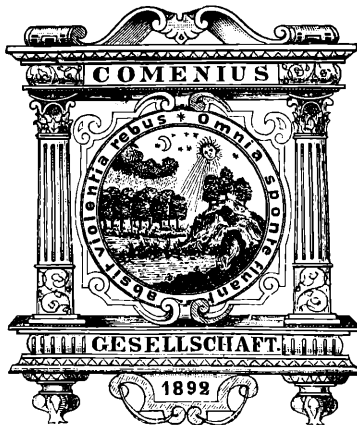


# Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



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

Berlin 1899.

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

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

Die nächsten Hefte erscheinen Mitte September.

# Inhalt

des fünften und sechsten Heftes 1899.

## Abhandlungen.

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

## Nachrichten und Bemerkungen.

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

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

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

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

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

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

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

# Monatshefte

der

## Comenius-Gesellschaft.

---

VIII. Band.

↔ 1899. ↔

Heft 5 u. 6.

---

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

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

von

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

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

Seitdem Raumer des Comenius Angabe über die Quellen der Physik zugleich als Quelle seines pädagogischen Realismus aufgefasst und seinen Lesern vorgelegt hat, ist es fast unmöglich, diese von mir schon vor zehn Jahren als irrtümlich bekämpfte <sup>1)</sup> Ansicht zu verdrängen oder auch nur zu beschränken, besonders die Meinung, als hätte Comenius bloss Bacos allgemeines Postulat der Naturprüfung und Beobachtung auf die Erziehung angewendet. Ich muss vorausschicken, dass ich im Ganzen die Resultate meiner Abhandlung über Comenius und Baco aufrecht halte, wenn ich auch zugebe, dass sich Comenius ausser dem schon damals Nachgewiesenen auch in der Formulierung einiger Sätze in der Physik an Baco anlehnt, wie dies der vortreffliche und unermüdlische Forscher, Direktor Dr. Jos. Reber, in der Einleitung seiner Physikausgabe nachweist <sup>2)</sup>. Ist doch damit zur Streitfrage nichts wesentlich Neues gegeben, da die physischen Resultate Bacos im Ganzen den italienischen Naturphilosophen entlehnt sind, deren Einfluss auf die Denkweise der ganzen antiaristotelisch gesinnten und denkenden Welt ein ausschlaggebender war.

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

---

<sup>1)</sup> Dittes: Paedagogium 1888. S. 23–33.

<sup>2)</sup> Reber: Comenii Physicae Synopsis. Giessen 1896. Einl. pag. XXV–XXXIII.

Andere, auch aus dem Süden, besonders aus Italien, bedeutsame Anregungen erhalten: Nord und Süd, germanische und romanische Geistesarbeit, sie vereinten sich damals vielfach in den pädagogischen Werkstätten des Westens und gewannen auch die Pflege der allseitig interessierten Slaven. Es ist dankenswert, dass Reber des Comenius Anlehnung an Campanella viel eingehender, als ich es seiner Zeit konnte, prüft und nachweist, aber erschöpfend ist dieses bei weitem noch nicht, und es bleibt noch immer übrig, dass eine Untersuchung darüber, ein Beitrag zur Geschichte der Bildung, allseitig in Angriff genommen werde<sup>1)</sup>. Für das in den nachfolgenden Ausführungen zu bietende Bild würde sie allerdings nur den Rahmen vervollkommen.

Denn thatsächlich blieb des Comenius Mannesarbeit nur mit dem Norden in Berührung. Und ist es auch nicht Baco, dem er so vieles verdankt, so verdankt er gewiss sehr viel von seinen Erfolgen seinen englischen Freunden. Alles davon sind wir nicht im Stande nachzuweisen, überhaupt fehlt uns die Kenntnis der vorbereitenden Eindrücke für die bedeutendste litterarische Thätigkeit des Mannes. In den Jahren 1625—1628 durchwanderte er ganz Mitteleuropa von Polen bis Westholland, von Südmähren bis Berlin. Welchen Stoff brachten diese drei Jahre seiner Thätigkeit, welche Freunde seiner Seele? Wer kann es sagen? Ich glaube, er ist dabei mit Dury (Duraeus) bekannt geworden und ich möchte hiermit versuchen, einen Brief<sup>2)</sup>, worin der sich vor den päpstlichen Verfolgern stets verbergende Schreiber seinen englischen Freund bittet, er möge die Aufmerksamkeit der Theologen Grossbritanniens auf die Erziehung der heranwachsenden Jugend lenken, als von Comenius an Duraeus gerichtet erklären. Er passt für die Zeit, wo sich Comenius bei H. Sadovsky aufhielt und durch des Elias Bodinus Didaktika eine Anregung zur neuen Beschäftigung mit der Pädagogik erhalten hat. Es stimmt überein mit seinen späteren Aufzeichnungen, wenn er den durch Meere und Berge getrennten Freund ersucht, die britischen Theologen zu bitten, dass sie sich mit der Sache der kommenden Generation

---

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

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

befassen, deren Vernachlässigung für alle Übelstände, darunter das Christentum und die Gesellschaft leide, schuld sei<sup>1)</sup>. Wenn dieser Brief vielleicht aus dem Jahre 1627 stammt, so hat das folgende Jahr das Schicksal der beiden Männer entschieden. Duraeus gab die pädagogischen Studien 1628 ganz auf, um sich der Irenik zu widmen, Comenius wurde, um sich materiell aufrecht erhalten zu können, von dem kirchlichen auf das Schulgebiet gedrängt. Wir wissen aus seinen späteren Aufzeichnungen, dass er fast ahnungsvoll ein vollendetes grosses Programm zu diesem Lebensberuf bereits in Böhmen ausgearbeitet hat, mit einem in jugendlichem Übermute zu viel verheissenden Titel<sup>2)</sup>: *Didactica magna*. Dieses Buch, gewiss in kurzer Zeit rasch abgefasst, enthält die Quelle für seine Schulreform-Arbeiten und Pläne in Polen, England, Schweden, Preussen, Ungarn, Holland. Nur dem Vaterlande und der Unität zugeordnet, hatte es fast allen europäischen Ländern zu dienen ausser der Heimat. Wie es heute ohne Zweifel das populärste pädagogisch-theoretische Buch ist<sup>3)</sup>, so wurde es von der Mitwelt verurteilt. Es ist sonach nicht nur ein Beitrag zur Geschichte der Comenianischen Reform, es ist auch eine Selbstkritik jener Zeit, wenn ich die Wechselfälle des Buches in einigen Zügen zusammenstelle, Bekanntes kurz berührend, Unbekanntes, besonders neugefundenes Handschriftliche, ausführlicher behandelnd.

## I.

Es ist wahrscheinlich<sup>4)</sup>, dass die *Didactica* in den ersten Jahren des Exils (1628—30) wesentlich abgeschlossen war. Fortlaufende Berichtigungen in den Einzelheiten wird man ja damit nicht leugnen wollen. Der Tod Gustav Adolfs hatte die Hoffnungen der Exulanten erschüttert, aber lange nicht vernichtet, und so berichtet Comenius 1633, indem er an Hartlib die deutsche Übersetzung des *Informatoriums* sendet, er habe eine unerhörte Art der Aufrichtung der Schulen erfunden, so dass man durch eine entsprechende Einteilung des Stoffes und Behandlung des Unterrichts alle unter 25 Jahren in allem, was zum ökonomischen, politischen und religiösen Leben gehört, unterrichten könne und zwar so, dass ein Lehrer 600, ja 1000 zu unterweisen im stande sei und zwar mit weniger Mühe als jetzt einzelne unterrichtet

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

<sup>2)</sup> Op. Did. I. Praef.

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

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

werden<sup>1)</sup>. Er wollte — sagt er in der Vorrede des erwähnten Informatoriums — diese Didactica bis auf gelegeneren Zeit geheim halten, und nur weil er von vielen Seiten bestürmt werde und auch der Graf von Lissa seinen Beistand und die Senioren der Unität ihr Einverständnis zugesagt, lasse er sie drucken und zwar, was überrascht, in lateinischer Sprache<sup>2)</sup>. Aber bald scheint eine Enttäuschung eingetreten zu sein; die Unterstützung des Patrons reichte vermutlich nicht aus, anderweitige Hilfe blieb aus, andere eiligeren Pläne, rasch zu lösende Aufgaben erfüllten den nie rastenden Geist des Reformers und für längere Zeit hört man von der Didactica magna nichts, von Didaktischem überhaupt nur soviel, wie eben zur Sprachmethode, auf die sich die Zeit beschränken zu sollen meinte, unumgänglich gehörte. Ein Umschwung wurde in der Sache durch Joachim Hübner vorbereitet, der die ihm von Hartlib aus London nach Holland mitgeteilten Comeniana mit grosser Freude las und als er später nach Oxford hinüberzog, den Prodrömus Pansophiae zum Druck vermittelte<sup>3)</sup>. Hübner war ein Mann, dessen Lebensziel sich wohl in der Hebung der christlichen Bildung konzentrierte. Wissenschaft, Erziehung und Religion, besonders natürlich die evangelische, waren die Motive seiner unermüdlichen, wie auch etwas zu sehr sich zersplitternden Thätigkeit; er verlor sich leicht in seinen von ihm umhergetragenen Gedanken.

Bekanntlich hat der Prodrömus, seinem ursprünglichen Titel nach eine pädagogische Arbeit<sup>4)</sup>, den Ruhm des durch seine Lehrbücher weitbekannten Didaktikers reichlich vermehrt, unter andern vernahm hierüber auch der an der Nord- und Ostsee wandernde Duraeus. Man nahm bisher an, Duraeus wäre von Hugo Grotius bewogen worden<sup>5)</sup>, nach Schweden zu reisen; es beschränkt sich dies auf Empfehlungen, die er von Grotius erhalten. Aus einem Briefe des Duraeus an Hartlib aus Norköpping vom Mai 1636 erhellt, dass über seine Abreise von Hamburg nach Schweden nur die vertrautesten Freunde unterrichtet waren; er schreibt ferner: Der Herr, der nach ihm geschickt habe, lebe in Norköpping, auf seine Kosten reise er hierher; er heisse Louis de Geer (der bekannte Grosshändler, der sich durch seine Unterstützung des Comenius ein ewiges Andenken gesichert hat). De Geer hatte

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

<sup>2)</sup> Vgl. die Vorrede der bekannten deutschen Informatorium-Ausgabe aus 1633.

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

<sup>4)</sup> „ . . . nova omnes scientias et artes addiscendi methodus.“

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

gemeint, Dury habe auch eine politische Mission, was ihm dieser nur mit Mühe ausreden konnte. Sonst waren seine Absichten dabei teils durch religiöse Teilnahme, teils von einer Ökonomie im höheren Sinne des Wortes diktiert: er hätte Dury gerne für die geistliche Pflege seiner Kolonie gewonnen, was aber dieser ausschlug, indem er seine Abreise nach Stockholm vorbereitete<sup>1)</sup>. In Stockholm hatte er bereits im Sommer 1636 für Comenius Interesse geweckt und verspricht von dort eine kleine pädagogische Abhandlung des Erziehers der Königin (wohl J. Matthiae). Im Oktober hatte er bereits weitere Papiere und Bücher von Comenius erhalten, gemeint sind, wie aus einem anderen Briefe erhellt, die *Praeludia* (ursprünglich der Titel des *Prodromus Pansophiae*), über die er in der Eile und grossen Zersplitterung ein Urteil abzugeben nicht imstande sei. Auch noch im Jahre 1638 berichtet er von dem grossen Interesse, das er für Comenius hege.

Aus diesem Jahre stammt nun, wie Comenius selbst berichtet, die lateinische neue Bearbeitung der *Didactica*, aus Anlass einer Berufung, die ihm von Schweden zukam, der er nicht folgen zu sollen meinte<sup>2)</sup>. Wahrscheinlich ist die Annahme, dass er den leitenden Kreisen von Duræus empfohlen worden ist. Unklar dabei bleibt allerdings die Verwendung der *Didactica*. Wurde sie nach Schweden geschickt? Oder an den Sekretär des dänischen Königs, Rosenkranz, in dem Duræus ebenfalls Interesse für Comenius erweckt hat? Oder beschränkt sich die Verbreitung der nur handschriftlichen Exemplare auf Gelehrte?

Wir erfahren ausdrücklich, dass solche Exemplare ausser nach London auch nach Danzig geschickt worden sind, und zwar, wie ich in letzter Zeit gefunden habe, war bei dem letzteren Exemplar niemand anders als der bekannte Dichter M. Opitz der Vermittler. Der Brief des Comenius an Opitz möge seinem ganzen Wortlaute nach folgen. Die Geheimnisthuerei dabei übersteigt die gewöhnlichen Formen der Bescheidenheit<sup>3)</sup>. Die Teil-

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

<sup>2)</sup> Vgl. die Einleitung zum I. Teil der *Op. Did. Omnia*.

<sup>3)</sup> Comenius an Martin Opitz:

Christus amor noster!

1639. Juni 26.

Nobilissime Opiti,

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

nahme dieser gelehrten Kreise war eine so lebhaft, dass Comenius daran denken konnte, eine Zusammenkunft seiner Anhänger nach Hamburg in Vorschlag zu bringen, wo er in Tassius einen opferbereiten Gesinnungsgenossen besass. Persönliche und grundsätzliche Differenzen haben die Zusammenkunft vereitelt. Alle Welt interessierte sich für die angekündigte Pansophie, aber lau war die Teilnahme für die Didactica. Wohl hat Hartlib anfangs des Jahres 1639 die Überschriften ihrer Kapitel in der neuen Ausgabe des Prodomus mitgeteilt<sup>1)</sup>, aber man nahm sich in London Zeit, ihrem Inhalte näherzutreten. Nachdem nun der überaus fleissige und redselige Hübner mit der Didactica, die er lange Zeit nur oberflächlich angesehen, verschiedene Pläne gemacht, ging er daran, eine eingehende Abhandlung über die Schrift abzufassen. Sein Urteil war im Ganzen ungünstig, und seine Anmerkungen schwollen ins Unendliche, als ihn eine unerwartete Briefsendung aus Frankreich darin glücklicher Weise unterbrach. Der gelehrte Franzose Mersenne kündigte darin sein Interesse für die pansophischen Arbeiten des Comenius an; das brachte die englischen Freunde in angenehme Aufregung<sup>2)</sup>. Hübner gab den Plan einer besonderen Schrift — mehr gegen als über die Didactica — auf, und fasste in dem Briefe, wo er über Mersennes Annäherung berichtet, zugleich sein Urteil über die Didactica in folgenden Sätzen zusammen:

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

---

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

Tui amans et observans

J. A. Comenius.

<sup>1)</sup> Dieselben sind in der häufiger vorkommenden Ausgabe aus 1644 nachgedruckt worden.

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



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

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

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

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

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

Des Comenius Antwort auf diese Kritik ist uns nicht erhalten, aus späteren Briefen Hübners wissen<sup>1)</sup> wir jedoch, dass Comenius die Kritik dem Freunde nicht verübelt hat. Er hatte viele und noch grössere Sorgen. Herr Broniewsky hatte wegen seines Pro-

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

dromus eine Klage an die Obrigkeit der Unität eingereicht<sup>1)</sup>, es sei darin ein Chaos enthusiastischer, pelagianischer und socinianischer Irrtümer enthalten. Die angeblichen 50 Irrtümer wurden in öffentlicher Sitzung geprüft, Comenius' Antwort erreichte soviel, dass ihm das Vertrauen votiert wurde<sup>2)</sup>. Aber die *Didactica* verschwindet nun für lange Zeit aus dem Interessenkreise der Freunde des Comenius und seiner selbst. Man sprach von der Notwendigkeit eines „Collegiums“, das die reformatorischen Arbeiten nach den Ideen des Comenius auszuführen haben werde. Es war nicht sinnlos, wenn Comenius die Verbreitung seiner *Didactica* nicht erzwang. Für eine Neuschaffung, Neuordnung des Schulwesens wäre seine Heimat nach einer protestantischen Restitution die entsprechende Stätte geworden; für diese hatte er ja die Schrift verborgen gehalten, und als man sie dennoch ans Licht zog, scheint er die Unzufriedenheit den Gelehrten nicht zu verargen. War sie ja nicht sowohl für die Wissenschaft wie für das Leben bestimmt und zwar für ein imaginäres. Und die Macht der Gelehrten reichte zur Verwirklichung der darin niedergelegten Pläne bei weitem nicht aus. Nur einmal erwähnt noch Hübner, dass er aus Aufmerksamkeit gegen Comenius die *Didactica* Niemandem in London gezeigt habe<sup>3)</sup> — eine Bemerkung, die man kaum ohne Anflug von Heiterkeit lesen und wiedergeben kann.

## II.

Es scheint, dass die Hübnersche Kritik das Schicksal der *Didactica* besiegelt hat; von einer Veröffentlichung der Schrift ist wohl aus den angegebenen Gründen fast auf zwei Jahrzehnte hinaus keine Rede mehr. Wurde sie überhaupt nach Schweden geschickt, um dessen willen er sie übersetzte? Und wie lautete Mochingers Urteil? Die englischen Freunde liessen den freilich auch andere Erfindungen meldenden Comenius zur Beratung nach England berufen, von wo ihn bald die Einladung de Geers nach Schweden führte. Erst in neuerer Zeit habe ich Zeugnisse dafür gefunden, dass Comenius an Geer durch Dury empfohlen ist<sup>4)</sup>. Aber statt weitfliegender Pläne Verwirklichung stellte man ihm

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

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

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

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

hier die Verbesserung der Sprache und zwar des Latein-Unterrichts zur Aufgabe. Seine Seele schuf weitgehende, weltverbessernde Pläne, sein Verstand wurde für die Sprachmethode in Beschlag genommen. Da bei der letzteren eine scharfe Kritik der zu begründenden Lehrmethode vorauszusehen war, so hat er für die einleitende methodisch-pädagogische Schrift die Prinzipien auf eine Weise, die von der *Didactica* völlig abweicht, zusammengestellt<sup>1)</sup>. Wie weit die Grundgedanken der beiden *Didaktiken* übereinstimmen, wäre eine für einen angehenden Pädagogen instruktive Untersuchung<sup>2)</sup>.

Zweimal scheint indessen im Laufe des fünften Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts die *Didaktik* des Comenius verwendet worden zu sein: in einem Entwurf des Rave, den er dem Rat der Stadt Danzig gewidmet hat<sup>3)</sup>, und das andere Mal bei den pädagogischen Arbeiten des Cyprian Kinner<sup>4)</sup>. In des Letzteren „*consilium didacticum*“ (aus dem Jahre 1649) enthält das Kap. XXII eine Kritik der comenianischen Methode, doch bin ich augenblicklich nicht in der Lage, zu beurteilen, inwiefern dabei auch die *Didactica* in Betracht gezogen worden ist. In einem Briefe vom 9. April 1648 hatte schon Kinner an Hartlib gemeldet, dass die Thorner, Danziger und andere feinere Kritiker die *sensuale* Methode des Comenius den *scholastischen* Versuchen vorziehen<sup>5)</sup>: doch lässt auch dieses nicht sicher auf eine Benutzung der *Didactica* schliessen. In einem nach Kinner's Tode abgefassten Briefe an Hartlib teilt J. Rave noch einiges über die Elbinger Zeiten mit, was unsere Beachtung verdient<sup>6)</sup>. Danach hätte Comenius, um sich einen ewigen Ruhm zu erwerben, eine Sekte gründen wollen: wie einst Huss und die Böhmen das Evangelium, so wollte er, dass das Licht der universellen Erkenntnis unter seiner Führung angezündet werde<sup>7)</sup>. Comenius und Kinner begingen übrigens — nach Rave — den Hauptfehler, dass sie die *sensuale* Methode forderten, diese aber, wo sie sich als die nächste und eigentlichste anbot, nicht benutzten. Bei Kinner seien ferner auch Motive der Eitelkeit

<sup>1)</sup> *Methodus Linguarum Novissima* Cap. X.

<sup>2)</sup> An die *Didact. Magna* erinnert äusserlich fast gar nichts in der nach 20 Jahren abgefassten Abhandlung.

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

<sup>4)</sup> Die Grundzüge dieser Schrift habe ich als Anhang zum „Kurzen Bericht über meine Forschungsreisen“ in den *Acta et Commentationes Univ. Jurgév. Ann. Dorp.* 1895 S. 40—42 veröffentlicht.

<sup>5)</sup> Vgl. meine neue Sammlung *Comen. Corresp.* S. 133.

<sup>6)</sup> Vgl. dieselbe Sammlung S. 148—157.

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

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

Zur Zeit dieser Ravesehen Enthüllungen hatte Comenius bereits die Elbinger Periode, die Arbeit für das schwedische Schulwesen, hinter sich und schickte sich eben an, den fünften Versuch einer Schulreform zu machen, indem er den Ruf nach Ungarn annahm. Die Hoffnungen der Gläubigen, wie Comenius einer war, sind durch die Wirklichkeit wenig bedingt. In dieser ihm vielversprechenden Zeit seiner Übersiedelung nach Ungarn hat er nun die für sein Vaterland verborgene *Didactica* neuer Durchsicht unterworfen<sup>1)</sup>, gleichzeitig auch für die Prediger eine *Homiletik* bearbeitet<sup>2)</sup>. Während er aber nachher sogar fremde Arbeiten, wie eine des Fortius: *de ratione studii*, veröffentlichte<sup>3)</sup>, blieb die *Didactica* im Verborgenen, bis ihre Zeit gekommen sei. Statt der ersehnten befreienden Zeit kamen neue Enttäuschungen, neues Unglück, neue Flucht und dann doch zum Glücke auch eine endgiltige Zuflucht. In Hollands Hauptstadt kam die erste Veranlassung zu einer Herausgabe der *Didactica*. Es sollten die didaktischen Arbeiten des Comenius überhaupt gesammelt werden. Sollte die Sammlung zugleich ein historisches Bild seiner pädagogischen Thätigkeit enthalten, so musste die *Didactica* mit aufgenommen werden, und sie kam mit vielem, ja mit allem Recht an die Spitze.

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

<sup>1)</sup> Dies erhellt nur aus einer gelegentlichen Beifügung der Jahreszahl in MS. der tschechischen Didaktik, Museum Bohemicum.

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

<sup>3)</sup> Vgl. meine Bibliographie a. a. O. S. 81 Nr. LXXXII.

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

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

Hübner war ein sehr gelehrter Theoretiker, dem es weniger auf die Erziehung als auf die Wissenschaft ankam. Für die Wissenschaftlichkeit einer Schrift war aber dazumal das Erfordernis, dass sie ein System enthalte, sonst rümpften die Logiker wie Jung und Descartes die Nase. Zwar giebt Comenius auf der ersten Seite die Disposition mit den Worten: *Fundamenta, Veritas, Series und Via an*; und hauptsächlich auf Grund der *Didactica* hat neuerdings W. Müller die systematisierende Gabe des Comenius gewürdigt<sup>1)</sup>. Man verlangte aber damals eher etwas Formelles:

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

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

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

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

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

entsprechenden Form zum neuen Leben geweckt worden ist durch einen Mann, der in Lissa geboren, in Prag die Pädagogik (und Philosophie) vertritt, wenn auch nicht an dem von Comenius daselbst geplanten Collegium Lucis, sondern an der deutschen Universität. Wir meinen Otto Willmann und sein nunmehr in 2. Auflage vorhandenes Buch *Didaktik*<sup>1)</sup>. Wenn sich nun Willmann, weite Pläne bietend, auf die Pädagogen des 17. Jahrhunderts überhaupt beruft, so ist dies mit mehr Vorbehalt zu nehmen, als es die Vorrede des Buches selbst verlangt, denn die Didaktiker des 17. Jahrhunderts waren, bis auf einen, Sprachmethodiker, die ihre Prinzipien manchmal weiter herholten, häufig sich in mystisches Dunkel hüllten, hinter dem wenig steckte, im Ganzen doch nicht mehr anstrebten, als eine Erleichterung im Lernen des Latein. Dieses war die brennendste Frage der Zeit auch nach dem Urteile eines Mannes wie Oxenstierna. Diesem Bedürfnisse musste sich, wie wir sehen, auch Comenius fügen. — In Willmanns Begründung jenes Verhältnisses zu seinen Vorgängern aus dem 17. Jahrhundert scheinen Irrtümer obzuwalten. Comenius kennt auch die damals übliche Lehrkunst; wir finden sie in der Form einigermaßen nachgeahmt, dem Inhalte nach aber auch hier sehr bereichert im Kap. X der *Linguarum Methodus novissima*; ganz selbstbewusst mit unmissverständlichem Epitheton unterscheidet er seine Arbeit darin als die grosse *Didactica*, die nicht nur die Sprache, sondern Allen Alles lehren will. Soviel zur Terminologie. Aber auch darin irrt Willmann, wenn er meint, dass etwa Comenius mit seiner grossen *Didactica* das geistige Leben normieren wollte (diesen Ausdruck verstehe ich übrigens nicht zweifellos). Comenius wollte damit etwas viel Konkretes geschaffen haben: ein Programm des Wiederaufblühens seines zerstörten Vaterlandes als eines evangelischen. Um die Willmannsche Terminologie anzuwenden: Comenius wollte den Weg zeigen, wie Bildung, allerdings im weitesten Sinne des Wortes, am schnellsten und gediegensten geschaffen werden könne. Aber will man historisch gerecht sein, so darf man nicht behaupten, er hätte die Erziehung als „Ergänzung“ der Bildung aufgefasst: Individuum und Gesellschaft waren auch in der Comenianischen Intention und Konzeption so verbunden, wie es Willmann und nach ihm Wilhelm Rein<sup>2)</sup> wünschen, und die gleichzeitig begonnenen sprachmethodischen, besser im Herbartischen Sinne allgemeinen didaktischen Bestrebungen sind nach der Angabe in der Einleitung der *Opera Didactica I.* mit als Ergänzung und als ein Teil jener erziehungsreformatorischen und bildungschaffenden Arbeit aufzu-

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

<sup>2)</sup> Vgl. den Artikel „Didaktik“ in Reins Encyclopädie des gesamten Unterrichtswesens etc.



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

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

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

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

---

## Johann Valentin Andreae und die Rosenkreuzer.

Von

Direktor Dr. **W. Begemann** in Charlottenburg.

---

Im Anschluss an ein Buch von Katsch, das ich in diesen Blättern besprochen habe (1897, S. 204—211), hat der den Lesern rühmlich bekannte Professor Dr. J. Kvačala zu Dorpat eine Schrift herausgegeben, die sich mit Andreae weiter beschäftigt. Sie heisst: „J. V. Andreaes Anteil an geheimen Gesellschaften“ (Jurjew, 1899) und veranlasst mich, statt einer kurzen Anzeige und Besprechung lieber eine selbständige Abhandlung über „Andreae und die Rosenkreuzer“ zu schreiben<sup>1)</sup>.

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

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

---

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

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

Dieser III. Abschnitt ist nicht allein der umfangreichste, sondern auch nach seinem Inhalte der wertvollste, denn die vorhergehenden Abschnitte bieten nichts wesentlich Neues, sondern zusammenfassende Übersichten über die bisher vorgebrachten Gründe und Gegenstände. An Gesellschaften mit christlichen Bestrebungen, zu denen Andreae Beziehungen gehabt hat, nennt Kvačala zwei, eine gewisse „Antilia“, über die wir noch sehr wenig wissen, und den Entwurf, der in Andreaes Schrift „Dextra amoris porrecta“ enthalten gewesen zu sein scheint, eine christliche Gesellschaft zu gründen. Von dieser 1620 gedruckten Schrift ist bisher kein einziges Exemplar aufgefunden, so dass wir von dem Inhalte weiter nichts wissen, als was Andreae selbst später in einem Briefe an den Herzog August von Braunschweig darüber mitteilt. Übrigens muss der Titel anders gelautet haben, als K. ihn giebt, nämlich „Christiani amoris dextera porrecta“, denn so heisst sie übereinstimmend in dem Anhange zu Andreaes Schrift „Sereniss. Domus Augustae Selenianae Princip. juventutis utriusque sexus Pietatis, Eruditionis, Comitatisque Exemplum sine Pari in perfectae Educationis & Institutionis normam expositum“ (Ulm, 1654) und in dem angeführten Briefe an den Herzog, sowie in einer eigenhändigen Aufschrift des letzteren auf der Adressseite des Briefes. Diese hat Kvačala übersehen, obwohl Henke in einer Anmerkung ausdrücklich darauf hinweist<sup>2)</sup>. Die Art, wie

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

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

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

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

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

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

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

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

Planes nötigt zu der Annahme einer Übereinstimmung beider. In seiner Vita verschweigt Andreae die Abfassung der beiden Werkchen ganz, während er das „*Verae Unionis specimen*“ erwähnt (S. 110), aber er schreibt vorher: „*Accessit aliud patientiae exercitium ex societatis eujusdam literariae et christianae olim conceptae ideae cum fidis paucissimis communicatae iniquiore interpretatione, quae et literas monitorias ad Austrios proceres, quos huic rei favere opinio erat, expressit, quae apud hujus plane ignaros importunae et ridiculae fuerunt*“ (S. 101). Hier ist offenbar der in den beiden Schriften enthaltene Plan gemeint, der vor dem Druck derselben Missdeutungen ausgesetzt gewesen sein mag. Dass übrigens die „*Dextera porrecta*“ sich mit dem „*Specimen*“ nahe berührt haben muss, könnte man aus einer Stelle des letzteren noch besonders schliessen, wo es heisst: „*meam societatem in sacratissimam hanc Christi causam offero; dextram perfectae amicitiae porrigo; pectus ipsum dilectioni fraternae recludo*“ (Bl. 10). Eine „geheime Gesellschaft“ sollte natürlich auch nicht im Plane der „*Dextera porrecta*“ liegen; an „geheime“ Vereinigungen hat Andreae überhaupt meines Erachtens nie gedacht, denn er hat ja alle seine Pläne und Aufforderungen von der „*Invitatio Fraternitatis Christi ad Sacri Amoris Candidatos*“ (1617) an durch den Druck bekannt gemacht. Kvačala hebt selbst hervor, dass die „*Dextera porrecta*“ auch in England Eingang gefunden haben müsse, wie aus einem Briefe des Duracus an Hartlib hervorgehe (S. 39); ich kann hinzufügen, dass auch John Beal (oder Beale) in einem Briefe an Hartlib bedauert, dass das Muster einer Christlichen Gesellschaft und jenes merkwürdige Anbieten der rechten Hand Christlicher Liebe in England nicht tiefer Wurzel gefasst habe. Hier haben wir die „*Christiani Amoris Dextera porrecta*“ deutlich genug<sup>3)</sup>.

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

---

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

bezieht sich also nicht auf die Nürnberger „Antilia“, sondern auf das Scheitern der in England geplanten ähnlichen Gesellschaft, die sich „als ein grosses Nichts“ erwies<sup>4)</sup>. Irreführend ist daher in mehrfacher Beziehung, was Kvačala über Hartlibs Vergleichung der „Rosea crux mit der Antilia“ sagt (S. 47). Erstlich erwähnt H. die „Rosea crux“ gar nicht, sondern spricht von der „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“; zweitens vergleicht H. die neue, nicht zustande gekommene „Antilia“ mit der alten wirklichen und nicht mit irgend einer andern Gesellschaft. Um die Sache klar zu stellen, gebe ich den weiteren Wortlaut von Worthingtons Brief (29. November 1660): „Ein Freund von uns vermutete immer, es würde sich zeigen, dass es nur Worte wären. Nach meinem Dafürhalten strebte der Plan nach so hohen Dingen und so erstaunlichen Leistungen (und doch waren die Grundlagen so verborgen und zeigten sich so wenig), dass ich nie viel darauf bauen oder einen zu seinen Verheissungen passenden Ausgang erwarten konnte. Nichts liess mich einigermaßen etwas Wirkliches darunter vermuten als die Meinung eines würdigen Freundes, der, wenn er unmittelbar verkehrt hätte (und nicht *per*

---

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



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

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

die Vermittler zwischen der angekündigten Gesellschaft, die Hartlib hier noch einmal wieder „Antilier“ nennt, und den harrennden Freunden der guten Sache. Die Wendung greift Worthingtons Worte auf, und man will in beiden Fällen nur sagen, dass diese Zwischenträger die Sache übertrieben und zu sehr aufgebaut haben, ehe sie Gestalt gewonnen hatte, darum tragen sie an der nunmehr erfolgten Enttäuschung die grössere Schuld. Darnach kann Hartlib mit der „Brüderschaft des heiligen Kreuzes“ nur die Urheber des neuen Planes meinen, die sich vielleicht diesen Namen beizulegen gedachten. Ihre „Vorspiegelungen“ waren freilich wohl sehr vielverheissend gewesen, so dass Hartlib schon kurz vorher an Worthington gemeldet hatte: „Von den Antiliern können wir kein Wort mehr hören, ausser dass man von ihnen sagt, sie bereiteten eine gewisse Entschuldigung vor, um zu zeigen, wie sie von denen getäuscht worden seien, an die sie sich gewandt hätten“ (Diary, S. 228). Auf diese Weise ist aber alles in Ordnung und Zusammenhang; jedenfalls fehlt nach dem Wortlaut jede Berechtigung, die Rosenkreuzer hereinzuziehen, und die Schlüsse, die Kvačala darauf baut, verlieren demnach jeden sicheren Boden, namentlich der, dass „die Rosenkreuzerei jedenfalls etwas mehr als blosser Mystifikation“ sei und „als Vertreterin einer praktischen Idee“ erscheine (S. 47). Selbst wenn sich nachweisen liesse, dass Hartlib die Rosenkreuzer meine, was aber unmöglich sein wird, würden diese Folgerungen viel zu weit gehen<sup>5)</sup>.

---

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

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

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

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

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

Die äusseren Gründe, die wiederholt vorgebracht sind, entbehren der beweisenden Kraft, das werde ich nie bestreiten. Im Gegenteil, ich kann das, was Arnold <sup>6)</sup> vorträgt, aus ihm selbst

---

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

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

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

---

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

schrift f. d. hist. Theol. 1852, S. 304, Anm. 11) stützt Burks Deutung durch den Nachweis der Bibelstelle, aus welcher der Spruch entlehnt ist, was Kvačala (S. 17) übersehen hat. Psalm 17, V. 8 lautet in der Vulgata: „Sub umbra alarum tuarum protege me“, so dass die beiden Schlussworte durch den Namen „Jehova“ ersetzt worden sind. Das hält Guhrauer für um so bemerkenswerter, weil diese Form des Namens damals noch ziemlich jung war. Nach dem sonstigen Wortlaut des Psalms, meine ich, hätte man eher die Anwendung der Anrede „Domine“ erwartet. Unbedingt abzulehnen ist also Burks Entdeckung keineswegs, und wenn Kvačala (S. 17, Anm. 55) behauptet, Henke habe „dies Argument“ treffend abgefertigt, so bestreite ich das ganz entschieden: was derselbe (a. a. O. Nr. 34, S. 268b, Anm. 3) nebenbei anführt, ist eine rein subjektive Betrachtung und nicht eine „treffende Abfertigung“. Kvačala muss denn auch schliesslich zugeben (S. 17), dass der Umstand Berücksichtigung verdient, wenn anderweitige und innere Gründe Andreaes Verfasserschaft wahrscheinlich machen. Dass Andreae in ähnlicher Weise seinen Namen thatsächlich versteckt hat, zeigte Burk (a. a. O. Sp. 351) an den Schlussworten des 100. Gespräches im „Menippus“, die in der 1. Ausgabe von 1617 lauten: „ita Jesus nobis omnia erit in omnibus, quo in uno Acquiescemus“. Die Anfangsbuchstaben der drei letzten Worte (i, u, A) geben deutlich die Namenszüge J. V. A. Zugleich erinnern, denke ich, die Worte „Jesus nobis omnia“ an die eine Inschrift im Grabgewölbe des Christian Rosenkruz in der Fama: „Jesus mihi omnia“ (Ausgabe von 1614, S. 114). Ich füge ferner hinzu, dass der „Vir Bonus“ (3. Anhang zum Theophilus von 1649, S. 200) schliesst: „DEO In Uno Acquiescens“, wo die Buchstaben J. V. A. noch stärker hervortreten<sup>7)</sup>. Wenn ich endlich darauf hinweise, dass die Schlussworte des 2. Gesprächs im Theophilus „DEJ umbraculo“ sind (S. 79), so wird eine entfernte Berührung dieses Ausdrucks mit dem Spruch der Fama nicht abgeleugnet werden können. Und derartige Anklänge des Ausdrucks lassen sich in zahlreichen Beispielen aufweisen, so dass schliesslich eine

---

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

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

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

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

---

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



zu lüften und durch offenen Widerruf sich zur Verfasserschaft zu bekennen<sup>9)</sup>. Dies wäre an sich der wirksamste Weg gewesen, aber er konnte wegen der gebotenen Vorsicht nicht gegangen werden, darum wählte Andreae den Weg seiner „Turris Babel“, womit er in 23 Gesprächen zwischen je 3 Männern verschiedener Geistesrichtungen alle diejenigen, die sich hatten täuschen lassen, von ihren Irrtümern abzubringen sich bemühte, wie er sie früher durch die „Fama“ verleitet hatte, sich ins Garn locken zu lassen. Also, ich wiederhole: er musste seiner eignen Sicherheit wegen die Maske beibehalten, darum spielte er den unbeteiligten Beobachter, indem er das Buch seinem Freunde Heinius in Rostock widmete und in der Widmung seinen unbefangenen Standpunkt betonte. Er sagt: „Vide, Optime Heini, quibus rationibus contra Fraternitatem illam invisibilem utar, Famā scilicet contra famam . . . . . Veritati nunquam contradixerimus, quae, vel nullo alio teste in Verbo DEJ immoto prostat. Ordini autem alicui nondum satis perspecto, nondum explorato, nondum examinato nomen dare, nemo persuaserit . . . . Feci ingenue, quod potui, & inter tot conijcientes conjecturam meam addidi. Quae si delinquit, quid mirum, cum hodie tot fallantur & fallant? Christus te sibi ab omni errore servet, ac nos in se & ad se jungat! Vale cum amicis nostris, ac iterum salve. à Tuo J. V. A.“ Dass Andreae nun in der „Turris Babel“ durch den „Resipiscens“ nach dem Abgang der „Fama“ auch gute Seiten der Rosenkreuzer hervorheben lässt und sie teilweise geradezu in Schutz nimmt, ist besonders lehrreich und bezeichnend für Andreaes Stellung zur Sache. Res. ist geneigt, die Erwartung der Bruderschaft aufzugeben, aber ihn quält (coquit) die Sorge, man möchte zwischen den im Namen der Bruderschaft erschienenen Schriften nicht gut und genau unterscheiden, denn manche seien wohl verwerflich (ludicra, intricata, nequam, subdola), manche aber auch fromm und gottergeben (pia et devota); alle seien gelehrt, manche sehr gelehrt, die eine oder andre offenbar betrügerisch; wer sie gleichartig schätze,

---

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

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

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

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

Fama, & evacuavit qui replevit ventus, & pavit qui invitavit fumus, & deposuit quae elevavit curiositas, & remisit quae ablegavit credulitas, et deservit quae ascivit spes, & sanavit quae fatigavit mora, & recepit quae emiserat ignorantia. Itaque velut Babilonicae turris structores, non linguis, sed judiciis & capitibus divisi ad sua paulatim dispersi retroeunt etc.“ (S. 40 f.) Auch hier ist es nach meinem Gefühl klar, dass nur der wirkliche Urheber der Bewegung so sprechen kann. Was konnte Andreae veranlassen, sich noch einmal so ausführlich mit dem Gegenstande zu beschäftigen, wenn er nicht persönlich dabei beteiligt war? Wie konnte er namentlich hier sagen, dieselbe Fama, die die Leute zusammengerufen, habe sie entlassen, wenn nicht die Fama von 1614 ebenso gut sein Werk war wie die Fama in der Turris Babel von 1619? Wenn andre die Fama in die Welt gesandt hatten, musste er nicht befürchten, dass die wahren Urheber ihm entgegen treten, ihn in seine Schranken zurückweisen und ihm zurufen würden: „Störe nicht unsre Kreise!“ Das ist aber nicht geschehen; überhaupt ist niemals auf Andreaes viele Erörterungen über Sein oder Nichtsein der Rosenkreuzer auch nur die geringste Erwiderung erfolgt, was doch sicherlich hätte geschehen müssen, wenn ein ernsthafter Hintergrund vorhanden gewesen wäre; denn ohne Frage waren Andreaes oft wiederholte, mit grosser Mässigung und feiner Berechnung vorgetragene Zweifel die allergefährlichsten Angriffe auf die Wirklichkeit der Brüderschaft, die unwidersprochen am meisten schaden mussten. Warum schwieg die Brüderschaft, nachdem sie sich doch einmal öffentlich mit solchem Gepränge angekündigt hatte? Die einzig einleuchtende Antwort ist: weil sie nicht wirklich vorhanden war. Und warum konnten vorgebliche Vertreter wie Irenaeus Agnostus (= Menapius) oder Schweighardt (= Florentinus de Valentia) und andere mehr ungehindert und ungestraft ihr Wesen treiben? Wiederum nur, weil keine wirklichen Brüder vorhanden waren, die als Berufene dem Unwesen hätten steuern können. Ausser Fama und Confessio ist keine einzige Schrift nachzuweisen, die als echte Rosenkreuzerschrift gelten könnte, wenn auch verschiedene sich als solche aufspielen<sup>10)</sup>. Es ist aber eine geradezu widersinnige Annahme, dass die angebliche Brüderschaft es für angemessen und zweckdienlich gehalten haben sollte, in zwei Schriften ihr Dasein der Menschheit grossartig anzukündigen und dann für immer zu verstummen. Dagegen erklären sich alle dadurch her-

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

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

Für mich gegenstandslos sind auch die Vorwürfe der Verlogenheit und des Meineids, die man gegen Andreae zu erheben geneigt ist, wenn er Verfasser der Fama gewesen wäre. War Andreae der Verfasser, dann war es ihm ein ludibrium, in keinem Falle ein ernstgemeinter Versuch zur Bildung einer entsprechenden Brüderschaft. Kvačala bezieht sich daher mit Unrecht auf Katsch und Henke (S. 21 nebst Anm. 68). Die von ersterem erwähnte Beichte<sup>11)</sup> vom Jahre 1634, die er angesichts des drohenden Todes schriftlich aufgesetzt hat, sagt nichts, was Andreae nicht mit dem reinsten Gewissen behaupten konnte; übrigens werden die Rosenkreuzer hier gar nicht erwähnt. Henke meint, man müsse Andreae, wenn er Verfasser der Fama gewesen sein sollte, auch schon nach einer Stelle seiner Vita einen „Meineid“ aufbürden (a. a. O. Nr. 35, S. 274a, Anm. 2), da er 1639 feierlich aussage, er habe des Rosenkreuzerspiels immer gelacht (*me risisse semper Rosacruccianam fabulam*, Vita, S. 183). Nun, das stimmt ja ganz genau zu der Auffassung, dass Andreae mit der Fama nur ein Spiel hat treiben wollen, und eine Abschwörung der Verfasserschaft der Fama ist natürlich nicht darin zu suchen. Was er bezeugt, ist ganz buchstäblich wahr, auch wenn er das Spiel begonnen hat. Ebenso wenig kann eine andere Äusserung in einem Briefe an Herzog August geltend gemacht werden. Henke teilt ein Stück aus der Antwort des Herzogs auf Andreaes Brief vom 27. Juni 1742 mit: „Auf die schöne übersandte Tractätlein, deren Durchlesung und Ruminirung totem hominem erfordert, will ich hiernächst antworten. Die anno 20 gedrucket, habe dasmahlen empfangen und durchlesen. Es habens damalen viele Ignoranten unter die scripta fratrum roseae crucis, welche damaln häufig herauskamen, mitgerechnet gehabt, da sie doch vielmehr hätten sehen sollen, dass es denselben ehe entgegengesetzt worden.“ Darauf erwidert Andreae am 17. August: „Dass aber Ew. F. Gn. die untherth. übersandte Unio Christiana in Gnaden beliebig und

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

---

## Jakob Frohschammers Stellung im Streite über den Materialismus.

Von Dr. Joh. Friedrich in Würzburg.

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

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

Frohschammer, damals (1855) noch ausserordentlicher Professor der Theologie in München, hatte schon das Vogtsche Werk „Köhlerglaube und Wissenschaft“ studiert und die Grundzüge zu einem Artikel darüber entworfen, als ihm ein Brief R. Wagners (Göttingen) nahe legte, etwas gegen den Materialismus zu schreiben<sup>1)</sup>. Den bald danach vollendeten Aufsatz hätte Frohschammer gerne als Broschüre erscheinen lassen; da aber sein Name „viel zu unbekannt oder vielmehr viel zu sehr gar nicht bekannt“ war, so versprach er sich von dieser Art der Veröffentlichung wenig Verbreitung und Erfolg. Er sandte deshalb seine Arbeit an die

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

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

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

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

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

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

<sup>2)</sup> Erster Brief.

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

Mit der von R. Wagner aufgestellten Teilungstheorie, welche die Zeugung der Seelen plausibler machen sollte, ist Frohschammer nicht einverstanden. Zu dieser ablehnenden Haltung hat ihn jedoch nicht Vogts Darlegung veranlasst, sondern die schiefe Ausdrucksweise „Teilung“, bei welchem man gewöhnlich an grob-materielle Vorgänge zu denken pflegt. Frohschammer will deshalb nicht von geistigen „Teilen“, „sondern von geistigen, realen Wirkungen und geistig-realer (nicht bloss formaler) Wirksamkeit bei der Seelengeneration“ sprechen<sup>1)</sup>. Allerdings bleibt es auch hier zweifelhaft, ob diese „Wirkungen“ als „Substanzen“ oder als „Thätigkeiten“ aufzufassen sind.

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

<sup>1)</sup> Erster Brief.

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

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

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

Dem Materialismus, diesem „pudelnährischen Ding“, gehört keineswegs die Zukunft. Es fand sich stets nur da, wo gebildete Völker verfielen und verkamen<sup>1)</sup>.

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

Frohschammer war auf eine derbe Erwiderung Vogts gefasst; da aber eine solche längere Zeit auf sich warten liess, so meinte er, eine Neuauflage seines (Vogts) Pamphlets werde alles nachholen<sup>2)</sup>.

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

Um eine ausführlichere Darlegung seiner Ansichten gegen Vogt geben zu können, sammelte nun Frohschammer die fünf Artikel der Allgemeinen Zeitung zu einem selbständigen Werke, das er durch Hinzufügung von weiteren neun Artikeln erweiterte<sup>3)</sup>. Da diese Schrift nur in einer Auflage von 1000 Exemplaren erschien, so hoffte Frohschammer auf eine zweite Auflage, um dann eine kritische Revue der gesamten einschlägigen Litteratur geben zu können<sup>4)</sup>; aber seine Erwartungen wurden leider nicht erfüllt.

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

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

<sup>2)</sup> Zweiter Brief an R. Wagner.

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

<sup>4)</sup> Sechster Brief von R. Wagner.

führungen der fünf früheren Aufsätze<sup>1)</sup>. Besonders der erste und zweite Artikel sind stark polemischen Charakters, ohne neues vorzubringen. Im dritten und vierten untersucht Frohschammer die Lebenskraft näher. „Es ist schwer zu sagen, was sie sei, wie das bei jeder Kraft der Fall ist. Dass die Materie ihr Substrat, ihr Träger und dass die verschiedenen Organismen in ihrer Bildung, ihrem Bestehen und ihrer Wirksamkeit, Wirkungen dieser Kraft sind, lässt sich behaupten, denn das ist thatsächlich. Aber worin besteht ihr Sein und Wesen; ist sie ein materielles Atom oder eine geistige Substanz oder irgend ein anderes? Weder ein eigentümliches materielles Atom ist die Lebenskraft und braucht sie zu sein, noch eine geistige Substanz (da wir hier vom Menschen nicht reden). Man kann sie immerhin bezeichnen als die einer bestimmten Kombination von Elementen innewohnende eigentümliche Energie; wobei zu bemerken, dass diese bestimmte Kombination der Elemente selbst hinwiederum bedingt und bestimmt ist von dieser Energie. Sie ist keine Substanz, sondern ein Verhältnis und zwar ein wirksames, produktives; ein Verhältnis aber, das nicht die Elementarstoffe mit ihren chemischen und physikalischen Kräften hervorbringen können, sondern das ihnen angethan ist, das als Macht in ihnen vorhanden ist und sich fortsetzt je in seiner Art oder Eigentümlichkeit in den verschiedenen Arten und Individuen der organischen Geschöpfe“<sup>2)</sup>. Der fünfte Artikel bespricht die Bedeutung von Thatsachen und Exaktheit und weist nach, dass die Vogtschen Behauptungen nichts weniger als exakte Thatsachen sind. Mehr mit Moleschott und Feuerbach als mit Vogt befasst sich der sechste Aufsatz, der näheres über Menschenseele und Willensfreiheit bringt. Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zum religiösen Glauben und zur spekulativen Wissenschaft verbreitet sich der siebente Artikel. „Die Wissenschaften haben alle zusammen zu wirken, um sich gegenseitig vor Einseitigkeit, Exklusivität und Verirrung zu bewahren.“ Von Philosophie und Theologie „muss der geistige, tiefere Gehalt der Naturwissenschaft aufgenommen, geläutert und forterhalten werden, damit von ihr nicht bloss das materielle Dasein der Menschheit gefördert werde, sondern auch das geistige.“ Mit der Ethik und dem Atheismus des Vogtschen Materialismus beschäftigt sich Fr. in den beiden letzten Artikeln; er kommt darin zu dem Schlusse, dass sich die materialistische Weltanschauung zur christlichen verhalte, „wie eine verlumpte, verwitterte Proletariergestalt zum olympischen Zeus“, oder wie „das Tier zum Menschen“.

---

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

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



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

Aus der ganzen Stellungnahme Frohschammers zum Materialismus ersehen wir, dass der Zweckgedanke sich wie ein roter Faden durch sein eigenes Philosophieren zieht. Es ist nicht zu verkennen, dass Fr. die erkenntnistheoretischen Schwächen des Materialismus scharf hervorgehoben und geschickt beleuchtet hat. Daneben sind es die ethischen und religiösen Konsequenzen des Materialismus, die diese Lehre für ihn zu einer unannehmbaren machen. Es kann nicht geleugnet werden, dass Fr. in jenem Zeitraum noch stark in den Banden eines theologisch gefärbten Philosophierens stand, von dem er sich erst in allmählicher Entwicklung frei machte, ohne doch je so weit zu kommen, dass seine Philosophie zum Atheismus geworden wäre, wie eine gewisse Richtung es ihm andichtete. Wenn wir auch nicht behaupten können, dass Fr. ein Löwenanteil an der Bekämpfung des Materialismus zukommt, so ist sein Auftreten doch nicht zu unterschätzen und für seine eigene individuelle Entwicklung und Ausbildung hinsichtlich seiner Kritik und seines Könnens war dieser Kampf nicht nur eine gute Probe, sondern auch eine treffliche Förderung<sup>1)</sup>.

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

## Aus den Anfangsjahren der Reformation.

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

Von

Dr. Ludwig Keller.

---

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

Nach zehnjährigem schwerem Ringen war die Thatsache entschieden, dass die neuen evangelischen Staatskirchen keinerlei evangelischen Glaubensabweichungen im Rahmen der eignen Gemeinschaft Duldung, geschweige denn Gleichberechtigung<sup>2)</sup> gewährten und dass die bezüglichlichen Grundsätze der römischen Kirche auch in den neuen Kirchen zur Geltung gebracht waren. Mit diesem Siege hängt es zusammen, dass die grosse Litteratur der Anfangsjahre der Reformation, jener Jahre, wo Luther selbst im Anschluss an die altdeutsche Opposition der sog. deutschen Mystik der Führer der „älteren Evangelischen“ gewesen war, sehr stark zurückgedrängt wurde und dass dieselbe noch heute unter einer Geringschätzung leidet, die sie ihrem Inhalte nach keineswegs verdient. Es wäre der Mühe wert, diese religiöse Litteratur einmal planmässig zu sichten und zu erforschen; so lange dies nicht geschehen ist, sind vielleicht einige Fingerzeige von geschichtlichem Wert.

---

Die inneren Kämpfe der seit 1517 verbündeten evangelischen Richtungen begannen, wie wir an anderer Stelle eingehend dargethan haben<sup>2)</sup>, im Herbst 1524 zu Nürnberg, wo sich der massgebende

---

<sup>1)</sup> S. die Schrift: Aus dem Briefwechsel Vadians. St. Gallen 1886. Konrad Grebel schickte diesen Brief durch Gerhard Westerburg an Vadian.

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

politische Einfluss seit derselben Zeit in den Händen entschiedener Lutheraner in dem damals aufkommenden Sinne dieses Wortes befand; die Anfänge des Kampfes sind unter dem irreführenden Namen des „Prozesses wider die gottlosen Maler“ bekannt geworden, eines Prozesses, dessen Verlauf und Geschichte heute dringend einer ersten Revision bedarf. Die damals zu Nürnberg tonangebenden Männer, Lazarus Spengler und Andreas Osiander, hatten es, wie ersterer im Jahre 1531 in einem Brief an letzteren ausdrücklich bestätigt, für „das Beste und Nöthigste“ gehalten, die Lehre Luthers „von der christlichen Freiheit“, durch die „das Gesetz und desselben Strafe aufgehoben sei“, stark zu predigen<sup>1)</sup>.

Die Folge war, dass, wie derselbe Spengler erzählt, die Worte mancher „unbescheidenen Prediger“ „unter dem gemeinen Haufen zu Argem erschossen“ und dass „das grobe Volk“ „ganz ruchlos, unernzogen, frei und unbändig wurde als es nie gewesen“.

Von dieser Predigt der christlichen Freiheit und ihren Folgen nahm der innere Gegensatz und bald der offene Zwiespalt seinen Ausgang, um sich allmählich weiter zu vertiefen. Eine Anzahl „Evangelischer“ erhob lauten Widerspruch und die Sache gedieh zu öffentlichem Ärgernis, das die herrschende Partei zu beseitigen wünschte. Der erste obrigkeitliche Schritt gegen Evangelische, den der eben lutherisch gewordene Magistrat that, war die Anklage wider den Maler Hans Greifenberger wegen „Ketzerei“, welche unter dem 31. Oktober 1524 erfolgte. Der Magistrat entdeckte damals in Nürnberg eine „Sekte“ und glaubte Beweise dafür zu besitzen, dass Greifenberger einer ihrer Wortführer sei<sup>2)</sup>.

Einige Wochen später erfolgten dann die Verhaftungen bezw. Anklagen gegen Hans Denck und seine „Brüder“, die letzterer, wie er erklärt, „in der Wahrheit liebte“, die Schüler und jüngeren Freunde Albrecht Dürers, nämlich Sebald und Barthel Beheim, Jörg Penz, Sebald Baumhauer, Ludwig Krug und andere, die bald weit und breit als die „gottlosen Maler“ verschrien wurden und noch heute auf Grund mangelhafter oder geradezu gefälschter Berichte als „Atheisten“ gelten, obwohl jedermann allmählich wissen könnte, welche Bewandnis es mit diesem Ausdruck in jenen wie in neueren Zeiten gehabt hat, sobald es galt, religiöse und kirchliche Gegner zu vernichten.

In diesen Wochen nun veröffentlichte Hans Greifenberger eine kleine Schrift und zwar bezeichnenderweise gleichsam als Vorwort oder Nachwort zu der beigegebenen Schrift des Hans Sachs: „Ungerweisung der ungeschickten, vermeinten Lutherischen, so in äusserlichen Sachen zu ergerniss ihres nechsten freventlich

<sup>1)</sup> Haussdorf, Leben des Lazarus Spengler. S. 285.

<sup>2)</sup> Keller, Staupitz. S. 231. — Im Jahre 1526 kam es zu Tage, dass Greifenberger in der That hirtenamtliche Funktionen ausgeübt hatte; man könnte daher annehmen, dass er der Prediger einer „heimlichen Gemeinde“ gewesen ist.

handeln“ unter folgendem Titel: Ein Christenliche Antwort | denen, die da sprechen, das Evangelion | hab sein krafft von der kirchen (ver- | legt) mit göttlicher geschrift, auff | das kurzist zu trost den Chri- | sten in Christo. | Hanns Greyffenberger | M. D. XXIII | 1. Timotheon 5. | Die da sündigen, die straff vor allen | auff das auch die andern | forcht haben <sup>1)</sup>.

Greifenberger beginnt mit der Widerlegung des Augustinus, auf den die Gegner „pochen“ und vergleicht ihn mit dem ungläubigen Thomas. Seien nicht auch die ersten Christen gute Christen gewesen, „da noch kein Kirch war“? Die h. Schrift, fährt er fort, sei da gewesen, „ehe man gewusst habe, was die Kirche sei“. Christus sage nicht: geht zu der Kirche, die giebt Zeugnis von mir, sondern er sage, die Schrift gebe Zeugnis. Nicht sollen die Menschen von Menschen Zeugnis nehmen, sondern von Gott. Aber kein Menschenherz kann das Wort Gottes verstehen, „es werde denn von Gott erleuchtet und gelehrt“. Gott, der das Licht aus der Finsternis herfür leuchten hiess, der hat einen hellen Schein in unser Herz gegeben, die (innere) Erleuchtung. Es sei unrecht, den armen Laien die h. Schrift zu verbieten; aber man befeisse sich, „den gemeinen Mann in Finsternis zu behalten“. Aber trotz Tyranei und gottlosem Wesen sollen die Gegner sich keines Aufruhrs besorgen, denn kein Christ thut Jemand leid, sondern bereitet sich täglich vor, um der Wahrheit willen zu leiden. „Gott verleihe uns seine göttliche Kraft, zu leiden geduldiglich.“ „Macht zu Sicheln Eure Waffen und zu Pflugschaaren Eure Spiesse“ (Jes. 2).

In demselben Jahr gab Greifenberger noch eine andere Schrift in den Druck: Ein kurtzer Begriff von | guten wercken, die got behagen | und der welt ein spot seind, yetzt | ein grosse klag, wie niemandt | mer guts thu, und aller gots | dienst unter gee, wie sie gedeuckt | in irem syn, Ein Antwort was | gute werck seind. | Hans Greyffenberger | MD. XXIII <sup>2)</sup>.

Mit Entschiedenheit vertritt hier Greifenberger den Standpunkt, dass keinerlei gute Werke, weder die, die er selbst darunter verstanden wissen will, noch die von der Kirche als solche geforderten, Eigentum des Menschen seien, die irgend ein Verdienst begründen; denn der Christ „weiss wohl, dass sie (die guten Werke) nicht sein sind“, der Geist Christi ist es, der die guten Werke wirkt durch die Christen, die seine (Christi) Werkzeuge sind. Dies vorausgeschickt erläutert er

<sup>1)</sup> 4 Bl. in 4<sup>o</sup>. Druckort und Drucker fehlen. Ein Exemplar in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam.

<sup>2)</sup> Ohne Angabe des Verlags und Druckorts. Auf der linken Seite

des unteren Titelrandes steht folgendes Zeichen:



Was dasselbe

bedeutet, vermag ich nicht zu sagen. 4 Bl. 4<sup>o</sup>. Ein Exemplar in der Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam.

dann, was „gute Werke“ sind. Geduld und Gehorsam gegen Gottes Schickungen, Vertrauen zu Gottes Führung, woraus die Liebe des Nächsten wächst, sodann Mässigkeit im Essen und Trinken, „denn im Wein steckt die Unkeuschheit“ u. s. w. Auch ist es ein gutes Werk, Gottes Wort nicht mit Waffen zu verfechten. Zu allen diesen Werken aber kann man die Menschen nur ermahnen, sie lehren kann niemand als Gott allein. Wenn Gott selbst es uns nicht „lernt“, so ist es umsonst. Die Menschen mögen wohl Gottes Wort säen und austeilen, „aber Gott muss ins Herz lernen“. Niemand ist gut, „bis so lang Gott in ihm wohnt“. Solchen guten Werken gegenüber sind die Werke, die die Kirche gute Werke nennt, wie „Lichte brennen“, „Heiligenbilder krönen und kleiden“ u. s. w., Gaukelwerke. „Ist es nicht eine grausame Blindheit, dass wir haben die Bilder bekleidet und gekrönt und die armen Bilder Christi nackt leiden und darben lassen?“

In den schweren Zeiten, die nach Greifenberger bevorstehen, „wird nichts siegen, denn die Geduld und der Glaub in Christo“<sup>1)</sup>.

Man könnte die Beigabe der Schrift des Hans Sachs zu dem Traktat des wegen „Ketzeri“ verhafteten Greifenberger für etwas zufälliges halten, wenn wir nicht wüssten, dass Sachs alsbald gemeinsam mit Greifenberger unter der Anklage der „Schwärmeri“ gestanden hat. Unter dem 9. August 1526 beschloss der lutherische Magistrat der Stadt Nürnberg, Massregeln in Sachen der „angebenen Schwärmer, nämlich Greyffenbergers, Hans Sachs, Endres Leones, Cantors, zusamt Sebald und Linhard Fincks“, sowie gegen die (inzwischen in die Stadt zurückgekehrten) beiden Maler Sebald und Barthel Beheim zu ergreifen<sup>2)</sup>. Am 16. August wurde Greifenberger wegen Glaubensvergehens aus der Stadt verwiesen und von da an habe ich keine weitere Spur des Mannes ermitteln können.

Hans Sachs, dessen Name damals bereits in Deutschland weit und breit bekannt war, entging zwar der Ausweisung, erhielt aber den für ihn gewiss nicht minder harten Befehl, sich künftig der Schriftstellerei zu enthalten; so lange dies geschehe, wolle der Magistrat die Strafe bei sich behalten, die Sachs verdient habe<sup>3)</sup>. Es darf dies

<sup>1)</sup> Ausser diesen beiden Schriften Greifenbergers sind mir noch zwei andere bekannt, nämlich:

Disz biechlin zeigt an die Falschen Propheten, vor den unsz gewarnt hat Christus, Paulus und Petrus. 1524. 4<sup>o</sup>. 12 Bl.

Ein Warnung vor dem Teuffel, der sich wider übt mit seinem Dendelmarkt. 1524. 4<sup>o</sup>. 8 Bl.

Von beiden besitzt die Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam Exemplare.

<sup>2)</sup> Alfred Bauch in dem Repertorium für Kunstwissenschaft 1897 S. 197 (Auszüge aus den Ratsverlassen).

<sup>3)</sup> Eine nahe Verbindung zwischen H. Sachs und Sebald Beheim ist schon im Jahre 1521 nachweisbar (Keller, Staupitz S. 188) und dass dieselbe auch noch im Jahre 1528 bestand s. bei Alfr. Bauch a. O. S. 198.

Vorgehen in keiner Weise Wunder nehmen; denn ebenso wie Denck und Dürer war auch Sachs mit den „gottlosen Malern“ nah befreundet<sup>1)</sup> und dass letztere gemeinsam mit ihm unter der Anklage der „Schwärmerei“ standen, lässt Schlüsse auf eine Verwandtschaft der Gesinnungen zu, die durch einige Schriften des Hans Sachs vollständig bestätigt wird.

Zu diesen religiösen Schriften, die leider ebenso wie diejenigen Greifenbergers ziemlich verschollen sind, gehört des Hans Sachs Traktat: „Ein Gespräch eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ärgerliche Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, brüderlich gestraft wird“<sup>2)</sup>. In dieser im Jahre 1524 erschienenen Schrift tritt uns zum ersten Male eine scharfe Scheidung zwischen „Lutherischen“ und „Evangelischen“ entgegen, wie sie die bisherige Reformationsliteratur nicht gekannt hatte. Der Inhalt der Schrift ergibt, dass es sich hier nicht bloss um Namen handelt, sondern dass Sachs zwei Parteien unterscheidet, die sich damals mit ziemlicher Schärfe gegenüber standen.

Die Erörterung — der „Evangelische“ führt den Vornamen des Verfassers, Hans, der „Lutherische“ heisst Peter — nimmt ihren Ausgang von der angeblichen Thatsache, dass die Lutherischen den rechten Glauben mehr in dem Gebrauch der Freiheit als im wahren Christentum suchen. „Es sind euer Viele“, wirft Hans dem Lutherischen vor, „die essen Fleisch am Freitag aus Frevel, Fürwitz und Wollust und sind gleichwohl nicht fest im Glauben gegründet. Die Liebe ist die rechte Probe eines Christen und nicht das Fleischessen.“ Die Lutherischen lehren, man brauche nicht mehr zu beten u. s. w., und es sei kein gutes Werk zur Seligkeit nütze; dadurch geschehe es (nach Sachs Worten), dass viele, die früher eifrige Anhänger Luthers gewesen seien, sich von den Lutherischen trennten. „Wenn ihr christlich wäret (erklären die früheren Anhänger), so handeltet ihr christlich“ u. s. w. Die Früchte, die man an euch sieht, zeigen an, „dass der Baum gewisslich bös und faul ist“. Wenn ihr evangelisch wäret, wir ihr rühmt, fährt Hans fort, so thätet ihr die Werke des Evangeliums. Gehe hin, Peter, und sage es Deinen Mitbrüdern von mir, wie wohl sie mich für einen Heuchler und Abtrünnigen halten werden. Wollte Gott, dass es alle die gehört hätten, die sich gut lutherisch nennen; vielleicht möchte ein Teil von ihnen lernen, rechte evangelische Christen zu werden. Er (Hans) kenne Evangelische, „die nicht sind, wie ihr seid, sondern die dem Evangelium Christi nachfolgen und einen christlichen Wandel führen, wie sichs gebührt.“

<sup>1)</sup> Bader, Beiträge zur Geschichte der Reichsstadt Nürnberg, II, 52.

<sup>2)</sup> Ein gesprech aynes | Evangelischen Christen mit | einem Lutherischen, daryn der Ergerlich wandel etlicher |, die sych Lutherisch nen | nen angezeigt und bru | derlich gestrafft | wirt. Hans Sachss. MDXXIII. Secunda Corinth. VI. Lasst uns niemant yrgent ein ergern | uss geben auf das unser ampt nicht | verlestert wird, sonder yn allen Dingen | lasst uns beweysen wie die Diener Gottes. Mit Titelbordüre. 2 Bog. 4<sup>o</sup>.

Das Büchlein geht dann auf die Anschauungen der „rechten evangelischen Christen“ näher ein und es ist offenbar dazu bestimmt gewesen, in den Gegensätzen, wie sie sich herausgebildet hatten, eine Verteidigung derjenigen Evangelischen zu geben, die soeben von den Lutherischen der „Schwärmerci“ bezichtigt wurden. Es ist daher ganz erklärlich, dass der Magistrat ebenso wie gegen Denck, die Beheims und Greifenberger auch gegen Hans Sachs mit Polizeimassregeln einschritt.

Ein Trostbrief, ähnlich demjenigen, welchen „Bischof und Älteste“ der Gemeinde zu Worms im Jahre 1524 an die gefangenen Brüder schrieben<sup>1)</sup>, ist enthalten in der Schrift: Ein tzeytlang geschwigner Christlicher Bruder | auch umb der wahrheit willen veryagt, den | Christus, sein und aller erlöser, die inn yn | glauben und vertrauen setzen, widerumb | vermandt hat durch den Spruch Marci am | 5. Luce 8 als der Herr sprach zu dem erle | digeten besessnen: Gee hyn in dein Hauss zu | den deynigen und verkundt ynen die | grossen Ding, die dir der Herr ge- | than hat und sich über dich erbar | met, Sollichs zu offenbaren, | Menigklich zu wissen fast | Trostlich | Rott. | Ir Christlichen Brüder, nembt ewr wol war | Ir secht, mann maynt uns mit gefar. | Karsthans. | Expergiscere, qui dormis et surge a mortuis | Exillucescet tibi Cristus Eph. 5. Isa. 26. | Anno M. D. XXIII.

Als Verleger der Schrift nennt sich am Schluss Jörg Gastel zu Zwickau, von dem wir wissen, dass er früher in Augsburg „Diener“ des Hans Schönsperger war, der die eilfte und zwölfte vorlutherische deutsche Bibel (1487 und 1490) druckte. Wenn man bedenkt, mit welchen Gefahren es auch noch um das Jahr 1520 verbunden war, in Deutschland Schriften zu drucken, die für die „böhmischen Ketzler“ Partei nahmen, scheint es doch gewisse Schlüsse auf Gastels Beziehungen zuzulassen, dass er um jene Zeit eine Verteidigung der „Brüder in Böhmen“ druckte<sup>2)</sup>. Auch eine der um jene Zeit gedruckten Ausgaben des Katechismus der böhmischen Brüder — schon vor dem Katechismus Luthers erschien dies uralte Fragebuch in mehreren Ausgaben — ist sehr wahrscheinlich von Gastel verlegt worden<sup>3)</sup>.

Verfasser jenes Trostbriefs ist Hans Locher von München<sup>4)</sup> und die Schrift ist gerichtet in erster Linie an seine „geliebten Brüder, Herrn und Freunde zu München in Bayern“, sodann aber auch an andere Einwohner des Landes „als den einsteils Erschreckten und Kleinmütigen“, die da von der „augenscheinlichen und

<sup>1)</sup> S. M.H. der C.G. 1896 S. 258—263 und 1898 S. 48 ff.

<sup>2)</sup> Eyn kurtz unterricht von dem ursprunck der Brüder in Böhmen etc. 4<sup>o</sup>. 8 Bl. Jörg Gastel. Ein Exemplar in der Brüderbibliothek zu Herrnhut.

<sup>3)</sup> Näheres bei Keller, Die Reformation etc. 1885. S. 296 ff. u. 338.

<sup>4)</sup> Also nicht, wie wir im Jahre 1896 (s. M.H. der C.G. 1896 S. 275 Anm.) annahmen, Nic. Storch.

beständigen Wahrheit“ „mit Gebot, Drohung und Gewalt“ abgeschreckt werden sollen. „Nicht also, lieben Brüder, seid getrost“ u. s. w. Gott habe stets väterlich mit den Brüdern gehandelt und thue es noch täglich bis ans Ende der Welt, selbst „mit den verbrannten Brüdern“. Das werde er (Locher) darthun und sodann betrachten, „wie brüderlich sich unser Hauptmann Christus erzeigt hat“ und endlich wolle er den „Ritterlichen Haufen“ ermahnen, in Beständigkeit zu verharren. Daneben wolle er sein altes Versprechen, das „die Brüder von München“ von ihm erhalten und von dem sie glaubten, er habe es vergessen, nunmehr erfüllen, nämlich darlegen, was das Leben der geliebten Söhne des Papstes, der Barfüsser, enthalte und was ihr Abgott sei. Die Schuldigen, welche Christum und die Seinigen verfolgten, seien im Begriff einen Thurm zu bauen wie den von Babylon, sonderlich die „heiligen Götzen zu Rom und Niclas-Bischöfe“; das würden sie (die zu Rom) und jedwede andern so lange sein und bleiben, „bis sie in das rechte Apostolat und (die) Fussstapfen Petri treten und nach dem Befehl Christi (handeln)“. „Solchen (Niclas-Bischöfen) wollen wir jetzt zumal nicht weichen, noch viel weniger ihnen gehorchen“, „auf dass die Wahrheit des Evangeliums bei uns bestehe“. Die Menschen werden nicht gerechtfertigt „durch das Gesetz der Papisten.“ Darum, liebe Verfolgte, verwerfen wir nicht die Gnade Gottes, „zudem da wir wissen, dass der Mensch durch die Werke des Gesetzes nicht gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben Jesu Christi“<sup>1)</sup> (Röm. 3). „Den Thurm wollen wir mit der Hilfe Gottes umstossen und sehen, wie gross sein Fall sein wird.“ Wenn er (Locher) schreiben wolle, was der Welt gefalle, so sei er kein „Diener Christi“.

„Vor allem sollen wir das Reich Gottes suchen, das andere folgt hernach (Matth. 6).“ Seit alten Zeiten sind „die grossen Herrn verführt worden, goldne Kälber zu machen, grosse Kirchen, Tempel, Stifter, Klöster u. s. w. darinnen Gott nicht wohnt, denn wir selbst sind der Tempel Gottes.“ Lochers „geliebtester Freund und Bruder, Heinrich Kettenbach“<sup>2)</sup>, schreibe von dem unchristlichen Blutvergiessen, dem seit 800 Jahren zahllose Menschen zum Opfer gefallen seien. — „So sie Christum verfolgt haben, werden sie uns auch verfolgen, denn die Zeit ist jetzt gekommen, dass die, welche uns werden tödten, werden sie vermeinen, sie haben Gott einen grossen Dienst gethan . . . . der ander Artikel, darumb die ritterlichen Streiter wahrlich unschuldig sind verbrannt worden, ist, dass sie gesagt haben, der Papst habe nicht mehr Macht als ein anderer Priester“. Darin hätten sie recht gehabt, denn was „euer Antichrist sich allein zuschreibt“, das habe Christus der „Christlichen Versammlung“ übertragen: „dabo tibi claves“ etc.

<sup>1)</sup> So steht im Text, nicht „allein durch den Glauben“, wie Luther die citierte Stelle Röm. 3 übersetzt

<sup>2)</sup> Über Kettenbach s. weiter unten.



„Merkt weiter, ihr verstockten Juden und Papisten, wo steht es geschrieben, dass man die Ketzer verbrennen soll? Darzu sind diese (die verbrannten Brüder) mit Ketzer gesein (gewesen), sonder mehr christlich, gläubiger, bass gegründet in der göttlichen Ehre und Wahrheit, denn das ganze antichristische Reich mit allen seinem Anhang.“ (Folgen Stellen aus der h. Schrift, wonach die Hinrichtungen um des Glaubens willen verboten sind.) „So hat auch das Nattergezücht diese Verbrannten verspottet mit schwarz und gelber Kleidung wie . . . Christum.“ „Und das allergrösste und erbärmlichste, diese Märtyrer haben nicht allein Jesum Christum (und) seine Kirche bekannt als den rechten Glauben christlicher Versammlung, sondern um Christus' Wort und Wahrheit willen in Christo begehrt darum zu sterben, in dem (Christus) sie denn unzweifelhaft ruhen. Amen.“

Christus gebiete uns, dass wir sollen dem Übel nicht widerstehen. „O ritterlicher Bruder Kettenbach, mich nimmt nicht Wunder, dass Du also von Deinen Feinden verfolgt bist“ . . .

„Lieben Brüder (so lautet der Schluss), wollet eingedenk sein unserer allerhärtesten Gefängnis (und) einer dem anderen zu Hilfe kommen. (Ich) hätte Euch gerne meine Gutwilligkeit wiederum erzeigt, (aber) ich hab alweg besorgt, in der Neue wenig Frucht zu bringen . . . Wollet also den ersten Teil meiner Zusageung<sup>1)</sup> brüderlich annehmen . . . Die übrigen Teile, durch den Druck verzögert (versäumt), sollen in Kürze folgen . . . Sonderlich würde unser Haufe erfreut, so ihr mit christlicher Lehre übereinträfet (d. h. in Eurem Leben). Gott erleuchte Euch. Amen.“

Ich weiss nicht, ob man aus diesen Ansichten Lochers den Schluss ziehen will, dass dieser „Diener Christi“ hier an eine „lutherische“ Gemeinde in München schreibt. Eine Bemerkung, in welcher Luther Verrat an der evangelischen Sache vorgeworfen wird, spricht keineswegs für diese Annahme.

Jedenfalls hat sich Locher mit den in früheren Zeiten als Ketzer verbrannten „Brüdern“ eins gefühlt. Locher nennt Martinus Luther an zwei Stellen, aber er nennt ihn nicht wie den H. v. Kettenbach seinen „Bruder“, sondern erwähnt ihn nur als einen damals bekannten Wortführer der Opposition<sup>2)</sup>. Das war die Meinung aller anderen damaligen Mitglieder der „Ketzerschulen“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Locher hatte versprochen, über drei Teile die Brüder zu belehren.

<sup>2)</sup> Wie streng man in diesen Kreisen in dem Gebrauch des Namens „Bruder“ verfuhr, der nur Mitgliedern der Gemeinde gegeben ward, habe ich an anderem Orte (M.H. der C.G. 1897 S. 170) bewiesen.

<sup>3)</sup> Das von mir benutzte Exemplar befindet sich gegenwärtig im Besitze des Antiquariats von Albert Cohn in Berlin, Nettelbeckstr. 23. Ein anderes besitzt die Königliche Bibliothek zu Berlin und die Bibliothek der Taufgesinnten Gemeinde in Amsterdam und ein viertes ist in der Hof- und Staatsbibliothek in München.

Eine nahe innere Verwandtschaft verbindet Lochers Schrift einerseits mit Greifenberger wie andererseits mit dem Trostbrief der „christlichen Gemeinde“ zu Worms aus dem Jahre 1524, über den wir früher eingehender gehandelt haben. Besonders tritt überall der Widerspruch gegen die Werkheiligkeit der „Papisten“ scharf hervor, da der Mensch nicht gerechtfertigt werde durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben Jesu Christi. Alle diese Schriften vertreten damit die Lehre, wie sie in den alt-evangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte (Waldenser, böhmische Brüder u. s. w.) überliefert war.

Hans Locher von München hat verschiedene Streitschriften verfasst — die Hof- und Staatsbibliothek in München besitzt ausser der hier besprochenen noch drei andere<sup>1)</sup> — und ist also zu seiner Zeit ein thätiger Vorkämpfer evangelischer Überzeugungen in Bayern gewesen. Um so auffallender, aber für den Kenner dieser Dinge um so bezeichnender ist es, dass trotz mehrfacher Anfragen bei Reformationshistorikern, die ich als Kenner erachten musste, und trotz aller Nachforschungen in der vorhandenen Litteratur keinerlei geschichtliche Nachrichten über das Leben des Mannes zu ermitteln gewesen sind; die Anhänger erfolgreicher Parteien pflegen sorgfältig die Erinnerungen an ihre ersten Vorkämpfer zu pflegen. Seit 1524, also seit dem Emporkommen der lutherischen Kirche im engeren Sinn, verschwindet Locher völlig.

Und es ist merkwürdig, dass er hierin das gleiche Schicksal erfahren hat, wie sein „Bruder“ Heinrich von Kettenbach.

Unter Kettenbachs Namen sind 19 Flugschriften bekannt<sup>2)</sup>, die sich sämtlich gegen die römische Kirche richten und die zu ihrer Zeit sehr grosses Aufsehen erregten, wiederholte Auflagen und Nachdrucke erlebten und zum Teil ins Niederdeutsche übertragen wurden. Gleichwohl sind, wie gesagt, so gut wie keine Lebensnachrichten über den Mann bekannt. Was über ihn feststeht, ist nach J. Franck (Allg. D. Biogr. XV, 676) etwa Folgendes: Kettenbach schreibt mit Bezugnahme auf Ulm in einer seiner 1522 erschienenen Schriften: „Ich bin länger als ein Jahr bey euch verhartt bey Schrift und Wahrheit.“ Auf dem Titel aller seiner Schriften nennt er sich „Bruder“;

<sup>1)</sup> 1. Vom Ave Maria leuten. S. l. e. a. 4°. (Polem. 1799.)

2. Ein gnadenreichs Privilegium Christlicher freyheit, Von Gott verlyhen: Allerley speyss: allwegen und mit guten gewissen zugenienßen: wider alten gebrauch der Trutzigen Romanisten. Durch Joh. Locher von München. Zwickau 1524. 4°. (Polem. 1799 d.)

3. Beigebunden vom selben Verfasser: Artikel 15, So sich Joh. Locher von München erbeut zu erhalten durch grundt göttlicher geschriff etc. wider die offentlichen Heuchler und scheynenden gleyssner der Barfüsser Observantz und yrem anhang. S. l. 1524.  
Diese Notizen verdanke ich der Güte des Herrn Prof. Dr. Friedr. Roth in Augsburg, dem ich an dieser Stelle dafür bestens danke.

<sup>2)</sup> Einige „Gespräche“ die Kettenbach herausgab, sind verzeichnet bei Goedeke, Grundriss zur Gesch. d. d. Litt.

Eberlin von Günzburg, der im Franziskanerkloster zu Ulm um dieselbe Zeit lebte und noch vor Kettenbach hatte flüchten müssen, nennt ihn 1523 (Andere Vermanung an den Rath der Stadt Ulm. Erf. 1523) „Vater Heinrich Kettenbach.“ Auffallend ist, dass dagegen Kettenbach nie des Eberlin erwähnt. Auch „Barfüsser“ und „Barfüsser-Observantz“ nennt sich Kettenbach. Im Jahre 1523 hatte Kettenbach Grund, Anschläge gegen sein Leben zu befürchten; er sagt dies selbst in seiner Schrift: Eyn gesprech bruder Heinrichs von Kettenbach mit ain frommen Altmütterlein . . . 1523 mit den Worten: „Do ich wyst, das ich nit bleiben kondt und todfeind hat, wolt ich in nit geben ursach, ein mort an myr zu volbringen.“ Er flüchtete und von da an verschwindet jede Spur des Mannes. Ob seine „Todfeinde“ ihn doch erreicht haben? Böcking (Opp. Hutt. III, 538--541) hat Kettenbachs „Practica“ abdrucken lassen. Eine Verteidigungsschrift für Sickingen beweist, dass er dem Huttenschen Kreise näher stand.

Für die Entwicklungsgeschichte der Reformation sind solche heute verschollenen Schriften von grösserer Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheint. Erst wenn man die Schriften der Anfangsjahre genauer kennt, wird man die Kräfte richtig abschätzen, die an den grossen Kämpfen thätigen Anteil nahmen und die zum Gelingen des Ganzen wesentlich beigetragen haben.

---

## Nachrichten und Bemerkungen.

---

Die Berufung auf die althechristlichen Zeiten und Überzeugungen ist eine allen Wortführern und Vertretern comenianischer Geistesrichtung gemeinsame Eigentümlichkeit. Unter diesen Umständen ist das Verständnis jener Zeiten und Anschauungen für diejenigen ein dringendes Bedürfnis, welche in das Wesen dieser Geistesrichtung tiefer einzudringen wünschen und es besitzen daher alle Forschungen und Entdeckungen, die auf diesem Gebiete gemacht werden, auch für das Arbeitsgebiet der C.G. besondere Bedeutung. Eine sehr dankenswerte, allerdings mehr für die wissenschaftlichen Mitarbeiter wie für weitere Kreise berechnete Übersicht über die neueren Ergebnisse enthält die Schrift von **Arnold Meyer**, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Vortrag, gehalten auf dem ersten religionswiss. Kongress zu Stockholm am 1. Sept. 1897 (Freiburg i. Br. J. C. B. Mohr 1898). Meyer hat sich darauf beschränken müssen, ausschliesslich die neueren Arbeiten über die kanonischen Schriften des N.T. zu besprechen; er erkennt aber an, dass die neueren Forschungen über die ausserkanonischen Schriften von sehr grosser Bedeutung für die Erkenntnis des wahren Wesens des Urchristentums sind; ja, wenn man bedenkt, dass unser Kanon erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zu Stande gekommen ist, und manche ehemals sehr angesehenen Schriften damals aus bestimmten dogmatischen Gesichtspunkten ausgeschieden wurden, so kann man sich der Überzeugung nicht verschliessen, dass die letzteren — man denke z. B. an „Lehre der zwölf Apostel“ — für die Charakteristik des Urchristentums mindestens die gleiche Wichtigkeit besitzen. War die werdende Bischofskirche des ausgehenden 2. Jahrhunderts noch durchaus identisch mit der alten Apostelkirche?

---

Die Stellungnahme zu dogmatischen Fragen im engeren Sinne überlassen wir im Sinne des Comenius und der altewangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte dem Gewissen des Einzelnen und halten nur daran fest, dass wir an diese Stellungnahme nicht das Seelenheil im Sinne mancher heute herrschenden Richtungen zu knüpfen vermögen. Es geschieht daher mit nichten zu dem Zweck, um in der beregten Frage Stellung zu nehmen, wenn wir hier auf die Schrift von Dr. **Paul Rohrbach**, Geboren von der Jungfrau u. s. w. 4. neubearbeitete u. vermehrte Aufl. Berlin, Hermann Walther 1898 (Preis 80 Pf.) aufmerksam machen; vielmehr geschieht es, weil darin eine Reihe von Grundsätzen und Anschauungen kritischer und historischer Art ausgesprochen wird, die auch vom Standpunkte der C.G. aus eingehende Würdigung verdienen. Der Verfasser erklärt nämlich u. A. (S. 47), dass er „Lehren, welche erweislich nicht den Inhalt des Glaubens der **ältesten Christen** ausdrücken, auch nicht als Norm seines

Glaubens gelten lassen könne“. Das ist ein Grundsatz von solcher Tragweite und entspricht, im Gegensatz zu dem üblichen Bekenntnisstandpunkt der herrschenden Konfessionen, so sehr den Überlieferungen der alt-evangelischen Gemeinden, dass wir nicht umhinkönnen, den Finger darauf zu legen: indem er von einem Theologen ausgesprochen und in einer vielgelesenen Schrift verbreitet wird, wird er vielseitig erörtert und geprüft werden, natürlich aber auch nicht ohne Widerspruch bleiben. Ebenso wichtig und ebenso übereinstimmend mit den Überzeugungen der älteren Evangelischen ist der Grundsatz, dass bei der Betrachtung des Neuen Testaments die geschichtliche Auffassung massgebend sein müsse (S. 48). Von diesen beiden Prinzipien aus, die sich in gewisser Weise ergänzen, ergeben sich in mancher Beziehung Folgerungen, die herrschenden Anschauungen widersprechen, die aber der Tiefe und Innigkeit des christlichen Glaubens in keiner Weise Abbruch thun. Oder sind etwa diejenigen Vorkämpfer und Märtyrer des Christentums der ersten Jahrhunderte, welche unseren heutigen Kanon und seinen gegenwärtigen Text nicht besaßen — wir lesen im Grossen und Ganzen heute das Neue Testament des vierten Jahrhunderts, d. h. der seit Konstantin geschaffenen Grosskirche, deren Gegensatz zur altchristlichen Gemeinschaft weltbekannt ist, — sind diese ältesten Christen keine „rechten“ und „gläubigen“ Christen gewesen?

Bei den vielfachen Meinungsverschiedenheiten, welche unter den Gelehrten in Sachen des Urchristentums vorhanden sind, ist es doppelt erfreulich, wenn man über gewisse wichtige Punkte vollster Einmütigkeit begegnet. Dadurch gewinnen diese Punkte selbst an Wert und es ist zugleich der Beweis erbracht, dass sie in den Quellenschriften selbst mit unzweifelhafter Deutlichkeit ausgesprochen sein müssen. Zu diesen Punkten gehört die Thatsache, dass Jesus das **Reich Gottes** oder „das Himmelreich“ (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* oder *τῶν οὐρανῶν*) verkündet hat (Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Freiburg i. B. 1898, S. 72). Unter diesen Umständen ist die Frage nach der Bedeutung dieses Ausdrucks in ihrer Tragweite ganz richtig erkannt worden und gerade in den letzten Jahren haben zahlreiche Gelehrte (z. B. Schmoller, Issel, Wittichen, J. Weiss, Bousset, Schnedermann, Köstlin, Paul, Lütgert, Titius) in grossen und kleinen Büchern darüber gehandelt. Alle Forscher geben zu, dass von der Bedeutung, die das Wort zu Jesu Zeit beim Volke hatte, ausgegangen werden muss. Wenn Jesus von diesem verstanden werden wollte, musste er an vorhandene Worte und Begriffe wenigstens anknüpfen und von ihnen seinen Ausgang nehmen, selbst wenn er dann aus Eigenem den Inhalt vertiefte und erweiterte. Dadurch ist, wie Arnold Meyer mit Recht bemerkt, zunächst die sprachliche Bedeutung des Wortes *βασιλεία* (malkut) festgelegt: es ist die Herrschaft Gottes, die zu Gunsten der Gotteskinder anbrechen soll und die Herrschaft, die Gott durch sie in der Welt übt. Mit Bestimmtheit ist zu sagen, dass der Ausdruck „Reich der Himmel“ (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) nicht das Reich in den Himmel verlegen will; das Gottesreich hat seinen Ursprung und gleichsam seine Residenz im Himmel, aber es wird den Himmel und die Erde, d. h. das Weltall umfassen

und durchwalten (Psalm 103, 19), im Sinne des Gebetes Christi: Dein Reich komme, Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden, wo die letztere Bitte die erstere erklärt. Dabei bleibt indessen immer noch die Frage offen: hat Christus sein Reich lediglich als ein zukünftiges gedacht oder sind Keim und Ansatz dazu, die sein allmähliches Wachstum gewährleisten, schon vorhanden? Unzweifelhaft deuten Jesu eigne Gleichnisse vom Gottesreich auf ein in seinen Anfängen bereits vorhandenes Reich hin, das zum Wachsen und Reifen bestimmt und fähig ist. Wenn Jesus vom Essen und Trinken im Reiche Gottes spricht, so ist das natürlich ein Bild; aber was damit angedeutet werden soll, ist, dass er dieses Reich als ein dankbares Geniessen der Gaben Gottes betrachtet, das seinen Kindern zugelassen ist.

---

Wir haben an verschiedenen Stellen (vgl. u. a. M.H. der C.G. 1894 S. 191 Anm. 2) nachgewiesen, dass die altevangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte eine ausgesprochene Abneigung gegen alle kirchlichen Bekenntnisse und Symbole, selbst gegen das Symbolum apostolicum, zu erkennen geben. In dieser Beziehung ist nun merkwürdig, dass die gleiche Abneigung auch bei der Mehrzahl der sog. Täufer noch bis in das 17. Jahrhundert nachweisbar ist. Im Jahre 1678 zwang der Erzbischof Stanislaus Sarnowsky die in seiner Herrschaft wohnenden Taufgesinnten zu einer Erklärung über ihren Glauben, die zu Danzig im Jahr 1678 im Druck erschien. (Ein Exemplar in der Bibliothek der Mennonitengemeinde zu Danzig.) In diesem Druck findet sich die Frage des Bischofs: „Nehmet ihr das apostolische Symbolum an?“ und darauf erhält er die Antwort: „Wir habens bei uns nicht im Gebrauch.“ (Vergl. Menn.-Blätter 1899 S. 44.)

---

Es ist unbestreitbar, dass die „Ketzergeschichte“ des ausgehenden 15. Jahrhunderts viel ärmer an hervorragenden Personen und Ereignissen ist, als irgend eine Zeit der voraufgehenden Jahrhunderte; es ist nirgends ein Mann wie Wiclif oder Huss und an keiner Stelle eine Bewegung wie die der Taboriten oder böhmischen Brüder nachweisbar. Und dennoch hat gerade diese Epoche die gefährlichste Bewegung gezeitigt, die die Kirche bis dahin sich gegenüber gesehen hatte, eine Bewegung, die von den kirchlichen Autoritäten, soweit sie strenggläubig waren, mit gutem Grunde ebenfalls als „Ketzerie“ bezeichnet wurde, nämlich den **Humanismus**. Man ist doch sehr versucht, zwischen beiden Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang anzunehmen: wie grosse Epidemien die kleinen gleichsam aufsaugen, so machte die grosse Ketzerie des Humanismus alle kleinen kirchlichen Sonderbildungen überflüssig und eine Zeitlang war in der That der geistige Einfluss des Humanismus mächtiger als der kirchliche, d. h. er gewann Erfolge, die keine ausserkirchliche Geistesbewegung je vor ihm erzielt hatte.

---

In der Geschichte der ausserkirchlichen Christengemeinden, begegnet man oft dem Vorwurf der Gegner, dass sie das Tageslicht mieden und zwar nicht nur in dem übertragenen Sinne, dass sie sich im Geheimen versammelten, sondern dass sie auch thatsächlich entweder

in Höhlen etc. oder in sonstigen **unterirdischen Gewölben** zusammenkämen. Man hielt diese Neigung (der die Häretiker ja nicht immer Folge geben konnten) für ein so charakteristisches Merkmal, dass man ihnen den Namen „Grubenheimer“ gab. Es wird uns aus Ländern, wo Bergklüfte und Höhlen solche Versammlungen möglich machten (wie aus Böhmen und der Schweiz), ausdrücklich von solchen „Grubenheimern“ und ihren unterirdischen Versammlungen berichtet. Auch in anderen Gegenden (z. B. in der Neumark) werden im 14. Jahrhundert die „Waldenser“ bezichtigt, dass sie sich in „Speluncae subterraneae“ versammeln und aus Rostock erfahren wir, dass die Ketzler in Kellergewölben zusammengekommen seien (s. die Lebensgeschichte des Nicolaus Rütze); die letzteren traten natürlich in Niederdeutschland und anderwärts an die Stelle von Höhlen etc., die man nicht schaffen konnte. — Verwandte Neigungen begegnen uns nun in den „Sozietäten“, „Akademien“ und „Collegien“ seit dem 15. Jahrhundert. Von den Versammlungen der römischen Akademie in den Katakomben haben wir früher (M. H. 1899, Heft 3/4) berichtet. In einem Briefe Pöhmers an Valentin Andreae erzählt ersterer, dass sich ihr gemeinsamer Freund Hein für eine von ihnen geplante Sozietät bereits nach einer „Höhle“ umsehe, wo sie „Christen sein dürften“. Der Ausdruck, der hier gewiss nicht eine Höhle im eigentlichen Sinn bezeichnet, deutet doch auf eine bestimmte Art von Versammlungsraum hin, wie man ihn bedurfte oder wünschte. Hiermit stimmt auch die Thatsache überein, dass die Höhle (die durch eine oder durch zwei Öffnungen eines Berges angedeutet zu werden pflegt) in der Symbolik der Akademien eine Rolle spielt.

---

In der Historischen Zeitschrift (hrsg. von Friedrich Meinecke), N. F. Bd. 46 S. 385—435, veröffentlicht Hermann Oncken, Privatdozent der Geschichte in Giessen, einen wertvollen Aufsatz über „**Sebastian Franck als Historiker**“. Die Abhandlung ist sehr lesenswert, weil Oncken aus genauer Sachkenntnis heraus das Bild Francks vielfach in eine neue Beleuchtung rückt und eine Reihe neuer und selbständiger Gesichtspunkte, die für die Beurteilung dieser eigenartigen Erscheinung wichtig sind, beibringt. Indessen kann man sich, wenn man das am Schlusse zusammengefasste Gesamturteil betrachtet, des Eindrucks nicht erwehren, dass der Verfasser an manchen Stellen die Ansichten aufhebt oder doch wesentlich beschränkt, die er an anderen Stellen vertreten hat. Oncken lehnt (S. 413ff) die von Franck vertretene Geschichtsauffassung ab und zwar vornehmlich deshalb, weil Franck angeblich „für die centrale Stellung des Staatslebens in der Geschichte keinen Sinn hat“ (S. 422). Darüber kann man ja rechten und es hat von jeher sehr viele Kirchen- und Staatsgläubige gegeben, die von diesem Vordersatz aus Franck verurteilt haben. Aber wenn Oncken unseren Geschichtsschreiber auf Grund dieser seiner prinzipiellen Stellungnahme zu den Leuten zählt, „die nach den Worten des schweizerischen Dichters keine Laternen einwerfen, aber auch keine anzünden“, so widerspricht er doch selbst diesem Urteil am Anfang und Schluss seiner Abhandlung ganz offenbar. Denn heisst es etwa „keine Laternen anzünden“, wenn Franck, wie Oncken im Anschluss an eine Äusserung Alfred Heglers

(Geist und Schrift bei Sebastian Franck. 1892) sagt, „mit prophetischem Geiste auf spätere Entwicklungsformen des Protestantismus hinweist, die in dessen erster Gestalt verkümmert und verloren gegangen sind“ (S. 413)? Und so scharf Oncken die Persönlichkeit Francks, die er bewundert, von dessen Geschichtsbetrachtung, die er ablehnt, zu scheiden sucht, so wird doch kein Unbefangener den Eindruck ablehnen können, dass ein so bedeutender Mann mit Unrecht zu denen gezählt wird, die „kein Licht aufstecken“. Franck, sagt Oncken in der Schlussbetrachtung seines Aufsatzes (S. 434), „bleibt einer der ersten deutschen Schriftsteller, nicht allein rein zeitlich genommen, sondern auch seinem Range nach, vor Allen in der Kraft und Wahrheit seiner Persönlichkeit“. Oncken sagt (S. 386), dass das Urteil über Franck „trotz einer fast unabhsehbaren Litteratur bis vor kurzem noch keinen sicheren und abschliessenden Ausdruck gefunden hat“. Wir können nicht einräumen, dass seit Oncken, trotz aller Vorzüge seiner Arbeit, dieser Abschluss erreicht wäre.

Eine kürzlich erschienene kleine Schrift (Gymnasial-Programm) des Direktors des Progymnasiums in Durlach, Dr. J. May, „Paul Volz von Offenburg und die Annalen von Schuttern“ (Leipzig, Gust. Fock 1898), ist für unser Arbeitsgebiet aus verschiedenen Gesichtspunkten von Interesse. Volz war im Jahre 1480 zu Offenburg geboren und besuchte seit 1496 die Universität Tübingen, wo er u. A. die Vorlesungen des Mathematikers und Astronomen Paul Scriptoris, eines Schülers und Gesinnungsgenossen Reuchlins, hörte, von dem wir die Äusserung besitzen, dass „man die scholastische Theologie verlassen und zu den Lehren der alten Kirche zurückkehren müsse“. (Näheres bei L. Keller, Johann von Staupitz. Lpz. 1887, S. 7 f.) Volz wurde dann Mitglied der „Sodalitas litteraria“ zu Schlettstadt, der um jene Zeit u. A. Paul Seidensticker (der den Brudernamen Phrygio besass) und Johann Witz (Sapidus) angehörten. Volz war auch mit Erasmus befreundet, der im Jahre 1516 an Sapidus aus Basel über Volz schrieb: „Deum immortalem! quae mentis puritas, qui candor ingenii, quam prudens simplicitas, qui studiorum ardor quam nullum omnino in tot dotibus supercilium.“ Im Jahre 1518 widmete Erasmus dem Volz die zweite Auflage seines „Handbuchs des christlichen Streiters“ (Enchiridion militis christiani) und schrieb am Schluss des Widmungsbriefs die merkwürdigen Worte nieder: „Lebewohl, besster Vater, Du ausgezeichnete Zierde der wahren Religion“ („Bene vale, pater optime ac verac religionis eximium decus“). Da Volz einige Jahre später (er war inzwischen Abt des Klosters Hugshofen geworden) die römische Kirche verliess, so kann Erasmus (was ja auch nach seinen eignen Anschauungen zweifellos ist) hier unmöglich auf die katholische Religion anspielen. Welche Religion war es denn? Im Jahre 1539 wurde Volz in Strassburg als „Wiedertäufer“ seines Predigtamts entsetzt.

**Englische „Akademien“ im 16. Jahrhundert.** Wir haben früher (M.H. der C.G. 1895 S. 323 f.) den Nachweis erbracht, dass Giordano Bruno (geb. 1548 zu Nola im Neapolitanischen), der grosse Gegner der



Aristoteliker und der Scholastik und Freund des Neuplatonismus, im Jahre 1583 zu London, wohin er geflüchtet war, nach italienischem Vorbild eine „Akademie“ gestiftet hat. Da solche Stiftungen nur solchen Männern möglich waren, die die eigentümlichen, als Geheimnis behandelten Formen der italienischen Akademien kannten, so muss Bruno bereits vor 1583 Mitglied gewesen sein. Jedenfalls bestand also in London seit 1583 eine italienische „Akademie“, der auch Engländer angehörten. Es wäre sehr erwünscht, über die weitere Geschichte dieser Akademien aus englischen Quellen Näheres zu erfahren.

---

Wir haben früher erwähnt (M. H. der C. G. 1899 S. 126 f.), dass die einzige zusammenfassende Lebensbeschreibung des Erasmus, die wir in deutscher Sprache besitzen, im Jahre 1828 in einem schmalen Bande aus der Feder eines sonst kaum bekannten Verfassers ans Licht gekommen ist; damit hat die gelehrte Welt Deutschlands bisher auskommen können. Ganz das Gleiche trifft auf **Joh. Valentin Andreae** zu, den man zwar mit Recht den „Herder des 17. Jahrhunderts“ nennt, der aber gleichwohl seinen neuesten Biographen immer noch in W. Hossbach besitzt, der zu Berlin im Jahre 1819 eine bescheidene Lebensbeschreibung drucken liess. Hunderte von Autoren, die nicht entfernt an die Bedeutung dieser bahnbrechenden Geister heranreichen, haben in den inzwischen verflossenen achtzig Jahren ihre Biographen gefunden; warum sind gerade diese hervorragenden Geister der Vergessenheit überlassen worden?

---

Die oben (S. 145 ff.) besprochene Schrift **J. Kvačalas** (**J. V. Andreaes** Anteil an geheimen Gesellschaften. Jurjew, Druck von C. Mattiesen 1899) ist geeignet, einigermassen aufklärend auf diejenigen Kreise zu wirken, welche noch immer der Ansicht sind, dass wirklich bedeutende Männer mit solchen „Geheimbünden“ kaum etwas zu schaffen gehabt haben und dass denselben überhaupt eigentlich keine geschichtliche Wichtigkeit zukomme. Diese Kreise sind sehr gross und sie beherrschen heute die Tagesliteratur ziemlich unumschränkt; auch selbst solchen Nachweisen gegenüber wie sie bei Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert (M. H. 1895 S. 1 ff.) zu finden sind, machen diese Gelehrten es, wie der Vogel Strauss: sie machen die Augen zu und behaupten dann, es sei nichts vorhanden. Sehr richtig bemerkt Kvačala (a. O. S. 45 Anm. 1) in Betreff einer Besprechung Knokes (Theol. Litt.-Ztg. 1896 S. 164) über die Untersuchungen Kellers, dass Comenius an allen jenen Vereinsbildungen des 17. Jahrhunderts mehr Anteil habe als Herr Knoke ahne. Auch der Anteil Val. Andreaes wird von Kvačala mit Recht betont. Andreae hatte (s. Kvačala S. 28) Lehrer (es sind Tobias Hess und Abr. Hölzel gemeint), von denen er selbst erzählt, dass sie in ihm „die Neigung für geheime Engbünde gepflegt hätten“. Andreae hat sie also nicht geschaffen, sondern er fand sie schon vor. Merkwürdig sind die Schlussworte Kvačalas (S. 50): „Der innere Zusammenhang dieser Vereinsbildungen mit den allgemein als solchen anerkannten Tendenzen der Freimauerei ist klar, für die Entscheidung, ob auch äusserlich direkte Übergänge stattgefunden haben,

glaube ich, dass zunächst noch nicht genügend Material vorliegt; ich halte aber solche direkte Übergänge nicht für unwahrscheinlich<sup>1)</sup>.

Wir haben oben S. 79 ff. nachgewiesen, dass die in den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts übliche Bezeichnung Gottes als des „**Baumeisters der Welt**“ ein Ausfluss der platonischen Weltanschauung war und keineswegs nur einen zufälligen Brauch darstellt. Merkwürdig ist, dass auch Comenius den gleichen Ausdruck kennt und gebraucht. In seinem „Weckruf“ (Panegersie), dessen Zweck es war, zur Stiftung eines Bundes aller Menschen aufzufordern, sagt Comenius u. A., dass einst alles ans Licht kommen werde, was der unsichtbare „Baumeister der Welt“ von verschiedenen Menschen erarbeiten lasse. Es wäre erwünscht, zu erfahren, ob der gleiche Gebrauch auch in Kreisen nachweisbar ist, die zu den „Akademien“ im Gegensatz standen.

Es ist immer schwierig, vielgebrauchten, allgemein gehaltenen Worten, die wir in Quellen vergangener Jahrhunderte finden, ohne genaue Kenntnis des damaligen Sprachgebrauchs einen bestimmten Sinn unterzulegen. Man ist viel zu leicht geneigt, den heutigen Sprachgebrauch zum Massstab zu machen, der doch in solchen Fällen ein ganz unsicherer Führer ist. Was heisst der Ausdruck „die **allgemeine Religion**“ im 17. oder im 18. Jahrhundert? Hat z. B. Comenius, der den Ausdruck in seiner lateinischen Form „*catholica religio*“ oft gebraucht, den gleichen Sinn damit verbunden, den wir heute damit verbinden? Es ist sicher, dass diese Bezeichnung in dem Freundeskreise des Comenius sehr beliebt war, um die eigne Auffassung der christlichen Religion damit zu kennzeichnen, ebenso wie die römische Kirche die ihrige mit dem gleichen Namen nannte. In beiden Fällen war eine bestimmte Auffassung des Christentums gemeint, nicht aber eine sogenannte humane Religion oder „Humanität“, welche angeblich Heiden, Juden und Christen gemeinsam war.

---

<sup>1)</sup> Die betr. Stellen sind von uns gesperrt worden.

Die Schriftleitung.

---

### Druckfehler-Berichtigung.

In den M. H. 1899 Heft 3/4 sind folgende Druckfehler zu berichtigen:

S. 120	Z. 10	v. o.	fleissigem	statt	fleissigen.
„ 122	„ 8	„ „	andern	statt	neuen (Weg etc.).
„ „	„ 14	„ „	Sabina	statt	Salien.
„ „	„ 22	„ „	auffallend	statt	vorfallend.

# Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung  
ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

## Gesellschaftsschriften:

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

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

## Bedingungen der Mitgliedschaft:

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

## Anmeldungen

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

## Der Gesamtvorstand der C.G.

Vorsitzender:

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

Stellvertreter des Vorsitzenden:

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

Mitglieder:

Prof. **W. Böttcher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Berlin. Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat Dr. **Höpfner**, Curator der Universität Göttingen. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, Chef-Redakteur, Berlin. **Israel**, Oberschulrat, Dresden-Blasewitz. D. Dr. **Kleinert**, Prof. u. Oberkonsistorial-Rat, Berlin. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Markgraf**, Stadt-Bibliothekar, Breslau. **Jos. Th. Müller**, Diakonus, Gnadenfeld. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Univ.-Prof. Dr. **Nippold**, Jena. Prof. Dr. **Novák**, Prag. Seminar-Inspektor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Univ.-Prof. Dr. **Rogge**, Amsterdam. **Sander**, Schulrat, Bremen. Dr. **Schneider**, Wirkl. Geh. Ober-Reg.-Rat, Berlin. Dr. **Schwalbe**, Realgymn.-Direktor u. Stadtverordneter, Berlin. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat, Berlin. **Weydmann**, Prediger, Crefeld. Prof. D. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

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

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

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

# Anzeigen.

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

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

Soeben erschienen:

## Bilder

aus

# preussischen Gymnasialstädten.

Von

**Prof. Dr. Paul Reinthaler**

in Weimar.

Gr. 8°. 2,80 Mark.

### Inhalt:

- |                                               |                                             |
|-----------------------------------------------|---------------------------------------------|
| 1. Nach Köslin.                               | 8. Auf ein neues Arbeitsfeld.               |
| 2. Das ältere Lehrerkollegium.                | 9. Sorau N.-L.                              |
| 3. Frühlingszeiten in Schule und Haus.        | 10. Die Einwohner Soraus.                   |
| 4. Wachsende Erfahrungen und neue<br>Freunde. | 11. Kirche und Volksschule.                 |
| 5. Aus der Kösliner Beamtenwelt.              | 12. Aus dem alten Gymnasium.                |
| 6. Geistiges und soziales Leben.              | 13. Der Neubau des Gymnasiums.              |
| 7. Spätere Schulerlebnisse.                   | 14. Ernstes u. Heiteres aus dem Schulleben. |
|                                               | 15. Der Abschied.                           |

In dem vorliegenden Buche ist der Versuch gemacht worden, den **kulturge-**  
**schieblich interessanten Gegensatz** zwischen der **Beamtenstadt** (Köslin in Pommern)  
und der **Fabrikstadt** (Sorau in der Lausitz) im **Spiegel des Gymnasiums** zur leben-  
digen Anschauung zu bringen. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser persönliche Lebens-  
erinnerungen und Amtserfahrungen, die Chronik der Gymnasien, an denen er von  
1867 bis 1894 thätig gewesen ist, und das soziale und geistige Bild der beiden Städte  
zu einem Ganzen verbunden. Überall aber ist er bemüht gewesen, **das Persönliche**  
**und Lokalgeschichtliche an ein Allgemeines und Höheres anzuknüpfen** oder zu  
ihm in Beziehung zu setzen. Die eingeflochtenen pädagogischen und didaktischen  
Exkurse über den Unterricht in der Religion und im Deutschen sind die Frucht einer  
langjährigen Lehrerschaft auf der Oberstufe des Gymnasiums und mögen daher be-  
sonders jüngeren Fachgenossen freundlich empfohlen sein. Sie sind aber ebenso wie  
die Erörterungen über andere wichtige Punkte des Unterrichts und der Erziehung so  
gehalten, dass sie allen Lesern, die an diesen Dingen ersteren Anteil nehmen, ver-  
ständlich sein werden. Eine Reihe von mehr oder weniger ausgeführten Charakter-  
bildern hat nicht bloss lokalgeschichtliches Interesse sondern wird dazu beitragen, die  
Aufmerksamkeit der Leser zu fesseln und ihnen zum Verständnis ähnlicher eigener  
Erfahrungen und Lebensbeziehungen nützlich sein.

Wir glauben daher das Buch den Freunden des höheren Schulwesens warm  
empfehlen zu können, hoffen aber auch, dass es in den mit diesem verbundenen  
Familien freundliche Aufnahme finden werde.