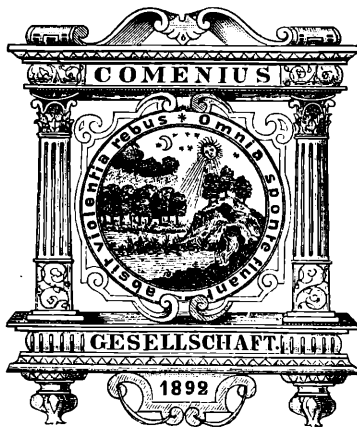


Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Sechster Band.
Neuntes und zehntes Heft.
November—Dezember 1897.

Berlin 1897.

R. Gaertners 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 VI. Bande wird mit dem 1. Hefte des VII. Bandes ausgegeben.

Inhalt

des neunten und zehnten Heftes 1897.

Abhandlungen.		Seite
Lic. Dr. Th. Simon , Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner		285
Dr. Rud. Kayser , Joachim Morsius (geb. 1593, gest. um 1644)		307

Kleinere Mitteilungen.		
Eine neue Schrift über die Waldenser. Besprochen von Ludw. Keller		320
Neue Schriften über Ludwig Vives. Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld		325

Besprechungen und Anzeigen		329
Zu Friedrich Wilh. Dörpfelds Schriften (A. Nebe). — Gesammelte Schriften von A. Spir (H. Romundt). — G. Lasson, Zur Theorie des christlichen Dogmas (K. Mämpel). — Johann Friedrich, Jacob Frohschammer. Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen (B. Baehring). — Joh. Kreyenbühl, Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur (H. Romundt). — Fabricius, Die Akademische Deposition (L. M.). — Lasswitz, Theodor Fechner (L. K.).		

Nachrichten		340
Die Realencyklopädie für prot. Theologie. Bd. III. — Harnacks Schrift über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu. — Die „Waldenser“ als „Geheimbund“ des Mittelalters. — Neuere Werke über den sog. Anabaptismus. — Valentin Andreae als „Rosenkreuzer“ und „Wiedertäufer“. — Evangelische vor Luther. — Zur älteren Geschichte der Universität Jena. — Lessing und Leibniz.		

Eingegangene Schriften		345
-------------------------------	--	-----

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. 4296^b — und die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

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

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

VI. Band.

— 1897. —

Heft 9 u. 10.

Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner.

Von

Lic. Dr. **Theodor Simon**,
Schlossprediger in Cottbus.

Am 18. November 1887 wurde einer der Meister deutscher Geistesforschung abgerufen, dessen Eigentümlichkeit hinsichtlich der Richtung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, sowie der ganzen Art seines Charakters und Wesens es verdient, heute, wo zehn Jahre seit seinem Tode ins Land gegangen sind, einem weiteren Leserkreise wiederum vorgeführt zu werden. Als Bahnbrecher der Wissenschaft musste er schon zu seinen Lebzeiten anerkannt werden und war er in weiten Kreisen geschätzt. Heute, wo uns sein Leben schon in die Ferne gerückt erscheint, können wir nun auch die weittragende Bedeutung seines Lebenswerkes überschauen, und uns scheint, dass der Weg der Wissenschaft, falls er ein Fortschritt sein soll, in der Richtung gehen wird, die Fechner angedeutet und selbst eingeschlagen hat. Vielleicht wird er dem kommenden Jahrhundert, das, gesättigt von der Erforschung der Aussenseite der Welt, wieder in das innere Herz der Natur zu blicken sich schenken wird, ein willkommener Führer sein. So kennzeichnet wenigstens ein warmer Verehrer des hingegangenen Meisters die Bedeutung desselben für die nächstkommende Zeit: „Wir bedürfen eines Mannes, gebildet in der Schule der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaft, geübt in der Beobachtung des Wirklichen, achtsam auf jede Thatsache der Erfahrung und erfüllt von dem Geiste moderner Forschung, überzeugt, dass um äusserer Autorität oder innerer Vorliebe willen an nichts gerüttelt werden darf, was unabhängige Wissenschaft

als naturgesetzlich verbürgt. Aber dieser Mann soll zugleich das Leben innerlich erfassen mit dem feinen Gefühl des Künstlers, mit dem warmherzigen Glauben einer frommen Seele, mit der Menschenliebe und Reinheit eines kindlichen Herzens etc.“ Und diesen Mann glaubt er in Fechner gefunden zu haben.¹⁾

Charakteristisch bei Fechner ist eine freundliche Heiterkeit, die aus allen seinen Schriften hervorleuchtet, auch aus denen, die ernstester Geistesarbeit gewidmet sind. Aus seiner ganzen Lebensführung und seiner Art, die Verhältnisse aufzufassen, spricht gleichfalls diese sonnige Heiterkeit eines kindlichen Gemütes. Äusserlich betrachtet zwar war sein Lebensweg kein leichter, vielmehr ging es für ihn durch manche schwere, dunkle Zeit. Obgleich er als Sonntagskind geboren war, sollte doch schon in seine Kindheit ein dunkler Schatten fallen: seinen trefflichen Vater verlor er schon im fünften Jahre seines Lebens, und in der ersten Jugend entbehrte er danach des elterlichen Hauses. Mit den beschränktesten Mitteln, unter dem steten Druck von Privatstunden und mühevollen wissenschaftlichen Nebenarbeiten, die um des Erwerbes willen übernommen wurden, ermöglichte er seine Studien. Seine äussere Notlage drängte ihn auch weiterhin zur Überanstrengung seiner Kräfte. Dies wurde nicht besser, als er endlich im zweiunddreissigsten Lebensjahre eine ausserordentliche Professur ohne Gehalt erhielt und danach seine Lebensgefährtin heimführte. Vielmehr bereitete sich infolge des Übermasses von Arbeit, das er sich um des leidigen Broterwerbes willen aufbürden musste, eine schwere Katastrophe vor, wie sie nicht leicht über einen Menschen hereinbricht. Sein Geist erlag der Last, so dass er von Zwangsvorstellungen verfolgt wurde. Noch schlimmer wurde es, als endlich auch das hauptsächlichste Werkzeug des wissenschaftlichen Arbeiters, die Augen, anfangen zu versagen. Er wurde vollständig unfähig, zu lesen und zu schreiben. Drei Jahre brachte er fast erblindet zu, durch eine Binde oder Maske, die er fortwährend trug, musste er seine Augen vor jedem Lichtstrahl schützen. In erschütternder Weise giebt er selbst Bericht über diesen qualvollen Zustand, in welchem er, trotzdem sein Geist sich nach Anregung sehnte, nicht einmal die Gespräche

¹⁾ Kurd Lasswitz, G. Th. Fechner, in Frommanns Klassiker der Philosophie I. Stuttgart 1896.

seiner Freunde und seiner Frau mehr ertragen konnte, wie er, von der Welt fast abgeschlossen, die Tage in qualvoller Langweile, die Nächte ohne Schlaf zubrachte und körperlich so verfiel, dass er gänzlich aufgegeben war. Dazu kamen die Sorgen um den Lebensunterhalt für sich und seine Frau, da seine Stelle an der Universität anderweitig vergeben und nur eine äusserst kärgliche Pension in Aussicht gestellt war. Fürwahr, es war nicht zu verwundern, dass Anwandlungen über ihn kamen, sich dieses aussichtslosen Elends durch einen Gewaltschritt zu entledigen.

Es gehörte der ganz besondere Lebensmut und die eigenartige Freudigkeit, mit der Fechners Charakter gesegnet war, dazu, um diese Zeit zu überstehen, und, nachdem die Katastrophe äusserlich überwunden war, doch innerlich ungebrochen aus ihr hervorzugehen. Wie ganz anders haben die widrigen Verhältnisse in Schopenhauers Leben, die mit denen Fechners einige Berührungspunkte zeigen, auf den Charakter dieses Vaters des modernen Pessimismus eingewirkt. Bekanntlich verlor dieser auch frühzeitig seinen Vater. Auch ihm war in der akademischen Laufbahn der gehoffte Erfolg versagt. Und der Augenkrankheit Fechners entsprach bei Schopenhauer das Ohrenleiden. Aber von dem Druck äusserer Not ist dieser stets unberührt geblieben. Und doch ist Schopenhauer der Begründer einer pessimistischen Weltansicht geworden, Fechner dagegen hat aus all seinen Leiden einen unerschütterten Optimismus gerettet. Golden glänzt sein Humor in den späterhin gesammelten „Kleinen Schriften“, die er unter dem Namen des Dr. Mises erscheinen liess. Ja den besten Teil seiner langen, umfangreichen Lebensarbeit, die ihm nach überstandener schwerer Zeit noch gegönnt war, hat er an den Ausbau einer eigenartigen Weltanschauung, der „Tagesansicht“, wie sie der Philosoph selbst nannte, gewandt, deren letzte Tendenz die Begründung des Optimismus ist.

„Tagesansicht“ nennt Fechner seine Anschauung im Gegensatz zur „Nachtansicht“, in deren Rahmen er die meisten der gegenwärtig massgebenden Weltanschauungen zusammenfasst. Wir könnten die „Nachtansicht“ im Sinne Fechners nicht besser charakterisiren, als es Fechner selbst thut.¹⁾ Er erzählt, wie er

¹⁾ In der Schrift: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“, Leipzig 1879. S. 1. Diese Schrift ist denen, welche Fechners An-

im Rosenthal bei Leipzig auf einer Bank sass und seine kranken Augen an den frühlinggrünen Wiesen labte, wie die Blumen freundlich aus dem Grün herausblickten, die bunten Schmetterlinge darüber flatterten, die Vögel in den Zweigen zwitscherten und von fern her die Töne eines Morgenkonzertes an sein Ohr drangen. „Seltsame Täuschung, sagte ich mir. Im Grunde ist doch Alles vor mir und um mich Nacht und Stille. Die Sonne . . . in Wahrheit nur ein finsterner, im Finstern ihren Weg suchender Ball. Die Blumen, Schmetterlinge lügen ihre Farben, die Geigen, Flöten ihren Ton. In der allgemeinen Finsternis, Öde und Stille, welche Himmel und Erde umfängt, schweben nur einzelne, innerlich helle, farbige und klingende Wesen, wohl gar nur Punkte, tauchen aus der Nacht auf, versinken wieder darein, ohne von ihrem Licht und Klang etwas zu hinterlassen, sehen einander, ohne dass etwas zwischen ihnen leuchtet, sprechen mit einander, ohne dass etwas zwischen ihnen tönt. So heute, so war es von Anbeginn und wird es sein in Ewigkeit. Was sage ich: vielmehr Milliarden von Jahren war es nicht kalt genug, und wie lange wird es dauern, so wird es zu kalt für den Bestand von solchen Wesen sein. Dann wird alles wieder ganz stille und finster sein, wie vordem.“ In dieser Nachtansicht sieht Fechner die Wurzel des Pessimismus.

Nicht notwendig muss ja freilich aus solcher eben gezeichneten Grundvoraussetzung der Pessimismus als systematisierte Weltanschauung herauswachsen. Wie viel kann sich in der Folge ergänzend mit dieser Nachtansicht verbinden, insbesondere religiöse Vorstellungen treten hinzu und können dem Menschen das Leben doch erträglich machen in solcher, seinem Empfinden fremdartigen, ja wenn er darüber zur Reflexion kommt, abstossenden und unheimlichen Welt. Doch soviel ist gewiss: Im Menschenherzen lebt einmal ein unaustilgbarer Drang, die Natur zu beseelen, eine nie ganz zu unterdrückende Sehnsucht, auch in den sonst für leblos gehaltenen Dingen der uns umgebenden Welt inneres Leben, dem unseren verwandt, finden zu dürfen. Das Kind setzt ganz naiv in den Dingen seiner Umgebung ein Empfinden und Wollen voraus. Es schlägt den Tisch, an dem es sich weh gethan, und

sichten in der Kürze aus seiner eigenen Darstellung kennen lernen wollen, zuerst zu empfehlen.

der grösste Teil des eigenartigen Zaubers, der unsere Kindheit verklärt, besteht in dieser noch ungebrochenen Fähigkeit, sein eigenes Leben in die Dinge hineinzuschauen, ahnend sich in diese selbstgeschaffene Märchenwelt zu versenken.

Da lebte mir der Baum, die Rose,
 Mir sang der Quellen Silberfall,
 Es fühlte selbst das Seelenlose
 Von meines Lebens Wiederhall.

Auch den Völkern ist solch eine Zeit der Kindheit gegönnt. Ihre Mythologien sind davon ein Zeugnis. Wohin das Auge des Naturmenschen fällt, da sieht er persönliches, dem seinen gleichgeartetes Leben. Die Wolken, die über seinem Haupte im Abend-schein glänzen, die Sterne auf ihrer stillen Bahn sind Götter, die herabschauen auf ihre Freunde unter den Menschen, Baum und Strom sind von Nixe und Dryade bewohnt.

Sobald der nüchterne Verstand erwacht, giebt er sich daran, diese Welt voll Lebens zu zerstören, die Natur zu entgöttern. Damit ist dann aber auch ein gut Teil der Lebensfreudigkeit eines Volkes dahin, und der einzelne Mensch, der durch den bunten Nebel lebendigen Regens durchzuschauen beginnt in die kalte Öde einer entgeisteten Natur, fühlt in sich die Klage, die der Dichter so herzbewegend ausspricht:

Er ist dahin, der süsse Glaube,
 An Wesen, die mein Traum gebar,
 Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
 Was einst so schön, so göttlich war.

Wer selbst in seiner Lebensentwicklung durch verschiedene Weltanschauungen gegangen ist, wird es aus eigener Erfahrung bezeugen, wie die Freude an der Natur allezeit eine verschiedene Färbung trägt, je nach dem Grade geistigen Lebens, das wir hinter der Natur voraussetzen. Die Naturfreude des konsequenten Materialisten, dessen Herz doch noch lebt, kann nicht ohne einen tiefen Zug des Schmerzes sein. Denn all diese Schönheit, die uns so freundlich anzulachen scheint, ist doch nur ein Erzeugnis zielloser Kräfte und Stoffe, denen die Absicht und Empfindung der Schönheit fern lag. Auch die Naturempfindung des Pantheisten, der in der Natur bloss das dumpfe Ringen nach Leben und Geist ahnt, trägt noch etwas Schwermütiges an sich. Je völliger die Überzeugung durchbricht, dass ein geistiges Wesen, unserem Wesen gleichgeartet und unser inneres Regen verstehend,

in der Schöpfung waltet und sich offenbart, desto freudiger und heller wird das Mitempfinden mit der Natur. Wir verstehen, dass uns die schön geschwungenen Linien der Berge, das liebe-liche Grün der Thäler mit dem blauen Himmel darüber, dass auch Donner und Sturm uns etwas zu sagen haben, wir verstehen die Sprache der Natur, wenn wir, was sie uns sagt, auch nicht immer in unserer Sprache wiederholen können.

Fechner hat nun in der Weltanschauung der „Tagesansicht“, die er mit allen ihm verfügbaren Mitteln exakten Forschens und philosophischen Denkens ausführt, ein Gebäude geschaffen, in dem die hellste Natur- und Lebensfreudigkeit Raum finden kann. Was die Kindesphantasie ahnte, was der Naturmensch in naivster Weise aus sich hinausschaute in die Welt, das Durchdrungensein der Natur von geistigem, persönlichem Leben, das gewinnt Fechner als das Resultat einer wissenschaftlichen Lebensarbeit wieder. Vor allem seinen Lieblingskindern, den Pflanzen und Blumen, hat er den Anteil an Beseelung, den ihnen die Poesie bereitwillig schenkt, auch als ihr Recht von der Wissenschaft zu erkämpfen gesucht: „Eine blühende Hyazinthe steht vor mir auf dem Tisch. Wie schmuck hebt sich die Blütentraube aus dem Blattwuchs empor, wie zierlich ist jede einzelne Blüte darin gebogen und ins Feinere ausgestaltet, welch reine Farbe hat sie sich aus Licht gewebt, wie reich hat sie sich seit gestern entfaltet. Du siehst mich an, spricht die Blume, als wäre ich ein schönes Mädchen; ich bin auch ein schönes Mädchen in meiner Art. Sage es den Leuten! — Ich habe es ihnen schon gesagt, aber sie wollten es noch nicht glauben.“ Ein ganzes Buch, „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen“, hat er daran gewandt, um dieses sein Herzensanliegen der in der Nachtansicht schlummernden Zeit vorzutragen. Doch höher noch greift er, auch den Gestirnen am Himmel, zu denen kindlich poetischer Sinn seit Jahrtausenden wie zu lebendigen, persönlichen Wesen emporgeschaut hatte, will er den Anteil an Beseelung, den ihnen die Nachtansicht geraubt, wieder zuweisen. Selbst der anorganischen, von der Beseelung nach allgemeinsten Übereinstimmung ausgeschlossenen Welt, will dieser beredte Anwalt der Natur ein gebührendes Teil am Leben zuweisen. Wenn der Krystall im Lichte blinkt und der Diamant den Lichtstrahl in ein buntes Farbenspiel zerlegt, so soll, trotzdem Fechner freilich diese anorganischen Medien nicht für geistige Einzelindividuen hält, doch

auch hier in der Natur Freude an Farbe und Licht vorhanden sein, auch abgesehen vom Menschenauge, das sich an der lichten Pracht ergötzt.

Wenn uns solche Ansichten hier plötzlich und unvermittelt entgegenreten, so können wir uns des Eindrucks einer träumenden Phantastik kaum erwehren, und schwerlich wird der Dichterphilosoph einen grossen Kreis von Anhängern gewinnen, die ihm willig in alle Höhen folgen, in denen seine Phantasien sich mit kühnem Fluge tummeln. Aber wenn wir auch nicht geneigt sind, mit ihm Pflanzen und Gestirne als seelische Individuen zu betrachten, geben wir uns nur dazu her, ihm in seine Werkstatt zu folgen und zu sehen, wie er sorgsam Glied um Glied seiner Ansichten gestaltet und aneinander fügt, so müssen wir ihm doch zugestehen, dass seine Weltanschauung im Ganzen nicht das Werk einer ungezügelten Phantasie, sondern wissenschaftlich begründet ist, wie es eine nüchterne, minder poetisch anmutende Ansicht auch nur irgend sein kann.

Sein philosophisches System ist wesentlich eine Ausdehnung des Grundgedankens der „Psychophysik“ auf das Weltganze. Fechner ist der wissenschaftliche Begründer dieser Lehre vom Zusammenhang der Seele und des Leibes und der Gesetze dieses Zusammenhangs. Seele und Leib sind nach Fechner nicht zwei getrennte Wesenheiten, sondern nur zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens. In der Einleitung zu den Elementen der Psychophysik sucht er in seiner bilderreichen Art zu reden allerlei Gleichnisse hervor, um an diesen seine eigentümlichen Gedanken klarzulegen. Wie eine Kreislinie für den, der innerhalb des Kreises steht, konkav, aber für den ausserhalb der Peripherie Stehenden konvex ist, so erscheint ein Wesen vom inneren Standpunkte aus betrachtet als Geist, vom äusseren als Leib. Dem Beobachter, der von der Erde aus das Weltsystem betrachtet, muss die Welt ptolemäisch erscheinen, wer aber im Centrum des Systems, auf der Sonne stünde und von da aus seine Beobachtungen anstellte, würde das kopernikanische Weltbild sehen. Beide sehen recht, nur jeder von seinem Standpunkte. Ebenso sieht bei der Betrachtung des Menschenwesens der Innenstehende alles geistig, der Aussenstehende alles leiblich, und beide haben von ihrem Standpunkte recht. Aus der Geschichte der Philosophie ist das Gleichnis von den zwei Uhren bekannt, das von ver-

schiedenen Philosophen zur Verbildlichung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib gebraucht wurde. Entweder sollte die eine Uhr den Gang der anderen beeinflussen, wie diejenigen meinten, die eine kausale Einwirkung von Seele und Leib annahmen, oder, wie die Okkasionalisten sich das Verhältnis dachten, sollte die Hand des göttlichen Künstlers in jedem Augenblick die Zeiger beider Uhren gleich stellen. Fechner aber findet, dass die einfachste und richtigste Ansicht hierbei vergessen sei. Es seien gar nicht zwei Uhren, sondern nur eine. „Was dem äusserlich stehenden Beobachter als die organische Uhr mit einem Triebwerk und Gang organischer Räder und Hebel oder als ihr wichtigster und wesentlicher Teil erscheint, erscheint ihr selbst innerlich ganz anders, als ihr eigener Geist mit dem Gang von Empfindung, Trieben und Gedanken.“ Vom Bilde zur Sache selbst zurückkehrend heisst das: Wenn ich denke, empfinde und will, so würde der, der einen Einblick in mein Hirn und Nervensystem hätte, von meinem Denken, Empfinden und Wollen, selbst unter Zuhilfenahme der schärfsten Gläser und der exaktesten Methoden, nichts wahrnehmen. Er würde nur Materie und materielles Geschehen, physische Bewegungen, chemische Prozesse entdecken können. Für die seelischen Vorgänge giebt es keinen anderen Beobachter, als das seelische Subjekt selbst. Dagegen kann ich nicht wahrnehmen, was der äusserliche Beobachter gelegentlich meiner seelischen Vorgänge sieht. Ich sehe nicht mein Hirn, meine Nerven und deren Thätigkeit bei meinem Akt des Denkens, Empfindens etc. Denn ich kann mir selbst nicht äusserlich gegenüber treten. Mir erscheint Hirn und Nerv und die darin vorgehende Bewegung als Gedanke und Empfindung, weil ich bloss von innen her beobachte, Hirn und Nerv selber bin.

Das, was wir Seele oder Geist nennen, ist also ein Zusammenhang von Empfindungs-, Denk- und Willensakten, alles Geschehen in der Leiblichkeit oder Materialität führt Fechner in Übereinstimmung mit der heutigen Tendenz der Naturwissenschaften auf Bewegung zurück. Jedem in der Innenanschauung wahrgenommenen geistigen Akt entspricht also ein materieller Bewegungsvorgang. Aber auch umgekehrt knüpft sich an jeden leiblichen Vorgang etwas Geistiges. Zwar nicht an jede Bewegung im Leibe, an jede Muskelkontraktion etc. knüpft sich geradezu ein Gedanke oder Willensakt, tausend Dinge gehen in meinem

Leibe vor, die nicht direkt mit einem Gedanken etc. zusammenhängen. Aber wenn auch kein ganzer Gedanke, irgend ein Geistiges, sei es auch noch so geringfügig, hängt doch auch mit jenen Einzelvorgängen in der Leiblichkeit zusammen, die scheinbar ganz ausserhalb aller Beziehung zur Geisteswelt stehen. Was einzeln der Beobachtung entgeht, summiert sich und als Summe macht es sich unsrer innerlichen Beobachtung fühlbar. Unsere Stimmungen z. B. hängen offenbar mit Vorgängen und Störungen im Blutumlauf, im Verdauungsapparat zusammen. „Nicht jeder Körper und nicht jedes körperliche Geschehen hat ein zugehöriges besondres Geistige, vielmehr gehen viele Nervenerzitterungen zu Einer Empfindung, sehr komplexe Gehirnbewegungen zu Einem Gedanken, beide Hirnhemisphären zu Einem Denken zusammen. Die materielle Erscheinung zieht sich in der Selbsterscheinung zusammen.“

Die Leibesbewegungen, denen ein seelischer Vorgang entspricht, nennt Fechner psychophysische Bewegungen. Diese Art der Bewegung findet also nach seiner Ansicht nicht bloss im Hirn und in der Nervensubstanz statt, sondern sie geht durch den ganzen Körper, der Menschen nicht nur, sondern auch der Tiere, sogar der Pflanzen. Ja auch über diese Grenzen hinaus erstreckt sich die psychophysische Bewegung, sie durchwaltet das ganze Weltall. Die psychophysische Bewegung ist nicht etwa eine ganz besondere Bewegungsart, so dass es ausser dieser noch andere Bewegungen gäbe, an die keine Bewusstseinserscheinungen geknüpft wären. „Jede Bewegung würde, wenn sie in ihrer Geschwindigkeit einen gewissen Wert übersteigt, einen Beitrag zum Bewusstsein geben.“ Ja noch mehr: Jede Bewegung in irgend einem Teile des Weltalls giebt in Wirklichkeit einen Beitrag zu Bewusstseinserscheinungen, nur nicht immer zum Bewusstsein in Einzelindividuen. Damit sich in mir als Einzelindividuum eine Bewegung mit einem bewusstwerdenden Vorgang verknüpfen könne, ist ein gewisser Geschwindigkeitsgrad erforderlich. Der Grad, den die psychophysische Bewegung erreichen muss, damit in einem Individuum bewusstes Innenleben sich daran knüpfe, ist die Bewusstseinschwelle. Bewegungen in meinem Körper, die den Grad nicht erreichen, der zum Entstehen eines bewussten seelischen Vorgangs erforderlich ist, bleiben also unter der Bewusstseinschwelle. Eine Berührung meiner Haut durch eine

Flaumfeder reicht meist nicht hin, eine zum Bewusstsein kommende Empfindung hervorzurufen, ein geworfener Stein thut dies sicher. Ein zu leiser oder zu tiefer Ton einer schwingenden Saite erregt vielleicht noch den Gehörapparat und ruft Bewegungen in den zugehörigen Nerven- und Hirnpartien hervor, aber diese psychophysische Bewegung weckt keine bewusste seelische Funktion. Die Tonempfindung entsteht, wenn die Schallschwingungen stärker oder schneller erfolgen, dann überschreitet die psychophysische Bewegung die Bewusstseinschwelle.

Schon in unserem Nervenapparat finden demnach psychophysische Bewegungen unter der Bewusstseinschwelle statt. Noch mehr ist dies im Ernährungssystem und in anderen Teilen des Leibes der Fall. Meist erst an abnorme Funktionen in diesen Körperpartien knüpft sich wieder ein Beitrag zum Bewusstsein. Wo überhaupt die psychophysische Bewegung nicht mehr einen solchen Grad erreicht, dass in mir seelische Funktionen sich daran knüpfen können, da ist die Grenze meines Leibes. Und so dehnt sich denn zwischen den Leibern der Einzelindividuen ein grosses, ja endloses Gebiet der materiellen Welt, deren Bewegung nicht mit individuell bewusstem psychischem Leben verbunden ist.

Aber auch die Bewegungen, die unterhalb der Schwelle der individuellen bewussten Wesen bleiben, sind darum nicht ganz und gar ohne Bewusstsein. Die psychophysische, d. h. die mit seelischem Leben verbundene physische Bewegung sollte ja, wie wir schon hörten, durch das ganze Weltall gehen. Wo irgend eine Bewegung noch so geringen Grades vor sich geht, da findet auch eine irgendwie geartete psychische Funktion statt, und dieser seelische Vorgang, sei er noch so gering, bildet einen Beitrag zum Weltbewusstsein. Für das Weltbewusstsein existiert also die Bewusstseinschwelle der Individuen nicht, was mir als Einzelnem, und allen anderen bewussten Individuen unbewusst bleibt, ist doch für das die Welt durchwaltende Bewusstsein, für Gott, bewusst. Die Bewegung der Meereswellen, die Schwingungen der Atome im Molekül, sind in Gott mit Bewusstsein verknüpft. Der bunte Glanz des Thautropfens in der fernsten Steppe, den kein Auge sieht, die Farbe der Blume, die im Verborgenen blüht, der leiseste und bald ersterbende Laut in der weiten Wüste, der kein Ohr erreicht, wird von jenem Allbewusstsein wahrgenommen, ist für

Gott nicht verborgen. Nicht minder aber sind auch die Bewegungen in unsrer Leiblichkeit, diejenigen sowohl, an welche sich für uns Bewusstsein knüpft, als diejenigen, welche zu schwach waren, unser Einzelbewusstsein zu wecken, für das göttliche Bewusstsein vorhanden. Nichts ist in uns, was nicht auch im Weltbewusstsein wäre, in ihm leben, weben und sind wir.

So verstehen wir nun Fechners Worte: „Damit das Licht über uns hinaus in aller Welt gesehen, der Schall gehört werde, muss es ein sehendes und hörendes Wesen dazu geben. Und hat man nicht sonst von einem Gott gehört, der in der Welt allgegenwärtig und allwissend waltet? . . . Für die Tagesansicht ist die Welt von seinem Sehen durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selbst von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens; und über Allem, was er mehr von der Welt sieht und hört, baut sich in ihm auch Höheres als in uns!“

So hat sich Fechner Raum geschaffen für seine poetische Naturanschauung; durch exakte Forscher- und philosophische Gedankenarbeit hat er sich das Recht erstritten für seinen heiteren kindlichen Glauben, der in das Innere der Welt dringt und lebendiges geistiges Regen ahnt, auch wo die äusserliche Betrachtung nur tote geistlose Stoffe sieht. Nun steht die Natur dem Menschen nicht mehr fremdartig gegenüber. Der Menscheng Geist ist nicht hinausgestossen in die Fremde, sondern fühlt sich in der Heimat. In der Natur lebt ein Geist, dem Seinen gleichartig, von dem er verstanden wird, und den er nach seinem bescheidenen Teil verstehen kann. Ist doch sein eigenes geistiges Regen nur ein kleiner Ausschnitt aus dem ganzen weltumspannenden Geistesleben.

Eine Mauer ist durchbrochen, und wo Tod schien, hat sich der Blick ins Leben für ihn aufgethan. Doch noch eine andere Mauer stellt sich dem freudigen Lebenssehnen des Menschen entgegen, und wenn diese nicht zu entfernen wäre, ist aller Optimismus nur ein leerer Traum. Es ist der Gedanke des Menschen an seinen Tod. Ist der Tod das Ende des Menschen, dann ist das Leben des Einzelnen und das Leben des Menschengeschlechts eitel. Dann tritt die pessimistische Stimmung doch in ihr Recht. Auch diese Mauer hat Fechner nicht übersehen, und auch hinter ihr sieht er Leben. Wir können Fechners Unsterblichkeitslehre,

der er ein eignes Schriftchen, das Büchlein vom Leben nach dem Tode, und einen beträchtlichen Teil seines grossen Werkes Zend-Avesta gewidmet hat, hier nur streifen und den Weg andeuten, wie er aus seiner Tagesansicht heraus den Glauben an ein jenseitiges Leben zu begründen sucht. Er stützt sich auf das im Gebiete des Materiellen allseitig anerkannte Gesetz von der Erhaltung der Kraft. Nach diesem Gesetz geht die einmal in der Welt vorhandene Kraft nie verloren. Wenn irgendwo in der Welt eine Kraft verschwindet, tritt an einer anderen Stelle eine andere hervor; wo eine neue Kraft hervorzutreten scheint, ist es im Grunde eine alte, denn wir können mit Sicherheit annehmen, dass irgendwo eine der neuhervorgetretenen äquivalente Kraft verschwunden ist. Fechner wendet nun diese Theorie auf das Gebiet des geistigen Lebens an, und findet sie zunächst im diesseitigen Leben, das allein unsrer jetzigen Erfahrung zugänglich ist, vollauf bestätigt. Die lebendige Kraft des Bewusstseins entsteht, wie er ausführte, niemals wahrhaft neu, geht aber auch niemals wahrhaft unter, sondern kann nur, wie die Kraft des Körpers, worauf sie ruht, ihre Stelle, Form und Verbreitungsweise räumlich und zeitlich ändern, heut oder hier nur sinken, um morgen oder anderwärts zu steigen, heut oder hier nur steigen, um morgen oder anderwärts zu sinken. „Damit das Auge wache, du mit Bewusstsein sehest, musst du das Ohr in Schlaf senken, damit die innere Gedankenwelt erwache, die äusseren Sinne schlafen lassen. Ein Schmerz am kleinsten Punkte kann das Bewusstsein deiner ganzen Seele erschöpfen. Je mehr sich das Licht der Aufmerksamkeit zerstreut, so schwächer wird das Einzelne davon erleuchtet, je heller es auf einen Punkt trifft, so mehr ins Dunkle treten alle anderen. Dein Wachesein heute verdankst du deinem Schläfe seit gestern, je tiefer du heute einschläfst, so munterer wirst du morgen erwachen, und je munterer du gewacht hast, um so tiefer wirst du schlafen.“

Fechner findet nun, es würde ganz gegen die Art aller Naturgesetze verstossen, deren Anwendung auf das geistige Leben ja ein Haupt- und Grundgedanke seiner psychophysischen Forschung ist, dass ein Gesetz, dessen Gültigkeit im diesseitigen Leben unbestreitbar ist, nun plötzlich beim eintretenden Tode des Leibes abbrechen und ungültig werden sollte. Wo die Naturwissenschaft in der Körperwelt eine Bewegungskraft schwinden

sieht, sagt sie doch nicht, die Kraft sei, weil nicht mehr wahrnehmbar, überhaupt verschwunden, sondern sie ruht nicht, bis sie eine Hypothese gefunden hat, die das Fortwirken der nun unsichtbar gewordenen Kräfte sichert. Fechner will das Recht zugestanden wissen, die Methode der Naturwissenschaft überall anzuwenden, auch aufs geistige Gebiet. Wenn auch das geistige Leben eines Menschen innerhalb der räumlichen Grenzen, in denen es sich uns sonst wahrnehmbar machte, also in seinem Leibe, nicht mehr wahrgenommen werden kann, muss es notwendig deshalb zu Nichts geworden sein? Das Bewusstsein, die geistige Kraft, die einmal vorhanden war, kann nicht in Nichts verschwommen sein. Wer die durchgängige Geltung der Naturgesetze wahren möchte, darf am allerwenigsten eine solche Lücke im Naturzusammenhang gelten lassen.

Doch mit all diesen Ausführungen hat Fechner nur erst das Fundament gelegt, auf dem er seinen Optimismus als System aufbauen kann. Nur der, welcher von vorne herein selbst zur optimistischen Weltbetrachtung neigte, könnte sich zufrieden geben mit dem, was Fechner bis jetzt festgelegt hat, mit dem Leben auch hinter der scheinbar toten Natur und dem Leben jenseits des Todes. Was hindert den Pessimisten, selbst wenn er bis hierher zustimmt, den Geist, der die Natur durchwaltet, als ein dem Menschen wohl gleichgeartetes, aber ihm feindseliges Wesen zu betrachten, oder als gleichgültig für die Bedürfnisse des Menschen, oder für zu schwach, denselben, selbst beim besten Willen zu genügen. Der überzeugte Pessimist würde auch das jenseitige Leben nicht als Trost, sondern als trostlose Aussicht in die endlose Ausdehnung eines qualvollen Daseins empfinden.

Der Grundsatz des Pessimismus formuliert sich wohl am besten in folgender Weise: Die Summe der Unlust überwiegt im Sein und so lange das Sein währt, stets die Summe der Lust, daher es besser wäre, das Sein wäre überhaupt nicht. Wie findet sich Fechner dieser These gegenüber ab? Dem Forscher, der so hohe Achtung vor der Erfahrung hegt, liegt es selbstverständlich fern, die Menge des Übels in der Welt und seine Bedeutung für die Wertschätzung des Daseins geflissentlich zu gering anzuschlagen. Zwar weist er den, der so kurzerhand ein Urteil über das gegenseitige Grössenverhältnis von Lust und Unlust abgiebt, zuerst auf die grossen Schwierigkeiten hin, überhaupt ein Mass

aufzufinden, an dem die Lust und Unlust nach Extensität und Intensität abgemessen werden könnte. Aber er weist damit nicht die Berechtigung ab, doch wenigstens über das allgemeine Mehr oder Minder von Lust und Unlust zu urteilen. Er hofft sogar, dass die Fortschritte der neuen psychophysischen Wissenschaft, die von ihm angebahnt wurde, ein exaktes Massprinzip für Lust und Unlust finden werde. Dem Pessimisten, der die Unlust weit überwiegend findet, weil sie sich, wo sie auftritt, freilich immer viel aufdringlicher zeigt, stellt Fechner eine andre Betrachtungsart entgegen, die mindestens ebendieselbe Berechtigung habe. Wenn wir uns die Grösse der Lust und der Unlust durch Höhenlinien (Ordinaten) über einer Niveaubene versinnbildlichen und die Lustlinien rot, die Unlustlinien schwarz ziehen, so werden wir freilich neben gewaltigen und hochanstrebenden schwarzen Gebirgsmassen nur verhältnismässig wenig rote Gebirge finden, und wer nur auf die Gebirge sähe, würde glauben können, dass die Lust der Unlust gegenüber nicht in Betracht käme. Aber zwischen den Höhen würden weite Landstrecken liegen können, die bei nur mässiger Erhebung über die Ebene doch durchweg rot wären, so dass, wenn wir alle roten und schwarzen Höhenwerte summierten, doch die roten der Lust über die schwarzen der Unlust überwiegen könnten. Obgleich die Unlust, wo sie auftritt, meist heftiger ist, als die Lust, und die Ursachen der Unlust sich nicht so leicht abstumpfen, als die Ursachen der Lust, so kompensiert sich dies doch dadurch, dass Lustquellen nach mässigem Genuss und mässiger Zwischenzeit mit immer neuer Wirkung erneuert werden können, und, weil wir die Lust suchen, wirklich möglichst oft erneuert werden, indes kontinuierliche Unlustquellen uns nur wider unseren Willen und darum verhältnismässig seltener begegnen können, weil wir eben alles Mögliche thun, um sie zu vermeiden. „So kann einem sein Morgenkaffee jeden Tag von neuem schmecken, wem schon er ihn nicht so fortgesetzt geniessen, als ihn ein Zahnschmerz fortgesetzt plagen kann. Dafür geniessen hunderte ihren Morgenkaffee sowie ihr Mittagsmahl jeden Tag von neuem mit Vergnügen, von denen nur wenige und diese nur zeitweise von einem anhaltenden körperlichen Schmerze gequält werden.“ „Feindschaft und Hass können sehr bitter und von sehr bitteren Folgen sein, aber sie sind doch nur die Ausnahme, indes die Freuden der Liebe und der Geselligkeit in den regelmässigen

Gang des Lebens eintreten.“ Auch die falschen Hoffnungen und Illusionen des Menschen, die beim Pessimisten meist als Belastungsmaterial der Unlustseite dienen müssen, stellt Fechner auf die Lustseite. Denn Illusionen, die Lust bringen, sind deshalb nicht weniger lustvoll, weil sie Illusionen sind. Es werden auch im Leben unsäglich mehr von den kleinen Zwecken, die sich der Mensch für den Tag stellt, erreicht, als illusorisch gemacht, viel häufiger jeden Tag ein Vorschritt, als ein Rückschritt in diesen Vorhaben gemacht, und jede Näherung an die Erreichung des Zweckes, ja jeder Gedanke an den Zweck ist mit Lust verknüpft. Bei dem, der ein Beet umgräbt, ist jeder Spatenstich, bei der Näherin jeder Nadelstich sonach von einer leichten Übersteigerung der Lustschwelle begleitet, und obgleich diese Lust in jedem Augenblick so geringen Grades ist, dass sie der Aufmerksamkeit leicht entgeht, so ist doch dies sicher ein Hauptfaktor der Lust am Leben, dass unsere gewöhnlichsten Beschäftigungen immer das Niveau der Gleichgültigkeit nach der Lustseite hin übersteigen. Darum ist die Arbeit die Hauptwürze des Lebens. „Und vergessen wir nicht, zu aller Lust, die sich sozusagen in mässiger Höhe durch die Welt zieht, auch Gipfelpunkte derselben, wie es solche doch giebt, in Betracht zu ziehen. Und was fällt mir da alles ein. Ein heiterer Abend im geselligen Kreise, der Blick in ein schönes oder liebliches Gesicht, die erste Zeit der jungen Liebe . . . das Mutterglück, die Freude, ein grosses Geschenk zu empfangen oder zu geben, der Weihnachtsabend, die schönen Ausichten auf der Reise, die Raphaelsche Sixtina und Beethovensche C-moll-Symphonie und was nicht alles noch; über das alles ein reines Gewissen und das Bewusstsein, in Gottes Hand zu stehen. Es wäre doch schade, wenn eine Welt mit alledem nicht bestände.“

Fechner ist sich gar wohl bewusst, dass mit alledem der Pessimismus bei weitem nicht widerlegt und das Recht des Optimismus noch nicht dargethan ist, da hier eigentlich noch alles der persönlichen Stimmung jedes einzelnen anheim gegeben ist, und eine Methode, diese subjektive Schätzung der Werte einem objektiven Massstabe zu unterwerfen, noch fehlt. So gesteht Fechner, selbst zuweilen Stimmungen zu haben, in denen es ihm scheinen will, als ob alles in allem genommen die Unlust doch überwiege.

Indessen ist, nach unserem Philosophen, dies überhaupt nicht die Hauptfrage bei Abwägung der Berechtigungsgründe des Opti-

mismus, ob gegenwärtig, im jetzigen Stadium der Welt, die Lust oder die Unlust überwiegt. Obgleich dies für den jetzt Lebenden ja die brennendste Frage sein kann, für die Entscheidung in diesem Rechtsstreit zwischen Optimismus und Pessimismus ist ihre Beantwortung nur von untergeordneter Bedeutung. Würde auch im gegenwärtigen Weltzustande die Lust überwiegen, so wäre doch kein Grund zum Optimismus vorhanden, wenn anzunehmen wäre, dass im Laufe der Weiterentwicklung der Dinge das Lustquantum ab, das Unlustquantum zunehmen würde, so dass nach einem Durchgangspunkt, in dem beide Quanta gleich geworden wären, zuletzt die Unlust über die Lust immer mehr hinauswachsen würde. Umgekehrt wäre damit, dass im gegenwärtigen Zustande ein Überschuss von Unlust über die Lust erfahrungsmässig konstatiert würde, auch die Weltanschauung des Pessimismus noch nicht genügend begründet. Denn es könnte ja die Weltentwicklung in der Richtung gehen, dass die Lustsumme immer mehr gesteigert würde auf Kosten der Unlust. In der That halten wir es für ein Hauptverdienst Fechners in dieser Frage, dass er die Tendenz zum Besseren oder zum Schlechteren in der Weltentwicklung, die ja auch von anderen Philosophen nicht ganz vergessen worden ist, als das schliesslich entscheidende und ausschlaggebende Moment mit besonderer Bestimmtheit herausgestellt hat.

Im lebendigen Einzelwesen, das als Teil der Welt jedenfalls hier in irgend einer Hinsicht in Betracht kommt, ist diese Tendenz zur Mehrung der Lust, zur Minderung der Unlust keinesfalls zu leugnen. Und von diesen Individuen geht auch ein stets sich erneuernder Antrieb zur Besserung der Welt, d. h. der Erhöhung des Lustquantums über das Unlustquantum aus. So vervollkommen sich, soweit unser historischer Blick reicht, nach Fechner im allgemeinen alle Einrichtungen, die zu des Menschen Bestem dienen, Staat, soziale Gesellschaft, Religion und Moral, mehr und mehr. Da nun nach seiner Tagesansicht seelisches Leben durch die ganze Schöpfung geht, ja die ganze Welt innerlich betrachtet ein geistiges Wesen ist, so liegt von da aus der Schluss nahe, dass auch in Gott diese Tendenz liegen wird, die bestehende Unlust zu heben, die Lust zu fördern. Alle Einzelwesen sind ja in ihm, ihr Leid ist sein Leid und ein Motiv in ihm, durch die ihm zu Gebote stehenden Mittel die Unlust zu überwinden, unsere Freude ist seine Freude. Überhaupt darf die Weltfrage betreffs

Lust und Unlust nur gestellt werden mit stetem Hiublick auf Gott, in dem alle Empfindungen seiner Geschöpfe zusammen sind. Was uns Einzelnen Lust ist, ist zugleich Lust in Gott, aber über der Summe der Lustempfindungen der Einzelnen kann in Gott noch eine höhere Lust sein, die aus der Zusammenfassung und der Beziehung dessen entsteht, was uns Einzelnen nur einzeln zum Bewusstsein kommt. Sogar die Unlust der Einzelwesen kann für Gott, der alles in sich zusammenfasst, sich in einer höheren Beziehung mit Lust verknüpfen. So gehen Akkorde, die, einzeln gehört, als Dissonanzen erscheinen, zu einem in höherem Grade wohlklingenden Tongefüge zusammen. An einem Gemälde können einzelne Figuren mein Misfallen erregen, ja, wenn ich die Pinselstriche betrachte, kann mir das Einzelne als ein wüstes Durcheinander von Farben vorkommen, und wenn ich das Ganze übersehe, zeigt sich mir die höchste Schönheit. Der Gott, der die Dissonanzen und Consonanzen alle in sich selber empfindet, ist der feinfühndste Künstler, der das ganze Kunstwerk der Welt, in dem er selbst lebt, zur möglichsten Vollkommenheit bringt, zumal da er keine Gegenwirkung von aussen erfährt, wie ein menschlicher Künstler, da es ja ausser ihm nichts giebt, und die Kräfte des Ganzen ihm zu Gebote stehen.

Da sich Fechner auf Gott beruft, so wird ihm sicher die Frage entgegengestellt werden: warum hat Gott nicht eine von Übeln freie Welt erschaffen, wie es in seiner Macht lag und seiner Güte besser entsprochen hätte? Fechner antwortet mit Leibniz, wo Gottes Güte und Allmacht in Konflikt kommen, müsse man von Letzterer etwas nachlassen. Es gebe eine Notwendigkeit in Gott, die er auch mit seiner Allmacht nicht überspringen könne. Wie anerkannt sei, könne Gott nicht gegen eine logische Notwendigkeit verstossen, nicht aus zwei mal zwei fünf machen, die logische Notwendigkeit sei ein Grundmoment seines ewigen Wesens. Nicht minder aber müsse man auch in Gott eine metaphysische Notwendigkeit anerkennen. Wie jene erstere konstitutives Moment seiner Wahrheit sei, so die letztere das Grundmoment seines Wirkens und Wollens. Wäre die Welt schon im ersten Zustand auf das bestmögliche eingerichtet, so wäre kein Wollen und Handeln, das über diesen Urzustand hinausführte, mehr denkbar. Wir haben Gott nicht vorzuschreiben, wie er sein solle, sondern müssen das Ur- und Grundwesen aller Existenz so

nehmen, wie es sich giebt. Da das Übel nun einmal besteht, so bleibt uns nur der Rückschluss, dass die Existenz des Übels mit den Urgründen des Seienden oder seiner Fortentwicklung selbst untrennbar verbunden ist; sofern aber auch ein allgemeines Streben zur Hebung des Übels besteht, und im allgemeinen Gange der Welt sich ein Erfolg des Strebens zeigt, haben wir nicht minder zu schliessen, dass solches Streben und die Möglichkeit seines Erfolgs untrennbar mit den Urgründen der Existenz und ihrer Entwicklung besteht.

Fechner offenbart hier seine Verwandtschaft mit Schelling in dessen letzter, von Jacob Böhme beeinflusster Entwicklungsperiode. Sichtlich ist ein Zusammenhang vorhanden zwischen dem Fechnerschen, von metaphysischer Notwendigkeit beherrschten und von Gott selbst bekämpften Grund in Gott und dem Jacob Böhmeschen Ungrunde, aus dem sich Gott durch den Grund zum Lichte emporhebt, um danach in einem ewigen Freudenreiche sich zu bewegen, sowie dem Schellingschen dunklen Grunde, der Natur in Gott, aus welchem erst das ewige Wort in Gott als Licht aufgeht.

So stellt es Fechner als das erfreulichste Resultat seiner Tagesansicht hin, dass er trotz des thatsächlich in der Welt vorhandenen und mit klarer Auffassung erkannten Übels auch Recht und Raum hat für seinen Glauben an ein durch die ganze Welt gehendes Streben, dem Übel zu wehren, es zu heilen und in Segen zu verkehren. Gipfel, Abschluss und Zusammenschluss dieses Strebens ist in Gott. Vom Übel aber, obwohl es gleichfalls in Gott ist, kann man nicht gleichfalls sagen, dass es Gipfel, Zusammenschluss und Abschluss in ihm habe. Vielmehr, je länger es sich fortentwickelt, je weiter und in je höhere Gebiete es übergreift, desto weitergreifende, höhere und stärkere Mittel und Kräfte ruft es in der Weltordnung gegen sich auf, die es endlich überwachsen, ja selbst zum Quell des Guten machen.

Ein Glaube ists, das zuzugestehen nimmt Fechner keinen Anstand. Wie aber findet er, der der logischen und metaphysischen Notwendigkeit soviel zugesteht, sich mit der kausalen Notwendigkeit ab. Von ihr wird doch das ganze äussere Naturgeschehen beherrscht. Werden nicht von dem Naturgesetz, das zwischen Ursache und Wirkung keinen Zwischenraum für neue Einwirkungen auf den Weltlauf lässt, alle schönen Träume einer optimistischen Weltansicht kalt und grausam zerstört? Das vom

Kausalitätsgesetz beherrschte Weltgeschehen geht seinen ehernen Gang, unbekümmert um Wohl und Wehe der Einzelindividuen, und um Lust oder Unlust, die sich etwa im Weltgeiste an die gesetzlich unabänderlichen physischen Bewegungen knüpfen.

Da Fechner nicht gesonnen ist, etwas von der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes abzulassen, so erwächst ihm die Aufgabe, die in dieser Frage zugleich die abschliessende sein würde, seine Tendenz der Weltentwicklung nach Vermehrung der Lust und Steuerung der Unlust mit der anerkannten kausalen Notwendigkeit widerspruchslos zu vereinigen. Mit anderen Worten: er muss ein Kausalprinzip aufweisen, welches das Finalprinzip nicht ausschliesst, oder umgekehrt, ein Finalprinzip, das das Kausalprinzip ungeschmälert, aber als ein- und untergeordnetes Moment in sich fasst.

Ein solches Prinzip des Geschehens in der äusseren Welt stellt Fechner auf mit dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität. In absoluter Stabilität würde sich ein System befinden, wenn keiner seiner Teile mehr seine Lage änderte. Aber Stabilität des Systems kann auch stattfinden, wenn seine Teile in Bewegung sind, nämlich dann, wenn die Teile des Systems periodisch, d. h. nach gleichen, aufeinanderfolgenden Zeitabschnitten entweder völlig oder mit grösserer oder geringerer Annäherung zu denselben Verhältnissen zurückkehren. Danach hätte man von einer völligen oder approximativen Stabilität des Bewegungssystems zu reden. Absolut instabel wäre ein System, wenn seine Teile ohne Regel, Zusammenhang und Wiederkehr sich ins Unendliche zerstreuten. Der erste und der letzte Fall scheiden aus, wo es sich um Betrachtung des Weltsystems handelt, denn sie würden beide das Aufhören des Geschehens bedeuten. Es bleibt also nur, als hier in Betracht kommend, die völlige und approximative Bewegungsstabilität.

Die relative Bewegung von Sonne und Erde, abgesehen von ihren Störungen durch die anderen Planeten und vom Widerstande des Äthers, würde eine völlig stable sein, mit Rücksicht auf diese Störung ist sie eine approximativ stable. Ebenso ist die Rotationsbewegung der Erde um ihre Axe, abgesehen von den Bewegungen ihrer Teile auf der Oberfläche und im Erdinnern, eine völlig stable, mit Rücksicht auf diese unregelmässigen Nebenbewegungen eine instable. Jeder Organismus mit seinen verschiedenen und wiederkehrenden Funktionen der Ernährung, Absonderung etc. ist ein in einem approximativ stabilen Zustande befindliches System.

Diese Zustände approximativ stabler Zustände sind erst geworden, und sie werden sich in jedem System entwickeln, selbst wenn wir seine Theilchen von vorne herein nach Zufall angeordnet in beliebig grossen und beliebig gerichteten Anfangsgeschwindigkeiten denken. Würden auch zuerst ganz instabile Bewegungen erfolgen, und die einzelnen Theilchen zunächst ins Unbestimmte hinaus ruhelos in immer neue Verhältnisse geführt werden, so würde doch zuletzt unter allen möglichen Verhältnissen auch wieder eins eintreten, das dem des Ausgangszustandes wenigstens approximativ wieder gleich wäre, und ein Rückschritt in der Approximation wäre nicht zu erwarten, ja bei Erreichung eines dem Ausgangszustand völlig gleichen Bewegungszustandes würde von da an eine völlige Stabilität anheben, nachdem dieselbe Zeit verflossen, dieselben Zwischenbewegungen von neuem erschöpft wären, würde ein genau periodisch wiederkehrendes Geschehen zu konstatieren sein. Ein Zustand könnte vollständig nach dem Kausalgesetz Grund und Ursache des Folgenden sein, und doch wäre es auf diesem Wege zur Stabilität gekommen, zur Ausführung dessen, was in der Tendenz des Finalprinzips liegt.

Diese approximative oder völlige Stabilität wird freilich nur da eintreten, wo das System von aussen ungestört bleibt, oder doch wenigstens unter konstanten Aussenbedingungen steht. Diese völlige Ungestörtheit von aussen besteht nun sicher wenigstens hinsichtlich des gesamten Weltsystems, das nichts mehr ausser sich hat. Und insofern ist man berechtigt, von einer in der ganzen Welt bestehenden Tendenz zur Stabilität zu sprechen. Völlige oder wenigstens möglichst approximative Stabilität muss der einst zu erreichende Endzustand der Welt sein. Dagegen muss bei allen Teilsystemen des Weltganzen der Faktor der äusseren Störungen bedeutend sein und Störungen der Stabilität hervorrufen. So lange zwei Teilsysteme von innerlicher Stabilität, die aber gegen einander noch nicht stabile Verhältnisse erreicht haben, sich genügend fern bleiben, keinen Wirkungsbezug auf einander haben, werden sie sich nicht stören. Sowie sie aber in Wechselwirkung treten, erleidet jedes dieser beiden Systeme Aussenwirkungen, die seine bisherige Stabilität aufheben, aber durch instable Zustände hindurch wird das aus beiden Teilsystemen entstandene neue System wieder der approximativen oder völligen Stabilität entgegengeführt. Nehmen wir z. B. an, ein Sonnensystem nähere sich dem anderen,

so werden die bisherigen stabilen Bewegungen der Rotation und des Umlaufs der einzelnen Gestirne bedeutende Störungen erleiden. Aber das Gleichgewicht wird sich wieder herstellen, es wird eine Stabilität höherer Ordnung entstehen.

Was hat nun aber dieses, der ungebrochenen Kausalität nicht widersprechende Finalprinzip der Tendenz zur Stabilität mit der Frage der Lust und Unlust zu thun? Um ein Finalprinzip, das die durchgehende Tendenz zur Minderung der Unlust- und Steigerung der Lustsumme in der Welt sicherte, handelte es sich doch im letzten Grunde. An alles physische Geschehen knüpft sich in der Fechnerschen Tagesansicht ein psychisches, und den stabilen Vorgängen und der Tendenz zu solchen in der physischen Welt entsprechen nach Fechner Lustvorgänge in der psychischen Welt, Unlustvorgänge aber knüpfen sich an die Fälle der Instabilität und der Stabilitätsstörung. Er geht von den einfachsten, der gewöhnlichen Erfahrung vorliegenden Verhältnissen aus. Woran knüpft sich das Wohlgefallen am Ton? Darauf, dass die Schallschwingungen, die in mir die Tonempfindungen wecken, in regelmässigen Perioden, also in voller Stabilität vor sich gehen. Beim unreinen, missfälligen Ton mischen sich Schwingungen ein, welche die Regelmässigkeit der Wiederkehr, also die Stabilität stören. Bei disharmonischen Akkorden, die sich zuletzt zu einem lustvollen Tongebilde höherer Art fügen, liegt dies daran, dass durch gegenseitige Durchkreuzung an sich stabler Schwingungen Instabilität erzeugt, aber durch die Instabilität hindurch eine Stabilität höherer Art herbeigeführt wird. Ebenso verhält es sich mit der Farbenwelt. Bei der reinen Farbe liegen dieselben Umstände vor, wie beim reinen Ton. Jede Regelmässigkeit im Farbenmuster, jede Symmetrie erzeugt stabile physische Vorgänge im Sehorgan und daran knüpft sich Lust. Die Einstimmigkeit der Teile jedes Kunstwerks erweckt Lust. „Das allgemeine ästhetische Prinzip der einheitlichen Verknüpfung des Mannigfaltigen spricht dafür, dass die Lust überhaupt wächst, je mehr und je mannigfaltigere Perioden sich einer grösseren allgemeineren Periode harmonisch, d. h. in stabilem Verhältnis dazu einbauen.“

Mit dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität hat Fechner, innerhalb seines Systems, eine feste Grundlage für die Ansicht des Optimismus gewonnen. Denn, ist auch für den gegenwärtigen Weltzustand nicht auszumachen, ob der Grad der schon erreichten

Stabilität genügt, um als physische Unterlage eines Überschusses der Lust über die Unlust in der psychischen Welt zu dienen, so können wir doch daraus eine nicht erfolglose, von jeher bestehende und in Ewigkeit fortbestehende Tendenz zur Besserung der Zustände und somit zur Mehrung der Lust erschliessen. Rückschritte in der Besserung sind dann für das Ganze unmöglich, Rückschritte für die Einzelnen sind wohl möglich, aber doch nur zur grösseren Vollkommenheit des Ganzen dienlich und in dem vollkommeneren Ganzen findet der Einzelne, der ja für ewig im Ganzen lebt, schliesslich auch das vollkommene Glück.

Die Entscheidung für Optimismus und Pessimismus beruht im letzten Grunde auf einem Glauben, und den Glauben des Optimismus kann auch die Fechnersche Begründung nicht erzeugen, nur dem, der ihn hat, oder in seiner Entscheidung für ihn durch Gegengründe sich noch behindert sieht, kann sie zur Befestigung und zur erfolgreichen Verteidigung dienen. Jedenfalls hat Fechner die Streitfrage in eine neue bemerkenswerte Beleuchtung gerückt, sie von neuen, bislang nicht gekannten Gesichtspunkten betrachtet und die Behandlung derselben in ein neues Stadium gebracht.

Wir wollten Fechners Weltanschauung nach einer besonders charakteristischen Seite hin und in kurzen Strichen zeichnen, eine Auseinandersetzung mit seinen Ansichten und eine kritische Besprechung derselben lag nicht im Rahmen der Aufgabe, die wir uns gesteckt hatten. Auf jeden Fall aber ist es erfreulich, zu sehen, wie dieses ganze, weitumfassende System unseres Philosophen eigentlich blos die Übersetzung seiner sonnigen Herzensfreundlichkeit in die Sprache des spekulativen Gedankens ist. Es lässt ihm keine Ruhe, bis er seinem tiefsten Bedürfnis, freundliches Leben in alles Seiende hinauszuschauen und seinem innigsten Glauben, dass die Weltordnung auf die schliessliche Beseligung aller fühlenden Wesen hin angelegt sei, auch vor seinem Denken ein Recht gesichert hat. Und hierdurch klingt seine Philosophie, trotz mannigfacher und nicht unbeträchtlicher Abweichung von einzelnen christlichen Lehrstücken, doch mit dem tiefsten Grundton des Christentums zusammen.

Joachim Morsius

(geb. 1593, gest. um 1644).

Von

Dr. Rud. Kayser,

Oberlehrer am Wilhelm-Gymnasium zu Hamburg.

Joachim Morsius, der hamburgische Gelehrte und Freund des Joachim Jungius, auf den Ludwig Keller in seiner Abhandlung über „Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts“¹⁾ wiederum aufmerksam gemacht hat, ist in mancher Hinsicht eine höchst merkwürdige Persönlichkeit. Begabt und vielen Interessen zugänglich, auch vielseitig gebildet, repräsentiert er, so viel wir von ihm wissen, in typischer Weise in sich den Zug einer Zeit, die, mit dem Alten unzufrieden, neue Wege der Erkenntnis suchte, aber in diesem Suchen unstät ihr Ziel verlor. Mit humanistischen Studien beginnend, viel gepriesen als ein Stern ersten Ranges in der philologischen Wissenschaft, in freundschaftlicher Verbindung mit zahlreichen Gelehrten seiner Zeit, ging er allmählich über zur Alchemie und Theosophie, in der viele der Besseren jener Zeit die Lösung der Welträtsel suchten, und starb, ohne Bedeutenderes geleistet zu haben oder Spuren eines Wirkens zu hinterlassen.²⁾

Am 3. Januar 1593 wurde er zu Hamburg geboren. Der Vater, Jakob Mors, aus einer schon länger in Hamburg ansässigen Familie, ragte als Goldschmied, auch als Zeichner und Kupferstecher hervor und wurde von vielen Fürsten und Adligen, besonders auch von dänischen Königen für die Ausschmückung des Schlosses Frederiksborg, mit Aufträgen bedacht. Als er 1612 starb, setzten seine beiden älteren Söhne, Jacob und Hans, das

¹⁾ Monatshefte der Com.-Ges. 1895, S. 146 ff.

²⁾ Vgl. über ihn Moller: *Cimbria literata* I, 440—46; *Hamburger Schriftsteller-Lexikon* V, 322 ff.; Jöcher, *Gelehrten-Lexikon* I, 690; Wilken: *Leben der berühmten Lindenbrogiorum etc.* Hamburg 1723. Hoche in der *Allgem. d. Biogr.* 22, 327.

Geschäft des Vaters fort, gaben aber später die künstlerische Thätigkeit auf und beschränkten sich auf Gold- und Juwelenhandel und auf Bankgeschäfte; sie bauten sich 1621 am alten Wandrahm in Hamburg ein stattliches Wohn- und Geschäftshaus, das „Mortzenhaus“, das erst vor wenigen Jahren beim Zollanschluss Hamburgs abgebrochen wurde¹⁾. Die Vermögens-Verhältnisse der Familie müssen glänzend gewesen sein; Akten über Erbstreitigkeiten der Familie, die sich erhalten haben, bestätigen dies, wie auch des Joachim Morsius eigenes Zeugnis. Er, der jüngste der Brüder, wurde gelehrten Studien bestimmt.

Nachdem ihn schon seine hamburgischen Lehrer als einen Jüngling bezeichnet, der zu den grössten Hoffnungen berechnete, wurde er im April 1610 zum Studium der schönen Wissenschaften an der Universität zu Rostock immatrikuliert und kehrte auch, nachdem er 1611 in Leiden, 1613 in Jena und Leipzig seine Studien fortgesetzt hatte, dorthin wieder zurück. Beim Tode des Vaters wurden ihm noch 1200 Mark lübisch jährlich zu einer weiteren Ausbildung gewährt. In Rostock versuchte er sich auch zuerst litterarisch in Gelegenheitsgedichten an seinen Lehrer, den theologischen Professor Eilhard Lubinus, an seine Freunde und Landsleute Siegfried Schelhammer und Johannes Lauremberg, sowie in der Herausgabe kleiner medicinischer und philologischer Schriften, zum Teil aus den Schätzen seiner eigenen Bibliothek. Von seinen Gaben und Kenntnissen muss man eine sehr gute Meinung gehabt haben, denn am 11. September 1615 übertrug man ihm die Stelle eines Bibliothekars an der neubegründeten Universitäts-Bibliothek; aber obschon er noch Ende 1617 mit diesem Titel genannt wird, so erscheint es doch fraglich, ob er dieses Amt überhaupt angetreten hat²⁾, und in denselben Jahren finden wir ihn auf Reisen in Hamburg und Lübeck, in Dänemark und Pommern. Das Erscheinen der ersten Rosenkreuzer-Schriften 1614 und 1615, das in der Welt der deutschen Gebildeten einen Sturm einziger Art hervorrief, erregte auch ihn aufs stärkste. Ob

¹⁾ Der Name der Familie lautet verschieden: Mores, Moers, Mortzen, Morssen. Über sie: Zeitschr. d. Ver. f. hamb. Gesch. 7, 539 und vielfach in d. Mitteil. d. Vereins.

²⁾ Nach einer freundl. Mitteilung von Herrn Dr. A. d. Hofmeister in Rostock kommt Morsius Name in den Akten der Universität nicht weiter vor, und von seiner Thätigkeit als Bibliothekar ist keine Spur zu finden.

er das Sendschreiben verfasst hat, das 1616 die Rostocker Theologen aufforderte, der Bruderschaft der Rosenkreuzer beizutreten, mag dahingestellt sein ¹⁾; jedenfalls wandte er sich selber in jenen Jahren unter dem Pseudonym eines Anastasius Philaretus Cosmopolita mit seinem Wahlspruche „Jesus mea haereditas“ an die geheimnisvolle Gesellschaft ²⁾. In seiner grossen Not, so entwickelt er in der kurzen Schrift, von menschlicher Hülfe gänzlich verlassen, durch die göttliche Zuchtrute ermahnt, habe er die Schriften der Rosenkreuzer aufs fleissigste studiert, und so bittet er sie, ihm nicht länger Zusammentreffen und Unterredung mit ihnen zu versagen. Er nennt seine Heimat, sein Alter und seine Familie; er sei mit allen Gaben des Geistes ausgestattet und stehe keinem an Aufrichtigkeit und an Liebe zu Bildung und Tugend nach. Dann charakterisiert er seine Gesinnung: er wünsche allen Gutes und sei ein grosser Freund des öffentlichen Wohles und der litterarischen Ruhe. Die Theosophie habe er sich zur Braut erwählt, um sie wenn möglich als Gattin heimzuführen. Er verachte mürrischen Ernst, verabscheue zügellosen Leichtsinn und liebe heitere Kraft in der Brust. Aus der Unruhe ehrenvoller Ämter mache er sich nichts; Schätze und Reichthum weise er ab, da er meine, dass niemand sie ausser sich suchen dürfe; er verehere Gott, lebe ehrbar, verletze keinen, überwinde sich selbst. Er ist bereit, wo er einen der Rosenkreuzer treffen sollte, mit ihm ihr Heiligtum zu betreten; das Zusammenleben mit dem dummen, ungebildeten Volke, das mit hündischem Neid von der Krippe, an der es selber sei, jeden fern zu halten suche, habe er schon längst verachten gelernt. Dann bittet er die Brüder, ihn durch eine Antwort zu beglücken, und schliesst noch Citate von Tycho de Brahe und einem Heinrich Kunrath an, die von der wahren Weisheit Gottes handeln; alsbald werde die Zeit kommen, dass das neue theosophische Licht, das die kleinen Weisen vergebens auszulöschen trachteten, auftauchen würde ³⁾.

¹⁾ Guhrauer, Joachim Jungius u. s. Zeitalter, S. 67.

²⁾ Er nennt sich *juvenis viginti aliquot annorum*.

³⁾ Diese kleine Schrift, 2 Briefe (an Moritz v. Hessen im Marburger Archiv und an Jungius auf der Hamburger Stadtbibliothek), die schon erwähnten Gelegenheitsgedichte, sowie Widmungsvorreden und Gedichte in den zahlreichen, von Morsius herausgegebenen kleinen Schriften fremder Verfasser scheinen ulles zu sein, was sich von seiner Hand erhalten hat.

Neue Nahrung erhielten solche Gedanken auf den weiten Reisen, die Morsius alsbald unternahm. Als reichste Ausbeute brachte er von diesen die stattliche Sammlung von Autographen aller der Männer mit, die er kennen lernte; sie findet sich als Album Morsianum in 4 Bänden auf der Lübecker Stadtbibliothek. Diese ungewöhnlich reichhaltige Sammlung, um 1610 begonnen, enthält nicht weniger als 779 Namen, die sich mit kurzen Sprüchen und Widmungen, längeren Gedichten oder Briefen autographisch vertreten finden; 113 Bildnisse, dann Zeichnungen, Notizen und Exzerpte von Morsius Hand, besonders aus geschichtlichen und alchemistischen Schriften kommen hinzu. Eine alte Frau verkaufte dies Album an den Lübecker Superintendenten Samuel Pomarus, von dem es an seinen Schwiegersohn Jacob von Melle kam, den Pfarrer an der Marienkirche, der 1731 das Ganze ordnete und mit einem Register und einem aus den Autographen zusammengestellten Itinerarium des Morsius versah.

Dieser hatte zunächst beschlossen, eine grosse Reise nach Italien und Frankreich zu machen, und Herzog Philipp von Pommern, ein Freund der Gelehrten und Künstler, zu dem er in nahen Beziehungen gestanden zu haben scheint, stellte ihm einen Geleitbrief zur Reise aus. Wir wissen nicht, was ihn hinderte, diesen Reiseplan auszuführen; statt dessen begab er sich im Frühjahr 1618 nach Holland, hielt sich am längsten zu Leiden auf und knüpfte in den Universitätsstädten, zu Amsterdam und im Haag vielfache Bekanntschaften an mit holländischen und auswärtigen Gelehrten und mit Studenten, besonders aus böhmischem und polnischem Adel. Barlaeus, Heurnius, Merula, Vossius, Vorstius, Joh. Meursius, Daniel Heinsius, Polyander, Martin Ruarus, der Friese Ubbo Emmius, unter den Studierenden ein Ludwig von Boineburg und ein Achaz von Dohna beschenkten ihn mit Autographen für sein Album. In Leiden veröffentlichte er eine Anzahl kleinerer Abhandlungen, deren Manuskripte er in seinem „Museum“ besass oder von Freunden erhalten hatte. Im Herbst 1619 führte ihn eine stürmische Seereise nach England hinüber, wo er sich in Cambridge die Magisterwürde erwarb und besonders in Oxford und London Aufenthalt nahm. Auch hier trat er in Beziehungen zu vielen gelehrten und vornehmen Persönlichkeiten; John Owen, John Richardson, Will. Camden, Ben Jonson, der sich als „poeta regius“ bezeichnet, Thomas James sind einige von denen, die sich

in sein Album einzeichneten. Den Plan einer Reise nach Frankreich führte er nicht aus, sondern kehrte wieder durch Holland in die Heimat zurück; im Juni 1620 war er wieder in Hamburg.

Seit dieser Reise treten die humanistischen Interessen des Morsius ganz in den Hintergrund, und er widmet sich immer mehr der Alchemie und Theosophie. Im Frühjahr 1620 gab er zwei Abhandlungen des Cornelius Drebbel aus Alkmar, des „denkwürdigsten Mysteriarchen aller Zeiten“, heraus „zum allgemeinen Gebrauch der Freunde einer reinern Chemie“¹⁾, und widmete sie Heinrich Nollius, dem Arzte in Steinfurt und spätern Professor der Medizin in Giessen. In dieser Widmung erklärt er, dass er mit seinen Studien in Recht, Philologie und Geschichte nun noch die genaue Kenntnis der Natur und der hermetischen Medizin verbinden wolle; viel verdanke er hierin seiner englischen Reise. Doch schon vorher habe er sich in der einsamen Behausung des „ausgezeichneten Theosophen“ Daniel van Vlierden zu Niedorp (im September 1619) über Drebbel unterhalten. In England lernte er den Londoner Arzt Robert Fludd kennen, einen der bekanntesten Chemiker jener Zeit, der schon 1616 aufs eifrigste für die Rosenkreuzer eingetreten war²⁾, und bald nach seiner Rückkehr, im August 1620, war er in Hamburg mit Heinrich Nollius zusammen, der gegen das Ansehen des Galenus in der medizinischen Welt auftrat und die Chemie von der Goldmachekunst zu Heilzwecken hinüberleiten wollte.³⁾ Eines seiner chemisch-theosophischen Werke, die *Via sapientiae triuna*, gab Morsius damals heraus. Dieselben Interessen verraten uns die zahlreichen Auszüge aus mystischen und alchemistischen Schriften in seinem Album, besonders aus dem „*Novum lumen chymicum*“⁴⁾, sowie ebendort die Briefe und Autographen vieler Männer, die auf demselben Gebiete thätig waren. Dahin gehört der schlesische Adlige Abraham von Frankenberg, der mecklenburgische Leibarzt Adrian von Mynsicht, die

¹⁾ *De natura elementorum* und *De quinta essentia*; angefügt ist ein Brief über die Erfindung des Perpetuum mobile an Jakob I. von England.

²⁾ Über ihn Gmelin, *Gesch. d. Chemie* I, 558. In seinem Autograph an Morsius (Alb. 544) will er diesen von der falschen Magie, die im Norden gepflegt werde, hinweisen auf die wahre, die von der heil. Schrift gepriesen werde.

³⁾ S. Hochhuth, *Zeitschr. f. hist. Theol.* 1863, S. 192 ff.; 1864, S. 312 f.; Keller, *Monatsh. d. Com.-Ges.* 1895, S. 145.

⁴⁾ Kopp, *Die Alchemie* II, 335.

Strassburger Ärzte Joh. Nicol. Furich, ein Freund Matthias Berneggers, und Val. Charstad, der wie Nollius die chemischen Kenntnisse zur Bereitung von Arzneien verwenden wollte, Wendelin Sybelist, der Arzt des russischen Grossfürsten zu Moskau, und Michael Maier, der Leibarzt Rudolfs II. und des Landgrafen Moritz von Hessen.¹⁾ Ein Verzeichnis mystischer Bücher „aus der Bibliothek eines berühmten Theosophen“ gab er unter dem Titel *Nuncius Olympticus 1626* heraus.²⁾

Aber nicht die Goldmachekunst allein war es, die ihn mit den genannten Männern in Verbindung brachte, obschon er sich mit ihr auch befasst hat.³⁾ Die Besten jener Zeit bewegte der Gedanke einer Besserung der Zustände im evangelischen Christentum, einer persönlicheren Aneignung des Christentums und einer Belebung des sittlichen Geistes gegenüber dem rein Dogmatischen. Es ist nicht Zufall, dass in des Morsius Album eine Anzahl Männer vertreten ist, die Tholuck unter die „Lebenszeugen“ der lutherischen Kirche rechnet: Philipp Hainhofer, der Augsburger Patrizier und Freund Philipps von Pommern und Joh. Val. Andreaes, der dänische Reichsrat Holger Rosenkranz, der bremische Rat Joh. Angelus Werdenhagen, der die Gedichte der Holsteinerin Anna Ovena Hoyer herausgab; Paul Egard, der Pastor zu Nortorf, dessen Schriften nachher Spener veröffentlichte; die Rostocker Professoren Paul Tarnov und Joh. Quistorp; der Kopenhagener Casp. Bartholinus, der Jenenser und spätere Nürnberger Professor Michael Dilherr. Auch Joh. Heinr. Alsted zu Herborn und der Führer in der Belebung persönlichen Christentums, Johannes Arndt, zählten zu seinen Freunden.⁴⁾

So hat sich denn auch Morsius besonders häufig für die

¹⁾ S. Kopp, S. 327. 338. Gmelin, S. 573; 516 ff. Schmieder, *Gesch. d. Alchemie* S. 351. Über Maier s. auch Rommel, *Neuere Gesch. v. Hessen II*, 491. Ein Schreiben von ihm an Morsius im Anhang zu den *Abhandl. d. Drebbel*.

²⁾ Nach Moller soll dies entweder die Sammlung des Nollius oder M. Maier gewesen sein; nach den Lübecker Akten in der Sache des Raselius war es ein Verzeichnis der „fantastischen“ Schriften, die Morsius selber auf seinen Reisen zusammengebracht.

³⁾ Alb. 241. 745.

⁴⁾ Häufige Citate aus seinen Schriften, bes. aus dem „*Paradiesgärtlein*“ im Album; ein Gedicht Arndts vom 19. Okt. 1620 auf Morsius im Anhang zu Alex. v. Suchtens *Tract. de vera medicina*, den Morsius herausgab.

Pläne erwärmt, die eine solche Erneuerung des Christentums durch Vereinigung von Gleichgesinnten beabsichtigten. Zwar auf seinen Brief an die Rosenkreuzer hat er keine Antwort erhalten, und sein Suchen nach diesen Männern, die eine Reformation der ganzen Welt wollten, ist für ihn wie für viele andere vergeblich geblieben. Aber der Gedanke einer umfassenden Wandlung der Zustände findet mehrfach in Briefen der Freunde an ihn seinen Ausdruck. So spricht ihm der Hildesheimer Ratsherr Joh. Hessus die kühne Erwartung aus: Es stände, wenn nicht eine gänzliche Reformation, so doch gewiss eine unglaubliche Änderung in allen Zuständen, Wissenschaften und Einrichtungen bevor, weniger in der Theologie, als in der Philosophie und besonders in der lehrhaften und der des zarten Alters; er sähe überall Spuren eines neuen Feuers, das alles Verdorbene verzehren würde¹⁾. Eine Vereinigung zu solchen Zwecken mag die „Bruderschaft des himmlischen Rades zur Wiederherstellung der hermetischen Medizin und Philosophie“ gewesen sein, die Nollus beabsichtigte, aber nicht mehr zu stande brachte, und deren Satzungen Morsius später noch besass²⁾; einem solchen Bunde mögen auch die *leges Andiliana* angehört haben, nach denen später einmal Morsius bei Jungius und Tassius in Hamburg anfragte³⁾. Der, welcher das lebhafteste Interesse an einer solchen wissenschaftlichen und christlichen Gesellschaft nahm, war derselbe Mann, von dem die Mystifikation der rosenkreuzerischen Schriften ausgegangen war, Joh. Val. Andreae. Der Anknüpfung mit ihm und seinen Freunden hat die Reise gedient, die Morsius 1629 nach Süddeutschland unternahm.

Eine Reise nach dem Süden, nach Italien und Afrika, die er 1624 geplant hatte, scheint nicht zur Ausführung gekommen zu sein. In den nächsten Jahren hielt er sich in verschiedenen norddeutschen Städten auf, ging 1628 noch einmal nach Holland⁴⁾ und

¹⁾ Alb. 857; ähnlich Dr. Furich in Strassburg. Alb. 745.

²⁾ Nach dem Briefe des Morsius an Jungius 1643 bei Guhrauer, Jungius S. 234; vgl. Keller, *Monatsh. d. Com.-Ges.* S. 145.

³⁾ In demselben Briefe; Keller, S. 162. Tassius war, wie Bernegger, Dillherr, Heinr. Heinius, Hainhofer, mit Andreae befreundet (*J. V. Andreae*, Vita, ed. Rheinwald, p. 81. 99. 112. 166. 210).

⁴⁾ Er war dort zusammen mit Gottfr. Hegenitz (*Itiner. Frisio-Holland.* p. 133), der ihm eine Reihe von Gedichten für sein Album (945. 953 ff.) widmete. Dieser war Mitglied der Deutschgesinnten Genossenschaft (*Monatsh.*

besuchte im Januar 1629 Herzog August von Braunschweig, den Freund der Wissenschaften und späteren Gönner Andreaes, in seiner Residenz Hitzacker und liess sich von ihm, dem er einige Jahre vorher „Dienste erwiesen hatte“, einen Geleitbrief für seine Reisen ausstellen¹⁾. Auf seiner Reise nach Süddeutschland hatte er dann schwer unter den Gefahren des Krieges zu leiden; im Neuburger Gebiet wurde er von Soldatenbanden angefallen, seiner Habseligkeiten und seines Pferdes beraubt²⁾. Er besuchte in Augsburg den Alchemisten Carl Widemann, in Kirchheim David Ehinger, die beide mit Moritz von Hessen über Fragen der Goldmachekunst viel verhandelten³⁾, und suchte in Calw Andreae auf, der eben 1628 mit Nürnberger Freunden den Gedanken einer christlichen Verbindung erneuert hatte, der ihn bereits 1620 beschäftigt; von den beiden Schriften, in denen er schon damals diese Idee behandelt hatte, *Christianae societatis idea* und *Christiani amoris dextra porrecta*, gab er Morsius 12 Exemplare, die dieser an Männer seiner Bekanntschaft verteilte, von denen er grösseres Interesse an diesen Fragen erwarten mochte. Von Strassburg aus, wohin er sich dann wandte, sandte er die Schriften mit einem Briefe an Moritz von Hessen, der sich so sehr dafür begeisterte, dass er sie ins Deutsche übersetzte⁴⁾. Dort in Strassburg lernte er Andreaes nahen Freund, Matth. Bernegger, kennen, der noch später einen Briefwechsel zwischen ihm und Andreae vermittelte, und in seinem Kreise Rob. Königsmann und die Ärzte Furich und Cluten⁵⁾.

Über Frankfurt am Main kehrte er dann im Sommer 1630 nach Hamburg zurück, wo er im Hause seiner Mutter, die 1635 starb, an der St. Johanniskirche wohnte, und hielt sich in den nächsten Jahren dort, in schleswig-holsteinischen Städten und in

1895, S. 72), ebenso wie Peter Finx, der Professor zu Rinteln; ein Gedicht von ihm an Morsius in seiner Ausgabe der Traktate Drebbels.

¹⁾ Von den in dieser Abhandlung genannten Freunden des Morsius standen mit diesem Fürsten in Briefwechsel Ehinger, Hainhofer, Cluten, in nahen Beziehungen Werdenhagen.

²⁾ S. sein Schreiben an den Landgrafen Moritz aus Strassburg vom 27. Dez. 1629 (im Marburger Archiv).

³⁾ Rommel S. 535. 521. 511.

⁴⁾ Schreiben an Jungius; vgl. Hossbach, J. V. Andreae. S. 179.

⁵⁾ Zwei Briefe von Bernegger u. Königsmann an Morsius in d. Hamb. Stadtbibl.

Lübeck auf. Hier in Lübeck wurde 1633 gegen ihn vom Geistlichen Ministerium beim Rate die Anklage wegen schwärmerischer Umtriebe erhoben¹⁾. Schon 1624 war ihm dort durch Abgeordnete des Rates ein „zauberisches Buch“ fortgenommen und auf dem Rathause niedergelegt worden; ein anderes „fanatisches Skriptum“ unter dem Titel „Morgenröte der Väter“ hatte er damals drucken lassen wollen, aber auch dieses wurde ihm rechtzeitig fortgenommen; ein drittes Buch, das er einem Manne aus Mecklenburg geschenkt hatte, „der Weg zu Christo“ (von Jak. Böhme), geriet ebenfalls dem Rate als verdächtig in die Hände. Man brachte diese That-sachen in Verbindung mit ketzerischen Umtrieben, die damals Johannes Staricius²⁾ und Balthasar Walter in Lübeck unternommen hatten. Eine neue Bewegung entstand dort, als der Geselle des Amsterdamer Buchführers Janson (wohl desselben, der die Schriften von Comenius und Weckherlin druckte³⁾) das mystische Buch des „Rosenkreuzers und Weigelianers“ Paul Felgenhauer: „Das Geheimnis vom Tempel des Herrn“, Schriften der schleswigschen Weigelianer Teting und Lohmann, sowie andere mystische Schriften nach Lübeck brachte. Zugleich wurde das Buch des Christoph Andreas Raselius „Treuerherzige Bussposaune“ (Amsterdam 1632), das dem Verfasser in Hamburg schon eine Verwarnung eingetragen hatte, damals in Lübeck verbreitet, und in die Anklage gegen ihn wurde auch Morsius verwickelt. Anfang 1633 wurde er beschuldigt, gegen Ende des vergangenen Jahres mit Raselius verkehrt und in der Lüneburger Herberge, wo er in Lübeck zu wohnen pflegte, seine antikirchlichen Ideen verbreitet zu haben; sodann habe er erklärt: er möge es nicht leiden, wenn er in den Predigten der Geistlichen von der neuen Propheten Lehre hören müsse. Wie diese Anklage verlaufen, darüber verlautet nichts; im April 1633 finden wir Morsius bereits für längere Zeit in Schleswig. Ein späteres Verhör eines der Mitbeschuldigten, des Johannes Wessel, bestätigte nur den näheren Verkehr des Morsius mit den übrigen Verdächtigen; diese waren ausser Wessel ein Johannes Tanemar

¹⁾ Akten im Lübecker Staatsarchiv: „Verzeichniss derjenigen Punkte, durch welche sich etliche Personen allhier des Enthusiasmi suspect gemacht“. Auszüge daraus bei Starck, Lübeck. Kirchen-Historie, S. 795 ff.

²⁾ Ein Gedicht von ihm an Morsius (vom 20. März 1624) im Alb. 391 f. Er gab eine Schrift des Paracelsus heraus.

³⁾ Monatsh. d. Com.-Ges. 1895, S. 77.

und Leonhard Elver, der Freund des Jungius und Mitglied seiner ereunetischen Gesellschaft zu Rostock¹⁾, den Jakob Böhme in seinem „Weg zu Christo“ zu seinen vertrautesten Anhängern zählte und dem man vorwarf, er habe den Raselius zu Wessel um Unterkunft gewiesen. Joh. Wessel aus Lübeck hatte die Universitäten für ganz verderbt erklärt und behauptet, die Prediger lehrten nicht recht von Glauben und Liebe, sondern vergrüben die biblischen Sprüche, besonders die von Christi Vollkommenheit. Mit ihm in nahem Verkehr stand Heinrich Ottendorf, der Schriften der Holsteinerin A. O. Hoyer verbreitete, und in dessen Hause sich die „vornehmsten Fantasten“ versammelten: Nikolaus Teting, der Schützling der Hoyer, der schon der Geistlichkeit zu Flensburg und Husum die grössten Schwierigkeiten bereitet hatte und auch selber mit den Lübecker Pastoren in Streit geriet²⁾, Joh. Angelus Werdenhagen³⁾ und Joh. Duraeus, der englische Ireiker, und Ottendorf „spielte mit ihnen öfters noch um 12 Uhr späten Abends heimliche Intriguen“. Als der Hauptschuldige aber erscheint Raselius aus Regensburg, den auch später wiederholte Aufforderungen (1641—43) nicht zum Widerruf bewegen konnten; er rechtfertigte sich damals in einem „Friedensbrief“⁴⁾: er habe sich nur gegen die falsche Philosophie der Theologen ausgesprochen; er halte es aber für eine wahrhaftige Philosophie, wenn einer die Natur und alle Kreaturen recht verstehe, solche Erkenntnis zum Preise des wahren Gottes anwende und dessen unendliche Weisheit aus seinen Werken erkenne. Solche Art von Weisheit hätten vor der Sündflut die Patriarchen, nach ihr Patriarchen, Propheten und viele Heiden im Morgenlande gehabt:

¹⁾ Guhrauer, Jungius, S. 75; auch erwähnt im Briefe d. Morsius an Jungius.

²⁾ Starck S. 822.

³⁾ Über ihn Zeitschr. d. Ver. f. hamb. Gesch. IV, 332.

⁴⁾ Starck S. 1039—68. Hier finden sich ganz die Grundgedanken des spätern frommen deutschen Rationalismus, denen auch Joh. Arndt nicht fern steht, und die auch Männer wie Bernegger und Nollius aussprachen (Keller, Monatsh. 1895, S. 4 ff.). Man vgl. über Raselius und Quistorps Eintreten für den Verfolgten: Tholuck, Lebenszeugen S. 198; Starck S. 866 ff. Übrigens rechtfertigt, was wir von Raselius Gedanken bei Starck finden, durchaus das Wort Valentin Andreaes (Hossbach S. 33): „Wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenckfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten“.

auch Christus habe viele schöne Gleichnisse „ex physicis“ genommen. Gegen diese Männer fanden sich am 26. März 1633 auf einem Konvent zu Mölln die Geistlichen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg zusammen, unter ihnen auch M. Georg Brasch von St. Johannis zu Lüneburg, der mit Morsius befreundet war¹⁾ und hier verhindert haben soll, dass Joh. Arndt auch unter die neuen Propheten gerechnet wurde. Man beschloss, in den Predigten vor den fanatischen Büchern zu warnen, die Enthusiasten von den Sakramenten auszuschliessen und die Buchläden und Schulen fleissig zu beobachten. Wessel und Tanemar sagten sich nun zwar von jenen los, aber die neuen Verhandlungen gegen Wessel 1635 und gegen Raselius zeigen, dass ein dauernder Erfolg nicht gewonnen worden war.

Morsius war unterdessen von schlimmerem Geschick durch Streitigkeiten mit seiner Familie betroffen worden. Er hatte sich früh mit einem reichen Mädchen aus Dithmarschen, namens Telsen, verheiratet, aber schon vor 1617 verliess ihn seine Frau, nachdem ihnen ein Sohn in zarter Kindheit gestorben und er „ihre schweren Beleidigungen mit Standhaftigkeit ertragen hatte“. Studien und stete Reisen verschlangen dann einen grossen Teil seines väterlichen Erbteils; sein Bruder Hans vermachte ihm 1629 eine jährliche Rente von 300 Thalern unter der Bedingung, dass er zu einem geordneten Leben zurückkehre und seine Frau wieder zu sich nähme²⁾. Noch in demselben Jahre aber wurde er vor den Rat von Hamburg citiert, um sich über seine Verschwendung zu rechtfertigen; er antwortete in einer Protestschrift, unterstützt von seinen gelehrten Freunden Lindenbrog, Huswedel und Christen, und unternahm gleich darauf seine süddeutsche Reise, auf der er freilich eine Geldunterstützung von fürstlicher Hand nicht verschmähte. In Lübeck nahm er 1632 seinen Schwager, den Arzt Dr. Westhoff, stark in Anspruch, der seinem Freunde Jungius klagte, dass Morsius ihn „über die Massen molestiert“ und viel Geld von ihm erhalten habe, um in der Lüneburger Herberge bezahlen und nach Schweden reisen zu können. Die 350 Mark, die ihm Westhoff vorgestreckt, wollte er ihm Ostern 1633 zurückzahlen, verschwand dann aber vorher aus Lübeck ohne Abschied,

¹⁾ Alb. 815b. Vgl. den Brief des M. an Jungius.

²⁾ Nach Akten des Reichs-Kammergerichts jetzt im Hamb. Staatsarchiv.

nachdem ihm weitere Forderungen abgeschlagen worden. Noch 1634 war der Schwager nicht zu seinem Gelde gekommen¹⁾. Eben damals scheint Morsius sich in Dänemark zum zweiten Male verheiratet zu haben²⁾, und um diese Zeit wurde ihm auf Betreiben besonders seines Bruders Jakob die Verfügung über sein Vermögen entzogen. Von Dänemark kehrte er wieder in seine Heimatgend zurück, und der hamburgische Rat liess ihm nach Lübeck eine neue Vorladung zugehen, die ihn aber dort nicht mehr antraf; bald darnach muss er nach Hamburg gekommen sein, und hier wurde er 1636 auf Antrag seiner Verwandten in den Pesthof, die städtische Anstalt für Geisteskranke, gesperrt, und niemand durfte zu ihm³⁾. In Anklage- und Trostgedichten ergingen sich seine Freunde über dies Ereignis. Erst 1640, also nach vier Jahren, wurde er aus der Gefangenschaft durch die Verwendung des Dänenkönigs Christians IV. befreit; seine zahlreichen Freunde in Schleswig und Dänemark mögen dazu mitgewirkt haben. Er verliess nun die undankbare Vaterstadt, wiederum beglückwünscht von seinen dichterischen Freunden, und begab sich ins Holsteinische und nach Lübeck. Die letzte Spur, die wir von ihm haben, ist der Brief, den er am 26. August 1643 aus Schleswig, wo er in der Hamburger Herberge wohnte, nach Hamburg an Jungius richtete. Dort mag er in Friedrich III. von Holstein-Gottorp einen Gönner gefunden haben, der sich auch für die Alchemie interessierte und sich zur Förderung eines Bundes, wie Andreae sie plante, bereit erklärt hatte. Auch erfreute er sich der Freundschaft des herzoglichen Leibarztes Georg Busse, der seit Jahren zu Jungius in Beziehung stand und wie Elver seiner philosophischen Gesellschaft in Rostock angehört hatte⁴⁾, sowie des herzoglichen Rates Joh. Ad. Hoyer, des Schwagers der Dichterin A. O. Hoyer, bis zuletzt lebhaft bemüht um die Verwirklichung jener Verbindung, deren Gedanken einst die Rosenkreuzer-Schriften, Nollius und Andreae in ihm angeregt hatten. Zu Gottorp soll Morsius nach seinen Biographen tot im Bette gefunden worden

¹⁾ Avé-Lallemant, Des Dr. J. Jungius . . . Briefwechsel, S. 341.

²⁾ Ein Gedicht an Morsius im Alb. 732 und die Mitteilung Westhoffs (8. Nov. 1634), er sei „nach Dänemark aufs Beilager gezogen“, lassen dies vermuten.

³⁾ Die Akten des Pesthofes haben sich nicht erhalten.

⁴⁾ Guhrauer, Jungius S. 74.

sein. Seine überaus reiche Bibliothek, die von seinen Freunden viel benutzt und gepriesen worden war, „reicher an Blumen als die Gärten der Flora und Venus“, wurde 1648 und 1649 für 1500 Gulden an die Lübecker Stadtbibliothek verkauft¹⁾.

Morsius wissenschaftliche Bedeutung muss, wenn wir den zum Teil höchst schwülstigen Lobpreisungen seiner Zeitgenossen glauben wollen, sehr gross gewesen sein²⁾. Man nennt ihn einen Mann von ungewöhnlicher Bildung, von antiker Tugend, hochberühmt, einen unvergleichlichen Gelehrten. Andreas Tscherning preist ihn 1635 als „vom Himmel herabgekommen“. Jan Gruter, der Heidelberger Bibliothekar der Palatina, rühmt ihn als den, der die Verdienste aller Gelehrten zusammenfasse. Seinen alchemistischen und theosophischen Freunden gilt er als „der göttlichen Weisheit Hand, Mund, Herz und Auge“, als Verehrer der Pansophia, der die verborgenen Geheimnisse der grossen Mutter Natur mit heissem Eifer erforsche.

Leider vermögen wir aus den wenigen litterarischen Erzeugnissen, die er hinterlassen hat, nicht ein eignes Urtheil über das Recht jener Lobeserhebungen zu bilden. Uns liegt vielmehr nur in seinem Schicksal und seinem Streben ein Bild seines Charakters vor. Zwar rühmen auch an diesem seine Freunde die deutsche Treue, die Aufrichtigkeit und Natürlichkeit, das Trachten, nach den Grundsätzen der Weisheit sein Leben zu gestalten und nach den besten Wissenschaften seinen Geist zu bilden. Aber wir erkennen in ihm zugleich den unstäten Mann, ein Opfer vielleicht ebenso sehr einer suchenden und irrenden Zeit, wie seines eigenen Charakters.

¹⁾ Avé-Lallemant, Briefw. d. Jungius, S. 368; Mitteil. d. Ver. f. hamb. Gesch. V, 93 ff.

²⁾ Zahlreiche Gedichte im Album; ausserdem Lib. III. miscell. var. carm. continens. Rostock, mit Gedichten von norddeutschen Gelehrten an Morsius.

Kleinere Mitteilungen.

Eine neue Schrift über die Waldenser.

Besprochen von Ludwig Keller.

In meiner „Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien“ (Lpz., S. Hirzel 1885) hatte ich zu Eingang (S. 10) auf die Bedeutung des Jesuiten Jacob Gretser (geb. 1560) und seiner Arbeiten für die Geschichte der Waldenser aufmerksam gemacht und betont, dass dieser Mann, der zu seiner Zeit unter dem Namen „Ketzerhammer“ weit und breit bekannt war, über die Quellen zur Ketzergeschichte sich gut unterrichtet zeigt. Es ist ganz natürlich, dass man sich bei dem neu erwachten Interesse für die „Waldenser“ auch auf katholischer Seite jetzt dieses Vorkämpfers wider die Ketzer erinnert. Vor kurzem ist unter dem Titel: *Dogmenhistorischer Beitrag zur Geschichte der Waldenser*. Nach den Quellen bearbeitet von Dr. **Chrysostomus Huck**, Geistlichem Lehrer am Grossh. Gymnasium zu Baden-Baden, eine Schrift erschienen, die mit Approbation des Kapitelsvikariats zu Freiburg gedruckt und dem letzten französischen Präfekten der jetzt deutschen Stadt Strassburg Herrn Pron de Ste Radegonde gewidmet ist¹⁾ (Freiburg i. Br., Herdersche Verlagsbuchhandlg. 1897. VIII u. 88 S. 8^o. Preis 2 M.), und deren Ausführungen sich im wesentlichen auf die von Huck sogenannten *Auctores Gretseriani*, d. h. auf die von ihm herausgegebenen älteren römisch-katholischen Streitschriften gegen die Waldenser stützen. Der Verfasser hält es für Pflicht, bei der Beurteilung dieser „Sekte“ besonders diese „ältesten und zuverlässigsten katholischen Schriftsteller“ zur Unterlage zu nehmen, was bisher, wie er meint, versäumt worden sei²⁾. Die Lesung dieses Buches ist denjenigen Protestanten dringend

¹⁾ Die Widmung ist dem Werke in französischer Sprache vordruckt.

²⁾ Huck wiederholt das an mehreren Stellen, S. 10 sagt er: „So sind wir also in der Untersuchung nach den ursprünglichen waldensischen Doktrinen in erster Reihe auf die katholischen Quellen angewiesen. Wenn Montet diesen Autoren auch leidenschaftliche Parteilichkeit und unrichtiges Urteil vorwirft, so kann diese subjektive Auffassung an der Tatsache selbst nichts ändern.“ Hucks Auffassung ist keine subjektive, sondern eine objektive, d. h. auf der Ansicht seiner Kirche beruhende. Huck erklärt es für erforderlich, das Interesse für jene älteren kath. Streitschriften hier von neuem zu beleben.

zu empfehlen, welche noch heute behaupten, dass die Waldenser eigentlich noch mit beiden Füßen im Katholizismus stecken; man muss doch annehmen, dass berühmte katholische Autoritäten wie Gretser und die von ihm herausgegebenen zeitgenössischen Bekämpfer der Waldenser (denen Huck nach eigener Prüfung der Sache folgen zu müssen erklärt) besser wissen, was katholisch ist, als nichtkatholische Kirchenhistoriker, denen immer die Versuchung nah liegt, Richtungen, die sie ablehnen, dadurch zu bekämpfen, dass sie sie den eignen Glaubensgenossen als katholisierende Strömungen verächtlich machen. Im Übrigen leidet die Schrift Hucks an dem Fehler, an dem fast alle Verfasser leiden, die als katholische oder protestantische Dogmatiker an die Prüfung des Waldensertums herantreten: das, was für sie und ihre Kirchen das Wichtigste ist, das Dogma, das halten sie auch für die „Kirche“ der Waldenser für das Wichtigste, sie übersehen aber dabei, dass die Waldenser gar keine „Kirche“ waren oder sein wollten und dass das Dogma gar nicht das Wesentliche ihrer Gemeinschaft darstellt. Daher erfahren wir von Huck vielerlei über die Stellung der „waldensischen Dogmatik“ zu dem Buss-Sakrament, zu den Weihungen, Benediktionen, Segnungen, Salbungen, Chrisam etc., aber sehr wenig über die Gemeinde-Verfassung, die Organisation, den Kultus und die Liebespflege, wie sie in den alt-evangelischen Gemeinden üblich waren.

So findet sich — um nur eins anzuführen — bei Huck kein Wort über die in den altevangelischen Gemeinden überlieferte Einrichtung des Diakonats, dessen Vertreter (Männer und Frauen) ihre Fürsorge der Liebespflege zu widmen hatten; ebenso wenig kennt er die „Hospitien“ und Häuser (sie sind später unter dem Namen Beghardenhäuser bekannt und allmählich in den Dienst der Kirche gezogen worden), welche für alte Leute, für Schwache, Kranke und für die Aufnahme fremder Glaubensgenossen bestimmt waren¹⁾.

Huck erbringt zu Eingang den Nachweis, dass die Namen der mittelalterlichen Ketzler „zwar sehr verschieden, ihre Lehren aber vielfach identisch oder wenigstens nahe verwandt sind“. Er beruft sich mit Recht auf die Äusserungen des Lateranconcils unter Alexander III., auf einen Brief Innocenz' III. und auf die bekannte Konstitution Kaiser Friedrichs II. wider die Häretiker. „Wenn man auf Grund der waldensischen ‚Cantica‘ eine sorgfältig gewahrte, ängstliche Absonderung und Trennung der erwähnten Sekten verteidigen wollte (wie es neuere protest. Kirchenhistoriker thun), so ist zu bemerken, dass die ‚Cantica‘ erst in einer Handschrift des 14. Jahrh. sich vorfinden, dagegen die offiziellen, katholischen Berichte dem ausgehenden 12. Jahrhundert angehören und nur von einem Namensunterschied genannter Sekten sprechen“ (S. 8).

Sehr anstössig erscheint es Huck, dass sich der Begriff der kanonischen Schriften, wie er sich innerhalb der römischen Kirche und

¹⁾ Vgl. Döllinger, Beiträge zur Ketzergeschichte I, 203 u. 279.

bei den „Ketzer“ ausgebildet hat, nicht deckt. Einmal nämlich dehnen die Waldenser den Inspirationsbegriff auch auf solche Bücher aus, die die Kirche nicht für inspiriert hält, z. B. auf den Pastor Hermac, andererseits „legen sie dem Alten Testament nicht dieselbe Würde und Bedeutung bei, wie dem Neuen“ (S. 36).

Übrigens übersieht Huck, dass der Ausdruck „Inspiration“ ebenso vermieden wird, wie der Ausdruck „Sakramente“; die Waldenser kennen in der älteren Zeit nur „heilige Bücher“ und „heilige Handlungen“.

Ganz richtig dagegen betont unser Verfasser, dass die Waldenser den Begriff der „Kirche“ läugneten; er hätte hinzufügen können, dass sie in ihren besseren Zeiten auch den Namen Kirche für ihre Gemeinschaft ablehnten und sich lediglich „Gemeinden Christi“ und „Christen“ nannten. Mit dem Begriff der Gemeinde, des „Leibes Christi“, verbanden sie aber ebenso wie die katholische Glaubenslehre mit ihrem Begriff der Kirche die Katholizität der zeitlichen Existenz: sie waren überzeugt, dass die wahre Gemeinde seit den Tagen der Apostel dagewesen sei und dass sie selbst (die Waldenser) mit jenen in einer ununterbrochenen Verbindung ständen.

Jacob Gretser macht in seiner von Huck benutzten Ausgabe alter katholischer Streitschriften unter Bezugnahme auf die darin entworfenen Schilderung der Waldenser die Bemerkung: „Hier sieht man ein wahres Bild der Häretiker unserer Zeit, besonders der Anabaptisten“¹⁾.

Es hätte nahe gelegen, dass Huck diesem Fingerzeige der von ihm sonst zur Richtschnur genommenen Autorität etwas weiter nachgegangen wäre, aber er vermeidet jede Bezugnahme auf die ihm vielleicht wenig bekannten „Wiedertäufer“, mit Ausnahme eines einzigen Hinweises; er behauptet nämlich, dass die Waldenser in ihrer Auffassung von der Taufe „die Vorläufer der Wiedertäufer seien“ (S. 46), denn sie vertreten die Lehre: „Puer, qui non credit, nec credendi habet intellectum, baptizari non debet, quousque rationem habet“; so berichte Eberhard von Bethune bereits im 13. Jahrhundert. (Man vgl. die aus Eberhard von Huck beigebrachten Stellen.)

Huck hebt hervor, dass die Waldenser nach einigen Berichten „sieben Sakramente“ besaßen und dass sie nach anderen katholischen Quellen alle Sakramente verwarfen und weiss keine andere Lösung dieses Widerspruchs zu finden, als dass bei jenen in dieser Beziehung keine gleichen Überzeugungen geherrscht haben. Die Lösung liegt vielmehr darin, dass sie zwar „sieben heilige Handlungen“ kannten, dass sie aber den römischen Begriff der Sakramente verwarfen; der

¹⁾ „Vera effigies haereticorum nostrae aetatis, praesertim Anabaptistarum.“ Reineri, Ord. Praed., contra Waldenses haeret. liber etc. editus per Jac. Gretser Soc. Jesu. (Maxima Bibliotheca Patrum. Lugduni 1677 Vol. XXV p. 273.)

Widerspruch liegt nicht an der Unklarheit der Waldenser, sondern der katholischen Berichterstatter.

Sehr unzureichend sind bei Huck, wie oben bemerkt, die Ordnungen, die Bräuche (Ceremonien) und die Symbolik der Waldenser behandelt. Es beruht dies zum Teil darauf, dass er in den Streitschriften, die ihm als Unterlage dienen, nicht viel hierüber fand, und dass deren Verfasser nichts berichten, beruht auf der Thatsache, dass gerade die Bräuche und die Symbolik als Geheimnis galten und behandelt wurden. Huck erwähnt, dass bei Erteilung des Consolamentum der Anfang des Johannes-Evangeliums aufgeschlagen war und diese Thatsache ist richtig, aber was er sonst über das Consolamentum sagt, ist unzutreffend.

Huck erklärt es als eine selbstverständliche Folgerung aus den bei den Waldensern herrschenden Anschauungen, „dass sie den Exorcismus verwarfen“ (S. 61). Nach ihrer Überzeugung — Huck beruft sich auf die allerdings beweisende Stelle bei Pilichdorf c. XXXIV, p. 78 — war eine obsessio daemoniaca seit Christi Erlösungstode unmöglich. Darauf beruht es dann auch, dass gerade aus den waldensisch, d. h. altewangelisch beeinflussten Kreisen von jeher die Bekämpfer des Hexenwahns hervorgegangen sind, während die katholische wie protestantische Kirche ihn Jahrhunderte lang verteidigt haben.

Es ist erklärlich, dass wie bei den alten Polemikern, so auch bei Huck vielerlei Missverständnisse waldensischer Anschauungen mitunterlaufen. Nach Huck erklärten die Waldenser sich gegen den Gebrauch von Gotteshäusern etc., indem sie sagen, diese seien nur ein „zusammengemauerter Steinhaufen“, es seien „Steinhäuser“ und die Altäre „Steinhaufen“; ein Stall oder auch der Wald seien geeigneter zum Beten, als diese. Diese Unterstellung ist völlig unzutreffend: allerdings waren sie gegen steingewölbte Gotteshäuser, da sie nach altchristlichen Vorbildern nur holzgedeckte Kirchen kannten, aber gegen Gotteshäuser an sich waren sie mitnichten. (Näheres bei Keller, Die Reformation 1885, S. 84 u. 178.)

Es ist in den Bekenntnissen der Waldenser viel von den wahren und den falschen Tempeln die Rede und in scharfer Zuspitzung erklären sie wohl, die „Steinhäuser“ der katholischen Kirche — der Name „Steinhäuser“ kommt ebenso im 14. Jahrh. bei den Waldensern¹⁾, wie im 16. Jahrh. bei den „Wiedertäufern“ vor — seien keine „Tempel“; denn, sagen sie, die wahren Tempel sind die Menschen-seelen und der Tempelbau, wie er ihnen vorschwebte, sei nicht ein Bauen aus Stein und Erz, sondern ein Bauen am Geist der Menschheit²⁾.

¹⁾ S. den Bericht über die österr. Waldenser von 1311 (Pez, Script. Austr. II, col. 536 ff.); dazu vgl. die Stelle beim Passauer Anonymus in der Bibl. max. Patrum XXV, 266 A.

²⁾ Dicunt enim, quod bonus homo aut bona foemina aut congregatio utriusque ecclesia est et ideo domum manu factam ecclesiam esse negant. Ebrard, Contra Waldenses bei Gretser, Opp. XII, 131.

Richtig ist, was Huck über die grundsätzliche Verwerfung des Eides und der Todesstrafe bei den Waldensern sagt (S. 64). Entgangen aber ist ihm, dass die Bestimmungen über die Verweigerung des Eides nicht für alle Ordines oder Grade in der Bruderschaft die gleichen waren; streng verboten war er den Brüdern nur im Grade der „Perfecti“, den übrigen wurde er nachgelassen, falls er von ihnen gefordert wurde.

Die Thatsache, dass es unter den „Waldensern“ eine grössere Zahl von Geheimlehren gab, wird von Huck kaum gestreift und dennoch muss sie stets im Auge behalten werden. Dagegen hat er auf eine andere Eigenart der Sekte, nämlich auf die ihnen eigentümliche Bestreitung der Auferstehung des Fleisches, mit Recht den Finger gelegt (S. 73 f.). Es hängt dieser Satz doch mit sehr wichtigen Grundanschauungen der Waldenser zusammen und verdient deshalb eine grössere Beachtung, als sie ihm bisher zuteil geworden ist.

Am Schluss des Huckschen Buches findet sich ein Abschnitt, den man an dieser Stelle eigentlich nicht erwartet und der auch offenbar in Rücksicht auf Nebenzwecke hierher gesetzt ist, nämlich eine Erörterung über das Formal- und das Materialprinzip der lutherischen Kirche und deren Verwandtschaft mit den Lehren der Waldenser. Huck giebt zu, dass das Formalprinzip, nämlich die Berufung auf die hl. Schrift, bei beiden übereinstimmt, ebenso die Verwerfung der Autorität und des Traditionsprinzips der römischen Kirche.

Das Gleiche kann er aber nicht in Bezug auf das Materialprinzip, die Lehre von der Sola fides, einräumen. „Die Gottesgerechtigkeit — so formuliert Huck im Anschluss an Köstlins Worte, M. Luther I, 669 das Materialprinzip der Waldenser — von der sie (die Böhmen) sprachen, war eine innerliche, durch Glauben und Liebe bedingte Rechtbeschaffenheit, welche der Christ durch Gottes Gnadenbeistand erlange und in guten Werken bethätigen müsse.“ Diesem Satz habe Luther entschieden widersprochen.

Man wird Huck hierin Recht geben müssen. Die Sola fides-Theorie war es, die den Gegensatz zwischen Luther und den „Waldensern“ oder wie wir lieber sagen den alt-evangelischen Gemeinden, begründete und deren entschiedene Vertretung seitens Luthers allmählich eine tiefe Kluft zwischen den beiden geistesverwandten Richtungen zur Folge hatte.

Trotz mancher richtigen Schilderungen trägt das Buch von Huck den Charakter einer Streitschrift deutlich an der Stirn und als solches ist es in jeder Beziehung mit Vorsicht zu verwerten.

Neue Schriften über Ludwig Vives.¹⁾

Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld.

Fast gleichzeitig sind drei Schriften über Vives erschienen, — ein deutlicher Beweis dafür, welche lebhaftige Teilnahme die wissenschaftliche Forschung jetzt diesem bedeutenden Gelehrten und Pädagogen des 16. Jahrhunderts zuwendet, der unter der siegreichen Fahne des Humanismus die erstarrte Scholastik überwinden half und besonders durch die tiefeingreifenden Untersuchungen seines Hauptwerkes *de disciplinis* 1531 einer der erfolgreichsten Bahnbrecher auf dem Gebiet der Erziehungswissenschaft ward. Die bisherige Litteratur über ihn wird von Kuypers und Eulitz (S. 1 ff. bzw. S. 3 ff. u. 32), die sich überhaupt im Vollbesitz des wissenschaftlichen Rüstzeuges zeigen, übersichtlich dargeboten und gewürdigt; so reich sie ist, hat sie doch der Forschung noch viele ungelöste Fragen gelassen, deren Behandlung sich reichlich lohnt.

Selbst das allgemeine Thema von Kuypers Schrift war noch nicht so erschöpfend behandelt, dass sich nicht manche wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen hätten geben lassen. Die auf gründlicher Quellenkenntnis beruhende und durch besonnenes Urteil ausgezeichnete Arbeit enthält nicht nur, wie der Titel erwarten lässt, eine Darstellung des Systems der Viveanischen Pädagogik, sondern giebt in einer knappen, aber äusserst gehaltvollen und recht geschickten Einleitung eine geschichtliche Orientierung über Vives' Stellung in der Geschichte der Pädagogik, einen kurzen Lebensabriss, eine Aufzählung seiner Schriften und besonders eine wohlherwogene und eindringende Charakteristik des edlen Spaniers. Wie der Verfasser hier von aller konfessionellen Voreingenommenheit frei Vives als einen „freisinnigen Katholiken“ schildert, der „die Mängel in der Kirche ebenso wenig billigte, wie den Abfall von ihr“, so wahrt er sich auch sonst die Besonnenheit und Selbständigkeit des Urteils z. B. bei Beurteilung der Bedeutung des Vives für die Pflege der Muttersprache und für die Volksschule. So heisst es S. 54 zur Abwehr von Übertreibungen: „es ist festzuhalten, dass (bei Vives) die Muttersprache in der Schule nicht wie bei Comenius Unterrichtsfach und Unterrichts-

¹⁾ F. Kuypers, *Vives in seiner Pädagogik. Eine quellenmässige und systematische Darstellung* (Kieler Dissertation). Leipzig, B. G. Teubner 1897. (Sonderabdruck aus den neuen Jahrbüchern f. Phil. u. Päd. 1897.) — G. Eulitz, *Der Verkehr zwischen Vives und Budäus* (Programm). Chemnitz 1897. — J. Bröring, *Die Dialoge des Johann Ludwig Vives. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übertragen.* Oldenburg i. Gr., G. Stalling 1897. 4,50 M.

sprache ist, sondern kaum mehr als ein Notbehelf“, und S. 42 „es ist klar, dass Vives eine Bildung der Massen wollte, aber an Schulzwang, den Luther forderte, hat er wohl nicht gedacht“. Als weiterer Beleg für diese durchaus richtige Anschauung hätte hier der merkwürdige Brief angeführt werden können, welchen Vives im Herbst des Jahres 1525 von Brügge aus auf Anlass des eben stattgehabten Friedensschlusses zwischen Kaiser Karl und König Franz an Heinrich VIII. von England richtete. Hier mahnt er in eindringlichster Weise: es müsse in dem Volke ein guter und friedlicher Sinn gepflegt werden, indem von Jugend auf durch Wort und Schrift die sittliche Urteilskraft gestärkt und die Verderblichkeit des Krieges sowie die hohe kulturelle Bedeutung des Friedens gepredigt werde. Überhaupt müsse eine Aufklärung des Volks durch volkstümliche, in der heimischen Sprache geschriebene Bücher und durch Vorträge über gemeinnützige Dinge angestrebt werden. Nur dann sei Veredlung der Sitten und Anschauungen zu erwarten (J. L. Vivis Opp. omn. Basel 1555 II, 941 ff.). Auch hier, sieht man, sind Keime, die recht gepflegt zur Entstehung der allgemeinen Volksschule in unserem Sinne führen konnten; aber die pädagogisch-didaktischen Schriften des Vives behandeln ausschliesslich die Bildung der höheren Klassen, die tatsächlich in jener Zeit der Irrungen und Wirrungen auf allen Gebieten besonders wichtig war. Im Übrigen verdient die Arbeit Kuypers gerade deshalb besonderes Lob, weil sie wirklich eine „quellenmässige“ ist und die knappen, klaren Urteile des Textes durch reichliche Belege aus Vives' Skriften in den Anmerkungen begründet. Die Druckfehler, die besonders im lateinischen Text der Citate wiederholt untergelaufen sind, stören glücklicherweise das Verständnis nicht. Jedenfalls wird Kuypers' Arbeit ein wertvolles Hilfsmittel für alle weiteren Forschungen sein, die besonders die Zusammenhänge der Anschauungen des Vives mit denen der früheren und späteren Pädagogen behandeln müssen.

G. Eulitz hat in seiner äusserst sorgfältigen Untersuchung eine wirkliche Lücke ausgefüllt. Es war seit altersher ganz gewöhnlich, dass Vives, Erasmus und Budäus als die Triumvirn der humanistischen Gelehrtenrepublik gefeiert wurden, und die nahen Beziehungen des Spaniers zu dem grossen Gelehrten von Rotterdam im ganzen aufgeheilt; dagegen war der reichlich zwanzigjährige Verkehr zwischen Vives und Budäus bisher kaum gestreift. In der That treten auch bei der Lückenhaftigkeit der Quellen in diesem „nur einzelne Züge der beiden Gelehrten, nicht ihre volle Persönlichkeit“ entgegen. Aber wenn auch in ihrem Briefwechsel nicht die weltbewegenden Fragen der Zeit auf kirchlichem, politischem und sozialem Gebiet behandelt werden, so entschädigt doch dafür das scharfe Bild von dem schlichten „Leben in der Studierstube und im Familienkreise“, das die Quellen ergeben; und das der Verfasser mit sorgsamer Hand nachgezeichnet hat. Die unerquicklichen Kämpfe in der Gelehrtenwelt

(S. 17 ff.), die peinlichen Reibungen sogar zwischen gleichstrebenden Freunden wie Budäus und Erasmus, die durch hämische Neider noch verschärft werden (S. 5 ff.), die emsigen Bemühungen des gemeinsamen Freundes Vives, einen versöhnenden Ausgleich herbeizuführen (ebd.) und das unablässige gegenseitige Anspornen der befreundeten Gelehrten zu neuen wissenschaftlichen Werken (S. 9 ff.) sind einige Züge aus diesem Bilde. Daneben erfahren wir manche kulturgeschichtlich wertvolle Einzelheit. Bitter klagt der Pariser Gelehrte, dass ihm der Brief des Freundes „erbrochen wie fast alle vorhergehenden“ übergeben sei (S. 17), oder schildert drastisch die Wohnungsnot der Hauptstadt, die ihn gezwungen habe, alle 6 bis 7 Jahr umzuziehen, bis er sich schliesslich ein eigenes Haus kaufte, aber dabei in seiner geschäftlichen Unerfahrenheit, ebenso wie bei dem Bau seiner zwei Landhäuser, recht unangenehme Erfahrungen machte (S. 7 f.). Ein anderes Mal vergleicht er reizend das Hofleben mit seinen Sirenenlockungen mit den schönen Freuden, die er als Gelehrter in dem dauernden und beständigen Umgang mit seiner Philologie und als Familien- und Hausvater durch „den Ohrenschmaus der durcheinander lärmenden und spielenden Kleinen“ und durch den erquickenden Anblick der selbstgepflanzten Bäume genießt (S. 8): Und bei einem Besuche des Vives in Paris stellt er seine Frau mit den bezeichnenden Worten vor: „Das ist meine Frau, die mir so zu Liebe lebt, dass sie meine Bücher mit derselben Sorgfalt behandelt wie meine Kinder.“ (S. 21.) — Doch genug der interessanten Einzelheiten; Eulitz verdient jedenfalls aufrichtigen Dank, dass er dieses Kabinettstück vom Gelehrtenleben gründlich (vgl. besonders auch die gehaltvollen Anmerkungen) und liebevoll dargestellt hat. Nur eine kleine Berichtigung habe ich zu geben. Die Behauptung S. 23, das letzte erhaltene Wort des Vives über Budäus stamme aus der Schrift *de conscribendis epistolis* 1536 ist falsch; denn auch noch in der 1539, also ein Jahr vor dem Tode der beiden Humanisten erschienenen *Exercitatio linguae latinae* hat Vives seinem Freunde ein schönes Ehrendenkmal gesetzt. In dem 25. Dialog trifft der junge Budäus mit seinem Freunde Grympherantes zusammen, der soeben von seinem oberflächlichen Adelsstolz und seiner seichten Weltanschauung bekehrt worden ist. Erfreut über diese unerwartete Umwandlung des lieben Schulkameraden, die durch die Weisheit und das Geschick des Flexibulus herbeigeführt ist, preist ihn Budäus: „O, Du Glücklicher, der Du ihn aus der Nähe angehört, vertrauten Umgang mit ihm gepflogen und dadurch so reiche Frucht für eine gute Bildung der Sitten geerntet hast.“ Aber Grympherantes erwidert: „Um wie viel glücklicher bist Du, dem diese Früchte im Garten wachsen, wie man zu sagen pflegt, der nicht ein- oder zweimal, wie ich, sondern täglich, so oft es beliebt, in dieser Weise seinen Vater über die vornehmsten und nützlichsten Dinge verständig reden hören kann.“ — So bemüht sich Vives auch in einem Schulbuch, das für die weitesten Kreise berechnet war, den Ruhm und die Weisheit seines Freundes Budäus zu verherrlichen — ein neuer Beweis

dafür, was Eulitz S. 23 nur vermutungsweise ausspricht, dass ihre Freundschaft wirklich bis zum Tode fortbestand.

Die eben mitgeteilten Stellen aus Vives Dialogen können zugleich als Proben der im ganzen recht geschickten Übersetzung von J. Bröring dienen. Ihm sind die Dialoge „vielleicht das Interessanteste, sicher aber das kulturgeschichtlich Wertvollste“ (S. VII), was Vives geschrieben habe. Dies Urteil erscheint ebenso wenig einwandfrei als die gewagte Behauptung Kuypers', das Buch sei „noch heute brauchbar“ (S. 12). Wenn Lotze einmal sagt, einer Sprache müssten in etwas die Glieder gebrochen, die Bänder erweitert werden, damit sie ganz schmiegsam werde, dem Gedanken sich anzupassen, so haben die Humanisten mit bewusster Absicht diese Aufgabe am Latein erfüllt, um es für die gesteigerten Bedürfnisse ihrer Zeit brauchbar zu machen. Und die Pädagogen unter ihnen haben Schulbücher geschaffen, die möglichst bequem zum Lateinsprechen führen sollten und daher vor allem den Wortschatz des klassischen Lateins durch emsiges Zusammentragen entlegener Ausdrücke und kühne Neubildung dem praktischen Bedürfnis entsprechend erweitern mussten. Diesen Zweck verfolgte auch des Vives *Exercitatio linguae latinae*, die sich, solange das Lateinsprechen als oberstes Ziel des Unterrichts galt, in der That vorzüglich bewährte und daher selbst bis in den Anfang unseres Jahrhunderts hinein gebraucht wurde. In ihr hat Vives das in solchen Schulbüchern beliebte Kunstmittel der Dialogform zumeist geschickt verwandt, indem er naheliegende Stoffe aus dem Schülerleben dazu benutzte, um die einschlagenden lateinischen Vokabeln möglichst erschöpfend in ihnen vorzuführen. Eine besondere Würze versucht er den Dialogen auch dadurch zu geben, dass er vielfach einen bestimmten landschaftlichen Hintergrund wählt, hier Brügge, dort Paris, dort Valencia, dass er zuweilen Züge aus seinem eigenen Leben, z. B. das ihn ewig plagende Zipperlein S. 26, seine geringe Begabung fürs Verseschmieden S. 143 humorvoll hineinverflucht, und dass er öfter Knaben aus befreundeten Häusern, Valdaura, Mendoza, Budäus und bekannte Männer der Vergangenheit und Gegenwart, wie den gelehrten Plinius, den reichen Prasser Lukullus, den Maler Dürer und den Prinzen Philipp von Spanien als Personen auftreten lässt. Doch ist natürlich an eine lebenswahre Charakteristik dabei nicht gedacht: Philipp figurirt nur als ein neuer Herkules am Scheidewege, und Dürer wird nur eingeführt, damit bei Betrachtung eines Bildes des Scipio Afrikanus in etwas ermüdender Breite über alle einzelnen Teile des menschlichen Körpers gesprochen werden könne. Auch bei den übrigen Szenen muss man sich den Hauptzweck der Dialoge immer gegenwärtig halten und oft bedeutende Abzüge machen, damit das allzu überladene Bild des Dialogs der schlichteren Wirklichkeit entspreche. Das lässt leider die Einleitung Brörings, die auch sonst wenig gründlich und selbstständig ist, kaum hervortreten; selbst ein Hinweis darauf fehlt, dass

das Werkchen dem jungen Prinzen Philipp, dem nachmaligen spanischen König gewidmet ist; auch sind die Namen der allegorischen Figuren nur z. T. erklärt und des Vives Beziehungen zu den auf-tretenden Zeitgenossen gar nicht berücksichtigt. Den wissenschaftlichen Ansprüchen vollkommen würde eine Ausgabe genügt haben, die diese Mängel vermieden und neben der Übersetzung den lateinischen Text, natürlich einschliesslich der Widmung, geboten hätte. Immerhin kann auch diese Übersetzung, die sich bescheidenere Ziele gesteckt hat, Dienste thun, indem sie, mit der nötigen Vorsicht gebraucht, deutlichere Einblicke in die damaligen Schulzustände — vom Abc-Unterricht (14 ff.) bis zum Lawn-Tennis-Spiel (146 ff.) — und in Vives pädagogische Anschauungen gewährt.

Besprechungen und Anzeigen.

Zu Friedrich Wilhelm Dörpfelds Schriften¹⁾.

Von Prof. Dr. A. Nebe in Elberfeld.

Die Gesamtausgabe der Schriften Dörpfelds ist seit der Anzeige im Jahrgang 1896 S. 233 ff. dieser Monatshefte rüstig gefördert worden, so dass drei neue Bände vorliegen, die das dort ausgesprochene empfehlende Urteil durchaus rechtfertigen. Die erste Hälfte des V. Bandes enthält in 4. Auflage „Zwei dringliche Reformen im Real- und Sprachunterricht“. Wohl ist das Vorwort etwas angeschwollen, wohl erscheint die scharfe Gegenüberstellung „der stilistischen Schwerfälligkeit resp. Undeutlichkeit“ im Gebiet der Geisteswissenschaften und der klaren, bestimmten und knappen Sprache der naturkundlichen Fachwissenschaft in dieser Verallgemeinerung übertrieben, doch tritt auch hier die bezeichnende Eigenart Dörpfelds, sein weiter Blick, seine tiefe Gründlichkeit und seine anschauliche Klarheit überall deutlich zu Tage. Der systematische Denker, dem der Lehrplan der Erziehungsschule „nicht als ein pures Aggregat von Lehrstoffen, sondern als ein planmässiges Gegliedertes, ein organisches Ganzes“ (V, 1, 4) erscheint, zieht daraus bedeutsame Folgerungen und hält entschieden daran fest, dass „die einzelnen Lehrgegenstände dennoch

¹⁾ F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften, Gütersloh, C. Bertelsmann 1896/97; Bd. V: Real- und Sprachunterricht. 2,30 M. Bd. VI: Lehrerideale. 2 M. Bd. VII: Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung. 3,50 M.

zwar selbständig, aber nicht isoliert zu betreiben“ sind (V, 1, XXXIV). Daher ist es für ihn auch ganz natürlich, dass er sich nie durch blosser Nützlichkeitsrücksichten leiten lässt, sondern stets den Blick auf die Bedürfnisse des organischen Ganzen richtet, und dass er sich nie in kleinliche Einzelfragen verliert, sondern von ihnen aus wie von selbst eine vertiefte Erkenntnis der allgemeinen Grundsätze zu erreichen weiss. Die Besprechung einer Lehrprobe aus dem Gebiet des Zeichenunterrichts z. B. erweitert sich durch sein Geschick zu einer fasslichen Darlegung der Herbartischen Methodik (V, 2). Zugleich bewahrt ihn dieser stete Hinblick auf das Ganze vor einseitiger Ueberschätzung des Einzelfaches und unbedachter Überspannung der Forderungen. Das zeigt besonders anschaulich die hier zum erstenmale veröffentlichte kleine, aber inhaltreiche Arbeit über den heimatlichen Anschauungskreis (V, 2), in der Dörpfeld schon 1869 den Versuch gemacht hat, durch eine der modernen Pädagogik entsprechende Behandlung des geographischen Unterrichts den Schülern ein wirklich neues Bildungsmittel zu erwerben. Den Bildungsgewinn der Erdkunde für die Volksschule findet der nüchterne Schulmann mit Recht „zumeist in den Grenzen der Heimatskunde“, da auf diesem engen Gebiet der Schüler wirklich selbstthätig erkennen könne, „wie die Beschaffenheit eines Landes mit der Natur des Landes zusammenhängt, und wie beides wieder auf das Leben der Bewohner einwirkt“ (V, 2, 30); und mit demselben Recht schärft er gerade bei diesem Fach den oft vernachlässigten Grundsatz ein: „Überschüssiges, nicht dahin Gehöriges herbeiziehen, heisst nicht gründlich verfahren, sondern verwirren und den Gang aufhalten“ (V, 2, 17). Diesem Grundsatz entspricht die feinsinnige und anregende Skizze des Lehrverfahrens durchaus, das den praktischen Schulmann auf Schritt und Tritt verrät, der nicht umsonst von Comenius gelernt hat, sondern dessen Winke in der Mutterschule ebenso meisterhaft benutzt wie die reiche Fülle eigener Erfahrung.

Auch ausserhalb des engeren Kreises der Fachgenossen des Verfassers verdienen die beiden anderen Bände besondere Berücksichtigung. Band VI fasst unter dem Titel „Lehrerideale“ eine Reihe von Aufsätzen aus dem Evangel. Schulblatt über Schulmänner und Pädagogen zusammen und verknüpft damit die wertvollen brieflichen Äusserungen, die schon in der Biographie Dörpfelds von A. Carnap veröffentlicht sind. Dörpfeld hat seine Ideale nicht auf der breiten Heerstrasse gesucht und gefunden, sondern sein selbständiges Urteil und sicheres Gefühl hat ihn die wahlverwandten Geister auch in der Verborgenheit entdecken lassen, so den wackeren Schwaben Flattich mit seiner urkräftigen Originalität, mit der sich opferfreudige Treue und Hingebung in seinem Beruf aufs schönste paart, und den bescheidenen und anspruchlosen, aber in seiner stillen Berufsarbeit und echten Frömmigkeit vorbildlichen Freund und Amtsgenossen Hindrichs. Auch den weitherzigen, geistgewaltigen Comenius hat er sich recht eigentlich zu seinem Helden erkoren schon lange,

bevor seine Bedeutung in weiteren Kreisen erkannt und seine Schriften allgemein bekannt wurden. Bezeichnend ist dafür seine Klage zur Herbartfeier 1876, dass selbst 200 Jahre nach des Comenius Tode in der deutschen Schulwelt „die Verdienste dieses in seltenem Masse grossen und edlen Geistes nicht nach Gebühr gewürdigt und noch weniger nach Gebühr verwertet“ seien (S. 136). Aber wenn auch die Stimmen, die bei der 200jährigen Gedächtnisfeier seines Todes an ihn erinnert hatten, spurlos verhallt zu sein schienen, so hoffte Dörpfeld doch schon damals, dass „die Lehrereneration, welche den 300jährigen Geburtstag des grossen pädagogischen Exulanten erlebt, das Versäumte nachholen“ werde. Er selbst hat jenen Tag noch erlebt und es sich nicht nehmen lassen, bei einer Comeniusfeier in Barmen eine längere Ansprache zu halten. Leider ist die Nachschrift derselben, deren Veröffentlichung in Aussicht stand, verloren gegangen. Doch bietet auch so der Band viel Anregung. Freilich darf man keine erschöpfenden Lebensbilder oder allseitig abschliessende Charakteristiken erwarten; bei der Behandlung des bergischen Märtyrers Adolf Clarenbach standen dem Verfasser sogar, da C. Krafft's wichtige Veröffentlichungen des Aktenmaterials noch fehlten, nur dürftige Quellen zu Gebote, aber gerade so, wie sie sind, spiegeln diese Aufsätze am klarsten die hohe Auffassung Dörpfelds von dem Lehrerberuf, die innige Wärme seines religiösen Gefühls und die rastlose Arbeit an seiner wissenschaftlichen Vertiefung wieder, so dass ungewollt aus all diesen Lehreriidealen die charaktervolle Persönlichkeit des Verfassers als ein ihnen ebenbürtiges Lehreriideal hervortritt.

Ebenso dringend wie dieser Band ist Band VII „Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung“ allen, die für das wahre Wohl des Volkes einen empfänglichen Sinn und ein warmes Herz haben und sich nicht durch die Schlagwörter der Parteien blenden lassen, zu eingehender Prüfung zu empfehlen. Denn die Schrift handelt von einer der brennendsten Zeit- und Streitfragen; und das Interesse für die Volksschule in die weitesten Kreise zu tragen, die Verwaltung der Schule von dem Bann staatlicher und kirchlicher Bevormundung zu befreien und der so selbständig gewordenen Schule eine gedeihliche Entwicklung zu sichern, indem bei der Selbstverwaltung alle Hauptinteressenten: Staat, Kirche, Gemeinde, Schulamt und Familie angemessen vertreten werden, das ist das edle Ziel, um dessentwillen der „alte, gebrechliche Schulinvalid“ diese seine letzte Schrift verfasst, und das er in ihr mit ungebrochener Geisteskraft und Frische verfolgt hat. Als eines Schulmeisters Testament ist dies tief durchdachte Werk in den Comenius-Blättern 1895, 3 ff. bezeichnet und gründlich gewürdigt worden, so dass eine eingehendere Besprechung an dieser Stelle unthunlich erscheint. Aber es ist nicht ein Testament, in dem wehmütige Entsagung herrscht, sondern das durchweht ist von frischem Mut, der trotz aller Hindernisse an die dereinstige Erfüllung seiner Wünsche glaubt. Und diese sieghafte Zuversicht wurzelt in dem sicheren

Grunde der Erfahrung der heimatlichen Schulgeschichte, die jene geforderte Selbstverwaltung der Schule seit den Tagen der Reformation in ihren wesentlichen Grundzügen besessen und es gerade dadurch zu besonderer Blüte gebracht hat. Wie der Freiherr vom Stein nicht am grünen Tisch, sondern aus der klaren Erkenntnis der wohlthätigen Wirkung, die in der Grafschaft Mark die alte Gemeindefreiheit geübt hatte, zu der unumstösslichen Überzeugung kam, dass eine gesunde politische Ordnung nur da bestehe, wo das Volk selber handanlegend das Regieren lerne, und darauf sein Reformwerk aufbaute, so ist auch Dörpfelds fruchtbarer Reformgedanke nicht ein in der Studierstube erklügeltes Fündlein, sondern die naturgemässe Weiterentwicklung der in der Schulgeschichte seiner bergischen Heimat gegebenen Keime einer freiheitlichen Schulverfassung. Und es steht zu hoffen, dass hier wie dort die Verwirklichung des wertvollen und bewährten Grundgedankens ein hoher Segen für das ganze Volk sein wird. Gerade deshalb möge dieses letzte Werk Dörpfelds, das die Summe der gesamten Wirksamkeit eines reichen Lebens zieht und durch die gründliche Gewissenhaftigkeit und die siegesfrohe Klarheit seiner Darlegungen zugleich überzeugt und erwärmt, recht viele Leser finden, die aus ihm ein thatkräftiges Interesse für die Volksschule schöpfen!

Gesammelte Schriften von A. Spir. I. u. II. Bd. Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. 3. Aufl. 8 M. III. Bd. Moralität und Religion. 3. Aufl. Recht und Unrecht. 2. Aufl. 4 M. IV. Bd. Philosophische Essays. 4 M. Stuttgart, Paul Neffs Verlag. o. J.

Der Verfasser dieser Schriften, A. Spir, ist geboren 1837 in Südrussland, gestorben 1890 in Genf. Er stand vor seiner Hinwendung zur philosophischen Schriftstellerei als Seeoffizier in russischen Diensten. Seine schriftstellerische Thätigkeit eröffnete er 1867 mit der Schrift „Die Wahrheit“. Leipzig. Richtung und Fortgang seiner Schriftstellerei lassen schon die Titel der darauf folgenden Schriften erkennen: Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken. ebd. 1868. Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit. ebd. 1868. Erörterung einer philosophischen Grundeinsicht. 1869, endlich der des Hauptwerkes: Denken und Wirklichkeit. 1873. 2. Aufl. 1877.

Nicht durch gesteigerte Nachfrage wurde, wie Spir selbst im Vorwort eingesteht, die Sammlung der Schriften 1883—85 veranlasst, die nun von einem neuen Verleger noch einmal dem Publikum dargeboten werden. Zwischen unseren Zeilen wird man schon gelesen haben, dass der Erfolg der Schriften nicht den Wünschen und Erwartungen ihres Verfassers entsprochen hat, in dessen philosophischen Essays IV. S. 219 wir die grossen Worte lesen, dass das Erscheinen seiner Lehren das Hauptereignis des 19. Jahrhunderts sei, durch welches dasselbe in der ganzen Geschichte der Menschheit einzig dastehen werde.

Wird aber der dem Lebenden vorenthaltene Beifall vielleicht nun um so mehr dem Toten gespendet werden? Der berühmte russische Schriftsteller Leon Tolstoy hat in einem Schreiben an den jetzigen Verleger der Spirschen Schriften der Zuversicht Ausdruck gegeben, dass das Schicksal des Werkes von Spir demjenigen Schopenhauers ähnlich sein werde, „welcher erst nach seinem Tode bekannt und bewundert wurde“.

Es würde dem Recensenten eine nicht geringe Freude sein, einem Manne, der sich in so würdiger Weise wie Spir, anscheinend ganz nach Art der grossen Philosophen des Altertums, mit der Philosophie befasst hat, behülflich sein zu können, damit er zu reichlicherer Anerkennung gelange. Vorausgesetzt, dass die Leistungen des Mannes darauf Anspruch machen dürfen!

Nehmen wir aber das Hauptwerk Spirs zur Hand, so begegnet uns darin zunächst eine Erneuerung der Lehre des berühmten irischen Philosophen des vergangenen Jahrhunderts, des Bischofs Berkeley, dass nämlich, was wir als Körper erkennen, in Wirklichkeit nichts anderes als unsere Sinnesempfindung ist. Es sind Stühle und Tische in meinem Zimmer, besagt hiernach in Wahrheit nicht mehr, als dass solche von mir und jedem, der sich dahin begiebt, wahrgenommen werden, immer wieder wahrgenommen werden.

Diesem letzteren Urteil aber, so gewiss ihm jeder sich irgend Besinnende zustimmen wird, entspricht nun keineswegs das gemeine Bewusstsein von solchen Gegenständen. Vielmehr hege ich und jeder andere, Berkeley selbst kann es nicht anders gemacht haben, die Überzeugung, dass solche Stühle und Tische unabhängig von mir und jedem Wahrnehmenden vorhandene Dinge sind. Oder, wie Spir sagt, die Körper sind ihrem Begriffe nach unbedingt.

Wie nun? Wenn man dieses letztere gemeine Bewusstsein und seinen Inhalt einmal an jene Besinnung des Berkeley hielte und sich erst von dieser gleichsam abheben liesse? Würde nicht dadurch sehr erleichtert, ja allererst ermöglicht werden, sich dasjenige mit Vollständigkeit zu vergegenwärtigen, was solches gemeine Bewusstsein im Gegensatz zu jener Besinnung ausmacht und auch ihr zum Trotz immer in seinem Bestande erhält?

Diese Frage gestellt und sachgemäss beantwortet zu haben werden wir als die Hauptleistung Spirs ansehen dürfen und als ein nicht unerhebliches Verdienst desselben um die Philosophie. Seine Antwort auf die Frage, wodurch aus blossen subjektiven Sinnesempfindungen das gemeine Weltbewusstsein zustande komme, lautet aber I. S. 145, unserer Erkenntnis der Körper liege ein ursprüngliches, nicht aus Erfahrung abgeleitetes Gesetz des Denkens zu Grunde und dieses Gesetz könne nichts anderes sein als ein Begriff des Unbedingten, eine innere Disposition des Subjekts, einen jeden Gegenstand an sich als unbedingt oder als eine Substanz zu denken.

Den so zuerst aufgezeigten Begriff meint aber nun Spir weiterhin

im 2. Buche des 1. Bandes, in der „Grundlegung“, in den allgemeinsten Gesetzen des Denkens wiederzufinden, so in dem Satze der Identität, wonach „ein jedes sich selbst gleich ist“ oder „ist, was es ist“. Aus dem aber wird von ihm endlich als der völlige Gehalt jenes schon der Erkenntnis einer äusseren Welt zu Grunde liegenden Begriffes der Satz entwickelt, dass in dem eigenen unbedingten Wesen der Dinge gar keine Vereinigung des Verschiedenen möglich ist oder, mit anderen Worten, dass darin alle Vielfältigkeit, alle Unterschiede, welche sich in der alltäglichen Erfahrung der Dinge so stark aufdrängen, fehlen.

Wie es aber auch mit der Richtigkeit und Triftigkeit dieser letzteren Entwicklung stehen mag — Recensent bekennt, dass sie ihm keineswegs ganz einwandfrei erscheint —, so würde doch nimmermehr das blosse Vorhandensein eines solchen Begriffes von einem Unbedingten im Denken schon hinreichen, das Dasein eines Gegenstandes solcher Idee zu behaupten. Wer anders meint, für den hätte Kant seine Kritik der reinen Vernunft vergebens geschrieben.

In diesem Punkte aber ist nun leider ein erheblicher Unterschied zwischen der ersten Auflage und der letzten (3.) Ausgabe des Spirschen Hauptwerkes wahrzunehmen. Gegen den sich in seinen Meinungen mehr und mehr dogmatisch verhärtenden Denker werden wir aber kein Bedenken tragen, uns auf die Seite des jüngeren Spir zu stellen. Dieser nämlich will das Prinzip des Unbedingten nur so weit, als es durch die Erfahrung z. B. in der Erkenntnis einer äusseren Welt bestätigt wird, behaupten. Während aber der jüngere und in höherem Grade kritisch gestimmte Denker noch auf der letzten Seite des Hauptwerkes zugiebt, dass das von ihm Gefundene wohl ein Bewusstsein, nicht aber eine Erkenntnis des Übersinnlichen, d. h. eine Metaphysik, möglich mache, findet sich in der Ausgabe letzter Hand desselben Werkes zwar ganz im Anfange der Einleitung gleichfalls noch etwas von einer kritischen Anwendung. Aber schon ein paar Seiten weiter in derselben Einleitung bestimmt der Verfasser die Aufgabe der Philosophie dahin, über die natürliche Täuschung, in der die Erfahrungswissenschaften verbleiben, zu erheben und „die gegebenen Gegenstände so zu erkennen, wie sie wahrhaft und wirklich sind“. Dem entspricht dann, dass I. S. 205 geradezu zwei verschiedene Gebiete der Wirklichkeit unterschieden werden, einerseits das eigene mit sich selbst identische Wesen der Dinge, auf welches sich die Aussage unseres Denkgesetzes beziehe, das Gebiet des Unbedingten, und andererseits die empirische Darstellung der Dinge, wie Kant es nenne, die „Erscheinung“, welche nichts Unbedingtes enthalte, also das Gebiet des Bedingten. Auf dieses sind nach Spir die Erfahrungswissenschaften eingeschränkt, von jenem aber, dem wahrhaft Wirklichen, handelt die Philosophie.

Nummehr ist die eine, mit Tolstoy zu sprechen, *idée principale* genannt, mit der als einer Fackel der Philosoph Spir jedes Dunkel

auch von Moral und Religion meint völlig erhellen zu können: das Unbedingte oder das eigene mit sich selbst identische Wesen der Dinge im Gegensatz zur Sinnenwelt. Gern würde Rec. berichten dürfen, dass Spir bei der Darstellung seines einen Gedankens Reichtum und Fülle des Geistes wie etwa Schopenhauer in ähnlichem Falle entfaltet habe. Leider jedoch findet sich solches sehr Wünschenswerte bei Spir nur in recht geringem Grade. Selbst über eine gewisse Eintönigkeit ist zu klagen.

Seine Lehre vom Unbedingten im Verhältnis zur Erfahrungswelt bezeichnet nun Spir auch als eine Erneuerung der kritischen Philosophie. Der Name „kritisch“ ist aber nicht mehr herrenlos, sondern bereits von Kant in Besitz genommen zur Benennung der von ihm begründeten Art des Philosophierens. Spir rechtfertigt aber den angemassen Namen damit, dass die Erforschung der Gesetze des Denkens seine erste und hauptsächlichste Aufgabe bilde.

Indessen nach Kant wird eine Philosophie nur dann mit Recht eine kritische heißen, wenn und weil sie sich vor dem Befassen mit der Erforschung der Dinge besinnt, wie und als was uns alle möglichen Dinge allein gegeben sind. Die Antwort „als etwas von uns Menschen Erfahrenes und Erkanntes“ ist aber bereits gleichbedeutend mit der Bescheidung: Also ist alle Erkenntnis und Wissenschaft von Dingen immer nur eine menschliche und höchstens eine menschlich richtige Auffassung von solchen Dingen, nicht aber schon solchen Dingen selbst gleichzusetzen. Wird nun dieses Ergebnis der einfachsten Besinnung nicht gezogen, so ist die Philosophie, mag die Erforschung des Denkens noch so sehr ihre erste und Hauptaufgabe bilden, nicht eine kritische, d. h. unterscheidende, Philosophie.

So viel ist mit Gewissheit zu behaupten: Kant würde nimmermehr eine Lehre als kritisch bezeichnet haben, welche wie die Spirsche die Erfahrungswelt nicht nur sachgemäss eine menschlich-bedingte oder menschliche nennt, sondern sie zu einer blossen Täuschung herabwürdigt. „Unsere gesamte Erfahrung beruht, sagt Spir I. S. 4, auf einer systematisch organisierten Täuschung.“ In die Beweggründe zu einer derartigen Verzerrung der kritischen Besinnung gewährt uns aber folgender Satz Spirs in dem Essay „Was sehen wir?“ IV. S. 31 einen überaus lehrreichen Einblick: „Eine von der empirischen Wissenschaft verschiedene Philosophie kann es nur dann geben, wenn die empirische Wissenschaft auf Täuschung beruht und darum keine unbedingt wahre Erkenntnis liefert, welche zu suchen eben die Aufgabe der Philosophie ist.“

Also das ist der Zweck: Raum für eine pure Metaphysik zu schaffen, neben der die empirische Wissenschaft bei aller gern zugestandenen praktischen Brauchbarkeit als Beschäftigung mit einem völlig Nichtigen gänzlich verschwindet.

Ganz anders als dieser „Erneuerer“ dachte allerdings der alte erste Begründer der kritischen Philosophie. Für Kant gehörten die

empirischen Wissenschaften zur Philosophie hinzu, wenn sie auch lange nicht den Begriff derselben erschöpften.

Hiernach werden wir uns nicht wundern, dass, wo immer Spirs Lehren des Kantischen Criticismus berührt, wie in der Beurteilung der Morallehre Kants (III. S. 35—50), sich ein bedauerlicher Mangel an Sinn gerade für das Eigenste von Kant zeigt, für eine kritische, scharfe Unterscheidung der Begriffe, z. B. von Glückseligkeit und Tugend, jenes als eines empirischen, dieses als eines rationalen.

Denn Kant war ein grossartig vielseitiger, man darf sagen, allseitiger Geist, für die Erfahrungswelt und deren Erfassung in der Forschung ebenso offen wie für dasjenige, was darüber hinausliegt. Spir dagegen hat für die empirischen Wissenschaften, die er so tief stellt, schwerlich irgend Liebe und Verständnis besessen. Er ist ein blosser Logiker, und sein Gedankengebäude ist nicht mit der Philosophie aller Zukunft, der kritischen von Kants Art, sondern höchstens mit einer zwar an sich ehrenwerten, ja ehrwürdigen, dogmatischen Lehre des griechischen Altertums, die aber ihre Zeit gehabt hat, zusammenzustellen.

Auch in der neuesten 8. Auflage von Überweg-Heinzes Grundriss der Geschichte der Philosophie (1897) wird Spirs Lehre mit derjenigen des Hauptes der Philosophen von Elea, des Parmenides, verglichen, dass das Seiende ist und nichts ist das Nichtsein, die Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge:

Dr. H. Romundt.

Georg Lasson, Zur Theorie des christlichen Dogmas. Berlin 1897. R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder. IV, 123 S. 8^o. 2,80 M.

Eine Theorie des christlichen Dogmas, d. h. eine in streng begrifflicher Entwicklung gehaltene philosophische Wissenschaftslehre der Dogmatik will der Verfasser geben. Im Rückgang auf die altkirchlichen Bekenntnisse kann er doch den Zwiespalt nicht übersehen, in dem diese zu der heutigen Entwicklungsstufe des allgemeinen Erkennens stehen, und er betrachtet es darum als ein vielfach noch unzureichend anerkanntes und gelöstes Hauptproblem, die wissenschaftliche Methode der Dogmatik in die Bahn zu lenken, die durch die Arbeit der neueren Philosophie allem wissenschaftlichen Denken vorgezeichnet sei, da er selbst an der Möglichkeit verzweifelt, die altprotestantische Dogmatik in ursprünglicher Gestalt auch der Gegenwart zum Gesetz zu machen, wenn sie auch aus der Heldenzeit der Reformation her stammt, und trotz des kräftigen religiösen Lebens, das in ihren Begründern pulsierte. Die Religion wird als eine Äusserung der praktischen Vernunft gefasst und als ein praktisches Verhalten charakterisiert, das im engen Bunde mit der Sittlichkeit ausserhalb des bloss theoretischen Verhaltens der Vorstellung sich in durchaus eigentümlicher Weise bethätigt. Verfasser sucht eine freie Mittelstellung einzunehmen zwischen den geistigen Strömungen der Gegenwart auf dogmatischem Gebiete, ebensowenig ein Anhänger der „einseitigen

Orthodoxie“ wie ein Wortführer der „negativen Theologie“. „Wie diese sich an das Positive, Zufällige, Äusserliche hält, um es einseitig zu verneinen, so die irrig orthodoxe, um es einseitig zu bejahen.“ Es ist ihm wesentlich darum zu thun, wie es zuerst ein Schleiermacher unternommen hat, die im Leben der Gemeinde thatsächlich vorhandene und täglich sich erneuende christliche Wahrheit als einen zusammenhängenden Organismus und damit die Wahrheit der Religion überhaupt allein durch die freie Arbeit des Begriffs nachzuweisen, d. h. als streng wissenschaftlicher Denker.

Einzelne Aufstellungen des Verfassers erscheinen gewagt oder mindestens superlativ. Kann man wirklich im Ernste vom Dogma an und für sich und in allen seinen Einzelheiten noch behaupten: „es bildet noch heute wie vor Jahrhunderten geradezu den Untergrund unserer gesamten geistigen Kultur.“ (S. 55.) Kann man ihm noch eine erziehende Macht zuschreiben, „mit der sich kein anderes Bildungselement in unserer Kultur vergleichen lasse?“ (S. 56 ff.) Verfasser korrigiert aber diese seine eigene Anschauung selbst, wenn er dann fortfährt darauf hinzuweisen, dass die Lebensanschauungen ebenso wie die Lebensgewohnheiten der christlichen Völker von den Gedankenelementen durchtränkt sind, die das Dogma der Kirche in sich fasst. Also nicht von dem Dogma, sondern von seinen Gedankenelementen, die sich beide eben überall unterscheiden wie Buchstabe und Geist. Und was würde der grosse Lessing sagen, der doch den Bestand eines Christentums schon vor dem Zustandekommen des biblischen Kanons so energisch aufgezeigt hat, wenn er in dieser Theorie des christlichen Dogmas die Forderung eines undogmatischen Christentums gleichgesetzt sähe mit dem Verlangen nach einem auf das Niveau vorchristlicher Religionen hinabgesunkenen Christentum? (S. 88) oder wenn er die sonderbare These darin verfochten fände: „Das Christentum ist von Anfang an und seinem Wesen nach dogmatisch.“ (S. 76.) Dann mag immerhin das aus den praktischen Bedürfnissen der religiösen Lebensgemeinschaft entspringende Streben nach einer Klarheit der christlichen Verkündigung zu den religiösen Gedankensystemen der Dogmenbildung hinführen, nicht die spätere lehrhafte Fixierung ist doch die treibende und lebenweckende Kraft immer gewesen, sondern einzig stets der geistige Inhalt, der vor ihr vorhanden war und dem sie nur als Schale dient. Das Dogma ist überall die zeitliche Hülle, nie die Hauptsache im religiösen Leben. Verfasser bemüht sich wohl, das „Knochengerüst einer allgemeinen anerkannten Kirchenlehre“ als unentbehrlich und als „ein Erzeugnis und eine Konsequenz der Ideen des Christentums selber“ verständlich zu machen. Aber kommt er nicht schliesslich selber zu dem Resultat, dass eine verwirrende Mannigfaltigkeit von verschiedenen Fundamentalsätzen oder Prinzipien oder Grundwahrheiten des Christentums mit der Zeit hervorgetreten sei, und dass man stets zwischen dem Gesamtbekanntnisse der Gemeinde und dem Ausdruck der Überzeugung der einzelnen Gläubigen sorgfältig unterscheiden müsse? (S. 95.) Auch läuft die Zustimmung zum Dogma, die er

fordert, überraschender Weise am Ende nur auf den Entschluss hinaus, sich der Gemeinschaft des Glaubens anzuschliesen, die dies Lehrfundament besitzt. (S. 97.)

Karl Mämpel.

Jacob Frohschammer, Ein Pädagoge unter den modernen Philosophen. Einführung in das philosophisch-pädagogische System Frohschammers. Von Joh. Friedrich. Fürth in B. Verlag von Georg Rosenberg. 1896. Preis Mk. 1,50,

Eine ebenso verdienstvolle als zeitgemässe Schrift. Der charaktervolle, hochsinnige Münchener Philosoph, der am 14. Juni 1893 sein an Kämpfen und Mühen reiches Leben selig beschlossen hat, verdient es, nicht blos wegen seiner ausgezeichneten Persönlichkeit, sondern auch wegen seiner hervorragenden Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie in dankbarer Erinnerung erhalten zu werden, zumal dieselben bei verständiger Anordnung vortreffliche Dienste zur Klärung unserer Wirren zu gewähren geeignet sind. Frohschammer, ursprünglich zum katholischen Priester bestimmt, durch ausserordentliches Streben zum theologischen Dozenten und Prediger an der Universität in München emporgestiegen, unternahm im Jahre 1860 aus innerstem Antrieb den Kampf für die Freiheit der Wissenschaft in der katholischen Kirche, der ihm zwar viele persönliche Nachteile brachte, aber ihn zur Ausbildung einer philosophischen Weltanschauung trieb, die ihn vollen Ersatz für jene Unbilden finden und ihn mit dem trostreichen Bewusstsein von der irdischen Schaubühne abtreten lässt, nicht vergebens gelebt und gestrebt zu haben. Folgende Errungenschaften dieses hochsinnigen Strebens lassen sich namhaft machen: 1. Die römisch-katholische Kirche sinkt zum geisttödtenden Mechanismus herab, wenn die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung über die religiös-sittlichen Fragen in ihr planmässig unterdrückt wird. 2. Dieses hohe Gut kann in ihr nur gerettet und erhalten werden, durch eine solche Hebung des Schulwesens, dass das katholische Volk in den Stand gesetzt wird, sich selbst thätig an dieser grossen Arbeit zu betheiligen. 3. Nicht durch Austritt aus der katholischen Kirche und eine kirchliche Neuschöpfung wird dieses Ziel erreicht, sondern durch standhaftes, treues Ausharren in dieser Kirche. 4. Dass jeder Kulturstaat die Pflicht hat, die Leitung des Schul- und Erziehungswesens in feste Hand zu nehmen, ist eine der wohlbegründeten Folgerungen seiner philosophischen Weltanschauung. 5. Der Kulturstaat hat aber nicht die kirchlichen Dogmatiken als Grundlagen der Volkserziehung zu benutzen, sondern die feste und allgemein gültige Ordnung der Natur und das von allen Dogmatiken unabhängige und alle Konfessionen gleichmässig verpflichtende Sittengesetz. 6. Um zu diesem Zwecke den nötigen Einfluss auf die Familien zu gewinnen, sind die Kindergärten nach Fröbels Methode zu empfehlen und so viel als möglich zu verbreiten. Es wäre zweckmässig gewesen, wenn in dieser oder ähnlicher Weise die Verdienste Frohschammers kurz und bündig dargelegt worden wären.

Minfeld, Pfalz, Juni.

B. Baehring,

Unter dem Titel: „Das freie Christentum und die Bewegung für ethische Kultur“ veröffentlicht Privatdozent Dr. **Joh. Kreyenbühl** in Zürich (Freiburg i. B., J. C. B. Mohr. 1896) einen Vortrag, der für unsere Mitglieder von Interesse sein dürfte. Der Verfasser bekämpft mit Grund eine Trennung der Moral von der Religion und dass es möglich sei, das sittliche Leben der Menschheit unabhängig und losgelöst von den Formen und Kräften des religiösen Lebens zu gestalten und zu befördern, wie es die ethische Bewegung will. Dass aber von dem Verfasser der Wert einer strengen Unterscheidung der Moral von der Religion, wie sie Kant unternommen hat, der doch keineswegs eine Trennung befürwortete, bereits hinlänglich gewürdigt sei, darf bezweifelt werden. Solche auch im Interesse der Reinheit und Strenge der Moral zu wünschende Unterscheidung hat sich bei Kant bereits als wirksames Mittel zur Läuterung von Kirche und Religion erwiesen und dürfte sich in Zukunft noch mehr so bewähren.

Dr. H. Romundt.

Mit der Geschichte der akademischen Deposition beschäftigt sich eine Arbeit von **Fabricius**. (Die Akademische Deposition. Beiträge zur deutschen Litteratur- und Kulturgeschichte, speziell zur Sittengeschichte der Universitäten. Frankfurt a. M. Völcker. 8^o. 76 S. 2 M.) Anknüpfend an Schade kommt der Verf. unter Verwendung des zahlreichen seither bekannt gewordenen Materials zur Geschichte der Universitäten zu dem Ergebnis, dass die Deposition ursprünglich in Frankreich in den Bursenverbindungen in Gebrauch, von dort nach Deutschland übertragen und hier später amtlichen Charakter erhalten und in ihren Formen Einwirkung durch deutsche Handwerkerbräuche erfahren habe.

Unter den verschiedenen Besprechungen, welche das vortreffliche Buch von **Kurd Lasswitz** über **Theodor Fechner** (Frommanns Klassiker der Philosophie, hrsg. von **Falekenberg**, Bd. I), Stuttgart, Fr. Frommann (E. Hauff) 1896, VIII, 207 S. M. 1.75, neuerdings gefunden hat, scheint uns diejenige von **P. Hensel** in der *Historischen Zeitschrift* (N. F. Bd. 43 S. 300 ff.) besonders beachtenswert. Fechner gehört zu den Philosophen, deren Ideen unserem Forschungsgebiet besonders nahe stehen und wir machen hier noch besonders auf den in diesen Heften veröffentlichten Aufsatz von **Simon** aufmerksam.

Nachrichten.

Von der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog, hrsg. von D. Alb. Hauck (Leipzig, Verlag von J. C. Hinrichs) ist vor kurzem der dritte Band erschienen, der die Artikel Bibelübersetzungen bis Christenverfolgungen umfasst (832 SS. gr. 8^o). Der umfangreichste und auch der wertvollste Artikel ist der über die Bibelübersetzungen (S. 1—167), der soeben auch als Sonderausgabe in den Buchhandel gekommen ist; er ist von verschiedenen Fachmännern verfasst, von denen Nestle, E. Reuss (S. Berger), Leskien, H. Zimmer, Franz Balogh genannt sein mögen. Hier interessieren insbesondere Nestles Ausführungen über die vorlutherische deutsche Bibel und Bergers Arbeit über die romanischen Übersetzungen. Für die Lösung der Frage nach dem waldensischen Ursprunge der deutschen Bibel des Mittelalters sollte man die französischen und italienischen Waldenser-Bibeln und Texte mehr heranziehen als es bis jetzt geschehen ist. Von sonstigen grösseren Artikeln nennen wir die über Calvin (R. Stähelin), Butzer (Paul Grünberg) und Blaurer (Bossert). Das Forschungsgebiet der C. G. im engeren Sinn berühren die eingehenden Artikel über die Böhmisches Brüder (Joseph Müller) und über die Brüder des gemeinsamen Lebens (Schulze). Ferner verweisen wir auf die Aufsätze über Martin Borhaus (K. Bernoulli), Jacob Böhme (Dibelius), Rob. Boyle (G. Lechler), Robert Browne (Loofs), Otto Brunfels (W. Vogt), Johannes Campanus (Hegler) und Seb. Castellio (R. Staehelin). Von diesen sind wertvoll die Arbeiten über Mart. Borhaus und besonders der über Campanus, der unter Benutzung eines demnächst erscheinenden Buches über das Täuferium in Jülich (von K. Rembert) verfasst worden ist; völlig ungenügend ist dagegen die Arbeit von W. Vogt über Brunfels, der nicht einmal die eingehenden Studien von F. W. E. Roth (Zts. f. d. Gesch. d. Oberheins. N. F. Bd. IX, 2 S. 284—320) kennt. Auch der Artikel über Castellio hätte eingehender sein können.

Adolf Harnacks Schrift: „Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu“ (Freiburg i. Br. Mohr, 1897, 36 SS. 0.80 Pf.) enthält einige Ergebnisse, die uns auch von geschichtlichen Gesichtspunkten aus interessieren. Dass der Text des Stückes nicht später als etwa um 130 n. Chr. aufgezeichnet sein kann, hatten schon die ersten Herausgeber hervorgehoben. Harnack macht darauf aufmerksam, dass der Text Kennzeichen hohen Alters trägt und dass die auf uns gekommene Handschrift wohl die Abschrift einer früher gemachten Zusammenstellung von Herrnworten ist. Diese Zusammenstellung ist nach Harnack keineswegs lediglich zu privaten oder gelehrten

Zwecken hergestellt, sondern sie war zu öffentlichem Gebrauche bestimmt. Dieses Ergebnis der Harnackschen Untersuchung scheint uns ebenso wichtig wie das zweite, dass die Sammlung wahrscheinlich aus dem „Evangelium der Egypter“ genommen und also ein Excerpt aus diesem Evangelium ist. Eine Zusammenstellung von Herrenworten, die zum öffentlichen Gebrauche bestimmt war, beweist, gleichviel ob sie Excerpt ist oder nicht, dass die Christen-Gemeinden, die sich für ihren Gebrauch solche Spruch-Sammlungen herstellten, eben auf diese Herrnworte einen Hauptnachdruck legten. Als Hauptquelle des Lucas und Matthäus gilt heute allgemein eine uralte Sammlung von Herrenworten, die man als das Urevangelium bezeichnet. Harnack erklärt, dass unser Text kein Überrest dieses Urevangeliums sei und er wird darin wohl recht haben. Aber aus dem Bedürfnis und aus den Anschauungen heraus, aus denen jenes Urevangelium geschrieben ist, ist offenbar auch der neugefundene Text entstanden. Und die Thatsache, dass diese Sammlungen späterhin aus dem öffentlichen Gebrauch verdrängt wurden — wären sie dies nicht, so wären uns beide Sammlungen sicherlich erhalten geblieben — beweist weiter, dass sich nachmals die Anschauungen in diesem Punkte innerhalb der Kirche änderten; von einer Auffassung, die die Herrnworte in den Vordergrund des Gottesdienstes und der Unterweisung stellte und die Alles eben auf diese Worte bezog, finden sich in späteren Jahrhunderten innerhalb der Kirche keineswegs mehr so deutliche Spuren, wie es in der ältesten christlichen Litteratur der Fall ist. Die Sammlungen der Herrnworte, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert zu öffentlichem Gebrauche vorhanden und offenbar weit verbreitet waren, verschwinden, und erst unser Jahrhundert entdeckt wieder die Reste dieser untergegangenen Litteraturgattung.

Man hat bisher zu wenig beachtet, dass die sog. Waldenser unter dem Druck der furchtbaren Verfolgungen, die sie zu erdulden hatten, sich im eigentlichen Sinne zu einer geheimen Verbrüderung umgestaltet hatten und alle Künste, die in solcher Lage notwendig waren, unter sich übten. Zu diesen gehörte die Einführung geheimer Erkennungszeichen, z. B. bei der gegenseitigen Begrüssung und beim Handgeben. Aus den Prozessverhandlungen, welche die Inquisitoren Antonius de Septo de Saviliano und Thomas de Casasco in den Jahren 1387 und 1388 wider Waldenser und ähnliche „Häretiker“ in der Lombardei und der Diözese Turin (besonders in Pignerol) führten, lässt sich über die eigentümlichen Erkennungszeichen manches entnehmen. (Die Akten sind gedruckt bei Döllinger, Beiträge zur Sekten-Geschichte II, 254 f.) Einer der Angeklagten, der Bruder Antonius Galosea de Monto S. Raphaelis (Diözese Turin) sagt aus, zwei Männer hätten ihn an einen bestimmten Ort geführt, von denen einer seinen (des Bruders) kleinen Finger nach dem Brauch der Waldenser berührt habe“ (Frater Antonius respondit, quod fuerunt duo homines, quorum unus ei tetigit digitum auriclaem¹⁾ more Valdensium). Eine ähnliche, noch bestimmtere Aussage macht der genannte Angeklagte

¹⁾ Es soll offenbar digitum auriclaem heissen (s. unten).

etwas später. „Interrogatus (heisst es in den Akten), quomodo sciebat, ipsam esse haeticam, respondit, quod ipsa tetigit sibi duos digitos, videlicet in acie digitorum, dicens ipsa sibi: vos bene veneritis. Ego credo, quod vos estis de secta nostra, sicut erat presbyter S. Mariae (de Novareto) et quia de more ipsorum est, quod mulieres tangunt duos digitos et homines digitum auricularem ad cognoscendum se ipsos haeticos inter se“. Demnach gab es ein Handzeichen für den Verkehr der Frauen und der Männer; der Griff der Männer ward durch ein Zeichen mit dem kleinen Finger gegeben; die Frauen berührten die Fingerspitzen. Aber über die Form der Berührung schweigt der Angeklagte. Für die Beurteilung der geschichtlichen Zusammenhänge wäre es von Interesse, zu erfahren, ob und wo sich etwa diese Erkennungszeichen in gleicher Art in späteren Zeiten wiederfinden.

Es ist erfreulich, dass die Geringschätzung, mit der die Gelehrten früher an der grossen Bewegung des sog. Anabaptismus — es ist dies, wie von uns oft betont, ein Sekten- und Ketzer-Name, den niemals eine Partei oder Religionsgemeinschaft von sich selbst gebraucht hat — vorüber zu gehen pflegten, mehr und mehr aufhört und dass an die Stelle früherer Nichtbeachtung eine lebhaftere Beschäftigung mit diesem Gegenstande tritt. Und zwar ist dies nicht nur in Deutschland, Österreich und der Schweiz, sondern auch in England, Holland und Amerika der Fall. Wir haben auf das Buch von **Charles Beard**, Die Reformation des 16. Jahrh. in ihrem Verhältnis zum modernen Denken und Wissen. Zwölf Hibbert-Vorlesungen. Übersetzt von Fr. Halverscheid. Berlin, G. Reimer (M. 6), bereits früher aufmerksam gemacht. Auch auf das wertvolle Buch von **H. Maronier**, Het inwendig Woord. Eenige Bladziiden uit de Geschiedenis der Hervorming. Amsterdam Holkema 1890, haben wir in diesen Heften (Jahrg. 1893, S. 50) die Aufmerksamkeit gelenkt und die Arbeiten von **Richard Heath** über den Anabaptismus und Johannes Denck (The Contemporary Review, London, Isbister, März 1891 u. Dezember 1892) wenigstens erwähnt. Von dem letzteren Verfasser ist im Jahre 1895 ein neues Buch erschienen: Anabaptism. From its Rise at Zwickau to its Fall at Münster 1521—1536. London, Alexander and Stepheard, Furnival Str. Holborn (X u. 194 SS. 8^o). Diese Schrift macht nicht den Anspruch, neue wissenschaftliche Ergebnisse zu liefern, sie ist vielmehr nur eine Zusammenfassung dessen, was über diese Ereignisse seit Cornelius von Anderen erforscht worden ist. Wir hätten gewünscht, dass die geschichtlichen Zusammenhänge wenigstens einleitungsweise berührt worden wären, und dass die Lehr-Entwicklung bestimmter und klarer herausgestellt wäre. Immerhin ist das Buch für den Zweck, den es sich stellt, geeignet und deshalb zu empfehlen.

Die obige Notiz war bereits geschrieben, als uns abermals ein grösseres Werk auf diesem Gebiete zuing, nämlich die Schrift von **Albert Henry Newman** (Professor der Kirchengeschichte an der Mc. Master Universität in Toronto, Canada): A History of Anti-Pedobaptism from the Rise of

Pedobaptism to A. D. 1609 (Philadelphia, American Baptist Publication Society) 1897. XI u. 414 SS. 8°. Newman hat sich bereits durch eine grössere Zahl von Arbeiten über die Waldenser, die mährischen Täufer, den Bauernkrieg u. s. w. bekannt gemacht, und sein vorliegendes Werk liefert den Beweis, dass er sich mit der vorhandenen Litteratur (nicht nur der englischen, sondern auch der deutschen) sehr eingehend beschäftigt hat. Die Aufgabe, die sich das Buch gestellt hat, geht nicht dahin, neue Forschungs-Ergebnisse vorzulegen; es handelt sich vielmehr um eine zusammenfassende Bearbeitung des vorhandenen Stoffes zu einem in sich geschlossenen und abgerundeten Bilde, und diesen Zweck wird die Arbeit Newmans gewiss für die englischen Leserkreise sehr gut erfüllen. Denjenigen, die tiefer in den Gegenstand eindringen wollen, giebt Newman Gelegenheit, die betreffende Litteratur kennen zu lernen: eine umfangreiche und sorgfältig bearbeitete Bücherkunde schliesst das Werk ab. Dem Buche sind die neueren Forschungen über die Geschichte des Täuferthums im 16. Jahrhundert sehr zu statten gekommen; die Darstellung der Reformationszeit nimmt bei weitem den grössten Raum ein (S. 62—314), während sowohl die älteren, wie die späteren Zeiten etwas stiefmütterlich bedacht sind.

Valentinus Andreae, von dem Spener einst sagte, „könnte ich Jemandem zum Besten der Kirche von den Toten erwecken, so wäre es J. V. Andreae“ (s. M.H. der C.G. 1892 S. 229 ff.), ward von den Zeitgenossen verdächtigt, ein „Rosenkreuzer“ und ein „Wiedertäufer“ zu sein. Er beklagt sich darüber in der Vorrede zu einem der drei Bücher seiner Apologie. Von den Arten seiner Leser, sagt er, fürchte er am meisten die „Dialektiker“, d. h. die Leute, welche stets geneigt sind, zum Nachteil Anderer falsche Schlüsse zu ziehen. „Ihre Soriten (Kettenschlüsse), sagt er, schaffen mich zum Ketzer um“. Wenn ich sage, fährt er fort, „Menschenliebe ist unsere heiligste Pflicht“, so schliessen sie, dass ich die Rosenkreuzerei empfehle; wenn ich sage: „Spotte der Religion nicht“, so folgern sie: „Du bist ein Wiedertäufer“. (Vgl. Joh. Val. Andreaes Dichtungen. Lpz. 1786. 157 ff.) — An sich sind solche Vorwürfe ja sehr bezeichnend; besonders merkwürdig aber werden sie dadurch, dass „Rosenkreuzerei“ und „Wiedertäufererei“ hier in so naher Beziehung erscheinen. Dies erinnert doch sehr an die im Jahre 1623 erschienene Schrift von Zach. Theobald: „Warnungsschreiben vor den alten Wiedertäufern und neuen Schwärmern“, in der er den Beweis antritt, dass „die Rosenkreuzer und Pansophisten, wie sie sich jetzt nennen, Wiedertäufer sind“. (Näheres bei Keller, Die Waldenser. Lpz. 1886. S. 20.)

Nach den in den kirchengeschichtlichen Handbüchern üblichen **Darstellungen der Reformationsgeschichte** giebt es keine Reformatoren, die nicht ihre ersten reformatorischen Anregungen und ihre evangelischen Grundgedanken aus den seit 1517 erschienenen Schriften Luthers empfangen haben. Wenn dies wahr ist, so scheiden alle diejenigen Zeitgenossen Luthers selbstverständlich aus der Zahl der Reformatoren aus, die von sich selbst bestimmt erklären, dass sie schon vor Luthers Auftreten evangelisch ge-

sinn waren und dass sie ihre evangelischen Ansichten nicht aus Luthers Schriften entnommen haben. Dazu gehören, um nur einige Namen zu nennen, Ulrich Zwingli, Wolfg. Fabritius Capito und Franz Lambert von Avignon, aber auch, wie Zwingli ausdrücklich bezeugt, noch viele andere Männer. Zwingli hat wiederholt (und zwar in den Jahren 1521, 1523 und 1527) erklärt, dass er selbst und viele andere, die ihm nahe standen, den „Kern des Evangeliums“ früher erkannt gehabt haben, als Luther (s. M.H. der C.G. 1896 S. 257 u. 273 f.) und Capito bestätigt dies von sich und Zwingli in einem Brief an Heinr. Bullinger vom Jahre 1536 (s. Hottinger, Hist. eccl. Novi Test. VI., 207). Franz Lambert v. Avignon aber schreibt im Januar 1525 an den Bischof von Lausanne (s. Herminjard, Corresp. des Ref. (1866) I., 328): „Non docuit me Lutherus, quae Dei munere in sacris litteris agnovi, neque etiam scripta ejus.“ Aber man kann noch weiter gehen. Wenn die kirchengeschichtlichen Handbücher Recht haben, so sind auch alle diejenigen Gemeinden und Kirchen aus der Zahl der Evangelischen zu streichen, welche späterhin von sich behaupten, dass sie nicht in Luther oder Melanchthon, sondern in den älteren Evangelischen die Begründer und die Väter ihrer Kirchen erkennen. Dahin gehören sämtliche reformierten Gemeinden des Niederrheins im ehemaligen Herzogtum Cleve, deren amtliche Vertreter im Jahre 1664 eine bezügliche Erklärung abgaben (s. das Nähere in den M.H. der C.G. 1896 S. 63) und die Reformierten der Markgrafschaft Mähren, die im Jahre 1610 das gleiche erklären (s. M.H. 1895 S. 129 f.). Wahrscheinlich werden sich auch weitere Folgerungen ergeben. Danach kann man es Jedermanns Urteil anheimgeben, ob es wirklich, wie noch in der neuesten Biographie Luthers von Arnold E. Berger alles Ernstes behauptet wird, lediglich eine „unausrottbare protestantische Legende“ ist, dass es bereits vor Luther Evangelische gegeben hat.

Über die ältere Geschichte der Universität Jena bringt Rudolf Eucken in der Beilage zur Allg. Ztg. vom 21. Okt. 1897 einen Artikel, der auch uns hier interessiert: Jena nahm im 17. u. 18. Jahrhundert unter den protest. Universitäten eine sehr bedeutende Stellung ein und soll zu Anfang des 18. Jahrh. etwa 2000 Studenten gehabt haben. Wie eifersüchtig die staatlichen und kirchlichen Autoritäten darüber wachten, dass ihre und nur ihre Anschauungen hier von den Professoren und Privatdozenten gelehrt wurden, zeigt die Geschichte der Hochschule auf das deutlichste. Die Anschauungen der Naturphilosophen des 17. Jahrh., wie sie z. B. Hugo Grotius vertrat, waren stark verpönt und wurden unter dem Namen des „Naturalismus“ verdächtigt. So wurde dem Privatdozenten Dr. Joh. Georg Simon im Jahre 1679 der Vorwurf von den fürstlichen Visitatoren gemacht, dass er eine „lectio Grotiana“ halte und es wurden Massregeln dawider angeordnet; ähnlich ward später (1696) wider den „unter dem sog. Pietismo herfürbrechenden Chiliasmus und Enthusiasmus“ eingeschritten. Die Geschichte Jenas bestätigt, dass die Hochschulen es nicht gewesen sind, die der neuen Zeit die Bahn gebrochen haben.

W. Arnsperger bringt in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern VII, 1 einen Beitrag zu der Frage, wie **Lessing** sich mit der **Leibnizschen Philosophie** beschäftigt habe. Sein Ergebnis ist: Lessing habe in dem grossen Denker den geistesverwandten Führer und Wegweiser gefunden und sich in dem Kampf um die Frage nach dem Zusammenstimmen von Verstand und Gefühl, der ihn und seine Zeitgenossen bewegte, auf die Schriften des Philosophen berufen und ihn als Stütze für seine Ansichten herangezogen.

Eingegangene Schriften.

(Vgl. C. Bl. der C. G. 1896. S. 179.)

Die Schriftleitung behält sich vor, über einzelne Werke noch besondere Besprechungen zu bringen.

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keinerlei andere Gewähr als die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

-
- The Abbotsholmian.** The new school, Abbotsholme, Derbyshire. 1895. Nr. 1. 4°. 32 S.
- Aronstein, Ph.** Die Entwicklung der höheren Knabenschulen in England. Marburg. Elwert. 8°. 75 S.
- Baug, S.** Katechetische Bausteine zu christozentrischer Behandlung des I. Hauptstückes. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 142 S. 1,60 M.
- Bericht** über das zweiundsiebzigste Vereinsjahr 1896—97 des schulwissenschaftlichen Bildungsvereins in Hamburg. 8°. 35 S.
- Berliner Fröbelverein.** Bericht über die Jahre 1895/96. 8°. 40 S.
- Blätter, Bayreuther.** Deutsche Zeitschrift im Geiste Richard Wagners, hrsg. von Hans von Wolzogen. Jahrg. 20. 1897. 1—12 Stück.
- Blätter für Haus- und Kirchenmusik.** Unter Mitwirkung namhafter Musikschriftsteller und Komponisten, hrsg. von Prof. E. Rabich. I. Jahrg. Nr. 1—5. Langensalza. Beyer u. Söhne. Pr. halbjährl. 3 M.
- Bosse-Büchlein.** Aussprüche und Ausführungen des Kultusministers über und für Schule und Lehrerstand. Halle a./S. Herm. Schroedel 1896. 8°. 51 S.
- Deutsche Nationalfeste.** Mitteilungen und Schriften des Ausschusses. Heft 1—4. München u. Leipzig. R. Oldenbourg. 8°.
- Engel, J.** Schiller als Führer zur Welt des Idealen. Vortrag. Charlottenburg. Selbstverl. 8°. 20 S. 50 Pf.
- Erichson, Alfr.** Der alten Strassburger Hochschule erstes Jahrhundertfest am 1. Mai 1667. Strassburg. Fr. Bull 1897. 8°. 14 S.

- Eucken, R.** Zur Erinnerung an Immanuel Hermann Fichte. S.-A. a. d. Zeitschrift. für Philos. und philosoph. Kritik. 110 Bd. 8°. 7 S.
- Faleke, Franz.** Ein Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichts: Wie sind die Biblischen Geschichten in der Schule zu behandeln? Halle a./S. Herm. Schroedel 1896. 8°. 48 S.
- Geschäftsbericht** der Zentralschulpflege der Stadt Zürich 1896. Zürich. Berichtshaus 1897. 8°. 115 S.
- Hagen, H.** Die Lebensweisheit des Euripides. S.-A. aus der Konfidentia. Bern. Schmid u. Francke 1897. 8°. 85 S.
- Hardie, W.** Die Fortbildungsschule. Dissertation. Halle 1897. 8°. 63 S.
- Harms, F.** Vaterländische Erdkunde. Erdkunde in entwickelnder, anschaulicher Darstellung I. Braunschweig u. Leipzig. H. Wollermann 1897. 8°. 330 S. 4 M.
- Harms, H.** Fünf Thesen zur Reform des geographischen Unterrichts. Vortrag. 2. Aufl. Braunschweig u. Leipzig. H. Wollermann 1897. 8°. 30 S. 50 Pf.
- Harnack, Ad.** Berichte des Sekretärs der Brandenburgischen Societät der Wissenschaften, J. Th. Jablonski, an den Präsidenten G. W. Leibniz (1700—1715) nebst einigen Antworten von Leibniz. Berlin 1897. Kgl. Akademie der Wissenschaften i. Komm. bei G. Reimer. 4°. 120 S.
- Henek, Wilh.** Unsere Nahrungs- und Genussmittel. Für die reifere weibliche Jugend dargestellt. Kassel. Th. G. Fisher u. Co. 1896. 8 Tafeln mit Textheft. 72 S. 5 M.
- Hermann, Paul Th.** Diktatstoffe zur Einübung und Befestigung der deutschen Satzlehre. Leipzig. Ernst Wunderlich 1897. 8°. 79 S. 80 Pf.
- Heyfelder, V.** Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz. Berlin. R. Gaertners Verlag, H. Heyfelder 1897. 8°. 81 S. M. 1,60.
- Hoffmann, S.** Ethisches Lesebuch zusammengestellt mit Rücksicht auf pädagogische Verwertung. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 184 S. 1,60 M.
- Jahrbücher** der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. N. F. Heft XXIII. Erfurt 1897. C. Villaret. 8°. 122 S.
- Jahresbericht**, 22., des Pestalozzianums (Schweizerische permanente Schulausstellung) in Zürich. Zürich III. Rüegg 1897. 8°. 16 S.
- Knortz, K.** Individualität. Pädagogische Betrachtungen. Leipzig. E. H. Mayer 1897. 8°. 46 S. 1 M.
- Költzsch, A.** Rechenbuch für Volks- und Mittelschulen in acht Heften. Leipzig. Carl Merseburger. 7 Hefte. à 16, 20, 30 Pf.
- Költzsch, A.** Ergebnisse und methodische Bemerkungen zum Rechenbuch für Volks- und Mittelschulen. Heft 3/4. Leipzig. Carl Merseburger 1897. 8°. 52 S. 40 Pf.
- Kübler, Rich. u. Mohs, Hugo.** Merkbuch für Physik und Chemie in gehobenen Volksschulen. 2. verb. Aufl. Leipzig 1897. Selbstverlag. 8°. 54 S.
- Kuntzemüller, O.** Die Freimaurerei und ihre Gegner in sachlicher Darstellung und aktenmässiger Beleuchtung. 2. Aufl. Hannover. A. Sponholtz 1897. 8°. 88 S. 1,50 M.

- Laacke, Karl.** Das Besoldungswesen der Lehrer im deutschen Reiche und das neue Besoldungsgesetz in Preussen. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 203 S. 2 M.
- Lang, R.** Das collegium humanitatis in Schaffhausen. Ein Beitrag zur Schulgeschichte. I. 1648—1727. II. 1727—1851. Leipzig. G. Fock 1893, 1896. 8°. 78 u. XVIII, 86 u. XVIII S.
- Lang, R.** Die Thätigkeit der Schaffhauser Scholarchen im 16. u. 17. Jahrh. Vortrag. Zürich. Orell Füssli 1896. 8°. 17 S. S.-A. a. d. Schweiz. Pädag. Zeitschr. VI, 6.
- Lay, W. A.** Schule und Stenographie. Ein Vortrag über die Frage: Welche Stellung hat die Pädagogik der Stenographie und ihren Systemen gegenüber einzunehmen? Pforzheim. Fr. Scholder 1895. 8°. 35 S.
- Lietz, H.** Die Erziehung in der Religion Jesu im Unterschiede zu der im dogmatischen Christentume. S.-A. Langensalza. H. Beyer u. Söhne 1896. 8°. 67 S.
- Lietz, H.** Emlohistobba. Roman oder Wirklichkeit? Bilder aus dem Schulleben der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft? Mit 22 Tafeln. Berlin. Ferd. Dümmler 1897. 8°. 192 S.
- Loserth, J.** Eine Fälschung des Vicekanzlers Wolfgang Schranz. S.-A. aus d. Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forschung. XVIII. Bd. 8°. 21 S.
- Loserth, J.** Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrh. I. Teil. Bis zum Ausbruch des grossen Schismas. Sitzber. d. Akad. d. Wiss. i. Wien. Phil.-hist. Kl. Bd. CXXXVI. Wien 1897. 8°. 135 S.
- Lüttge, Ernst.** Der stilistische Anschauungs-Unterricht. Anleitung zu einer planmässigen Gestaltung der ersten Stilübungen auf anschaulicher Grundlage. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 152 S. 1,60 M.
- Marx, H.** Reform des Elementarunterrichts in der Vorschule und Abschluss dieses Unterrichts in der deutschen Sexta. Progr. der Wöhlerschule zu Frankfurt a./M. Ost. 1897. 4°. 20 S.
- Monroe, Will. S.** Bibliography of Henry Barnard. Boston. New-England publishing company. 1897. 8°. 10 S.
- Monroe, Will. S.** Feeble-minded Children in the public schools. Westfield. Mass. 1897. 8°. 11 S.
- Mulder, Jan-Joris u. Frederichs, Jul.** Twee Verhandelingen over de Inquisitie in de Nederlanden tydens de 16^{de} eeuw. Gent. J. Vuylsteke. 's-Gravenhage. M. Nijhoff 1897. 8°. 127 S. 3 Fr.
- Protokoll** über die Verhandlungen der vom allgemeinen deutschen Lehrerinnen-Verein zur Beratung der Oberlehrerinnen-Bildung und Prüfung eingesetzten Kommission.
- Sammlung** pädagogischer Vorträge, hrsg. von W. Meyer-Markau. X. Bd. Heft 1. 2. Fr. Polack, Was dem Lehrerstande und der Schule noch fehlt. A. Drei Lebensfragen des Lehrstandes. B. Drei Lebensfragen der Schule. Bonn, Berlin, Leipzig. F. Soennecken. 8°. 22 S. 50 Pf. u. 36 S. 75 Pf. Jahrg. 3,60 M.
- Schäfer, Theodor.** Die innere Mission in der Schule. Ein Handbuch für den Lehrer. 3. verb. Aufl. Gütersloh. Bertelsmann 1896. 8°. 236 S. 2,40 M.

- Scheichl, Fr.** Glaubensflüchtlinge aus Deutschland seit dem Jahre 1500 und die Duldung im 16. Jahrh. Linz. E. Mareis 1897. 8°. 34 S.
- Sohnrey, Heinr.** Die Bedeutung der Landbevölkerung im Staate und unsere besonderen Aufgaben auf dem Lande. Berlin SW. Trowitzsch u. Sohn 1896. 8°. 39 S.
- Sombart, W.** Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. Jena. G. Fischer 1896. 8°. 142 S.
- Sully, James.** Untersuchungen über die Kindheit. Psychologische Abhandlungen für Lehrer und gebildete Eltern. Übers. v. J. Stimpfl. Leipzig. E. Wunderlich 1897. 8°. 374 S. 4 M.
- Tetzner, F.** Geschichte der deutschen Bildung und Jugenderziehung von der Urzeit bis zur Errichtung von Stadtschulen. Mit 14 Abbildungen. Gütersloh. Bertelsmann 1897. 8°. 404 S. 5,50 M.
- Tierfreund,** deutscher. Monatsschrift für Tierschutz und Tierpflege. Hrsg. von Dr. Rob. Klee. Leipzig. Ramm u. Seemann 1897.
- Twiehausen, Odo (Theodor Krausbauer).** Der naturgeschichtliche Unterricht in ausgeführten Lektionen. I. Teil: Botanik und Mineralogie. Leipzig. E. Wunderlich. 8°. 304 S. 3 M.
- Walden, W.** Der Wald und seine Bewohner im deutschen Liede. Leipzig. C. Merseburger. 8°. 223 S.
- Warneek, Gustav.** Die Mission in der Schule. Ein Handbuch für den Lehrer. 7. verb. Aufl. Gütersloh. Bertelsmann 1896. 8°. 189 S. 2 M.
- Wernicke, A.** Kultur und Schule. S.-A. aus dem Encyclopädischen Handbuch der Pädagogik, hrsg. von W. Rein. 17 S.
- Widmann, B.** Volksliederschule. Vereinfachte rationelle Methode für den Volksschul-Gesangunterricht. 1. Heft: Unterstufe. 2. Heft: Mittelstufe. 3. Heft: Oberstufe. Leipzig. C. Merseburger. Preis 16, 24, 24 Pf.
- Wuttge, H.** Erkenntnistheorie und Ethik des Tommaso Campanella. Dissertation. Halle 1897. 8°. 69 S.
- Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Hrsg. von Dr. Richard Falckenberg. N. F. Bd. 109. Heft 2. Bd. 110. Heft 1. Leipzig. Pfeffer 1896/97.

Personen- und Orts-Register

zum sechsten Band (1897) der Monatshefte der C. G.

Das Register ist im Hinblick auf die Namen geschichtlicher Personen und Ortsnamen bearbeitet
Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

A.

Abbot. 67.
Aberli, H. 168.
Adelung. 1.
Agnostus. 209 f.
Agricola, Joh. 118.
Agricola, Rud. 24 f. 27. 39. 43. 102.
179.
Alberti. 49.
Aleander, Hieron. 178.
Alsted, J. H. 312.
Altenstaig, Joh. 109.
Altmann, P. 26.
Amsdorf, Nic. 138.
Anastasius Philaretus Cosmo-
polita. 309.
Anderson, James, 279.
Andreä, Joh. Val. 209. 312 ff. 316.
343.
Anshelm, Th. 23. 39.
Arndt, Joh. 312. 316 f.
Arnsperger, W. 345.
Asham, Roger. 53.
Augsburg. 162 ff.
August, Fürst von Anhalt. 63.
August, Hzg v. Braunschweig. 314.
August, Pfalzgraf von Neuburg. 63.

B.

Bader, Aug. 216.

Barlacus. 310.
Bartholinus, Casp. 312.
Bayle, P. 1.
Bebel, Heinr. 25. 32.
Benzelius, Karl Jesper. 276.
Berger, A. E. 344.
Bergius, Joh. 67.
Bernegger, Matth. 312. 314. 316.
Bilwiller, Gabr. 169.
Blarer, Ambr. 26. 33.
Böhme, J., 64. 129. 213 ff. 281.
315 f. 340.
Boineburg, L. von. 310.
Borhaus, M. 340.
Bosse, Fr. 279.
Bossert. 175.
Boyle, Rob. 71. 340.
Braght, Tilcman van. 166.
Brant, Seb. 28.
Brasch, M. G. 317.
Brenz. 24.
Bretten. 18 f.
Brinsley, John. 54.
Bröring, J. 325.
Browne, R. 340.
Brüder, böhmische. 133.
Brunfels, O. 340.
Bruno, Giordano. 245.
Budäus. 326 f.
Busse, G. 318.
Butzer, M. 24.

C. K.

Kag, Hans. 162.
 Calvert. 279.
 Camden, Will. 310.
 Campanus, J. 340.
 Campis, Julianus de. 207.
 Kant, Imm. 47.
 Capito, Wolfg. Fabr. 37. 344.
 Karlstadt. 116 f. 173.
 Castellio, Seb. 340.
 Katsch. 204 ff.
 Kawerau. 282.
 Celtis, Konr. 26 f.
 Kessler, Joh. 169.
 Charstad, Val. 312.
 Christen. 317.
 Christian, Mkgf. v. Bayreuth. 63.
 King. 279.
 Kinner, Cyprian. 76.
 Kircher, Franz. 25. 37 f. 105.
 Klaj, Joh. 212.
 Cluten. 314.
 Knoder, Joh. 26.
 Königsman, Rob. 314.
 Comenius, J. A. 1 ff. 17. 54 ff.
 60. 64. 65. 123—127. 195. 209.
 272—276. 283. 315. 330 f.
 Kreyenbühl, Joh. 339.
 Cromwell, O. 70.
 Krotter, Christ. 216.
 Kunrath, H. 309.
 Kurrer, Kasp. 26.
 Kuypers, F. 325.

D.

Dalberg, Joh. v. 27.
 Denck, H., 77 ff. 130. 139 f. 143 f.
 275.
 Désaguliers, Joh. Theoph. 279.
 Deussen 281.
 Dilherr, Mich. 312.
 Dörpfeld, Fr. W. 51. 329.
 Dohna, Achatius von. 63. 310.
 Dohna, Christoph von. 63.
 Drabik. 10.
 Drebbel, Corn. 311.

Duraeus. 7. 54. 65 ff. 191 ff. 276.
 316.

Dury, Rob. 66.

E.

Eck. 116 ff.
 Egard, P. 312.
 Ehinger, D. 314.
 Elver, Leonh. 316.
 Elyot, Th. 53.
 Emmius, Ubbo. 310.
 Emser, Hieron. 121.
 Erasmus. 33. 109. 111 f. 115. 180.
 188. 326.
 Eucken, Rud. 344.
 Eulitz, G. 325.

F. V.

Fabricius. 339.
 Fechner, G. Th. 285 ff. 339.
 Felgenhauer, P. 315.
 Fensch, Ludw. 278.
 Vives, Ludw. 325 ff.
 Flattich. 330.
 Vlierden, D. van. 311.
 Fludd, Rob. 311.
 Franck, Seb. 216. 222. 275.
 Frankenberg, Abr. von. 311.
 Franz v. Assisi. 155 f.
 Friedlieb, Fr. 26.
 Friedrich III. von Holstein-Got-
 torp. 318.
 Friedrich der Weise. 42. 99. 119.
 Friedrich Wilhelm, Kurfürst von
 Brandenburg. 70.
 Frohschammer, J. 338.
 Vorstius. 310.
 Vossius. 310.
 Furich, J. N. 312. 314.

G.

Galosea, Antonius, de Monto S.
 Raphaelis. 341.
 Geer, Lor. van. 2.
 Geiler von Kaisersberg. 28 f.
 Gendorp. 210.
 Geräander vgl. Altmann.
 Gerlach, Diebold. 24.

Gobineau, Jos. Arth., Graf v. 13 ff.
Godemann, K. 66 f.
Gometz. 210.
Grebel, Conr. 170.
Gretzer, Jac. 320 ff.
Grick, Friedr. 210.
Grotius, H. 69.
Gruter, J. 319.
Guibelet, Jourdain. 203.
Gustav Adolph, König v. Schweden. 67.

H.

Hainhofer, Phil. 312.
Hamburg. 317 ff.
Harnack, Ad. 340.
Harsdörffer, Phil. 212.
Hartlieb, Sam. 64. 66. 71 ff. 191.
195. 198.
Haupt. 152 ff. 158 ff.
Heath, R. 342.
Hegenitz, G. 313.
Heidelberg. 24. 27 ff.
Heinsius, Dan. 310.
Hess, Joh. 119. 313.
Heurnius. 310.
Hiltebrant, Joh. 22. 25.
Hindrichs. 330.
Hisaias sub Cruce. 210.
Hochrütiner, Lor. 168. 170.
Hoffmann, Melch. 216.
Hottinger, Cl. 168.
Hoyer, A. Ovena. 312. 316.
Hoyer, J. Ad. 318.
Huarte, J. 203.
Hubmaier, Balth. 175.
Huck, Dr. Chr. 320 ff.
Hübner, J. 64. 195.
Huswedel. 317.
Hut, Hans. 58. 276.
Hutten, Ulr. v. 40 f.

I. J.

Jablonski. 49.
James, Th. 310.
Janson. 315.
Jena. 344.

Johann Friedrich, Herzog von
Württemberg. 63.
Johann v. Leyden. 144.
Jonson, Ben. 310.
Joris, David. 216.
Jostes. 153.
Irenäus Agnostus. 209 f.
Irenicus, vgl. Friedlieb.
Jungius, J., 307. 309. 316.

L.

Lambert von Avignon. 344.
Langenmantel, E. H. 58.
Lasson, G. 336.
Laud. 68 f.
Lauremberg, Joh. 308.
Leibniz. 49. 345.
Lemp, Jak. 41.
Leo X. 121.
Lessing, G. E. 345.
Lhibenau, Lucinos ab. 129.
Liebenau, H. Chr. v. 129.
Lindenberg. 317.
Locke, J. 54.
Löwenstein, Graf Ludw. 24.
Lohmann. 315.
Lubinus, Eilhard. 308.
Luder, Peter. 27.
Ludwig, Fürst von Anhalt. 63.
Lübeck. 315 ff.
Lüdemann. 136 ff.
Lumley. 279.
Luther, M. 42. 62. 103 ff. 137 ff.
173—179.

M.

Machiavelli, Nic. 280.
Madden. 279.
Maier, Michael. 207 f. 312.
Maitland, W. 205.
Mantuanus, Baptista. 29 f.
Maronier, H. 342.
Martinius, Sam. 283.
Matthia. 67. 69.
Matthiae, Joh. 276.
Matthys, Jan. 216.
Maurus, Bernh. 26.

Maris, P. 50.
Melanchthon, Phil. 18 ff. 56. 99 ff.
177 ff.
Melle, Jac. von. 310.
Melville, Andr. 66
Menapius. 210.
Merula. 310.
Meursius, Joh. 310.
Milton. 54.
Molan. 49.
Moritz, Ldgrf. v. Hessen. 309. 314.
Mors, Jacob. 307.
Morsius, Joachim. 307 ff.
Mosellanus, Petr. 42. 99.
Mosheim, Joh. Lor. 278.
Müller, K. 154 ff.
Münzer, Th. 144.
Mulcaster, Rich. 53.
S. Mundus Christophori filius. 209.
Mynsicht, Adr. von. 311.

N.

Nathusius, M. v. 171 ff.
Newman, A. H. 342.
Nollius, Heinr. 311. 313. 316.
Nuncius Olympicus. 212.

O.

Ockenfuss, H. 168.
Odaxus. 210.
Oekolampadius, Joh. 26. 33. 37.
105.
Ottendorf, H. 316.
Owen, John. 310.
Oxenstierna, A. 67. 69.

P.

Parmentier, J. 53.
Paulinus, L. 69.
Payne, Geo. 279.
Pell, J. 70. 198.
Petrus Lombardus. 178. 181.
Petty, W. 54.
Peutinger, Konr. 22.
Pforzheim. 22 f.
Pfoster, Hans. 162.
Philipp, Hzg. v. Pommern, 310.

Pirkheimer, Willib. 37. 41 f. 99. 103.
Plenningen, Dietr. v. 27.
Pochmer. 202.
Politianus, Aug. 29 ff. 34 f. 43.
Polyander. 310.
Pomarus, Sam. 310.
Procopius. 210.
Pufendorf, Sam. 135.

Q.

Quistorp, J. 312.

R.

Rákóczy, Herzog Sigm. 272 ff.
Ramsower, H. 169.
Raselius, Chr. A. 315 ff.
Ratich, W. 57.
Reber. 55. 123.
Rem, Wilh. 165.
Reuchlin, Joh. 18. 23. 25 ff. 36 f.
40. 42 f. 99. 105. 112.
Reuter, Joh. 18. 22.
Rhadinus, Th. 121.
Ricci, Alfred. 64.
Richardson, J. 310.
Rist, Joh. 64.
Robinson, J. 137.
Roe, Th. 67 f.
Rosenkranz, Holger. 312.
Ruarus, M. 310.

S.

Sachs, Hans. 30. 217.
Sattler, Mich. 275.
Schelhammer, Siegrf. 308.
Scheurl, Chr. 99. 103.
Scheurl, Jul. 198.
Schilling, Joh. 162 ff.
Schlöer, Chr. 195.
Schlumpf, Ambr. 169.
Schwartzerd, Barbara. 18. 20.
Schwartzerd, Geo. 18 ff.
Schweighart, Theophilus. 207.
Schwenckfeld, Casp. 222.
Sender, Clemens. 163.
Setzer. 26.
Simler, Geo. 22 f. 25. 32. 36 f. 105.

Simon, J. G. 344.
Skytte, Benedikt. 272.
Sorbillo, Joh. 24.
Spalatin, G. 42. 99. 103.
Spangel, Pallas. 24 f. 27 f. 105.
Speiser, Hans. 162.
Spener, Ph. Jak. 49. 56. 312.
Spir, A. 332.
Stadianus, Fr. vgl. Kircher.
Staricius, J. 315.
Stierhort, Des. 129.
Stöffler, Joh. 25. 33. 105.
Storch, Nic. 216.
Stülzen, And. auf der. 168.
Sturm, Peter. 24.
Suchten, A. v. 312.
Sybelist, Wend. 312.

T.

Tancmar, Joh. 315 ff.
Tangermann, W. 46.
Tarnov, P. 312.
Tassius. 313.
Teting, N. 315 f.
Theobald, Zach. 343.
Thomasius, Chr. 135.
Thudichum, Fr. 280. 284.
Toland, John. 278.
Treier, Beda Miles. 169.
Tscherning, Andr. 319.
Tübingen. 25. 32 ff.
Tycho de Brahe. 309.

U.

Ungarn. 272.
Unger, Joh. 21. 44.

W.

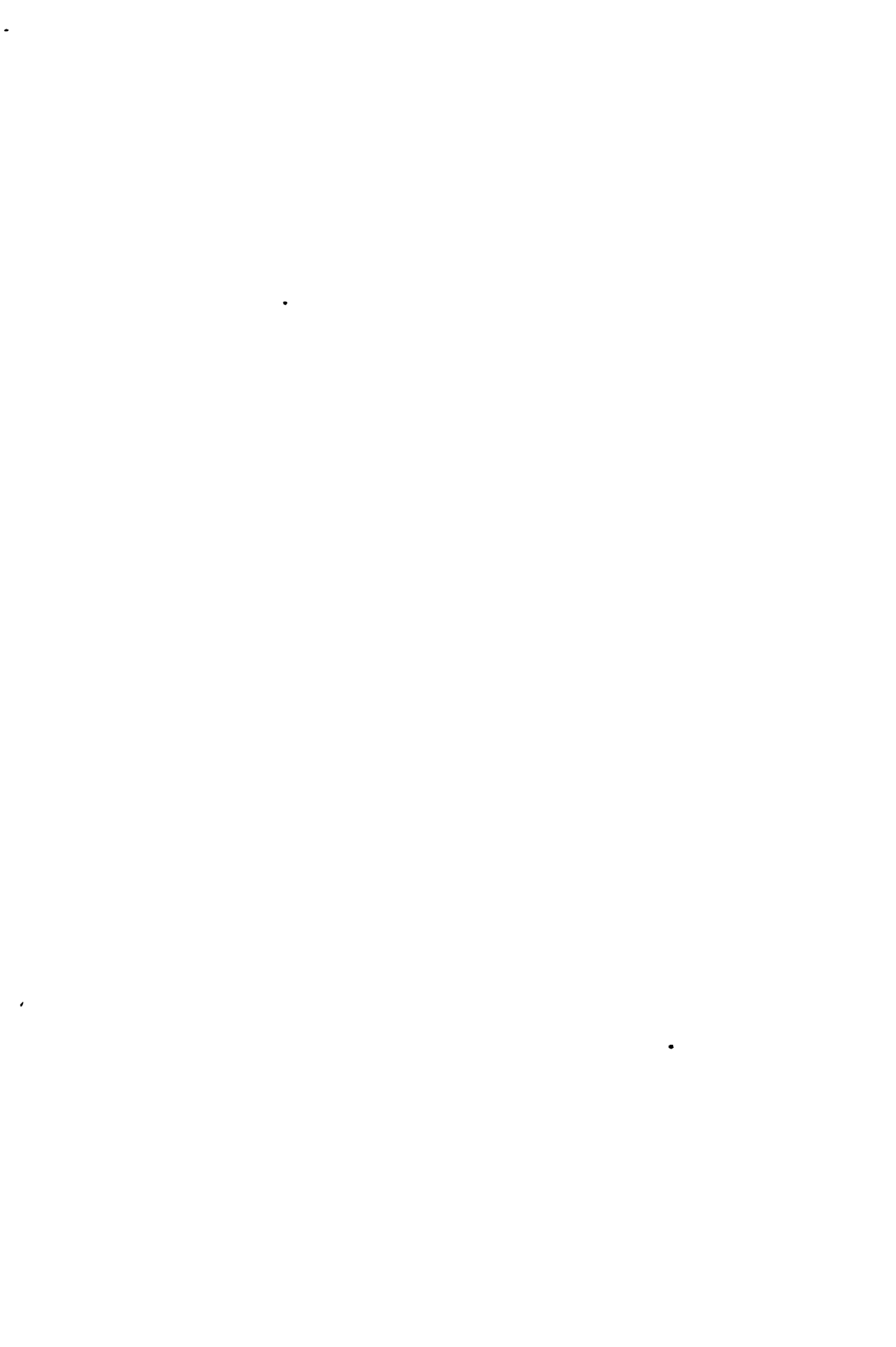
Wagner, Geo. 58.
Wagner, Rich. 14 f.
Waldenser. 133 f. 152 ff. 283. 320 ff.
340 ff.
Walpot, P. 82.
Walter, Balth. 315.
Weckherlin. 315.
Wehe, Zimpert. 210.
Weigel, Val. 222.
Wekker, Allard. 129.
Weniger, Mainradt. 169.
Werdenhagen, J. Ang. 312. 316.
Werth, Nic. v. 129.
Wesel. 58.
Wessel, Joh. 36. 315 ff.
Westhoff. 317.
Widemann, C. 314.
Wied, Joh. v. 29.
Wilhelm VI., Landg. v. Hessen. 70.
Wimpheling, Jak. 27 ff.
Wittenberg. 99 ff.

Z.

Ziegler, Th. 125.
Zwingli, U. 159. 168. 344.







Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1897: 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—5 (1892—1896) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis vierte Jahrgang (1893—1896) 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 30—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).

General-Sekretär:

Dr. **Ludwig Mollwo**, Charlottenburg, Grolmannstr. 48.

Mitglieder:

Beeger, Lehrer u. Direktor der Comenius-Stiftung, Nieder-Poyritz bei Dresden. Dr. **Borgius**, Ep., Konsistorial-Rat, Posen. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Göttingen. Prof. Dr. **Höhlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Berlin. **Israel**, Schul-Rat, Zschopau. D. Dr. **Kleinert**, Prof. und Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. D. Dr. **G. Loesche**, k. k. ordentl. Professor, Wien. **Jos. Th. Müller**, Diakon, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Dr. **Pappenheim**, Prof., Berlin. Dr. **Otto Pfeiderer**, Prof. an der Universität Berlin. Direktor Dr. **Reber**, Aschaffenburg. 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 und Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Dr. **Waetzoldt**, Reg.- und Schulrat in Breslau. **Weydmann**, Prediger, Crefeld.

Stellvertretende Mitglieder:

Dr. **Th. Arndt**, Prediger an S. Petri, Berlin. Lehrer **R. Aron**, Berlin. **Wilh. Böttcher**, Prof., Hagen i. W. Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. **Phil. Brand**, Bankdirektor, Mainz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Gymnasial-Direktor Dr. **Heusner**, Kassel. Stadtrath **D. Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhdr., Berlin. Bibliothekar Dr. **Jeep**, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Pfarrer **K. Mämpel**, Seebach bei Eisenach. Dr. **Ludwig Mollwo**, General-Sekretär der C.G. Universitäts-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Archiv-Rat Dr. **Prümers**, Staatsarchivar, Posen. Rektor **Rissmann**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Landtags-Abgeordneter von **Schenckendorff**, Görlitz. **Slaměník**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Freiherr **Hans von Wolzogen**, Bayreuth. Prof. Dr. **Zimmer**, Herborn.

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

Hierzu Beilage: Aufruf an Freunde und Verehrer Jacob Böhmcs.

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.

Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung.

Von

Gustav Gerber.

VIII u. 430 S. gr. 8°. 8 Mark.

„Die Darstellung . . . verdient die Aufmerksamkeit der philosophierenden Gegenwart in hohem Masse, und ohne Frage wird dies Buch dazu beitragen, dem Bewusstseinssubjekt oder „Ich“ die grundlegende Stellung in der wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit zu gewinnen, die es thatlich im Sein einnimmt.“
[*Gött. Gelehrte Anzeigen.*]

Die Sprache und das Erkennen.

Von

Gustav Gerber.

gr. 8°. 8 Mk.

„Ein hochbedeutsames Werk, welches kein Sprachforscher oder Philosoph wird unbeachtet lassen dürfen.“
[*Zeitschr. f. d. österr. Gymn.*]

„Werke von seltenem Werte und grosser Originalität.“ [*Revue critique.*]

Die Sprache als Kunst.

Von

Gustav Gerber.

2. Aufl. 2 Bände. 20 Mk.

„Ein Werk von bleibender Bedeutung.“ [*Pädagogium.*]

Rousseau und Pestalozzi, der Idealismus auf deutschem und auf französischem Boden.

Zwei Vorträge

gehalten von

Dr. Karl Schneider,

Wirkl. Geh. Ober-Regierungsrat im Königl. preuss. Unterrichts-Ministerium.

Fünfte Auflage.

Herausgegeben zum Besten des Pestalozzi-Vereins für die Provinz Posen.

64 S. 8°. 1 Mark.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

Ein Apostel der **Wiedertäufer.**

(Hans Denck + 1527.)

Von **Ludwig Keller.**

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis \mathcal{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: \mathcal{M} 2,80.

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