochen, die Seile zerrissen habt, nemlich das Joch der Kirchen-Disciplin.“ Während sich Breckling auf einer seiner Schriften von 1664 ausdrücklich bezeichnet als „Evangelischen Predigern der A. C. zugethan in Zwoll“. Um so entschiedener spricht dagegen alles Genannte für die Verfasserschaft des Comenius, die eigentlich schon durch die Buchstaben J. C. des Titels sichergestellt ist. Die Behandlung des Gegenstandes und der Stil erinnern auffallend an die Conclusio seiner Ausgabe des Lasitius, an die Paraenesis ad ecclesias nominatim Anglicanam, auch an den Haggaeus redivivus. Während ich im Text selbst nichts gefunden habe, was gegen die Verfasserschaft des Comenius spräche, stehen vielmehr manche Einzelheiten im Einklang damit und deuten darauf hin. So nimmt er z. B. mit Vorliebe seine Beispiele von polnischen und ungarischen Zuständen her und zeigt sich darüber gut unterrichtet, während er von der Lage in Deutschland und andern Ländern nur in allgemeinen Ausdrücken spricht. So führt er an einer Stelle (S. 31) Naturerscheinungen auf, die als Vorboten des göttlichen Gerichts anzusehen seien, und schreibt: „Zum Exempel von Erdbeben allein zu reden, hat nicht Italien unterschiedlichemale diese Jahre solch Unheil davon erlitten, dass ganze Dörfer, Städte, Provinzien eingefallen sind? Ist nicht vor 2 Jahren in Bulgarien ein Stück Landes 8 Meilen lang und breit durch ein schrecklich Erdbeben so versunken, dass nicht allein kein Dorf und Volk, sondern auch kein Land übrig, nur ein tiefe unergründliche See? Hat nicht Anno 1660 in Nieder-Hungarien ein Berg der von lauter Felsen war (Nadkostelna genannt, 5 Meilen von Trentschin, 1½ von Selein) sich durch die Mitte also gespalten, dass die eine Hälfte wie eine Mauer stehen blieben u. s. w.“ Ebenso auch S. 29 über die inneren Zustände Ungarns und Polens.

Das Büchlein beginnt mit folgender Anrede: „Höret mich, o ihr Häupter in Deutschland anitzo bei einander versamlet, dass euch Gott höre! (Jud. 9, 7.) Was aber ich an Euch im Namen Gottes zu erinnern habe nenne ich Eine Posaun etc.“ In den folgenden Paragraphen werden die einzelnen Ausdrücke des Titelblattes erläutert und namentlich der Vergleich Regensburgs mit dem Jerusalem zur Zeit Jeremia durchgeführt. Der Verfasser hat den dort „versammelten Fürsten und Gesandten nichts anders zu sagen, als was damals Jeremias zu sagen gehabt, welches in 3 Stücken bestanden:

1. In Ankündigung des Göttlichen Zorns und Strafe.
2. In Mitteilung eines heilsamen Rats, wie der Zorn Gottes zu stillen und die Strafe abzuwenden.
3. In einer traurigen Protestation, wo sie dem treuen Rat nicht Raum werden geben, Er zwar werde heimlich weinen müssen, sie aber werden die schwere Strafen ihnen selbst und dem ganzen Land über den Hals ziehen.“ (§. 18 S. 10.)

Den grössten Teil des Buches nimmt die Behandlung des ersten Punktes ein (§ 21—59), und erst ganz am Schluss erteilt der Verfasser seinen „heilsamen Rat“ (§ 60) und erhebt Protest gegen die Nichtbefolgung desselben (§ 66). Folgendes ist in der Kürze der Inhalt seiner Ausführungen.

Die Beschaffenheit des gegenwärtigen christlichen Deutschland hat viel Ähnlichkeit mit der des damaligen jüdischen Volkes (§ 21). Die deutschen Christen suchen sich ebenso den Heiden gleichzustellen, wie die damaligen Juden (§ 22). Wie diese das Gesetz kannten, aber übertraten, so wird auch jetzt die überall in der Landessprache verbreitete Bibel verachtet und gemissbraucht (§ 23—25). Wie bei den Juden die Priester und Könige die Hauptschuld an dem Verfall trugen, so jetzt in Deutschland die Theologen und die Regierungen (§ 26—28). Die Ursache des Verfalls war bei den Juden die Teilung des Reiches, ebenso bei den deutschen Christen die Mannigfaltigkeit der Bekenntnisse und ihre gegenseitige Befehdung (§ 29—31). Gott hat aber deswegen nicht sogleich sein Volk verlassen, sondern durch Bussprediger und Reformatoren auf den rechten Weg zu bringen gesucht (§ 32), und erst als alles nichts fruchten wollte, ergingen seine Gerichte über Juda (§ 33). So tritt denn nun der Verfasser als ein zweiter Jeremia vor das deutsche Volk hin (§ 34).

Das Volk hat sich durch die furchtbaren Kriege der letzten Zeit nicht zur Busse leiten lassen (§ 35), der Stand des sittlichen Lebens ist vielmehr noch tiefer gesunken als zuvor (§ 36). Von Kirchenzucht will man nichts wissen, namentlich in der lutherischen Kirche (§ 37, 38), schnöder Eigennutz regiert allenthalben (§ 39), unter den Theologen herrscht lauter Streit und Zank (§ 40), die Christen des einen Bekenntnisses verfolgen und bedrücken die des andern (§ 41). Darum bedroht nun der Türke Deutschland mit Untergang, wie schon Luther und Melanchthon vorausgesagt haben (§ 42, 43). Dazu kommen andere Vorzeichen des göttlichen Strafgerichts: Kriege, Hungersnot, Pestilenz, Erdbeben (§ 44, 45), namentlich auch die Wunderzeichen am Himmel: „Ich will nur die nächstverwichene Konjunktion aller Planeten so 1. und 11. Dec. anno 1662 geschehen, berühren, wie gar gross Werk Gottes dies sei und gar nicht in den Wind zu schlagen.“ Worauf dann der Verfasser ausführlich die Versuche rechtfertigt, die Himmelserscheinungen auszudeuten (§ 46). Nicht minder sind untrügliche Zeichen des nahenden Gerichts die grausame Verfolgung der Gläubigen (§ 47), die überhandnehmende Ungerechtigkeit

(§ 48) und die „Sicherheit der Weltkinder“. „Gott gilt bei ihnen soviel als Aesopi Fabeln, alle neue Propheten soviel als die alten, alle Wunderzeichen soviel als wann ihnen die Gans pffiffe“ (§ 49). So fehlt dem deutschen Volk die innere Kraft, dem andringenden Türken Widerstand zu leisten (§ 50), umso mehr als keine Einigkeit bei ihm zu finden ist (§ 51). Dieser Zwiespalt auf religiösem und politischem Gebiet ist aber unheilbar, solange nicht die Mängel und Ungerechtigkeiten des Friedens von Münster und Osnabrück abgestellt werden. Die gegenwärtigen Reichspropositionen lauten: Man soll sich beraten 1. wie schleunige Hülff wider den Türken aufzubringen. — 2. wie das alte deutsche Vertrauen widerumb aufzurichten. — 3. wie dasjenige, was an dem Münsterischen Frieden noch ermangelt, zu ergänzen. Diese Ordnung ist falsch „als wenn man die Pferde gerad hinter den Wagen spannen wollte“. „Verschafft erstlich, dass der Reichsfried (Profan- und Religionsfried) ganz in allen Ländern und Ständen von Stück aus dem tiefsten Grund bis auf die höchste Spitze recht aufgerichtet und so fest stabilieret werde, dass jederman sehen kann, dass es ein wahrhaftiger, durchgehender, ewiger Fried ist, und niemand hinfort Gewalt und Unterdrückung zu fürchten habe. So wahr Gott lebet, die Herzen werden bald an einander wachsen, und auf die alte deutsche Redlichkeit das alte deutsche Vertrauen sich bald finden, und dann bald die Hände sich zusammenthun, bis auf den letzten Blutstropfen bei einander zu stehen“ (§ 52, 53).

Weiter ermahnt der Verfasser nochmals das deutsche Volk, die Busspredigten zu Herzen zu nehmen, die Gott durch Himmelserscheinungen und namentlich auch durch Visionäre, deren er 15 aufzählen könnte, seit 40 Jahren hat ergehen lassen (§ 54). Eines solchen will er noch besonders gedenken, „dessen Namen noch nicht öffentlich bekannt, wie auch seine Offenbarungen, deren er von anno 1655 etlich 80 empfangen, aber damit ans Licht noch nicht darf“ (§ 55). Zwei dieser Offenbarungen teilt nun der Verfasser ausführlich mit, die 74. vom 23. August 1662 und die 77. vom 25. Januar 1663 (§ 56, 57). Welchen Visionär Comenius hier meint, dürfte schwer mit Sicherheit festzustellen sein. Es liegt nahe, an den Lissaer Bürger Stephan Melisch zu denken, dessen Offenbarungen Comenius damals in seinem Freundeskreis verbreitete, die aber nie gedruckt worden sind. Allerdings soll nach Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie III, 236 Melisch bereits 1652 mit seinen Offenbarungen begonnen haben und nach einem undatierten Brief Brecklings an Comenius, den Kvačala in das Jahr 1663 setzt, hatte Breckling damals bereits die 132. Offenbarung Melischs erhalten (Kvačala, Korrespondenz des Comenius, S. 287). Da sich die sonstigen Bemerkungen Brecklings in jenem Brief auf das noch ungedruckte Manuskript von *Lux e tenebris* (speciell auf die diesem Werke vorangeschickte *Apologia*) zu beziehen scheinen und dieses Buch 1665 im Druck erschien, könnte der Brief allenfalls noch Anfang 1665 geschrieben sein und in den zwei Jahren

Anfang 1663 bis Anfang 1665 wäre eine Vermehrung der Offenbarungen von 80 auf 132 nicht undenkbar.

Nach wiederholten Mahnungen, auf diese göttlichen Stimmen zu achten (§ 58, 59), stellt der Verfasser die Frage: „Was ist denn nu zu thun bei so beschaffenen Sachen?“ und beantwortet sie im Sinne von Jer. 7,5: „Bessert euer Leben und Wesen, dass ihr Recht thut einer gegen den andern.“ Die einzige Rettung ist, Busse zu thun (§ 65—65). „Will man aber keinen treuen Rat hören, siehe so müssen alle fromme Jeremiae bitterlich weinen; ja Christus selbst muss über das verstockte, verblendete Jerusalem heisse Thränen vergiessen, und alsdann ist Nebucadnezar und Vespasianus nicht weit u. s. w.“ (§ 66). Der Verfasser schliesst sein Büchlein mit dem Citat von Jerem. 6, 8: „Bessere dich Jerusalem, ehe sich mein Herz von dir wende und ich dich zum wüsten Lande mache, darinnen niemand wohne.“

Die vorliegende Schrift des Comenius beansprucht unser Interesse als eine der wenigen Schriften, die er in deutscher Sprache verfasste, und als die einzige, die er an das deutsche Volk gerichtet hat. Im einzelnen bietet sie indessen nicht viel Interessantes. Das tritt besonders hervor, wenn wir sie mit seinem „Haggaeus redivivus“ vergleichen, wozu ja schon die beiden Werken gleichartige Einkleidung auffordert. Hier wie dort bedient sich Comenius der Maske eines alttestamentlichen Propheten, um dort dem böhmischen, hier dem deutschen Volk Richtlinien für sein ferneres Verhalten zu geben. Doch die Verschiedenheit zwischen beiden Schriften ist eine grosse. Als neuer Haggai wollte er seinem böhmischen Volk dazu behilflich sein, in der alten Heimat ein neues Leben zu beginnen, das es zu grösserer Blüte emporführen sollte, darum geht durch das Ganze trotz aller Busspredigten ein positiver, freudiger Zug. Weil der Verfasser die in seinem Volk herrschenden Zustände aus eigener Anschauung genau kennt, geben seine Busspredigten ein für uns wertvolles Bild derselben, und er vermag eine Menge konkreter Vorschläge zur inneren und äusseren Hebung des Volkes zu machen. Zwischen damals und jetzt liegen aber für Comenius 30 Jahre der bittersten Enttäuschungen und Leiden. Er hat auf seine Hoffnungen verzichten gelernt, und die Konstellationen der Gestirne wie die Träume seiner Seher verkündigen ihm nur noch die göttlichen Gerichte. Deshalb tritt er in der Gestalt des Jeremia auf, desjenigen alttestamentlichen Propheten, der durch all seine Busspredigten den Untergang Jerusalems nicht aufzuhalten vermochte und ihn selbst miterleben musste. Das Bewusstsein des nicht mehr aufzuhaltenden Verderbens liegt denn auch allen Ausführungen des Comenius zu grunde, einzelne konkrete Vorschläge zur Besserung der Verhältnisse vermag er nicht mehr, zu machen und weil er wohl mit den Zuständen im deutschen Volk im einzelnen nicht genügend vertraut war, schildert er auch die vorhandenen Schäden im politischen und religiösen Leben nur in allgemeinen

Ausdrücken, am liebsten mit den Worten alttestamentlicher Propheten, sodass wir für die wirkliche Kenntnis der damaligen Lage nicht viel gewinnen. Sehr wohl passt übrigens die pessimistische Grundstimmung des Buches zu den Gedanken, die Comenius in demselben Jahre 1663 in seiner „Renuntiatio Mundi“ niederlegte.

Karl Remberts und Georg Tumbüts Schriften über den sog. Anabaptismus.

Eine Besprechung.

Die wachsende Teilnahme, welche der grossen geistigen Bewegung des sog. Anabaptismus in weiten Kreisen gegenwärtig zuteil wird, zeigt sich vor allem in der regen Bethätigung der Historiker auf diesem früher vernachlässigten Gebiete. Abermals sind in den letzten Wochen mehrere Schriften über den hier in Betracht kommenden Gegenstand erschienen, von denen wir hier die beiden wichtigsten, nämlich das Werk von Dr. Karl Rembert (Oberlehrer in Krefeld), Die ‚Wiedertäufer‘ im Herzogtum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein. Berlin, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung. XI u. 637 S. gr. 8°. Preis 16 M. und Dr. Georg Tumbült (Archivar in Donaueschingen), Die Wiedertäufer. Die sozialen und religiösen Bewegungen zur Zeit der Reformation. Mit 4 Kunstbeilagen und 95 authentischen Abbildungen. Bielefeld u. Leipzig, Velhagen u. Klasing 1899 (auch unter d. Titel: Monographien zur Weltgeschichte. In Verbindung mit Anderen hrsg. von Ed. Heyck, Bd. VII). 96 S. gr. 8°. Preis 3 M., besprechen wollen.

Was zunächst die letztgenannte Schrift angeht, so kann man an dem Buche in der That nur die Bilder loben. Der Verfasser erklärt auf S. 26 (Anmerkung), dass er für seine Darstellung ausser Cornelius' Werk, das leider unvollendet geblieben sei, „hauptsächlich die Kellerschen Arbeiten zu Rate gezogen habe“. Es ist zu bedauern, dass eine nähere Angabe über diejenigen meiner Schriften, die der Herr Verfasser benutzt hat, fehlt, und ich muss daher die unvollständige Angabe dahin ergänzen, dass lediglich mein im Jahre 1880 erschienenenes Buch über den Münsterschen Aufruhr (Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reichs zu Münster. Münster 1880) gemeint sein kann. Dies ist allerdings gründlich benutzt worden. Hätte Tumbült sich entschlossen, auch meine späteren Schriften in ähnlicher Weise „zu Rate zu ziehen“, so wäre manches Urteil und vor allem die Gesamthaltung des Buches anders ausgefallen. Leider

muss gesagt werden, dass der Herr Verfasser aus der ganzen reichen Täufer-Litteratur, die nach 1880 erschienen ist, nichts gelernt hat; hätte er es, so wäre der Grundirrtum der Streittheologie der älteren Zeit vermieden worden, der unentwegt die Münstersche Katastrophe als den Mittelpunkt der Täufergeschichte hinstellt und in Joh. van Leyden und Knipperdolling die reinsten Repräsentanten der „Wiedertäufer“ erblickt. Nicht einmal das hat der Verf. gelernt (oder, wenn er es gelernt hat, hat er es verschwiegen), dass der Name „Wiedertäufer“ stets ein Sekten-Name gehässigster Art gewesen und geblieben ist, d. h. ein Name, den die also genannte Gemeinschaft stets als einen Schimpfnamen zurückgewiesen hat und dass selbst die „Wiedertäufer“ in Münster sich niemals mit diesem Namen genannt haben. Auf solche Weise ist das Werk von Tumbült (gewiss gegen den Wunsch des Verfassers wie des Verlegers) lediglich geeignet, die Entstellungen, die im Lager der alten Streittheologie erwachsen sind, von neuem zu befestigen und die wahre Geschichte des Täuferiums, die eine unbefangene Zeit aus den Quellen zu rekonstruieren versucht, von neuem zu verdunkeln. Vielleicht wird die Schrift, die keinerlei wissenschaftlichen Wert hat, noch einmal in weiteren Schichten die veralteten Ansichten neu beleben; alle diejenigen freilich, die diesen geschichtlichen Fragen näher stehen, können nur mit Bedauern die Thatsache betrachten, dass protestantische Unternehmer unter Mitwirkung römisch-katholischer Historiker kein Bedenken tragen, ein solches Buch als Geschichtswerk auf den Markt zu bringen.

Es ist erfreulich, dass etwa gleichzeitig mit dem Tumbülschen Werke das oben genannte Buch von Dr. Karl Rembert erschienen ist, das an innerem Werte hoch über jener Büchermache steht. Wer die bisher über die Geschichte des niederrheinischen Anabaptismus veröffentlichten Bücher kennt — man findet dieselben nebst vielen anderen Quellen bei Rembert S. 627 ff. sehr sorgfältig zusammengestellt — der wird bei Einsichtnahme des neuen Werkes vor allem dadurch überrascht sein, dass trotz der zahlreichen Vorarbeiten von dem Verfasser so sehr viel neues Material hat beigebracht werden können. Die Münsterschen Ereignisse, d. h. der bisher am sorgfältigsten bearbeitete und erforschte Teil der Täufergeschichte, hatten frühzeitig auch die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf den niederrheinischen und nordwestdeutschen Anabaptismus gelenkt, und es mochte den meisten Forschern scheinen, als ob die vorhandenen Quellen ziemlich vollständig ausgeschöpft seien. Das Buch Remberts hat den Beweis des Gegenteils erbracht und der Verfasser hat seinem Werke schon allein dadurch einen dauernden Platz neben der früheren Litteratur gesichert. Es ist besonders dankbar zu begrüßen, dass der Verf. durch die Beigabe eines Orts- und Personen-Registers die Benutzung des weitschichtigen Materials auch denen möglich gemacht hat, die das Werk für einzelne bestimmte Fragen zu Rate ziehen wollen. Ein solches Hilfsmittel war freilich gerade bei diesem Buche

doppelt notwendig, denn es lässt sich nicht verkennen, dass die Wahl des Titels keine glückliche gewesen ist. Das Buch enthält in der That weit mehr als eine „Geschichte der Wiedertäufer im Herzogtum Jülich“ und der Verfasser, der sich dessen bewusst war, hat deshalb noch den oben angegebenen Untertitel gewählt, aber auch dieser Rahmen ist zu eng und doch auch wieder etwas weit. Sicherlich wäre manches Kapitel besser unter einem besonderen Titel in monographischer Bearbeitung an das Tageslicht gelangt; die Sache wie der Verfasser würden dann eher zu ihrem Recht gelangt sein, vielleicht auch der Herr Verleger, der im Interesse der Wissenschaft hier sehr wahrscheinlich Opfer gebracht hat, wenn nicht eine rege Teilnahme derer eintritt, die an der Aufhellung dieser geschichtlichen Fragen Interesse nehmen.

Heinrich von Treitschke hat einmal geäußert, dass die nieder-rheinischen Evangelischen seit alter Zeit das gesundeste Glied am Körper des deutschen Protestantismus seien, und jedenfalls steht so viel fest, dass diejenigen, welche in der Einführung der Synodal- und Presbyterial-Verfassung einen Fortschritt des kirchlichen Lebens erblicken, allen Grund haben, denen dankbar zu sein, die diese Einrichtung aus dem 16. in das 19. Jahrhundert hinübergerettet und für ihre allgemeine Durchführung von jeher gekämpft haben, nämlich den niederrheinischen Reformierten.

Es ist bekannt, dass diese Reformierten insofern stets eine gewisse Sonderstellung eingenommen haben, als sie niemals strenge Calvinisten gewesen sind und sich jederzeit als Anwälte des überaus wichtigen Toleranzgedankens bethätigt haben. In dem Schoße dieser Reformierten hat der ältere Pietismus, dem ein grosser Anteil an der inneren Erneuerung des stark verknöcherten Protestantismus gebührt, von jeher starke Wurzeln besessen; hier war der Pietismus nicht nur eine gelehrte und theologische, sondern eine volkstümliche Bewegung.

Diese Eigenart des niederrheinischen Protestantismus kann nur derjenige recht verstehen, der die starken alt-evangelischen Unterströmungen kennt und der weiss, dass trotz der vielfachen Gegensätze, die zwischen den kirchlich organisierten Reformierten und den alt-evangelischen Gemeinden bestanden, innerhalb der breiteren Volksschichten eine dauernde Entfremdung beider Richtungen niemals Platz gegriffen hat; auch hat es stets in jenen Gegenden solche Schriftsteller gegeben, die innerlich zu den Täufern gehörten, äusserlich aber im Verbande der reformierten Kirche blieben und deren Thätigkeit dann einen stillen, aber nachhaltigen Einfluss auf die eignen Konfessionsangehörigen ausübte.

Vom Standpunkte der bisherigen geschichtlichen Betrachtung aus, die in den „Täufern“ überwiegend „Schwärmer“ und „Fanatiker“ erblickte, sind die thatsächlich vorhandenen Einwirkungen auf das „gesundeste Glied des deutschen Protestantismus“ nicht zu verstehen und werden begreiflicherweise auch nicht eingeräumt. Es ist, wie mir

scheint, eines der Hauptverdienste des Rembertschen Buches, dass es den älteren Standpunkt verlässt und mit Freimut und Wahrheitssinn auch die besseren Seiten dieser Bewegung hervorhebt, ohne ihre Schwächen irgendwie zu verschweigen oder zu vertuschen. Gewiss sind hier viele Verirrungen zu beklagen, aber man muss, wie Rembert mit Recht hervorhebt, sich stets gegenwärtig halten, dass die freie Entwicklung der Bewegung durch die unerhörten Verfolgungen, denen ihre Führer wie ihre Glieder ausgesetzt waren, unterbunden und zum Teil mit Gewalt in ungesunde Bahnen hineingedrängt worden ist.

Der Verfasser, der in den schwierigen Stoff tiefer und gründlicher als viele seiner Vorgänger eingedrungen ist, vertritt die Überzeugung, dass die Jülicher „Täufer“ eine Fortsetzung älterer, daselbst vorhandener „Ketzer“-Gemeinden gewesen sind. Er hat der Untersuchung dieser wichtigen Frage einen besonderen Abschnitt seines Buches gewidmet, und es scheinen uns darin besonders die Thatsachen beachtenswert, die er (und er zuerst) aus den Bekenntnissen und Schriften Adolf Clarenbachs beibringt. Genau die gleichen Wahrnehmungen, wie sie Ernst Müller in seiner Geschichte der Berner Täufer (Frauenfeld 1895) gemacht hat, hat Rembert auf einem geographisch weit abliegenden Gebiete anzustellen Gelegenheit gehabt. Dass beide Forscher lediglich von wissenschaftlichen und rein sachlichen Erwägungen geleitet sind, wird Jeder einräumen, der sich Kenntnis von ihren Werken verschafft hat. Viel eher ist dort ein Irrtum möglich, wo unter dem Einfluss herrschender Parteimeinungen und Überlieferungen das hohe Alter der „Sekten“ bestritten wird.

Wir können zum Schluss das Bedauern nicht unterdrücken, dass das Buch, das offenbar neben vielen sonstigen Arbeiten niedergeschrieben worden ist, einer gewissen Gleichmässigkeit und Glätte ermangelt, die die Lesung sehr erleichtert haben würden. Hieran liegt es auch, dass oft Wiederholungen vorkommen, die vermieden worden wären, wenn das Ganze in einem Fluss gearbeitet wäre. Hier und da ist der schwierige und mannigfaltige Stoff offenbar Herr über den Verfasser geworden, anstatt dass dieser ihn beherrscht hätte. Leider sind auch manche störende Druckfehler stehen geblieben.

Ludwig Keller.

Die Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.

Sechster Band.

Von der Herzoglichen **Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche**, dritte Auflage, hrsg. von D. Albert Hauck (Leipzig, J. C. Hinrichs), ist vor einiger Zeit der sechste Band erschienen, der die Artikel „Feldpriester bis Gott“ behandelt. Auch dieser Band enthält wie die früheren eine grosse Zahl von Artikeln, die das Arbeitsgebiet der C. G. im engeren Sinne berühren. Wir nennen z. B. die Artikel Sebastian Franck (Hegler), August Hermann Francke (Th. Förster-Halle †), das Franckenthaler Gespräch mit den Wiedertäufern (Cuno), Franz von Assisi und der Franziskanerorden (Zöckler), Fratizellen (Zöckler), Freimaurer (P. Tschackert), Elisabeth Fry (E. Lehmann), Gemisthos Plethon (Ph. Meyer), Gnosis, Gnosticismus (G. Krüger), Joh. von Goch (Otto Clemens) u. s. w. Der Artikel Alfred Heglers (Tübingen) über Seb. Franck ist mit besonderer Freude gerade an dieser Stelle zu begrüßen und jeder, der ihn liest, wird einräumen, dass er mit grosser Sachkunde und anerkannter Unbefangenheit geschrieben ist. Der Artikel ergänzt den Aufsatz Hermann Onckens im 46. Bde. der *Histor. Ztschr.* S. 385—435, den wir früher (*M.H. der C.G.* 1899 S. 189 f.) besprochen haben, in vortrefflicher Weise, und es ist nur zu bedauern, dass Hegler bei Abfassung seines Artikels noch keine Gelegenheit hatte, von Onckens Arbeit Kenntnis zu nehmen. Sehr anzuerkennen ist, dass Hegler nicht bloss den im Druck erschienenen Werken Francks seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, sondern auch den handschriftlich erhaltenen Arbeiten nachgegangen ist; so erwähnt H. eine nur hdschr. vorhandene und in der Bibliothek der Remonstranten-Gemeinde zu Amsterdam erhaltene lat. Paraphrase der deutschen Theologie, deren Herausgabe und Bearbeitung unseres Erachtens eine lohnende Aufgabe wäre. Ebenso darf der Artikel Otto Clemens über Johann von Goch eine selbständige Bedeutung insofern für sich in Anspruch nehmen, als er auf eignen Nachforschungen in den Quellen beruht, was auch

in gleicher Weise von den oben erwähnten Artikeln Zöcklers über die Franziskaner und die Fratizellen gilt; insbesondere sind hier die beigegebenen Litteraturangaben wertvoll.

Dagegen muss man sich in hohem Grade wundern, unter diesen und vielen anderen vortrefflichen Arbeiten einem Artikel wie dem P. Tschackerts über die Freimaurer zu begegnen (S. 259 ff.). Selbst diejenigen, welche in den Stoff nicht eingeweiht sind oder der Freimaurerei ablehnend gegenüberstehen, werden den Ton dieses Artikels befremdlich finden; denn Tschackert giebt nicht, wie es in einem solchen Werke erwartet werden muss, einen sachlich gehaltenen Bericht, sondern eine Polemik, deren Farben an einigen Stellen recht lebhaft aufgetragen sind. Diejenigen aber, die einige Kenntnis der freimaurerischen Geschichte besitzen, müssen in hohem Grade von der Unkritik und Nachlässigkeit überrascht sein, mit der P. Tschackert an seine Aufgabe herangegangen ist. Tschackerts Darstellung beruht, wie er selbst sagt, in vielen wesentlichen Punkten auf den Arbeiten des bekannten Redakteurs des „Katholik“ und der „Frankfurter zeitgemässen Broschüren“, des Domkapitulars Joh. Michael Raich (Otto Beuren), der den bezüglichen Artikel in Wetzler und Weltes Kathol. Kirchenlexikon verfasst und im Jahre 1884 eine Schrift „Über die innere Unwahrheit der Freimaurerei“ veröffentlicht hat, die im Jahre 1897 eine (von Tschackert nicht gekannte) zweite Auflage erlebte. Sind diese Arbeiten wirklich reine und vertrauenswürdige Quellen? Indem sich Tschackert auf sie stützt, reiht er eine falsche Angabe an die andere, um von den schiefen und gehässigen Urteilen ganz zu schweigen, von denen der Artikel von Anfang bis zu Ende angefüllt ist. Derselbe Gelehrte, der in anderen Schriften (Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, 2. Aufl. 1888, die Unvereinbarkeit des Jesuitenordens mit dem deutschen Reiche 1891 u. s. w.) die Unzuverlässigkeit klerikaler Polemik in der schärfsten Weise geißelt hat, hält es für zulässig, in der Besprechung der Freimaurerei sich auf Autoritäten wie Raich zu stützen und ausser sechsmaliger Berufung auf diese „Autorität“ noch ausdrücklich zu bemerken, dass dessen Schriften viele der von Tschackert beigebrachten Daten entnommen sind (S. 260). Man darf sich daher nicht wundern, wenn als einige der bekanntesten Repräsentanten der Freimaurerei der „raffinierte Betrüger“ Josef Balsamo, der sich Graf Calogastro nannte und „der Verfasser des berühmten Religionsedikts vom 9. Juli 1788“, C. Chr. Wöllner, genannt werden. Andere bekannte Vertreter (ausser Friedrich dem Grossen) kennt Tschackert nicht,

hält es wenigstens nicht für nötig, ihre Namen zu nennen. — Es ist in hohem Grade zu bedauern, dass ein Werk wie die „Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche“, die für ganze Generationen angehender Theologen der wichtigste Wegweiser des theologischen Wissens sein wird, solchen Artikeln ihre Spalten öffnet, die aus Unkenntnis und Hass geboren sind, und die Spuren jesuitischen Ursprungs deutlich an der Stirne tragen. Der Gleichgültigkeit der Freimaurer gegen die Kirche, die der Verfasser bedauernd hervorhebt, kann durch solche Artikel schwerlich wirksam abgeholfen werden. Es wäre kaum wunderbar, wenn sie dazu beitrügen, die angebliche Gleichgültigkeit der Logen gegen die Kirche in Misstrauen zu verwandeln, was sicherlich keiner der beiden grossen Organisationen — Tschackert giebt selbst an, dass allein in Europa etwa 300 000 Freimaurer vorhanden sind — zum Vorteil gereichen würde. Diejenigen, die sich ein besseres Urteil über die Freimaurer bilden wollen, verweisen wir auf die im Jahre 1898 im Verlage von Friedrich Vieweg u. Sohn erschienene Schrift: Der Stern von Bethlehem. Kundgebungen über Ursprung, Wesen und Ziel der Freimaurerei (Preis 4 M.).

Der Rückschritt, den die Realencyklopädie in der Behandlung dieses Gegenstandes gegenüber ihrer ersten Auflage (Stuttgart. Rud. Besser, Bd. IV [1855] S. 570—591) gemacht hat, ist ein höchst auffälliger. Der damalige Artikel, dessen Verfasser Georg Eduard Steitz in Frankfurt war, steht nach Inhalt und Umfang, nach Sachkenntnis und Gewissenhaftigkeit der Bearbeitung des an sich gewiss nicht leichten Themas weit über dem Tschackertschen. Obwohl der Verfasser im ganzen den ablehnenden Standpunkt Tschackerts teilt, so verurteilt er doch ausdrücklich die Angriffe, die kurz zuvor Hengstenberg gegen die Freimaurerei gerichtet hatte; jedenfalls wäre ein so gewissenhafter Bearbeiter noch weniger im Stande gewesen, sich zum Organe von klerikalen Schriftstellern wie Joh. Michael Raich zu machen.

Ludwig Keller.

Joh. Valentin Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften.

Eine Erwiderung

von Univ.-Prof. Dr. **J. Kvačala**.

Nebst Nachwort von Direktor Dr. **W. Begemann**.

Eine von mir unter diesem Titel abgefasste Abhandlung hat Hrn. Dr. Begemann veranlasst, in dieser Zeitschrift (S. 146-168) lfd. Jahrg. einen Artikel unter dem Titel „J. V. A. und die Rosenkreuzer“ zu schreiben, der eine Auseinandersetzung mit einem Teile meiner Abhandlung enthält, und der von Neuem zeigt, dass Herr Dr. Begemann über die Einzelheiten der von ihm formulierten Frage genau unterrichtet ist, was übrigens bereits meine Abhandlung anerkannt hatte. Da ich durch seinen Artikel durchaus nicht bewogen bin, meine Ausführungen zu ändern¹⁾, so wäre es wohl am einfachsten, dies zu konstatieren und den für die Nebenfragen interessierten Leser auf die Arbeiten selbst zu verweisen. Indessen habe ich dennoch Gründe, die mich bestimmen, auf seinen Artikel Einiges zu bemerken, besonders aber über meine oben erwähnte Abhandlung noch einige ergänzende Notizen denjenigen Lesern mitzuteilen, die sie selbst nicht lesen können.

Nur vorbeigehend bemerke ich, dass ich wie früher weder die äusseren noch die inneren Gründe für Andreaes Autorschaft an den sogen. Rosenkreuzerschriften gelten lasse. Da auch eine direkte Ablehnung A.s nicht vorliegt, so bekenne ich, dass ich es zwingend nicht beweisen kann, dass A. nicht der Autor ist. Aber nach dem, was wir bisher über A. kennen, ist für mich ein untrügliches Zeugnis jener von mir bereits besprochene Brief an den Herzog August. Da Dr. B. dieses Zeugnis bemängelt, so will ich es dem geehrten Leser nochmals vorlegen (vgl. S. 21 u. 26 meiner Abhandlung).

A. will nach vielen Jahren die früheren Gedanken einer Vereinsbildung wieder aufnehmen und will den Herzog August für die Sache gewinnen. Der Herzog ist der Sache geneigt, erinnert sich, die Programmschriften längst s. Z. erhalten zu haben, und zwar, was ihm auffallend sei, habe man sie mit den rosenkreuzerischen vernengt.

¹⁾ Betreffs der S. 146 angeführten Schriften erkenne ich meinerseits eine Verwechslung der Idea und Imago an; aber die von Begemann mitgeteilte Briefaufschrift hatte ich gesehen und kopiert, ehe ich über den Henkeschen Artikel etwas wusste.

Nach A. war nämlich die Vermengung seiner Schriften mit jenen sehr ungerecht, jene seien eben eine Gegenschrift des: „ludibrium indignum“¹⁾ gewesen. — Ich frage nun, ob hier A. nicht seinen Anteil an der Rosenkreuzerei leugnet: denn angesichts dieser spontanen, durch keine drohenden Folgen beeinflussten Äusserung die Baurische Unterscheidung zwischen Ernst und Scherz in der *Retractatio* aufrecht zu erhalten, hat nach meiner Ansicht absolut keinen Sinn. Ich will ganz von A.s Sittenstrenge absehen, die ihn wohl abgehalten hätte, in dieser Weise zu heucheln, — und frage, ob auch ein ganz gewöhnlicher, vielleicht gar ein leichtfertiger Mann sich überflüssiger Weise solch einer *reservatio*, ja Vorspiegelung falschen Thatbestandes: „*opponeremus*“ bedienen würde, wie sie ihm Bauer und Begemann zutrauen? — Wer sich aber über diese Frage mit einer Unterscheidung hinaus Helfen will, dass A. nur das leugnet, was Ärger verursacht hat, dagegen den Scherz nicht (Begemann 164), den der Urheber des Scherzes selbst mit frommer Miene als unwürdig bezeichnet, mit dem kann ich allerdings die Kontroverse nicht fortsetzen. Allerdings, wenn man dann aus der ganzen Litteratur zur Erneuerung der bereits hundert Jahre alten These gelangt: A. „hatte mit dem *ludibrium* zugleich auch einen frommen Zweck verfolgt, in der Hoffnung, nur die Dummen würden sich täuschen lassen, die Klugen aber die edle Absicht merken“ (etwa die „*Jesus mihi omnia?*“) (S. 160), so ist für mich und mein Thema jene rein litterarische Frage nicht von Wichtigkeit. Durch die B.sche Formel wird eingestanden, dass „eine edle Absicht“ in den Rosenkreuzerschriften enthalten war; und dass die Wendung, die durch die sie Missverstehenden verursacht worden, diese edle Absicht vereitelte. Nicht grundverschieden in dem historischen Ergebnis ist diese Formel von dem Resumée, das ich, obwohl ich den Verfasser der Rosenkreuzerschriften bei einem Feinde Andreaes suche, auf S. 49 und 50 gebe. Um dies begreiflicher zu machen, will ich nun nochmals versuchen, die in meiner obigen Abhandlung enthaltenen Daten über A.s wirkliche Vereinsbildungsversuche zusammenzustellen.

Nachdem Andreae schon in seiner Jugend für Geheimbünde interessiert war, hat die italienische Reise diese seine Neigung zur Reife entfaltet. Von massgebendem Einfluss auf ihn war Thomas Campanella. Diesen nachzuahmen haben ihn zwei Jünger des Italieners, Wensius und Adami, überredet: so entstand neben dem auch dem Namen nach an Campanella sich anlehenden Plan einer Vereinsbildung auch eine Programmschrift derselben, die *Christianopolis*.

¹⁾ „*hanc imaginem machinatus sum, quam fictitiae Fraternitatis Rosae Cruciae ludibrio indigno opponeremus*“. Übrigens werde ich, damit Jeder klar sehen kann, beide Briefe in unseren Universitäts-Akten veröffentlichen und dabei auf J. V. Andreaes Charakter, um den sich dabei handelt, nochmals zurückkommen.

Unter dem Campanellaschen Namen wurde allerdings die Gesellschaft nicht weiter angestrebt. Aber bald darauf taucht der Gedanke einer Gesellschaft mit dem Namen *dextra amoris porrecta* auf, 1618 oder 1619. Dazwischen traten nun die Unruhen, die sogar die Exemplare des gleichlautenden Entwurfs vernichteten; sie sind an 27 Männer versandt worden. Als A. im Jahre 1628 eine Reise nach Nürnberg unternahm, erneuerte er einen alten Verein: *Unio Christiana*; ihre Programmschrift ist uns im späteren Druck erhalten und weist die Grundgedanken des Pietismus auf. Ihr Sitz war Nürnberg, ihre Gliederzahl eine beschränkte¹⁾. — Nun wissen wir aber, dass in Nürnberg auch eine mangelhaft organisierte Vereinigung, die *Antilia*, existierte und zwar schon vor dem böhmischen Kriege. Ihre Gesetze scheinen auch gedruckt worden zu sein. — Wie verhielt sich nun die *Unio* zu dieser *Antilia*? An nahe Verwandtschaft wäre zu denken, wenn letztere mit jener Rosenkreuzergesellschaft identisch wäre, an der auch Leibniz Anteil genommen. In diesem Falle wäre die nahe Verwandtschaft der Andreaeschen Ideen mit den sog. Rosenkreuzern sicher, denn sie hatten Mitglieder, die beiden gemeinsam angehörten. Eine Identität der *Unio*, *Antilia* und Rosenkreuzergesellschaft anzunehmen hindert A.s Erzählung, die *Unio* hätte er mit so beschränkter Gliederzahl erneuert.

Nachdem aber Andreae, durch die schlechte politische Lage verstimmt, dem Comenius in Bezug einer Aufnahme in seine *Societas* eine fast ablehnende Antwort erteilt, betraut er Morsius mit der Verbreitung der *Dextera amoris* und *Societatis Evang. Imago*. Dass sie auch nach Osten (Siebenbürgen) und nach Westen (England) gelangten, darüber habe ich die dürftigen, aber sicheren Anhaltspunkte zusammengestellt; ebenso auch die Berichte aus Norden, wie man in Livland A.s Pläne am baltischen Meere verwirklichen wollte. Auf Grund der *Christianopolis* und der *Dextera porrecta* wollte man, geschieden von der Welt, ein Leben in der Nachfolge Christi führen. Diese Versuche werden auch unter dem Namen *Antilia* verzeichnet, woraus sich die Verwandtschaft A.scher Ideen mit den unter dem Namen *Antilia* bekannt gewordenen²⁾ Bestrebungen zum wiederholten Male ergibt.

Daraus ferner, dass sowohl die *Antilia* als auch die *dextra amoris* von Hübner an Hartlib parallel mit der *rosea crux* genannt werden, dass Comenius³⁾ nach der Mitte der sechziger Jahre sagt, die

¹⁾ „ad quaternarium sociorum“.

²⁾ Diese Bestrebungen ziehen sich auch über Andreaes Tod hinaus. Hartlibs Worte über die internuntii der *Antilia* auf die letzten Jahre zu beschränken, hat die von Begemann gebotene Textrevision nicht im Mindesten begründet. Und bis er nicht über einen Verein „Brüderschaft des hl. Kreuzes“ nähere Daten bringt, wird wohl Jeder mit Crossley und Althaus darunter die Rosenkreuzerbrüderschaft verstehen. (Begemann S. 150. 151.)

³⁾ Comenius' Beschreibung des öffentlichen Auftretens der Rosenkreuzer habe ich in meiner Abhandlung angeführt.

rosea crux wäre das praeludium einer philadelphischen Kirche gewesen, schliesse ich, dass die rosea crux eine praktische Idee vertrat, wie sich das etwa aus der Confessio und Fama ergibt. — Das Hauptgewicht meiner Abhandlung liegt in der Zusammenstellung der bisher unbekannt gewesenen, von mir aufgefundenen Daten (Teil III) über die Unio, Dextra amoris und Antilia und Andreaes führenden Anteil daran. Haben wir auch nicht ganz klare erschöpfende Daten über diese Pläne und Organisationen, so scheint wohl aus dem Wenigen, was wir über sie wissen, ihre Verwandtschaft wie auch die der Rosea crux mit den als freimaurerisch allgemein anerkannten Prinzipien hervorzugehen, obgleich ich den faktischen Zusammenhang zur Zeit noch nicht nachweisen kann.

Angesichts der hiermit zusammengestellten Thatsachen hat das Thema der Lengletschen Arbeit, die Begemann so eifrig sucht (S. 168), für die von mir erörterte Frage eine geringe Wichtigkeit.

Nachwort.

Da die vorstehende Erwiderung, wie Herr Prof. Kvačala selbst sagt, eine Art Ergänzung zu meinem Aufsätze sein soll für diejenigen Leser, denen seine Arbeit nicht zugänglich ist, im übrigen aber nichts Neues zur Sache enthält, so wird man es erklärlich finden, dass ich einstweilen bei meiner auf langjährigen Forschungen beruhenden Ansicht beharre und mir vorbehalte, die weitere Begründung aus Andreaes Schriften und deren vielfacher Berührung mit Fama und Confessio später zu bringen. Kv. bekennt ausdrücklich, er könne nicht zwingend beweisen, dass Andreae nicht der Verfasser dieser Schriften sei; das genügt mir einstweilen. Das „ludibrium indignum“ im Briefe an den Herzog beweist in der That nichts, und wie Kv. in dem Worte „opponeremus“ gar eine „Vorspiegelung falscher Thatsachen“ erblicken will, ist mir vollkommen unverständlich. A. bezeichnet ja die Fraternitas als „fictitia“, als eine vorgebliche, mit der jemand (nach meiner Überzeugung er selbst) ein „unwürdiges Possenspiel“ getrieben, und diesem Possenspiel mit einer vorgespiegelten Brüderschaft wollten er und seine Freunde, so sagt er dem Herzog, das Bild einer ernst gemeinten Gesellschaft entgegenstellen. Das ist nach meiner Auffassung des Thatbestandes die reinste Wahrheit, und dass A. dem Herzog seine Verfasserschaft der Fama nicht offenbarte, ist sehr einleuchtend, denn wenn ihm auch keine Gefahren mehr drohten, so schien es ihm doch nicht ratsam, dem Herzog durch eine derartige nachträgliche Aufklärung vielleicht einen unangenehmen Eindruck zu machen. Nicht einmal der Vorwurf einer „Heuchelei“ ist hier gerechtfertigt. Die Baurische Unterscheidung hat Kv. anscheinend gar nicht richtig verstanden. Baur sagt: „Man muss unterscheiden zwischen dem Scherz bei der Sache und dem Ernst, den man daraus machte,

als man meinte, es gebe wirklich eine solche Gesellschaft, und jeder in Verdacht kommen konnte, zu ihr zu gehören und in ihre Pläne eingeweiht zu sein. Von dem letztern (d. i. dem Ernst) konnte A. sich lossagen, ohne dass daraus folgt, er sei bei dem ersten (d. i. dem Scherz) unbeteiligt gewesen“ (IV, S. 353). A. wollte eben mit der Brüderschaft nur einen Scherz machen, während andere, die sich täuschen liessen, Ernst daraus machten, indem sie eine wirkliche Brüderschaft voraussetzten. Von diesem durch die Thorheit der Leichtgläubigen verschuldeten Ernst konnte A. sich selbstverständlich ohne weiteres mit dem reinsten Gewissen lossagen, da er solchen Ernst niemals beabsichtigt hatte. Er sah den Scherz, den er mit den Schriften sich erlaubt hatte, später als eine Jugendthorheit an, und darum sprach er dem Herzog gegenüber von einem „*ludibrium indignum*“. Für mich ist diese Unterscheidung ausserordentlich einfach und klar, und A.s persönlicher sittlicher Wert wird dadurch nicht im mindesten beeinträchtigt.

Kv. sagt in seiner Schrift: „*Andreae hatte in Tübingen Lehrer, von denen er selbst erzählt, dass sie in ihm »die Neigung für geheime Engbünde« pflegten*“ (S. 28), und in diesen Heften (S. 191) wird jene Neigung bereits als Thatsache verwertet. Auch in seiner Erwiderung oben kommt Kv. darauf zurück. Da der Punkt für die richtige Beurteilung A.s nicht ohne Bedeutung ist, möchte ich bemerken, dass A. an der von Kv. angezogenen Stelle seiner Vita nichts Derartiges sagt, auch sonst nicht, soviel mir bis jetzt bekannt ist. Wohl aber finde ich in dem Buche von Katsch folgenden Satz: „*Dass er bereits seit seinen Jugendjahren eine ausgesprochene Neigung zur Stiftung von »Engbünden« in sich herumgetragen habe, gesteht auch Hossbach zu und berichtete demgemäss über unliebsame Folgen seiner Beziehungen zu Hölzel und Hess seit dem Jahre 1609*“ (S. 260). Dies ist eine der vielen Phantasien, die Katsch seinen Lesern aufischt, denn bei Hossbach steht nichts von „*Engbünden*“ oder einer Neigung A.s zur Stiftung von solchen, sondern Hossbach erzählt nur auf Grund von A.s Vita, dass er sich durch seine innige Verbindung mit Tobias Hess und Abraham Hölzel die bittersten Verläumdungen zugezogen habe, wahrscheinlich sei er, wie Hess, in den Verdacht gekommen, er stehe in geheimen Verbindungen (Hossbach, Joh. Val. Andreae und sein Zeitalter, S. 9). In einer Anmerkung führt Hossbach eine Stelle aus A.s „*Tobiae Hessi Immortalitas*“ (Memorialia, S. 44—83) an, worin von den Verdächtigungen dieses Mannes die Rede ist; aus der dem Hess angedichteten „*fanatica liga*“ oder „*arcana conspiratio*“ hat Katsch vermutlich seine „*Engbünde*“ entnommen und sie irrtümlich auf Andreae übertragen. Vielleicht hat Kv. sich durch Katsch zu obiger Aussage bestimmen lassen.

Hartlibs Worte über die internuntii der Antilier sind trotz Kv. auf die letzten Jahre zu beschränken, d. h. auf die Vorspiegelungen der angekündigten Gesellschaft, die gerade damals, 1660,

sich „als ein grosses Nichts“ erwies. Schon Hartlibs Äusserungen lassen dies deutlich genug erkennen, aber Worthingtons Gegenüberstellung von „that society“ (jener Gesellschaft, der Antilia von 1618) und „this late pretending company“ (dieser neuerlichen vorgeblichen Verbindung; bei mir S. 151, Anm. am Ende) schliesst jeden Zweifel aus. Auch dass Hartlib, der kurz vorher die Rosenkreuzer „the supposed Brothers Ros. Crucis“ nennt, mit dem Namen „Fraternity of the Holy Cross“ eine andere Gesellschaft meinen muss und nach dem Gedankengange seines Briefes nur die fälschlich angekündigte meinen kann, ist ganz klar; die Erwähnung der Rosenkreuzer in dem Zusammenhange des Briefwechsels gäbe „absolut keinen Sinn“, weil sie in keinem der hergehörigen Briefe jemals genannt oder auch nur angedeutet werden und mit dem besprochenen Unternehmen nichts zu schaffen gehabt haben. Die sogenannte „Antilia“ oder „Macaria“ von 1660 ist eben sicher etwas ganz Anderes als die wirkliche „Antilia“ aus der Zeit vor den böhmischen Kriegen, von deren Fortleben Kv. dankenswerte Spuren aufgefunden hat, deren Beziehungen zu A. aber noch gänzlich im Dunkel liegen.

Charlottenburg, 10. Okt. 1899.

Dr. W. Begemann.

Nachrichten und Bemerkungen.

Wenn man über **geschichtliche Zusammenhänge** verwandter Organisationen handelt, muss man einen Unterschied in Bezug auf die Frage machen, ob es sich um eine stetige (kontinuierliche) Fortsetzung oder um eine stetig angeknüpfte Umbildung geschichtlicher Erscheinungen handelt. Die Erfahrung lehrt, dass sich innerhalb bestehender Gemeinschaften häufig Überlieferungen herausbilden, die aus Absicht und Berechnung die vorhandenen Unterschiede übersehen und das Eine für das Andere setzen, oder auch, wo die eine oder die andere Art des Zusammenhangs wirklich vorhanden ist, beides leugnen, je nachdem es vorschwebenden Parteiinteressen entspricht. Wir wollen nur einige Beispiele anführen: Die römische Kirche behauptet von sich, dass sie eine stetige Fortsetzung der altchristlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte sei, und kein Katholik könnte wagen, etwas anderes zu behaupten, ohne sich sehr nachdrücklichem Widerspruch auszusetzen. Und doch kann kein unparteiischer Beurteiler diesen Anspruch als berechtigt anerkennen, ja man muss zweifeln, ob es sich auch nur um eine „stetig angeknüpfte Umbildung“ handelt. Andererseits waren die Reformatoren des 16. Jahrhunderts der Überzeugung, dass die von ihnen geschaffene Kirche lediglich eine Umbildung der alten Kirche sei, welche an das Gegebene anknüpfte, und sie haben darin Recht gehabt; dagegen hat die römische Kirche ihrerseits stets behauptet, dass die Kirche Luthers und Calvins etwas völlig Neues darstellte, dass sie keinerlei kontinuierlichen Zusammenhang mit der alten Organisation mehr besitze. Stetig angeknüpfte Umbildungen vollziehen sich nur auf dem Wege natürlicher und freier Entwicklung; wo die letztere fehlt, da fehlt auch die Kontinuität, die auf dem Wege gewaltsamer Eingriffe fast immer unterbrochen wird.

Obwohl im Allgemeinen der tiefgreifende Unterschied, welcher zwischen der **vorkonstantinischen** und **nachkonstantinischen** Entwicklung der **Christenheit** vorhanden ist, allseitig bekannt ist, so haben doch die Wenigsten von der Grösse des Umschwungs, welcher zwar nicht auf einmal, aber allmählich eintrat, eine hinreichende Vorstellung. Die Grundlage dieses Umschwungs war, dass seit Konstantin die Kirche in ein völlig geändertes Rechtsverhältnis zum Staate trat; hieran knüpften sich alle weiteren Neuerungen, die das ganze äussere und innere Leben betrafen. Wir wollen hier nur auf einen äusseren, aber sehr wichtigen Punkt den Finger legen. Bis zu Konstantin besass die Christenheit der antiken Welt lediglich unterirdische Grabstätten, deren Räume zugleich zu Kulthandlungen be-

nutzt wurden. Die Katakomben, die unter eigenartigen Verhältnissen entstanden waren, blieben in den Zeiten, wo die Kirche zum Staat in einem theils offenen, theils stillen Gegensatz stand, schon deshalb für die Christen unentbehrlich, weil durch sie jede Beaufsichtigung und Verfolgung sehr erschwert ward; die Christenheit war und blieb bis zu Konstantin eine Art Geheimbund, dessen Sicherheit zum Teil am Besitz der Katakomben hing. Je mehr dieser Bund seit dem dritten Jahrhundert an Zahl der Mitglieder wie an Einfluss zunahm, um so dringender wurde das Interesse des Staates, dessen Führer auf seine Seite zu ziehen und indem er letzteren seinen Schutz gewährte, die Abschaffung eines Geheimkultes durchzusetzen, der jede staatliche Kontrolle unmöglich machte und deshalb stets eine Gefahr blieb. Nachdem das Christentum zur Staatsreligion erklärt war, musste der Staatsgewalt die Beseitigung der Katakomben erwünscht sein, und so geschah es, dass gleichzeitig mit der staatlichen Anerkennung der Auszug aus den unterirdischen Gräften seinen Anfang nahm. Die oberirdischen Begräbnisplätze (Coemiteria sub dio) kamen in Aufnahme, freilich sehr langsam: Jahrhunderte hindurch dauerte das Ringen mit der Überlieferung und obwohl allmählich der Verdacht der Häresie denen angeheftet wurde, die bei den altchristlichen Kult- und Begräbnisformen blieben, so scheint es doch, dass bis tief in das Mittelalter hinein ein Teil der Christenheit an den Traditionen der ersten Jahrhunderte festgehalten hat; vielleicht nicht sowohl in Bezug auf die Beibehaltung der unterirdischen Begräbnisart, als der unterirdischen Kulthandlungen. Auch ist es merkwürdig, dass die als Häretiker im Mittelalter verfolgten Richtungen einen eigentümlichen Widerwillen gegen die „Steinhäuser“, d. h. gegen die Kirchen zu erkennen geben, der bisher ganz unerklärt ist. Dass diese Richtungen, wo es angänglich war, ihre Kulthandlungen in unterirdischen, oder wenigstens in fensterfreien Räumen abzuhalten pflegten, haben wir schon früher (M.H. der C.G. 1899 5/6 S. 188f.) bemerkt.

In weiten Kreisen der lutherischen Kirche ist die Überzeugung vorherrschend, dass das Licht des Evangeliums (wie man zu sagen pflegt) erst mit Luther in die Welt gekommen ist. Wir haben früher an dieser Stelle bewiesen (M.H. der C.G. 1895 S. 129 und 1896 S. 63), dass die Reformierten in Mähren ebenso wie die reformierte Synode des Herzogtums Cleve im 17. Jahrhundert der entgegengesetzten Überzeugung auf das bestimmteste Ausdruck gegeben und es ausgesprochen haben, dass „die evangelische Lehre und Ceremonien“ vorhanden gewesen seien, „ehe Dr. Luther sel. sich herfürgethan“; „Gott der Herr“, sagt die clevische Synode im Jahre 1664, „habe jeder Zeit gewisse Leute und Werkzeuge mit dem Lichte seines Evangelii erleuchtet und erwecket“, und besonders seien es die Waldenser gewesen, die seit uralten Zeiten die evangelische Lehre hochgehalten hätten. Da ist es nun merkwürdig, dass die gleiche Überzeugung auch unter den Reformierten der Schweiz weit verbreitet gewesen zu sein scheint. Unter dem 26. April 1687 nämlich sandten Bürgermeister, Schultheiss, Landamman und Räte der evangelischen Städte und Orte der Eidgenossenschaft Zürich, Bern, Glarus, Basel, Schaffhausen etc. ein Schreiben an den Grossen Kurfürsten, in welchem sie letzteren um Gewährung eines Domizils für die aus Piemont

vertriebenen Waldenser baten. Darin heisst es, der Kurfürst werde sich erinnern, was die Eidgenossen wegen des „höchstbetäubten Zustandes der so uralten evangelischen Kirchen Piemonts und deren Wegreisens aus ihrem Vaterland“ dem Kurfürsten früher berichtet hätten (W. Dieterici, Die Waldenser etc. Berlin 1831, S. 150). Dieser Ausdruck hat nur dann einen Sinn, wenn damit auf einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten verwiesen werden soll; die schweizer Reformierten glaubten also, auch den vor der Reformation bestehenden Gemeinden der Waldenser den Charakter einer „evangelischen Kirche“ zuerkennen zu sollen.

Heinrich von Treitschke hat seine Überzeugung, dass die neuere deutsche Geschichte mit der Mitte des 17. Jahrhunderts (also nicht mit dem Jahre 1517) beginnt, nicht bloss in seiner deutschen Geschichte (I⁴, 5), sondern auch an anderen Stellen ausgesprochen. So sagt er (Preuss. Jahrb. Bd. 35 [Juni 1875] S. 614 ff. und Hist.-politische Aufsätze Bd. IV, S. 289 ff.): „In dieser entsetzlichen Verwüstung (des 30jähr. Kriegs) . . . begann der grosse Werkeltag der neuen deutschen Geschichte. Damals hat Kurfürst Friedrich Wilhelm den Grund gelegt für den neuen Staat unseres Volkes; damals erhob sich der Kampf des weltlich freien Gedankens gegen die theologische Verbildung und den blinden Überlieferungsglauben einer verkommenen Wissenschaft, der das Werk der Reformation vollendete und, siegreich hinausgeführt, den Deutschen die Binde von den Augen riss und die Zunge löste, also dass sie fähig wurden, der Welt die Ideale der Humanität zu verkündigen.“ Wer hat denn diese Ideale zuerst verkündigt? Ist nicht selbst das Wort Humanität gerade in den Kreisen zuerst zu breiterer Geltung gelangt, die der Führung des Comenius folgten?

An derselben Stelle spricht sich Treitschke (Hist. u. polit. Aufsätze IV, Lpz. 1897 S. 289) über den älteren Pietismus in folgender Weise aus: „Der Pietismus rettete das erstarrte deutsche Luthertum von dem sicheren Untergange. Die befreiende Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben hatte sich unter den Händen theologischer Herrschaft längst in ihr Gegenteil verwandelt; was die entartete Kirche predigte, war die Rechtfertigung durch unseren Glauben. So schwelgte sie wieder in dem katholischen Gedanken der alleinseligmachenden Kirche und hätte früher oder später ihren Frieden mit dem Papsttum geschlossen, wäre sie nicht durch die Stillen im Lande zurückgeführt worden zu dem lebendigen Grunde des Glaubens, dem religiösen Gefühle . . . Jedes Wort dieses herzlosen Pfaffentums war ein Hohn auf die Religion der Liebe. Nun endlich erklang wieder eine evangelische Predigt, die in die Tiefen des Gemüts niedersank“ . . .

Unter den älteren Gesinnungsgenossen des Comenius haben wenige einen so grossen Einfluss durch ihre Schriften gewonnen, wie der Arminianer Hugo Grotius († 1645). Wir haben schon in dem von uns unter dem 23. Juli 1892 veröffentlichten Arbeitsplan der C. G. ausdrücklich betont, dass wir die

Pflege seines Andenkens als eine unserer Aufgaben betrachten. Leider ist heute die Zahl derer, die ihn kennen, nicht gross und die Initiative zu seiner Ehrung scheint man bemerkenswerter Weise den Amerikanern zu überlassen. Sehr richtig empfand der amerikanische Botschafter White, dass die diesjährige Friedenskonferenz im Haag viele der Gedanken weiter zu führen suchte, die der Begründer des wissenschaftlichen Völkerrechts, Grotius, im 17. Jahrhundert zuerst vertreten hatte. Er nahm daher die Gelegenheit wahr, am 4. Juli d. J. am Grabe de Groot's in der neuen Kirche zu Delft einen silbernen Kranz niederzulegen; es geschah dies im Namen des Präsidenten und des Volkes der Vereinigten Staaten von Amerika. Viele Delegirte zur Friedenskonferenz mit ihren Damen, die niederländischen Minister und Vertreter der niederländischen Behörden wohnten der Feier bei. In einer Ansprache führte White aus, er ehre das Genie de Groot's, des Schöpfers der humanitären Ideen, welche die Konferenz im Haag jetzt in universellen Vereinbarungen formulieren wolle. Der Minister des Äussern de Beaufort dankte im Namen der Regierung und des Volkes der Niederlande. Nach der Feier gaben die Vertreter der Vereinigten Staaten im Stadthause ein Frühstück.

Wir haben früher an dieser Stelle (s. M.H. der C.G. 1898 S. 133 und 202) unsere Freunde davor gewarnt, sich an der Agitation für die Jahrhundertfeier Savonarolas († 23. Mai 1498), die seit 1897 auch in evangelischen Kreisen stark betrieben wurde, zu beteiligen und darauf hingewiesen, dass wir im Jahre 1892 den Namen Savonarolas aus der Liste vorreformatorischer Glaubenszeugen, deren Geschichte das Arbeitsgebiet der C.G. bildet, geflissentlich fortgelassen haben. Der weitere Gang der geschichtlichen Forschungen, die jetzt mit erneutem Eifer betrieben worden sind, hat uns Recht gegeben: eine Fülle grösserer und kleinerer Arbeiten (wir nennen hier z. B. M. Glossner, Savonarola als Apologet etc. Paderborn, Schönningh 1898, E. Commer [Prof. d. kath. Theol. in Breslau] im Jahrb. f. Philosophie etc. 1897 S. 85 ff., ebenda 1899 S. 301 ff. u. 460 ff., C. Seltmann, Ausgabe des Triumphs des Kreuzes von Savonarola, Breslau 1898) ist erschienen, in welchen Savonarolas Standpunkt als der eines überzeugten Anhängers des Thomas von Aquino mit durchschlagenden Gründen dargethan wird. Procter-Ferretti veröffentlicht eine Zusammenstellung der verschiedensten Urtheile katholischer Autoritäten bis auf die neueste Kundgebung der päpstlichen Civiltà cattolica, die sich sämtlich für Savonarolas Rechtgläubigkeit aussprechen. Ein anderer italienischer Gelehrter (bis zu seinem im Dezember 1897 erfolgten Tode Professor in Faenza), Luotto, hat als Ergebnis 22jähriger Studien einen Band von 600 Seiten über Savonarola zu dem Zwecke veröffentlicht, um zu beweisen, „dass die Freimaurer (wie er sagt) kein Anrecht auf diesen grossen Dominikaner haben“. Wir glauben, dass er in dieser Beziehung offene Thüren einstösst. An der Verherrlichung Savonarolas, wo sie in lutherisch-kirchlichen Kreisen stattgefunden hat und noch stattfindet, sind die Freimaurer, soviel uns bekannt ist, unschuldig.

Am 17. Februar 1900 sind dreihundert Jahre vergangen, seitdem **Giordano Bruno** auf dem Campo dei Fiori zu Rom den Feuertod der „Ketzer“ erlitt. Obwohl die Bedeutung des Mannes für die Entwicklung der Geistesgeschichte im Allgemeinen auch in Deutschland volle Anerkennung gefunden hat, so haben sich doch die deutschen Forscher viel weniger mit seinen Schriften und seiner Lebensgeschichte als z. B. die englischen beschäftigt, und es wiederholt sich hier dieselbe Erscheinung, die wir bei Erasmus (M.H. der C.G. 1899 S. 126 f.), Valentin Andreae und anderen Vertretern comenianischer Geistesrichtung beobachtet haben. Wir haben mehrfach darauf hingewiesen (M.H. der C.G. 1895 S. 323 und 1899 S. 190), dass und weshalb wir auch den grossen italienischen „Platoniker“ Bruno den Männern zuzählen, deren Andenken wir pflegen und erneuern wollen. Es wäre erfreulich, wenn die 300jährige Wiederkehr seines Martyriums der Anlass zu einer Gedenkfeier auch in Deutschland würde, und wir erklären uns bereit, alle bezüglichen Schritte zu fördern.

In der Historischen Zeitschrift (hrsg. von Friedrich Meinecke) N. F. Bd. 37 (1899) S. 472, veröffentlicht F. Kattenbusch, Prof. der Theologie in Giessen, eine eingehende Anzeige des Buchs von Ferd. Katsch, Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimaurerei. Auf Grund der Originale dargestellt. Berlin 1897. Der Berichterstatter, dem das ablehnende Urteil Begemanns (s. M.H. der C.G. 1897 S. 204 ff.) bekannt geworden ist, bemerkt mit Recht, dass der Verfasser „manches Belangreiche für die allgemeine Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts zu Tage fördert“, und dass man „um deswillen sein Werk auch in weiteren Kreisen nicht übersehen sollte“. Uns interessiert in der Anzeige vornehmlich dieser in einer angesehenen Zeitschrift ausgesprochene Appell an die Vertreter der Kirchengeschichte und Geschichte, den hier behandelten Fragen eine grössere Aufmerksamkeit zuzuwenden, als es bisher der Fall zu sein pflegt. Man muss in der That sagen, dass der Geschichte einer zeitweilig tiefgreifenden Bewegung seitens der protestantischen Gelehrtenwelt nicht die Beachtung zuteil wird, die ihr z. B. die römische Kirche schenkt. Den Eindruck, den Kattenbusch aus der Lesung des Katsch'sen Werks erhalten hat, dass hier „belangreiche Beiträge zur allgemeinen Geistesgeschichte“ zu suchen sind, muss jeder bekommen, der diesen Studien näher tritt. Aber wer beschäftigt sich denn heute überhaupt berufsmässig mit „Geistesgeschichte“? Wir haben Forscher für Staatengeschichte, für Kirchengeschichte, für Wirtschaftsgeschichte, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte, Erziehungsgeschichte, Rechtsgeschichte, Musikgeschichte u. s. w., aber Forscher auf dem Gebiete der Geistesentwicklung, d. h. der philosophisch-religiösen Weltanschauung haben wir nicht. (Man vgl. hierüber unsere Bemerkungen in den M.H. der C.G. 1898 S. 329.)

Um das Jahr 1685 — man erinnere sich der Aufhebung des Edikts von Nantes — waren unter Führung Ludwigs XIV. und des allmächtigen französischen Staates die Pläne katholisch-französischer Weltherr-

schaft in ähnlicher Weise der vollen Verwirklichung nahe, wie im Jahre 1629, und wie hier die grosse Wendung durch das Eingreifen Gustav Adolfs erfolgte, so im Jahre 1688 durch den Befreierzug Wilhelms von Oranien nach England. Insofern besitzt dieser Zug eine ungewöhnliche Bedeutung. Das siegreiche und bald zu Macht und Reichtum emporsteigende englische Volk hat nun die geschichtliche Überlieferung in Sachen dieser Wendung zu seinen Gunsten in durchaus ungerechtfertigter Weise insofern beeinflusst, als seine Historiker den Ruhm dieser Thaten ausschliesslich für die eigene Nation in Anspruch nehmen. In Wahrheit hatte der Kampf gegen die Stuarts einen internationalen Charakter und den Deutschen wie den Holländern gebührt ein erheblicher Anteil an dem Erfolge. Indem die Historiker der Whigs den Anteil der Deutschen — an Bord der Schiffe, die das Heer der Befreier trugen, befand sich unter anderen deutschen Truppen auch der Oberst von der Marwitz mit den brandenburgischen Dragonern — verschwiegen, haben sie er fertig gebracht, dass bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein, die deutschen Historiker die englischen Märchen gläubig nacherzählten und hier wie in anderen Dingen bewundernd zu England emporschauten. Genau derselbe Vorgang lässt sich verfolgen, wenn man die Geistesentwicklung beobachtet. So wird z. B. von den englischen Historikern die in jenen Jahrzehnten erfolgte Gründung des **Menschheitsbundes**, der seit 1717 unter dem Namen „Masonry“ an die Öffentlichkeit trat, durchaus als englisches Werk und eine englische Errungenschaft bezeichnet und die deutschen Historiker beten dieses Märchen gläubig nach. Die Wahrheit ist, dass es sich hier überhaupt nicht um die Gründung eines neuen, sondern um die Reorganisation einer sehr alten Bruderschaft handelt und dass an dieser Erneuerung alle Nationen einen starken Anteil haben. Wann wird man endlich in Deutschland einsehen, dass durch gläubige Weitergabe englisch gefärbter Berichte ebensowohl der geschichtlichen Wahrheit wie dem eignen Ansehen Abbruch geschieht?

Am 5. Juli d. J. feierte eine der berühmtesten Bauhütten Schottlands, die Loge St. Marys Chapel Nr. 1 in Edinburgh, die Gedächtnisfeier ihres **300jährigen Bestehens**. Die Protokolle dieser Bruderschaft (ob sie damals bereits den Namen Loge besessen hat, darf allerdings bezweifelt werden) reichen bis zum 31. Juli 1599 zurück. Es liegt in dem Besitz der Protokolle und Satzungen des 16. Jahrhunderts eine Gewähr, dass die Männer, welche sie übernahmen, sich zugleich im Besitze der Überlieferungen derer wussten, von welchen die ersten Verhandlungen und Gesetze geführt und aufgezeichnet worden waren. Seine Teilnahme an der Jahrhundertfeier hatte auch der Grossmeister der Vereinigten Grossen Loge von England in London, der Prinz von Wales, zugesagt und es ist anzunehmen, dass die Oberbehörde, ehe sie diese Zusage erteilte, eine sorgfältige Prüfung der Frage vorgenommen hat, ob sie den Anspruch der Edinburgher Loge auf eine dreihundertjährige Geschichte durch die Anwesenheit ihres höchsten Vertreters bestätigen könne oder nicht. Näheren Aufschluss giebt das Buch von D'Murray Lyon, Geschichte der Loge von Edinburgh. (Mary Chapel) Nr. 1. — Übrigens

ist die Loge St. Marys Chapel in Edinburg keineswegs die einzige schottische Loge, die vor dem Jahre 1717 gestiftet worden ist; so feierte z. B. am 5. Mai 1888 die Loge Leyth and Canongate unter allgemeiner Teilnahme ihr 200jähriges Stiftungsfest und von keiner Seite ist die Berechtigung dieses Anspruchs mit ernsthaften Gründen ~~bestritten~~ worden. Es liegt in diesen Thatsachen doch unzweifelhaft ~~der~~ Beweis, dass die Festlegung des Ursprungs, wie sie in England üblich ist, auf allgemeine Geltung keinen Anspruch hat. — Die dreihundertjährige Feier der Edinburger Loge ist natürlich auch in der Presse (s. Freemason, Nr. 1586 vom 29. Juli 1899 p. 382 und „Galilei“, Freimaurerische Monatschrift 1899 Nr. 7 S. 20) besprochen worden, aber die Berechtigung zu dieser Feier ist nirgends einem Zweifel begebenet.

In Nr. 36 des Litterarischen Centralblattes (Leipzig, hrsg. von Prof. Dr. Ed. Zarncke) vom 9. Sept. d. J. findet sich eine Besprechung der Schrift von Dr. G. Tumbült, Die Wiedertäufer etc. Bielefeld, Velhagen u. Klasing 1899, deren (uns unbekannter) Verfasser sich W. K—r unterzeichnet und die von einer genauen Beschäftigung des Berichterstatters mit der Geschichte des Anabaptismus Zeugnis giebt. Wir können zwar dem Urteil, das die Besprechung über Tumbült abgiebt, im Wesentlichen beipflichten, bedauern aber, dass dasselbe sich in einem wesentlichen Punkte auf Seite Tumbüls stellt, wo wir ihm widersprechen müssen, das ist die Frage nach dem Zusammenhang des Anabaptismus mit den vorreformatorischen ausserkirchlichen Christengemeinden, die die römische Kirche unter allerlei Sekten-Namen verfolgte. Es wäre erwünscht, wenn der Referent seine Gegengründe wider die Annahme des Zusammenhangs an irgend einer Stelle entwickeln möchte, damit wir im Stande sind, dieselben zu prüfen und zu widerlegen. Auf einen merkwürdigen Umschwung der Ansichten deutet es hin, wenn der Berichterstatter behauptet, dass die Arbeiten Ludwig Kellers „trotz allem epochemachend seien“, und wenn ein Organ von der Bedeutung des Litt. Centralblattes dies abdruckt.

Unter dem Titel „Ein Apostel der Wiedertäufer“ bringt die Beilage zur „Münchener Allgemeinen Zeitung“ vom 23. August d. J. (Nr. 191) einen mit G. E. unterzeichneten längeren Aufsatz, der sich mit Georg Blaurock beschäftigt. Es handelt sich im Wesentlichen um eine Besprechung des in unseren Vorträgen und Aufsätzen 1899 1/2 erschienenen Schrift von R. von Beck, herausg. v. Joh. Loserth. Der Verfasser findet es zu Eingang gerechtfertigt, dass „der Geschichte der täuferischen Bewegung in Deutschland in den letzten Jahrzehnten mit besonderem Eifer nachgegangen worden ist“.



Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

Ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg,
Berliner Str. 22.

Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimen Staatsarchivar und Archiv-Rat, in Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloss Amtitz (Kreis Guben).

Mitglieder:

Prediger Dr. Th. Arndt, Berlin. Prof. W. Böttcher, Hagen (Westf.) Direktor Dr. Begemann, Charlottenburg. Stadtrat a. D. Herm. Heyfelder, Verlagsbuchhändler, Berlin. Prof. Dr. Hohlfeld, Dresden. Israel, Oberschulrat a. D., Dresden-Bismarck. D. Dr. Kleinert, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. W. J. Leendertz, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. Nesselmann, Lissa (Posen). Seminar-Inspektor Dr. Reber, Bamberg. Dr. Rein, Prof. an d. Universität Jena. Dr. Schwalbe, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. E. Suphan, Weimar. Univ.-Professor Dr. von Thudichum, Tübingen. Prof. Dr. Waetzoldt, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. A. Wernicke, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. Weydmann, Prediger, Crefeld. Prof. D. Zimmer, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer E. Aron, Berlin. Pastor Bickerich, Lissa (Posen). Dr. Gustav Diercks, Berlin-Steglitz. E. Fechner, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat Gerhardt, Berlin. Prof. G. Hamdorff, Malchin. Stadtschulinspektor Dr. Jonas, Berlin. Univ.-Prof. Dr. Lanson, Berlin-Friedenau. Diakonus E. Mämpel, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. Natorp, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. Nörrenberg, Kiel. Rektor Bismann, Berlin. Archivar Dr. Schuster, Charlottenburg. Univ.-Prof. Dr. E. Suchier, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter von Schenkendorf, Göttingen. Univ.-Prof. Dr. Uphues, Halle a. S. Oberlehrer W. Wetekamp, M. d. A.-H., Breslau. Prof. Dr. Wolfstieg, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin.

Schatzmeister: Bankhaus Meißner & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten an
R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder,
Berlin SW., Schönebergerstrasse 20.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gespaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei grösseren
Aufträgen entsprechende Ermässigung.

R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder, Berlin SW.

Soeben erschienen:

Pädagogik * * *

* * * und Poesie.

Vermischte Aufsätze

von

Prof. Dr. Alfred Biese,

Kgl. Gymnasialdirektor in Neuwied a. Rh.

VIII u. 320 Seiten gr. 8^o. 6 Mk.

Inhalt:

- | | |
|--|---|
| I. Zum psychologischen Moment im Unterricht. | VIII. Das Naturschöne im Spiegel der Poesie als Gegenstand des deutschen Unterrichts. |
| II. Das Problem des Tragischen und seine Behandlung in der Schule. | IX. Die Naturlyrik Uhlands und Mörikes. |
| III. Hellenische Lebensanschauung und die Gegenwart. | X. Storm und Mörike. |
| IV. Die griechischen Lyriker in den oberen Klassen. | XI. Die Poesie des Meeres und das Meer in der Poesie. |
| V. Einförmigkeit und Einheitlichkeit im Schulbetriebe. Eine kritische Zeitbetrachtung. | XII. Die Poesie des Sternenhimmels und der Sternenhimmel in der Poesie. |
| VI. Zur Behandlung Lessings in Prima. | XIII. Die romantische Poesie des Gebirges. |
| VII. Zur Behandlung Goethes in Prima: | XIV. Die Poesie der Holsteinischen Heide. |
| 1. Allgemeines und Goethes „Tasso“. | XV. Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten. |
| 2. Die Lebensweisheit in „Hermann und Dorothea“. | XVI. Die Aufgaben der Litteraturgeschichte. |
| 3. Die metaphorische Sprache in der „Iphigenie.“ | |
| 4. Zur Behandlung Goethescher Gedichte. | |
| 5. Die Sprache Goethes. | |
| 6. Goethes Mutter und der Humor. | |

Anhang.

Eine Tuskulanenstunde in Prima.

**Gediegenes und vornehmes Geschenk von bleibendem Wert für
Hochzeit, Jubiläen, Konfirmation u. a.**

Die Bibel in Bildern.

240 Darstellungen, erfunden und auf Holz gezeichnet

von

Julius Schnorr von Carolsfeld.

Neue Ausgabe. Geschmackvoll gebunden 16 Mk., mit Goldschnitt 20 Mk.

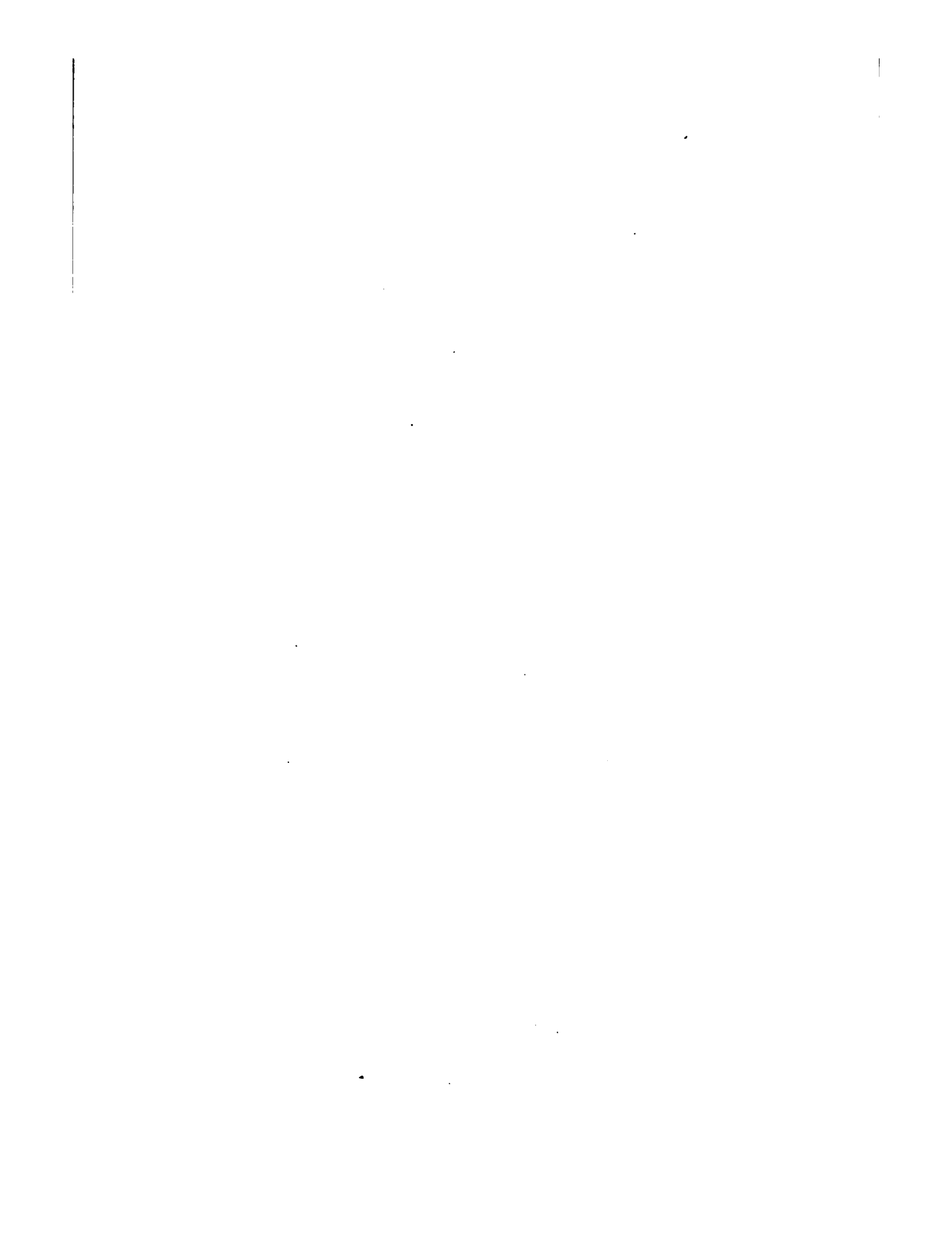
Ein echtes deutsches Volks- und Familienbuch, ein gediegener nationaler Kunstschatz, nicht nur geeignet, die heiligen Geschichten der Bibel, die Männer Gottes mit ihren Thaten und Geschicken dem Geist und Herzen zu einem unverküsserlichen Besitz einzuprägen, sondern zugleich durch seine künstlerische Vollendung den Sinn für das Schöne zu beleben und zu bilden, wird hier zu einem beispiellos billigen Preise den weitesten Kreisen zugänglich gemacht.

**Das Werk kann auch in 10 Lieferungen à 1 Mark (Einbanddecke
4 Mark) bezogen werden.**

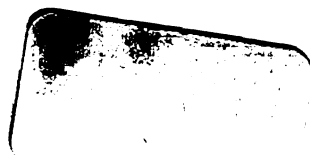
Mit einer Beilage von Ernst Wunderlich, Verlag in Leipzig.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.





Inter-lib loan 8/11/32



Widener Library



3 2044 092 952 266

