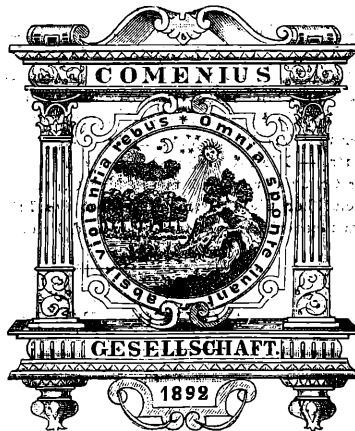


Monatsschriften der C. G. XIII. Band. Heft 9.

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Dreizehnter Jahrgang
1904
Fünftes Heft.

Berlin 1904.

Weidmannsche Buchhandlung.

Inhalt.

| | Seite |
|---|-------|
| Ludwig Keller , Der Humanismus. Sein Wesen und seine Geschichte. Festrede gehalten zu Jena am 14. August 1904 in der Haupt-Versammlung der Comenius-Gesellschaft | 223 |
| Dr. Wilhelm Stolze , Berlin, Daniel Ernst Jablonski. Ein biographischer Versuch | 246 |
| Ein merkwürdiges Gedicht Herders | 257 |
| Dr. Gustav Albrecht , Berlin-Charlottenburg, Friedrich Thudichum über Papsttum und Reformation im Mittelalter | 262 |
| Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius | 265 |
| Die Machtstellung der böhmischen Brüder im Zeitalter des Comenius . . | 270 |
| Dr. G. Wyneken , Neuere Arbeiten über Paracelsus | 274 |
| Professor Dr. C. Lion , Eine neue Ausgabe von Comenius Unum necessarium | 276 |
| Besprechungen und Anzeigen | 280 |
| Herrmann Türk, Der geniale Mensch. (Dr. Reinhold Jaeckel.) — Crohns, Hjalmar, Die Summa Theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. (G. A.) | |
| Bemerkungen und Streiflichter | 283 |
| Die Idee eines persönlichen Gottes als Grundgedanke des Humanismus. — Ist Humanismus „praktischer Atheismus“? — Deckfarben und Scheintod als Kampfmittel bedrohter Organisationen — Kunstausdrücke und Parteifahren. — Erheuchtete Freundschaft als Kampfmittel. — Über das Wort „Symbol“ in altchristlichen und in späteren Zeiten. — Kultformen und Kultnamen in den antiken Mysterien. — Über die Bedeutung der Waldenser vor der Reformation. — Über angebliche Geheimlehren der [alten englischen Bauhütten. — Öffentliche Tolerierung und stille Bekämpfung — Ein Ausspruch Gaspard von Coligny über das rote Kreuz. — Herder und Treitschke über Leibniz. — Die maurerischen Sozietäten des 15., 16. und 17. Jahrhunderts. — Die Professions-Formel der freimaurerischen Tempelritter im 18. Jahrhundert. — Der Orden der Cherubim und der Orden der Rosenkreuzer. — König Gustav III. von Schweden über die Grossmeisterschaft des Prätendenten [Karl Edward. — Die Geisteshererei in dem maurerischen Ritter-Orden und Friedrich der Grosse. | |

Verzeichnis der eingegangenen Bücher.

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

Für unaufgefordert eingesandte Werke wird keine andere Gewähr wie die Namhaftmachung an dieser Stelle übernommen.

- Adler, Max.** Immanuel Kant zum Gedächtnis. Gedankkreise zum 100. Todestage. 80. 47 S. Wien und Leipzig, Franz Deuticke, 1904. Geh. 1 Mk.
- Arendt-Denart, Max.** Christus kein Welterlöser. Eine unkirchliche Studie. 80. 80 S. Berlin, Hugo Schildberger, 1904.
- Bickerich, W.** Die Zerstörung Lissas im April 1656, mit geschichtlicher Treue erzählt von Comenius. Aus dem Lateinischen übersetzt. 80. 23 S. Lissa i. P., Friedrich Ebbecke, 1904.
- Bischoff, Diedrich.** Die Logenarbeit und das „Reich Gottes“. Betrachtungen über die religiös-sittliche Erziehungsaufgabe der Freimaurerlogen. 80. 116 S. Leipzig, Max Hesse's Verlag, 1904.
- Bölsche, Wilhelm.** Goethe im zwanzigsten Jahrhundert. 4. neu durchgesehene Auflage. 80. 75 S. Berlin, Franz Wunder, 1903.
- Bruckner, Albert.** Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des Heiligen Alphons von Liguori. 80. 173 S. Schkeuditz, W. Schäfer, 1904. Brosch. 2,20 Mk.
- Burk, Gerhard.** Sozial-Eudämonismus und sittliche Verpflichtung. Inaugural-Dissertation. 80. 63 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1904.
- Busse, Ludwig.** Geist und Körper, Seele und Leib. Gr. 80. 488 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903. Brosch. 8,50 Mk.
- Cramer, S. und Pijper, F.** Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der hervorming in de Nederlanden. Eerste deel; Polemische geschriften der hervormingsgezinden. Gr. 80. 668 S. 'S-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1903.
- Damaschke, Adolf.** Geschichte der Nationalökonomie. Eine erste Einführung. 80. 231 S. Jena, Gustav Fischer, 1905. Brosch. 2,50 Mk., geb. 3 Mk.
- Eucken, Rudolf.** Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. 80. 242 S. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903. Brosch. 4,20 Mk.
- Fahrion, Karl.** Das Problem der Willensfreiheit. Ein neuer Versuch seiner Lösung. 80. 63 S. Heidelberg, Carl Winter, 1904.
- Flügel, O.** Das Ich und die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 4. Auflage. 80. 270 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1904.
- Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. 80. 218 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1902.
- Goldschmidt, Ludwig.** Kant über Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Zum 12. Februar 1904. 80. 40 S. Gotha, E. F. Thienemann. Brosch. 80 Pfg.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Schriftleitung:
Dr. Ludwig Keller
 Berlin-Charlottenburg
 Berlinerstrasse 22.



Verlag:
Weidmannsche Buchhandlung
 Berlin S.W.
 Zimmerstrasse 94.

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

Der Humanismus.

Sein Wesen und seine Geschichte.

Festrede

gehalten zu Jena am 14. August 1904 in der Haupt-Versammlung
 der Comenius-Gesellschaft

von

Ludwig Keller.

Meine hochverehrten Anwesenden!

Wer in diesem Lande und in dieser Stadt bei einem Anlaß, wie es der heutige ist, den Versuch macht, über den Humanismus und die Humanität, ihre Eigenart und ihre Geschichte vor Ihnen zu sprechen, von dem werden Sie mit Recht voraussetzen, daß er von den großen Männern seinen Ausgang nimmt, die vor hundert und mehr Jahren von Weimar und Jena aus dem halb verdunkelten Begriffe dieser alten Worte wieder Klang und Inhalt gegeben und den Richtungen, die sich zur Idee der Humanität bekannten, wieder eine Bedeutung in der Welt erworben haben. Wer von Ihnen weiß nicht, daß Herder, in den Fußtapfen Lessings wandelnd und den Anregungen folgend, die dieser in seinen Gesprächen „Ernst und Falk“ und in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ gegeben hatte, der vornehmste literarische Vertreter der Weltanschauung des Humanismus

geworden ist, daß Männer wie Fichte und Schiller — die Geschichte beider Männer ist ja sehr eng mit der Geschichte Jenas verknüpft — den Gedanken stark betont haben und daß, nachdem Kant ihn philosophisch durchgebildet, eben diese Idee der Humanität in Goethes universellem Geist und Leben gleichsam ihre tatsächliche und sichtbare Verkörperung gefunden hat.

Es ist gleich, wie sich in den Köpfen mancher Zeitgenossen die Begriffe Humanität und Humanismus spiegeln — Sie wissen, daß Worte und der Inhalt von Worten je nach Zeitströmungen, Machtfragen und selbst nach der Mode sehr starken Schwankungen ausgesetzt sind — es ist gleich, sage ich, wie heute Hinz oder Kunz diese Worte verstehen; sicher ist, daß jene großen Männer unter dem Wort Humanismus weder eine wissenschaftliche Bewegung im Zeitalter der Renaissance noch unter Humanität einen Mangel an gesundem Realismus, wie man heute zu sagen pflegt, verstanden haben, sondern daß diese Worte für sie ein System, eine Philosophie, eine Denkart und eine festgeschlossene Glaubenswelt bedeuteten, und daß Männer wie Herder, Fichte, Kant und Goethe sich diesen Begriff nicht etwa willkürlich zurecht gemacht, sondern in den Schriften sehr alter Autoren, zumal auch in den Schriften des Comenius und Leibniz in ihrem Sinne bereits vorgefunden haben, mit der Maßgabe, daß auch diese alten Humanisten die Worte zwar zuerst von neuem in weitere Kreise getragen, aber bereits bei den eigenen Vorläufern vorgefunden haben.

Ähnlich wie bei den Worten Toleranz und Kultur und vielen anderen verwandten Ausdrücken ist die Geschichte der Sache, die sie kennzeichnen, mit der Geschichte der Worte viel enger verknüpft, als es auf den ersten Blick scheint, und man kann die Geschichte der wechselnden Bedeutung nicht schreiben, ohne die Schicksale der Sache zugleich mit in das Auge zu fassen.

Das Wort Humanismus ist eine aus griechischen und lateinischen Sprachelementen gemischte Bildung von sehr alter Herkunft, die schon in der antiken Welt in allen den Kreisen, die vom Platonismus und vom Neuplatonismus berührt waren, gemäß der Wurzel des Wortstammes gebraucht ward, um die schöne Menschlichkeit, wie Schiller sagt, d. h. das rein Menschliche oder das ideale Menschentum zu bezeichnen.

Seitdem unter dem Einfluß der werdenden Staatskirche seit den Zeiten Kaiser Konstantins der Neuplatonismus und die ältere Auffassung des Christentums zurückgedrängt worden war, verblaßte der alte Begriff der Humanität und in der Kirchensprache, wo man zunächst den einst vielgebrauchten Ausdruck nicht ganz fallen lassen konnte oder wollte, schob man absichtlich oder unabsichtlich dem Worte einen veränderten Sinn unter. Bei Tertullian und Lactanz bezeichnet das Wort *Humanitas* das Menschengeschlecht oder die Menschheit und das Wort *humanus* gebührt dem Manne, der gegen seine Nebenmenschen die Umgangspflichten mit Höflichkeit erfüllt. Augustin gebraucht dies Wort Humanität bezeichnenderweise in keiner seiner uns erhaltenen Schriften. Die mittelalterliche Kirchensprache aber, deren Wortschatz in großen Glossarien sorgfältig gesammelt vor uns liegt, kennt das oft gebrauchte Wort entweder nur im Sinne Tertullians oder in noch tieferer Entleerung seines alten Inhalts in der Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit — im Gegensatz zur Seele — ja sehr oft im Sinne der menschlichen Notdurft. Wer hätte in der Zeit, wo der Sprachgebrauch der Scholastik den Sprachgebrauch der Wissenschaft völlig beherrschte, annehmen können, daß sich das Wort aus dem tiefen Fall, den es erlebt hatte, je wieder bis zum Begriff der „schönen Menschlichkeit“ werde emporheben können? Und doch geschah das Unerwartete.

Das Herabsinken des Wortes im frühen und späten Mittelalter hängt mit der damals herrschenden Lehre vom Menschen auf das engste zusammen. Diese Lehre wird beherrscht von dem Glauben an die Verderbtheit der menschlichen Natur oder an das „radikale Böse“, das angeblich zwar nicht von Uranfang vorhanden gewesen, aber doch seit Adams Fall eine Tatsache geworden ist.

Neben dieser Auffassung vom Menschen existierte schon im frühen Mittelalter innerhalb der Christenheit, wenn auch nur in der Stille, eine andere Auffassung, nämlich die Überzeugung, daß in der Menschenseele, die aus dem Mutterschoße des ewigen Lichtes entsprungen ist, ein Funken dieses Lichts dauernd erhalten geblieben sei, und daß dieser Funken, selbst wenn er verkümmert und halb erloschen sein sollte, den unendlichen Wert jeder Menschenseele vor Gottes Augen verbürge.

Die Verteidiger dieser Glaubensanschauung — die eine wie die andere Überzeugung ist Sache des Glaubens und nicht des

Wissens — berufen sich in erster Linie auf den Stifter der christlichen Religion selbst. Christus hat, sagten sie, gepredigt und gelehrt, daß Gott in uns und wir in ihm sind und daß Gottes Reich inwendig in uns ist; Jesu Verkündigung, meinten sie, habe überall den Menschen und seine Seele in erster Linie im Auge, den Menschen, gleichviel ob er als Armer oder Reicher, als Sklave oder Freier, als Mann oder Weib in die Welt gekommen und in der Welt zu wirken berufen sei. Gott und die Menschenseele, die Menschenseele und Gott, das war nach der Ansicht dieser mittelalterlichen Christen — Sie kennen sie alle unter dem Namen der Waldenser — das große Thema der Lehre Christi, wie sie uns aus seinem Munde überliefert war.

In der Verheißung: „das Reich Gottes ist inwendig in Euch“ erkannten sie zugleich die Lehre vom göttlichen Wert der Seele, und das Gefühl der Menschenwürde, das in ihnen dadurch geweckt ward, jener Würde, auf die alle, die eines guten Willens sind, den gleichen Anspruch haben, gab ihnen Mut und Kraft, an dem Aufbau dieses Reiches Gottes durch die eigene innere Veredlung und durch die liebende Förderung der anderen Menschenseelen tätig mitzuwirken. Wohl waren auch sie der Meinung, die die Scholastik lehrte, die Erde sei ein Jammertal, aber im Unterschied von der Scholastik, die den Menschen das Heil im Jenseits versprach und das Gottes-Reich in den Himmel verlegte, wollten sie den „Tempel Gottes“, wie sie sagten, im Herzen der Einzelnen wie der Menschheit schon im Diesseits zu errichten suchen. Das, sagten sie, habe sie schon Christus gelehrt.

Es ist Ihnen bekannt, daß die Männer und die Richtungen, die diese und ähnliche Lehren in Kultgemeinschaften öffentlichen Charakters zu organisieren suchten, eben die Waldenser und die von ihnen abstammenden böhmischen Brüder mit blutiger Gewalt unterdrückt worden sind. Im sehr nahen Zusammenhang mit ihnen erhoben sich aber seit dem 15. Jahrhundert Kultgesellschaften nichtöffentlichen Charakters, die die Außenwerke preisgaben, sich aber mit um so größerem Nachdruck dem Kernpunkte des Systems, der Lehre von der Menschenwürde, zuwandten und die sich in diesem Sinne Lehrer der Menschlichkeit oder Humanisten nannten.

Bis in das 13. und 14. Jahrhundert hinein hat es keine Philosophie und keine Weltanschauung gegeben, die sich neben der

Weltanschauung der Scholastik eine gleichberechtigte Stellung im Geistesleben der abendländischen Völker zu erringen verstanden hätte. Seit den Tagen Dantes und Petrarcas setzt die große Wandlung der Machtverhältnisse ein. Was bisher keinem großen Philosophen und keiner Partei — man denke z. B. an Averroes und die Averroisten des frühen Mittelalters — gelungen war, das gelang den großen Wortführern der Renaissance und des Humanismus: sie wußten sich neben der Scholastik zu einem höchst einflußreichen geistigen Machtfaktor emporzuschwingen und ihre Weltanschauung ist Jahrhunderte hindurch, während gleichzeitig zahllose Systeme kamen und verschwanden, ein solcher Faktor geblieben. Welche andere Philosophen-Schule kann sich auch nur entfernt mit der Schule des Humanismus an geschichtlicher Bedeutung messen?

Es war ganz natürlich, daß sich die bestehenden Mächte der aufkommenden Neuerung mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln des Zwanges und der Überredung widersetzen, und wer in solchen Kämpfen einige Erfahrung besitzt, der weiß, daß sie auf beiden Seiten mit großer Leidenschaft geführt zu werden pflegen.

Gerade in dem Augenblicke, wo die Nachfolger der römischen Kaiser, die Päpste, die Herrschaft über alle Könige und Völker erreicht hatten, erhoben sich neue Kräfte, die die Weltherrschaft der Hierarchie ernstlich bedrohten, und zwar war es nicht in erster Linie der Humanismus, der hier die Bahn brach, sondern die in ihrer Selbständigkeit schwer bedrohten Staaten selbst waren es, die sich nach Bundesgenossen in dem gefährlichen Kampfe umsahen. Unter diesen Bundesgenossen ragen nun an erster Stelle die festgeschlossenen Gewerkschaften und Gilden der Städte hervor, die seit dem 13. und 14. Jahrhundert in einem gewaltigen Aufschwung begriffen waren. Auf diese gestützt und mit den staatlichen Gewalten im Bunde — wir können diese Entwicklungen am klarsten in Florenz, wo sie sich am frühesten und wirksamsten vollzogen haben, erkennen — konnte es dann der Humanismus wagen, sich in stillen Verbänden fest zu organisieren.

Der Bewegung, die mit Dante und Petrarca zu großen Anläufen ansetzt, kamen einige weltgeschichtliche Ereignisse zu statten, ohne die sie trotz aller ihrer Mitstreiter doch wohl kaum zu einem geistigen Machtfaktor in der abendländischen Welt geworden wäre, nämlich vor allem die durch die Eroberung

Konstantinopels veranlaßte Einwanderung zahlloser Griechen nach Italien; und der geistige Einschlag, den die Bewegung hierdurch gewann, ist ein wichtiger Teil des ganzen Systems geworden, ohne dessen Berücksichtigung man das Wesen des Humanismus überhaupt nie klar erfassen wird.

Die griechisch-orientalische Weisheit, wie sie durch Pythagoras und Plato in ein System gebracht und in den antiken Kultgenossenschaften der Akademien zu fester Organisation gelangt war¹⁾, hatte in der morgenländischen Welt sich ungehemmter als im Abendland fortpflanzen können. Zwar hatte der Erlaß Kaiser Justinians vom Jahre 529, durch den im Interesse der Kirche die Auflösung aller Akademien verfügt, die Zerstörung ihrer Kultgebäude und die Einziehung ihres Vermögens geboten worden war, auch die morgenländischen „Schulen“, „Kollegien“ und „Sozietäten“ — wie sie sich nannten — schwer getroffen, aber für diese alten Organisationen, die schon damals auf eine tausendjährige Geschichte zurückblicken konnten, konnte es nicht schwer sein, unter anderen Namen und Formen sich wenigstens teilweise in bessere Zeiten hinüberzuretten. Diese besseren Zeiten traten bereits nach wenigen Jahrhunderten ein, als die Siege der arabischen Kultur der griechischen Philosophie wieder Luft verschafften.

Indem nun zunächst die Kreuzzüge, dann die Steigerung der Handelsbeziehungen und zuletzt die flüchtenden Griechen eine engere Verbindung zwischen Morgenland und Abendland schufen, kamen mit den Schätzen des Orients auch dessen Literatur und Kunst und nicht am wenigsten die bis dahin verbotene Weisheit des Neuplatonismus wieder in das Herrschaftsgebiet der römischen Kirche und drangen zunächst in Italien mächtig vor. Selbstverständlich fand die Ware der neuen Geistesschätze gerade dort sichere Fortpflanzung, wo sie in den Besitz festgeschlossener Verbände eintrat, und aus der Lage der Machtverhältnisse ergab sich, daß nur solche Verbände sie aufnahmen, die zu der herrschenden Weltanschauung sich im Gegensatze befanden.

Diese Organisationen aber waren unter Förderung mächtiger Fürstenhäuser — hier stehen die Medici an erster Stelle — schon so erstarkt, daß sie imstande waren, in dem Augenblick, wo sich

1) Ludwig Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1898.

große Theoretiker der neuen Weltanschauung bemächtigten, eine tiefe Bewegung der Geister anzufachen: damit setzte seit dem 15. Jahrhundert jene große Epoche des abendländischen Kulturlebens ein, die Sie alle unter dem Namen des Zeitalters der Renaissance kennen und die bis zur Gegenwart der mächtigste Faktor des abendländischen Geisteslebens geblieben ist.

Die Renaissance in Italien, sagt der Mann, der unter den Neueren am tiefsten in die Geschichte des Humanismus eingedrungen ist und sein Wesen am feinsinnigsten erfaßt hat, Jakob Burckhardt, „die Renaissance in Italien muß die Führerin unseres Weltalters heißen und zwar um deswillen, weil hier „eine höchste Erkenntnis der Welt“ reifte, in welcher sich „Anklänge der mittelalterlichen Mystik mit platonischen Lehren und mit einem eigentümlichen modernen Geiste berühren“.

Bei der Beurteilung des Wesens des Humanismus, wie er sich hier und später darstellt, sind aber mehrere Gesichtspunkte meines Erachtens bisher zu wenig betont worden. Allerdings hat Burckhardt bereits gelegentlich angemerkt, daß sich in den gedruckten, d. h. den öffentlichen Kundgebungen der Humanisten nur die Hälfte ihres Wesens widerspiegelt. Es muß dies aber noch weit schärfer betont werden, als es hier geschehen ist. Obwohl die Bewegung mächtige Beschützer besaß, so waren die großen Massen nach der Ansicht der Humanisten doch noch nicht reif für eine Lehre, die sich nur den besseren Köpfen erschloß. Sie lehnten es deshalb entschieden ab, ihre Weisheit auf die Straße zu tragen und ihr letztes Wissen der Öffentlichkeit preiszugeben.

Wie aber war die Fortpflanzung einer Lehre möglich, die solchem Zwange unterlag und die sich in ihren wichtigsten Teilen nicht auf schriftlichem, sondern nur auf mündlichem Wege fortpflanzen konnte?

Hier setzt nun der zweite, bisher zu wenig betonte Gesichtspunkt ein. Man hat vergessen oder absichtlich verschwiegen, daß die große geistige Bewegung des Humanismus sich von jeher auf feste Organisationen gestützt hat, die in allen abendländischen Ländern eine große Verbreitung gefunden hatten, Organisationen, die absichtlich nicht von sich reden machten, die aber in Wahrheit die eigentlichen Träger der Überlieferungen platonisch-christlicher Weisheit gewesen sind, jener Weisheit, die man ehemals Neu-

platonismus, im Mittelalter Mystik und im 15. und 16. Jahrhundert Humanismus nannte, die aber unter allen den wechselnden Namen stets das gleiche Wesen bewahrt hat. Man übersieht, daß es organisierte und nicht organisierte Humanisten gegeben hat und daß gerade die Zahl der letzteren, nämlich die Zahl der Mitläufer, aus allen Kreisen damals eine sehr große gewesen ist.

Gerade in den vorreformatorischen Jahrhunderten, wo der Humanismus einen der Höhepunkte seiner schicksalsreichen Geschichte erlebte, kann man seinen Ursprung, seine Eigenart und sein Wesen, soweit er diese selbst enthüllt hat, besonders klar erkennen und wir wollen daher, ehe wir seine späteren Entwicklungen skizzieren, hier einige Andeutungen darüber geben.

Die strengeren Vertreter der Scholastik glaubten die Humanisten dadurch hinreichend kennzeichnen zu können, daß sie sie als Atheisten und als Heiden bezeichneten. Diejenigen, die gewohnt waren, alles zu glauben, was von dieser Seite kam, waren und sind noch heute überzeugt, daß dieses Urteil im wesentlichen zutreffend ist, und sie halten es nicht für nötig, die eigenen Erklärungen der also Gekennzeichneten näher zu prüfen. Sieht man sich die Äußerungen der Humanisten selbst an, so wird man bei allen ihren Wortführern die Erklärung finden, daß sie Christen seien, allerdings mit Zusätzen, in denen sie einräumen, daß sie das Christentum anders als die Scholastik verstanden. In diesem Sinne versichert z. B. Marsilius Ficinus, daß er und seine Freunde sich als platonische Christen betrachteten, und indem er dadurch auf Plato hinweist, hat er allerdings das Wesen des Humanismus im Gegensatz zu den scholastischen Christen, die sich auf Aristoteles stützten, sehr treffend charakterisiert.

Im Unterschiede von Aristoteles, der in Gott die bewegende Ursache, den Ordner und Regierer der Welt erkannte, hatte Plato in seinem Gottesbegriff die Tatsache besonders betont, daß wir in Gott den Schöpfer und Bildner, oder wie Plato sagt, den allmächtigen Baumeister der Welt und den Vater seiner Geschöpfe zu erkennen haben, der den Menschen wie seinen Kindern gegenübersteht.

Durch die starke Hervorkehrung gerade dieser Seite des göttlichen Wesens gewann die Idee der Persönlichkeit einen mächtigen Antrieb und die Idee vom Menschen und seiner Seele, der Seele und dem Menschen wurde, wie Wilhelm

Windelband in seinem Werke über Plato sagt, das wichtigste Lehrstück des ganzen platonischen Systems.

Zugleich wurde, indem Plato mit der Vorstellung Gottes als des Vaters der Menschen Ernst machte, der Begriff der Familie aus seiner irdischen Begrenzung emporgehoben und auf eine Welt höherer Ordnung übertragen: die Überzeugung, daß alle Menschen Brüder seien, ergab sich daraus mit allen ihren wichtigen Folgerungen.

Das Ziel für die Entwicklung der Menschenseele erkannte Plato in der „Anschauung Gottes“ (wie er sagt), d. h. in der Vereinigung der Seele mit ihrem Urquell, mit Gott, durch die ihr Ewigkeit und Unvergänglichkeit gewährleistet wird.

Und die Entwicklung, die für die Einzel-Seele gilt, gilt in höherer Ordnung für die Menschheit: Die Idee der Vollendung der Menschheit zu einem organischen Bau, dessen irdisches Abbild die Familie darstellt und dessen erhaltende, verbindende und beherrschende Kraft die Liebe ist — diese vollkommene Menschheit, die die Lehre Christi unter dem Namen des Reiches Gottes kennt, war es, die den Schlußstein des platonischen Systems bildete.

Man kann es jedem unparteiischen Urteil anheimstellen, ob solche Männer mit Recht „Atheisten“ genannt zu werden verdienten; aber auch nicht einmal die Bezeichnung Heiden ist zutreffend; in allen den Gedanken, die wir erwähnt haben, berührt sich das Christentum Christi auf das engste mit dem Platonismus, und jedermann weiß, daß das Christentum im Neuplatonismus eine wichtige Entwicklungsperiode erlebt hat.

Ein sehr bekannter neuzeitlicher Kirchenhistoriker, der dem Humanismus grundsätzlich ablehnend gegenübersteht und der dessen Schwächen — welche Bewegung hätte nicht ihre Schwächen? — rücksichtslos hervorkehrt, ja eigentlich nur Schwächen an ihm erkennt, muß doch einräumen, daß dem Humanismus die „Entdeckung des Menschen“ zu danken ist, und daß diese Entdeckung etwas hervorgebracht hat, was, wie er sagt, der christlichen Liebe sehr ähnlich sieht, den Gedanken der Humanität. „Sie besitzen“, fährt diese Autorität fort, „eine rege Teilnahme für den Mitmenschen, auch in dem niedrigsten Stande“. Wir fügen hinzu, daß sie eben denselben Fehler, in dem Christus die gefährlichste Klippe für die, die in das Reich Gottes eingehen wollen, erkannte, den Hochmut, wie er ihn bei den „Pharisäern

und den Schriftgelehrten“ fand, als Grundfehler der menschlichen Natur erkannt und bekämpft haben.

Es ist im Rahmen des kurzen Überblicks, den ich Ihnen über das Wesen und die Geschichte des Humanismus geben will, nicht möglich, auf die Lehren und Anschauungen dieser Glaubenswelt im einzelnen einzugehen.

Aber einige sehr wichtige Punkte, die bisher bei der Beurteilung des Humanismus vielfach übersehen worden sind, müssen doch noch gestreift werden; es handelt sich nämlich hier keineswegs bloß um ein philosophisches System oder um eine Philosophenschule, sondern um eine kultische Vergesellschaftung, der zwar nicht alle, die sich Humanisten nannten, als „Gesellschafter“ angehörten, die aber doch sehr vielen sogenannten Humanisten als Sammelpunkt und als feste Stütze dienten, eine Organisation, die nach dem Vorbilde der Familie und auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit aufgebaut war, die also nicht wie Staat und Kirche den Charakter einer Rechtsgemeinschaft besaß.

Die schweren Kämpfe, in denen diese Männer sich mit weit überlegenen Gegnern befanden, zwangen sie, obwohl sie organisiert waren, als Organisationen in den Lauf der Ereignisse nicht einzugreifen, noch als solche vor der Öffentlichkeit zu erscheinen. Sie waren und wollten nach ihrer eigenen Aussage nur als „unsichtbare Gesellschaften“ tätig sein und es ist ganz natürlich, daß sie in den Annalen der Chronisten, denen nur das im größten Stile Sinnenfällige, nur die Haupt- und Staatsaktionen bemerkenswert erschienen, sehr selten namhaft gemacht werden.

Trotzdem waren sie vorhanden und ihre Angehörigen erschienen als Einzelne oft in großer Stärke auf dem Schauplatz. Selbst aber in Zeiten, wo ihre Zahl geringer war, bot die bestehende Organisation der Sache, der sie diente, den großen Vorteil, daß ihre kontinuierliche Fortpflanzung dadurch gesichert wurde; denn die Einzelnen sterben, aber wohlorganisierte Gesellschaften pflegen, zumal wenn sie kultischen Charakter besitzen, ein sehr zähes Leben zu haben.

Diese freien Sozietäten, aus deren Schoße sich späterhin die Königlichen Sozietäten entwickelt haben, werden charakterisiert durch den Umstand, daß sie ihre Unabhängigkeit von den vielfach durch die Kirchen beeinflussten Staatsgewalten selbst dann zu bewahren gewußt haben, wenn alle anderen verwandten Einrichtungen, insbesondere die Universitäten, die Bevormundung

der jeweiligen Machthaber zu fühlen bekamen. Gerade diese Unabhängigkeit hat es ihnen möglich gemacht, für die Bewahrung der Geistesfreiheit einzutreten und die Freiheit des Gewissens mehr als einmal wirksam zu verteidigen.

Und hierzu kam noch ein weiterer Punkt: diese Vergesellschaftung sicherte sich dadurch eine große Stärke, daß sie sich nicht wie andere große geistige Bewegungen — wir erinnern nur an den Hussitismus und an den Wiclifismus — auf irgend welche nationale Besonderheiten oder Bedürfnisse stützte, sondern daß sie alle Nationen in gleicher Weise umfaßte. Man weiß, daß der Humanismus seinen Grundsätzen gemäß ebensoviel für die Entwicklung der Volkspersönlichkeiten wie der Einzelpersönlichkeiten getan hat und daß die Hebung des Nationalbewußtseins in allen abendländischen Völkern überall gerade auf sein Wirken zurückgeht. Hand in Hand mit diesem Interesse an jeder nationalen Eigenart ging aber eine die ganze Menschheit umfassende Gesinnung, und ihre gesellschaftliche Organisation erstreckte sich über sämtliche abendländischen Völker. Obwohl sie unter dem Namen der deutschen, englischen, französischen Sozietäten getrennt zu marschieren pflegten, so waren sie doch gewohnt, in allen grundsätzlichen Fragen der Weltanschauung vereint zu handeln und zu schlagen.

Dadurch wurde es den zahlreichen und mächtigen Gegnern unmöglich, die ganze Bewegung mit einem Schlage zu unterdrücken. Denn selbst wenn irgend ein einzelner Staat mit Gewaltmitteln wider sie einschritt, so war die Möglichkeit für sie gegeben, in einem anderen Lande, wo günstigere Stimmungen herrschten, eine Zuflucht zu finden. Und es läßt sich regelmäßig beobachten, daß eine irgendwo ausbrechende Verfolgung lediglich dazu diente, den Samen ihrer Lehre wie ihrer Organisationen in die Weite zu tragen. Die gesamte Geschichte des Humanismus bestätigt diese Tatsache: wenn das Licht der Weisheit, wie sie sagten, irgendwo gewaltsam erstickt ward, so leuchteten die Flammen in anderen Ländern alsbald um so kräftiger empor.

In eben den Jahrzehnten, wo die Bewegung der Renaissance in Italien niederging, erhoben die Gesinnungsgenossen in anderen Ländern, zunächst in Deutschland, das Haupt. Man hat von mancher Seite den Gegensatz betont, der zwischen Luther seit mindestens 1525 und den Humanisten vorhanden gewesen ist; unseres Erachtens mit vollem Recht. Gleichwohl aber ist richtig

und auch von keiner Seite bestritten, daß die gewaltige religiöse Bewegung mit Reuchlin seit 1512 ihren Anfang genommen hat und daß sie ohne den starken Schutz, den Luther seit 1517 seitens des Humanismus gefunden hat, niemals zu den Erfolgen gelangt wäre, die sie erreicht hat.

Seit der Begründung der lutherischen Staatskirche, nämlich nach dem Jahre 1525, wurden deren Vertreter die eifrigsten Bekämpfer der ehemaligen Bundesgenossen, und im Zeitalter der Gegenreformation, die mit der glücklichen Beendigung des Konzils von Trient einsetzte, begann die schwerste Zeit, welche der Humanismus seit Jahrhunderten erlebt hatte; so schwer wie in den Jahren 1550 bis 1600 hat die Hand der Gegner wohl nur im Zeitalter Kaiser Karls IV. im 14. Jahrhundert auf diesen Männern gelastet.

Erst der große Befreiungskampf, welchen die Niederlande seit 1580 mit wachsendem Erfolge gegen die spanische Weltmacht führten, und die Hülfe, welche König Heinrich IV. von Frankreich den Bedrängten lieh, verschaffte der Weltanschauung des Humanismus und ihren Vertretern wieder einigermaßen Luft; wenigstens in einem Lande Europas, eben in den vereinigten Niederlanden ward unter dem Schutze des Hauses Nassau-Oranien, dessen Glieder zum Teil selbst dem Bunde angehörten, jetzt eine Freistatt erkämpft.

Von hier aus breitete sich der Humanismus von neuem in allen Ländern aus, nirgends aber schlug er kräftiger Wurzeln als in England, wo sich die nach den Niederlagen des Protestantismus um ihrer Überzeugung willen Verfolgten aus allen Ländern zusammenfanden. Sie wissen, daß seit etwa 1640 auch der Mann, nach dem sich unsere Gesellschaft nennt, der letzte Bischof der böhmischen Brüder, Comenius, mit seinen Glaubensgenossen in London eine Zuflucht gefunden und von hier aus auf die Zeitgenossen gewirkt hat. Mehr und mehr gewann diese Geistesrichtung auch gerade unter solchen Männern und Frauen Boden, die sehr ernste Christen waren, ich erinnere nur außer an Comenius selbst an Joh. Arndt, Phil. Jacob Spener und viele Angehörige des sogenannten älteren Pietismus. Seit den Tagen Wilhelms des Befreiers und seiner Nachfolger erreichte in England die Glaubenswelt des Humanismus einen der Höhepunkte ihres Einflusses.

Und von da an kamen nicht ohne unmittelbare Beeinflussung Englands auch in Deutschland wieder bessere Tage für die Verteidiger der Alleinslehre des Humanismus. Ja, allmählich überstrahlte der Glanz der deutschen Namen, deren Träger sich für diese Ideenwelt einsetzten, alle anderen Namen in fremden Nationen. Das große Zeitalter unserer klassischen Literatur-Epoche, auf das ich zu Beginn dieses Vortrages hingewiesen habe, brach an und die weitesten Kreise nicht nur des deutschen Volkes, sondern der gebildeten Welt stehen bis heute unter den geistigen Nachwirkungen dieser großen Errungenschaften des deutschen Neuhumanismus und die kommenden Geschlechter werden nicht minder darunter stehen.

Gleichzeitig mit der freien Bewegung der Geister traten den Vorkämpfern dieser Ideen andere philosophische Systeme als Mitbewerber zur Seite und seit den Tagen von Descartes und Spinoza haben bis zu dieser Stunde die Versuche nicht aufgehört, die Weltanschauung des Humanismus aus dem Sattel zu heben. Kein Jahrhundert ist reicher an solchen Versuchen gewesen als das 19. und Sie alle, meine hochverehrten Anwesenden, wissen, wie heiß der Kampf der Geister um die Wahrheit noch heute tobt. Aber so groß auch die Erfolge und die Wirkungen einzelner hervorragender Führer gewesen sein mögen, so ist doch sicher, daß keine Denkart, keine Philosophie und kein System der Neuzeit sich bisher in gleichem Umfange zu internationaler Bedeutung emporgeschwungen und keines eine so zähe Dauerhaftigkeit durch die Jahrhunderte bewiesen hat, als der Humanismus, wie wir ihn oben charakterisiert haben; darin liegt sicherlich keine Gewähr seiner inneren Wahrheit, aber seine Vertreter erhalten dadurch das Recht auf den Anspruch, daß alle die, die sich zu ihm im Gegensatz stellen, sich mit seiner uralten Weisheit ernst und sachlich auseinandersetzen. Mag dann das Ergebnis für den Einzelnen sein, welches es will; die Wahrheit, deren Erforschung wir Alle dienen, wird dadurch lediglich gewinnen und die Wahrheit wird uns frei machen.

Daniel Ernst Jablonski. Ein biographischer Versuch

von
Dr. Wilhelm Stolze in Berlin.

Wer in der Geschichte der hohenzollernschen Unionsbestrebungen die Kapitel Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. aufschlägt, der gewinnt sehr bald ein besonderes Interesse an einer Persönlichkeit, die diesen beiden Fürsten mit nie versagender Hingabe und einem wunderbaren Optimismus in Bezug auf den Erfolg ihre reichen und vielseitigen Kräfte zur Verfügung gestellt hat. Es ist Daniel Ernst Jablonski, den ich meine, der Hofprediger in Berlin, ein Enkel von Comenius und ein Sproß der böhmisch-polnischen Unität. Bei dem regen Eifer, mit dem kirchliche Dinge und deshalb auch Kirchengeschichte heute behandelt werden, ist es nicht wunderbar, daß auch er jetzt — in dem Oberkonsistorialrat Dalton — seinen Biographen gefunden hat¹⁾. Einen Biographen, der seinem Helden ein außerordentliches Maß von Liebe und Verehrung entgegenbrachte, und der sein Leben deshalb mit sehr viel Wärme geschildert hat. Namentlich die kirchliche Position Jablonskis, die bestimmte Tendenz seiner Unionsbestrebungen und sein immer neues Werben für die Vereinigung der beiden evangelischen Bekenntnisse zog ihn an. Ist damit die Stärke, so ist damit doch auch gleichzeitig die Schwäche jener Biographie bezeichnet. Dalton hat keinen Versuch gemacht, die Bedingtheit dieser Position in irgend welchen besonderen Umständen nachzuweisen, er nahm sie so, wie sie war. Und dann läßt er nicht deutlich genug bemerkbar werden, daß Jablonski nicht immer im Vordergrund der Unionspolitik seiner Zeit gestanden hat. Sein Einfluß erscheint bedeutender, als er war, was die anderen neben ihm gewollt haben, wird nicht klar, kurz, seine Stellung in der Geschichte der Zeit ist nicht so herausgearbeitet, wie es wünschenswert wäre.

Im folgenden sei nun der Versuch gemacht, an der Hand des Daltonschen Buches, doch unter Berücksichtigung jener kritischen Einwände, in knappen Zügen Jablonskis Leben zu schildern.

Daniel Ernst Figulus — erst bei seiner Ordination (1680) nahm er den alten Familiennamen Jablonski wieder auf²⁾ — wurde am 26. No-

¹⁾ Hermann Dalton, Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofprediger-gestalt in Berlin vor zweihundert Jahren. Berlin 1903. 495 S.

²⁾ Kleinert (in der Herzogschen Realencyklopädie 3. Aufl. VIII, S. 510) gibt als Zeitpunkt dafür Jablonskis Vermählung an (1688).

vember 1660 in dem reformierten Pfarrhaus von Nassenhuben bei Danzig geboren. Sein Vater Peter Figulus, der, schon in zartester Kindheit seiner Eltern und seiner Heimat beraubt, unter der Obhut von Comenius aufgewachsen war, hatte in der Tochter seines Pflegevaters die Lebensgefährtin gefunden; eins der ersten Kinder, welches dieser Ehe entsproß, und das erste im Nassenhubener Pfarrhaus geborene war Daniel Ernst. Über seine Jugend wissen wir sehr wenig. Als der Knabe in sein siebentes Lebensjahr eintrat, folgte der Vater einem Rufe des Herzogs von Preußen und Kurfürsten von Brandenburg nach Memel an die dortige reformierte Gemeinde. Figulus war einige Jahre zuvor zum Senior der Unität gewählt worden. Jetzt, in den Jahren nach dem Frieden von Oliva, geschah es zum ersten Mal, daß ein Beamter jener polnisch-böhmischen Bruderschaft in den Dienst des Staates gezogen wurde, der wie im Reiche, so auch in Polen der Hort des Protestantismus zu sein sich angelegen sein ließ. Nicht lange hat Peter Figulus dort seines Amtes walten können; er starb, als sein Sohn im 10. Lebensjahre stand. Wenige Monate später kam Daniel Ernst auf das Gymnasium der Unität nach Lissa. Hier in der Stadt, die wie keine andere an die Zeit der Verfolgung erinnerte, im Hause Samuel Hartmanns, des Freundes und Kollegen des Vaters, lebte er sich ein in die Traditionen der Gemeinschaft und ward er für den Beruf vorbereitet, der ihm vom Schicksal und von der Familie gewiesen war.

Das sind die äußeren Daten aus seiner Jugendzeit. Noch weniger wissen wir von seiner inneren Entwicklung. Doch dürfen wir nach dem Geiste, der im Elternhaus lebte, annehmen, daß jene in der Not geborene Erziehungsmethode des Patriarchen der Unität auch bei ihm zur Anwendung kam. Auch diesem Knaben wird des Comenius orbis sensualium pictus den Blick für die Dinge seiner Umgebung geschärft und ihn von der Spekulation in das Leben gewiesen haben. Und ebenso wird der Unterricht in jenen 3 Stufen vorwärts gegangen sein, die von dem Wunsche bestimmt waren, der verfolgten evangelischen Unität möglichst große geistige Kräfte bereit zu stellen, und in dieser Absicht die vielseitigste Ausbildung des Zöglings bezweckten. Nur auf solche Weise durfte man hoffen, sich behaupten und dem Feind auf jedem Gebiete entgegentreten zu können. So wird schon in diesen Jugendjahren der Grund zu jener Sprachkenntnis gelegt sein, die wir an dem Manne bewundern, und hier wird auch für die mannigfachen Interessen die Anregung gegeben worden sein, die den vielbeschäftigten Hofprediger in Berlin noch veranlaßten, mathematischen und physikalischen Unterricht zu nehmen. Aber alle diese Einzelkenntnisse erschienen bestimmt durch das religiöse Interesse. Wie für Comenius, so ward es auch für alle die Seinen der Ausgangspunkt und das Ziel ihrer

Tätigkeit. Nichts wird verabsäumt sein, dies dem jungen Bruder besonders warm ans Herz zu legen. Oft mag der Vater von den schweren Leiden der Unität im dreißigjährigen Kriege erzählt haben, von der Mühe und Not des eigenen Lebens, und so wird schon früh im Knaben der Wunsch entstanden und genährt worden sein, für das, was in solcher Weise immer wieder neu hatte erworben werden müssen, seine ganze Kraft einzusetzen.

Als Daniel Ernst die dritte Stufe seiner Erziehung, die Lateinschule in Lissa absolviert hatte und nun auf der vierten, der Akademie, die Bildung fürs Leben sich aneignen sollte, da konnte nicht zweifelhaft sein, wohin er sich zu wenden hatte. Nach den Stürmen des großen deutschen Krieges war auch in die Frankfurter Hochschule ein besserer Geist eingezogen; tüchtige Lehrer wurden dorthin berufen; statt wilder Zuchtlosigkeit herrschte dort unter dem Regiment des Großen Kurfürsten die strenge Sittlichkeit der Reformierten. Der Unität war es hochwillkommen, daß sie nun unbedenklich ihre Söhne, statt im fernen und teuren Westen, hier in der Nähe studieren lassen konnte. Mit drei anderen Lissaer Gymnasiasten bezog daher auch Jablonski, der von Hause aus gewiß nicht glänzend gestellt war und die Hilfe der Brüdergemeinde in Anspruch nehmen mußte, diese Universität. Er hörte hier mit besonderer Vorliebe die Vorlesungen Risselmans über hebräische Sprache, die auf ihn den nachhaltigsten Eindruck machten; neben ihnen nannte er später gern die von Johann Simonis, ohne doch anzugeben, ob er damit die theologischen meine oder vielmehr die über Logik und Metaphysik. Aber im ganzen genommen wird er wie die Studenten der Zeit im allgemeinen in den ungeschlachten und selten zu Ende geführten Kollegien weniger gelernt haben als durch fleißiges Bücherstudium und durch den Umgang mit den Professoren bei den Disputationen und zu Haus. Und überhaupt blieben die beiden Jahre, die er auf der brandenburgischen, nicht gerade bedeutenden Universität verlebte, ohne bemerkbaren Einfluß, vielleicht abgesehen von der hier gepflanzten Neigung zur Sprache des alten Testaments. Tüchtige Prediger und einzelne Gelehrte konnten hier gezogen werden. Wer von höherer Warte aus die Dinge ansehen lernen und wer sich zur verantwortlicheren und edleren Tätigkeit an der Spitze Vorbilden wollte, konnte nicht auf seine Kosten kommen. Es war daher ein unberechenbares Glück für Jablonski, daß er nach einer kurzen Tätigkeit in der Radziwillschen Schule in Birsen von der Unität, die auf ihn große Hoffnungen setzen mochte, für eine der beiden Freistellen an der Universität in Oxford ausersehen wurde, die Karl II. für sie gestiftet hatte. Ehe er im Spätsommer 1680 über Holland nach England aufbrach, weihte den 19jährigen noch der Senior Hartmann zum Diener am Worte Gottes. Dann folgten die

Jahre, die für ihn die Entscheidung über seine kirchlichen Ansichten und Anschauungen brachten.

In England war damals alles in voller Bewegung. Nach der Restauration der Stuarts, die keinem der vielen kirchlichen Systeme den Sieg gebracht hatte, ward der Kampf mit den Waffen des Geistes statt mit denen des Armes weiter gefochten. Jedes bestrebte sich, seine Berechtigung und seine alleinige Gültigkeit nachzuweisen. Der Fremde hatte, wofern er nicht selbst seiner Sache gewiß war, die Wahl zu treffen. Es ist mir nicht sicher, was Jablonski im letzten Grunde bestimmt hat, der bischöflichen Verfassung der Hochkirche den Vorzug zu geben. Nirgendwo war ihre Position sicherer gegründet, als gerade an der Oxforder Universität. Hier konnte er also ihr Wesen und ihre Tradition am besten studieren, erst recht dann, wenn er, wie sein Biograph wahrscheinlich macht, unter John Fell, dem mutigen und unerschütterlich treuen Bischof, dem Christ Church College angehörte. Dann verfehlte gewiß nicht das stimmungsvolle, fast zu katholische Zeremoniell der Hochkirche des Eindrucks auf den Slaven, der, soweit man sieht, die Vorliebe dafür nie verleugnet hat. Und schließlich war es gewiß dem Mitgliede der Unität, die, wie man weiß, auf die nicht durchbrochene Kontinuität der Bischofsweihe seit den Zeiten der Apostel das größte Gewicht legte, von nicht geringer Bedeutung, hier derselben Tradition zu begegnen. Aber das alles scheint mir doch nicht zu genügen, um zu erklären, wie die ursprüngliche, von vertriebenen Presbyterianern genährte Abneigung gegen diese Verfassungsform in das Gegenteil umschlug. Mußte doch die Hinneigung zum Presbyterianismus dem Angehörigen der Unität viel mehr im Blute liegen, da sie in ähnlicher Weise verfaßt war, und mußte sich doch zugleich mit der Erkenntnis der Vorzüge der bischöflichen Kirche bei Jablonski die Einsicht einstellen, daß er kaum in der Gemeinschaft, in der er geboren war, und für die er lebte, seine Anschauung würde durchsetzen können. Mir scheint hier, wenn anders wir uns bei der Erklärung seines Biographen beruhigen sollen, ein Riß zwischen Spekulation und Lebensklugheit zu klaffen, der bei dem gewandten Diplomaten und vielfach bewährten juristischen Beirat, als welcher er in den Akten der preußischen Behörden des öfteren erscheint, stark Wunder nimmt. Oder sollte der spätere Berliner Hofprediger schon in diesen jungen Jahren an eine Mission in seiner zweiten Heimat gedacht haben, in der er sich bemühen wollte, die im deutschen Protestantismus ruhenden Gegensätze in eine höhere Einheit aufzulösen und so den Gesamtprotestantismus, nicht zuletzt zum Heile der polnisch-böhmischen Unität, zu stärken?

Wie dem auch sei, gewiß ist, daß die 3 Jahre des Aufenthaltes in Oxford resp. in England von der größten Wichtigkeit für sein

späteres Leben waren. Vielleicht ist es ihm damals selbst nicht so klar gewesen, wie dem rückwärtsschauenden Historiker, vielleicht waren dem jungen Studenten Pläne, wie ich sie andeutete, auch nur Träumereien. Aber eben darin, daß er sie zu verwirklichen einmal in die Lage kam, und daß er für sie wieder und wieder eintrat, liegt die Bedeutung seiner Persönlichkeit in der Geschichte zum großen Teil beschlossen.

Als bald nach seiner Rückkehr aus England treffen wir auf Spuren seiner Tätigkeit in Magdeburg. Man darf vermuten, daß er dort Feldprediger gewesen ist. Dann ruft ihn die Unität in ihren Dienst; sie ernennt ihn zum Prediger und dann auch zum Rektor in Lissa, ein Zeichen der Wertschätzung und des Vertrauens, das er schon damals genoß. Es geschah nicht ganz ohne Widerspruch. Jablonski war noch jung, andere glaubten mehr Anrecht zu haben und auch Differenzen anderer Art scheinen nicht gefehlt zu haben. Der alte Senior Hartmann wußte sie zu beseitigen, aber nur für den Moment. Bald gab es zwischen dem Rektor und dem Prorektor Samuel Gülich, dem Schulkameraden und Studiengenossen in Frankfurt und Oxford, Streitigkeiten, ohne daß man wußte, wie sie entstanden. Es ist immerhin möglich, daß Geldangelegenheiten dabei eine Rolle spielten; man munkelte von einer Ämterkumulation, die Jablonski anstrebe; da er kürzlich geheiratet — augenscheinlich eine Anverwandte von Hartmann —, glaubte man wohl daran. Den eigentlichen Grund werden aber tieferliegende Differenzen abgeben haben. Vielleicht dürfen wir einen Anhaltspunkt in dem Schreiben des Seniors an Jablonski aus der Zeit der Krisis suchen, wo es heißt: „Recordare, wem Gülich bei seiner Ordination dextram obedientiae gegeben, dem Fleischer und etlichen patronis oder seinen senioribus? Sat sapienti!“ In den Tagen, da die Stellung Jablonskis in Lissa am unerquicklichsten war, erreichte ihn ein Ruf des Kurfürsten Friedrichs III., der ihn wohl schon als Kurprinz in Magdeburg kennen gelernt hatte und ihn jetzt zum Hofprediger in Königsberg zu haben wünschte. Jablonski nahm ihn an, nicht ohne Zögern. Er verließ die Unität für immer, insofern er wenigstens seine Haupttätigkeit fortan dem brandenburg-preußischen Staate widmen mußte. Aber wer will ermessen, wieviel er indirekt für sie tat, und ob er sich nicht zeitlebens in ihren Diensten stehend fühlte! 1699 ward er noch zum Senior der Unität ernannt. Leider liegt ein, wie es scheint, nicht zu hebender Schleier über den Motiven, die den Kurfürsten veranlaßt haben, dem darauf zielenden Antrag der Unität zuzustimmen¹⁾. Als solcher hat er dann vielfach mit Rat und auch

1) Hat der Kurfürst vielleicht damals schon beabsichtigt, Bischöfe zu kreieren, und hat er Jablonskis Wahl befördert, damit dieser sie weihe? So wäre die apostolische Folge von der Unität auf die preußischen Bischöfe übertragen worden. Später hat in eben dieser Absicht Jablonski den Grafen von Zinzendorf zum Bischof der Brüdergemeinde geweiht.

mit der Tat den Brüdern in ihrer Bedrängnis Beistand geleistet. Bis 1720 etwa korrespondierte er noch in seiner polnischen Muttersprache. Dann hörte diese lebendigste Erinnerung an die Heimat und die Geschichte seiner Familie auf¹⁾. Fortan bediente er sich nur noch der deutschen Sprache.

Das Bündnis zwischen Preußen und der Unität datierte, wie erwähnt, als Jablonski es von neuem bekräftigte, schon einige Jahrzehnte zurück. Seit den Tagen, da Johann Sigismund zu dem Rom schroffer entgegengesetzten Bekenntnis der Deutschreformierten übertreten war, war dem Hohenzollernstaate das Bedürfnis nach Toleranz und nach einer Versöhnung der konfessionellen Gegensätze gewissermaßen inkarniert. Von Generation zu Generation waren diese Grundsätze zu getreulichem Befolgung weitergegeben worden; denn das Wohl des Hauses wie das des Staates sei in ihnen beschlossen. Aber bis in die Tage Friedrichs III. hinein hatten diese Bestrebungen nur geringen Erfolg gehabt. Erst als mit der äußeren Konsolidation Österreichs neben Frankreich der Katholizismus in zwei Mächten repräsentiert erschien, von denen eine jede die andere an Katholizität zu übertreffen suchte und darum so intolerant verfuhr, wie möglich, ward die große Gefahr konfessioneller Spaltung im Protestantismus in breiteren Schichten erkannt. An dem Pietismus, der im Elsaß geboren wurde, dem Zankapfel zwischen Frankreich und dem Kaiser, wird zumeist nur die gemütliche, individualistische Seite hervorgehoben; aber er hatte ebensosehr seine große politische Bedeutung, wenn diese auch nur in der Negierung des Wertes einer Kirchenverfassung für den Einzelnen bestand. Wieviel bei dieser Sachlage die Unität dem Hohenzollernstaate sein mußte, ebenso wie umgekehrt dieser ihr, ist offensichtlich, und wenn man noch keine Beziehungen zwischen beiden kannte, so mußte man sie aufsuchen²⁾. Ganz besonders wertvoll mußte es natürlich in Berlin erscheinen, den Enkel des Comenius für den preußischen Staat zu gewinnen, der als solcher über ein großes Maß von Ansehen in der Unität und über die weitestreichenden internationalen Beziehungen

1) Vgl. dazu Kračala, Jablonski und Großpolen in der Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen, Bd. XV, S. 248. Dalton S. 91. Die zweite Stufe in der Erziehungsmethode des Comenius, in der die lingua vernacula im Vordergrund der Übungen stand, nennt Dalton „die deutsche Schule“; mit welchem Recht? Zu seinen Versuchen, Jablonski für das Deutschtum zu requirieren, vgl. Harnacks Geschichte der Akademie der Wissenschaften I, S. 204, Anm. 2.

2) Ludwig Keller macht im Hohenzollernjahrbuch 1903, S. 54 darauf aufmerksam, daß sich Bartholomäus Stosch, der einflußreiche Hofprediger des Großen Kurfürsten seit 1643, seine Ordination nicht von einem Superintendenten der reformierten Kirche, sondern von dem Bischof der Brüdergemeinde in Lissa (1640) geholt habe.

verfügte, und der sich für seine eigene Person in der Linie der besten Tradition der Unität fortgebildet hatte.

Peter Figulus und Samuel Hartmann, der nach seiner Lissaer Zeit ebenfalls nach Memel als einer der Nachfolger von Figulus gegangen war, waren beide nur in der östlichsten Provinz der Hohenzollern beschäftigt worden. Es kann fraglich sein, ob sie auch bei längerem Leben je an den Hof gerufen worden wären. Für Jablonski dagegen bedeutete die Stellung als Hofprediger in Königsberg nur ein Übergangsstadium. Es dauerte nicht lange (von 1691—93), und er wurde als der Nachfolger des 1691 gestorbenen Hofpredigers Berg nach Berlin gezogen. Sein Biograph möchte Paul von Fuchs das Hauptverdienst daran zuschreiben. Wieweit das richtig ist, wird sich nicht feststellen lassen. Doch über die persönlichen Beziehungen hinaus reichten die sachlichen, und deshalb wird es beim Kurfürsten, der solchen Dingen jederzeit das lebhafteste Interesse entgegenbrachte, nicht erst besonderer Empfehlungen von Jablonskis Persönlichkeit bedurft haben.

Meine Aufgabe kann nicht sein, Jablonskis Wirken in Berlin während der 48 Jahre, die er dort am Dome zu wirken hatte, Schritt für Schritt oder auch nur nach allen Seiten hin genauer zu verfolgen. Ein Werk, das sich diese Aufgabe setzte, würde wohl noch stärker ausfallen, als die schon recht umfangreiche Biographie aus Daltons Feder. Denn überall in den Akten, die die allgemein protestantische oder die Kirchenpolitik betreffen, stoßen wir auf seine Hand, oft in den wichtigsten Abschnitten. Und was gehörte nicht damals alles zur protestantischen Politik! Aus diesen Gründen wird eine Selbstbescheidung am Platze sein. Nur das kann also hier den Gegenstand der Darstellung abgeben, was Jablonskis Namen in der Geschichte zu tief eingegraben hat, als daß es leicht verwischt werden könnte. In der Hauptsache sind es zwei Punkte; seine Tätigkeit für die Union zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, und die für die Gründung und Pflege der Akademie der Wissenschaften. Nur, um nicht ungerecht oder willkürlich zu erscheinen, mag im Vorbeigehen der vielfachen und zeitraubenden Verhandlungen gedacht werden, die Jablonski mit und für die Evangelischen in anderen Ländern, namentlich im Osten führte. Überall suchte er die Keime des Protestantismus zu hegen und zu pflegen. Meist ohne Erfolg, soweit man gegenüber solchen großen geistig-religiösen Strömungen davon sprechen kann. Sein Leben fällt noch in die Zeit der Gegenreformation, die in den meisten Staaten ja nicht vor der Mitte des 18. Jahrhunderts einen vorläufigen Abschluß fand, und der preußische Staat war zu schwach, um allein nachdrücklich die Interessen seiner Glaubensgenossen vertreten zu können. Für die protestantische Großmacht aber jenseits des Kanals waren seit 1688 andere Dinge wichtiger geworden.

In der Geschichte der preußischen Unionsbestrebungen von 1695 bis 1740 können wir zwei Abschnitte bemerken, die sich ziemlich genau mit der Regierungszeit der beiden Herrscher während dieser Jahrzehnte decken. Auch Friedrich I. hat versucht, innerhalb seiner Länder die Konfessionen einander näher zu bringen. Er hat die Toleranzedikte seines Vaters erneuert, und er hat vor allem die Universität Halle begründet und daselbst dem Pietismus eine Stätte bereitet — eine Tat von höchster Bedeutung für die Zukunft. Aber augenscheinlich erwartete er die „völlige Union und Einigkeit“¹⁾, die er hergestellt wünschte, von diesen Maßnahmen nicht. Dem Zuge ins große gemäß, den man bei ihm so vielfach bemerkt, schien ihm diese vielmehr nur erreichbar, wenn auf dem Wege der Diplomatie im Gesamtprotestantismus die Differenzen beseitigt würden, und daher hat er an seinem Teile sich bemüht, dazu beizutragen. Der Historiker unserer Tage hat es leicht, darüber abzuurteilen: Die Politik des ersten preußischen Königs war aus mehr als einem Grunde aussichtslos. Aber wer sich der großen Kämpfe jener Zeit erinnert und die Schwäche des Hohenzollernstaates gegenüber dem vorwärtsdringenden katholischen Imperialismus ermißt, der wird sie wenigstens verstehen können und wird begreifen, daß man den Versuch mit ihr machte. Friedrich Wilhelm I. hat mit dieser Politik gebrochen. Für ihn bestand kein Zweifel, daß die Union — wenn überhaupt — nur in seinen Landen hergestellt werden könne, und daß es „schwer oder vielmehr unmöglich sei, ein Generalwerk daraus zu machen“²⁾. Er hat darum die Bestrebungen seines Großvaters energischer wieder aufgenommen und hat, wie es dieser in seiner väterlichen Vermahnung seinen Nachfolgern anempfohlen hatte, der lutherischen Kirche in seinen Landen den Stempel seines eigenen reformierten Wesens aufzudrücken gesucht³⁾. Es war ihm nicht sofort nach seinem Regierungsantritt möglich; er mußte erst den Moment abwarten, wo es die Konstellationen der auswärtigen Politik erlaubten.

1) Vgl. Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche I, S. 362. Ferner zu des Kurfürsten Anschauungen überhaupt den wichtigen Brief Jablonskis an Leibniz vom 15. Oktober 1698 (Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz [ed. Kračala in Acta et Commentationes Imp. Universitatis Jurievensis 1897] S. 30/1). — Dieser Briefwechsel ist von Kračala unter dem Titel: „Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen Jablonski und Leibniz“, Jurjew 1899 gesondert herausgegeben worden.

2) Worte des Königs aus dem Jahre 1716 (Kračala S. 133/4). Zu Zeiten hat übrigens auch Friedrich I. versucht, die Union nur in seinen Landen durchzuführen. Als ein solcher Versuch ist das bekannte tentamen irenicum von 1703 aufzufassen. Vgl. ferner Kračala S. 26.

3) Vgl. meine Publikation: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. (Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte. Jahrgang I, S. 264—290).

Vorher hat auch er sich in Verhandlungen mit anderen Mächten eingelassen, aus bestimmten politischen Erwägungen heraus¹⁾. Doch ist es ihm damit nicht ernst gewesen. Sein Staat sollte ganz selbständig sein, sich allein seinen Zweck und sein Ziel setzen, und darum durfte er nicht an einen anderen gebunden werden, der ihn beschränkte und ihm notwendig Heterogenes aufnötigte. Deshalb sind denn jene Verhandlungen mit keinem Nachdruck geführt worden. Die Bedeutung dieses Fürsten liegt darin, daß er dem Staat das Bewußtsein seiner selbst, seines Wertes und seiner Macht gab; damit hatte auch der Protestantismus im alten Deutschen Reiche viel gewonnen. Auf dem Wege, den der erste König eingeschlagen hatte, wäre diese Position nicht zu erreichen gewesen.

In Jablonskis Werdegang lag tief begründet, daß er den beiden Fürsten ein treuer, nie verzagender Helfer sein mußte. Stets war er bereit, jeden Gedanken aufzunehmen, der auf eine Stärkung der Union hinzielte. Aber trotzdem kann nicht zweifelhaft sein, daß er an dem, was unter Friedrich III. geschah, innerlich in unvergleichlich höherem Maße beteiligt war. Denn sein Streben war auf die Herstellung der Union des gesamten Protestantismus gerichtet²⁾, während ihm die Stärkung des Hohenzollernstaates erst in zweiter Linie stand.

Es ist hier nicht der Platz, den Verhandlungen im einzelnen zu folgen, die Jablonski als Vertreter seiner zweiten Heimat von 1697 ab mit der Schweiz, mit Hannover und mit England pflog. So oft sie auch erneuert wurden, niemals ergaben sie ein Resultat. Für uns kommt nur in Betracht, wieweit sich seine Anschauungen von der Union, das was er durchzusetzen sich bemühte, von denen seiner Zeitgenossen unterschieden. Die deutschen Unionspolitiker, die Fürsten sowohl wie ihre Staatsmänner, hatten immer nur die gegenseitige Tolerierung beider Konfessionen erreichen wollen. Wie schwer schien das schon, bei der bekannten Unduldsamkeit der Lutheraner und bei der staatlichen Einfassung der Kirche, zumal da auch der Pietismus (ich erinnere an Spener), bei aller grundsätzlichen Abneigung gegen Verfassungsfragen, sich aktiven Unionsbestrebungen gegenüber zum

¹⁾ Vgl. hierzu Sitzungsberichte des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg (Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte, XVII. 1. Bericht vom 9. Dezember 1903).

²⁾ Natürlich nur soweit die Religionsparteien reichsrechtlich anerkannt waren. Wie die Unität selbst sich den Reformierten angeschlossen hatte, um Unterkunft zu finden, so verlangte Jablonski auch von anderen Religionsgemeinschaften Aufgehen in die großen Konfessionsverbände. Das Wort Toleranz hat in der Kirchenpolitik des 17. und 18. Jahrhunderts nur einen so beschränkten Sinn. Zu Jablonskis Verhalten z. B. den Unitariern gegenüber im Jahre 1718 vgl. Schriften des Vereins für Gesch. der Neumark X (1900), S. 66/7.

mindesten ablehnend verhielt. Selbst ein Leibniz wagte 1697 nicht mehr als die *tolerantia mutua* in Vorschlag zu bringen. Jablonski ging um ein beträchtliches weiter. Wie er den Grund der Trennung der Protestanten vielmehr in den *externae causae* als in den *internae* sieht, in der Verbitterung der Gemüter und nicht in verdammlichen Irrtümern des einen Teils, so vertritt er von Anbeginn an die Forderung der *plenaria unio*, Abschaffung alles Trennenden, Rückkehr zur Kirche der ersten vier Jahrhunderte ¹⁾. Die englische Hochkirche ist ihm das Vorbild. Wieder und wieder rät er, als Friedrich III. zu seiner Königskrönung zwei Bischöfe kreierte hatte, hieran anzuknüpfen und das Institut zu verallgemeinern. Die Predigt will er beschränkt wissen. Sie hat nicht den Wert, daß sie den Mittelpunkt des Gottesdienstes abgeben dürfe. Der Charakter der Predigt seiner Zeit, der oft Anstoß erregte, mag diesen Wunsch berechtigter erscheinen lassen. An ihrer Stelle sollen im Gottesdienste die Liturgie und die Zeremonien einen breiteren Raum eingeräumt erhalten, beides reicher ausgestattet wie vorher. — Es waren alles Pläne, die kaum im einzelnen und ganz gewiß nicht im ganzen an Bestehendes in deutschen Ländern anknüpften. Geboren aus der Vorliebe für englisches Wesen, bedeuteten sie für die deutschen Kirchen die Aufgabe ihrer Individualität, den Bruch mit der Vergangenheit, ja eine völlige Umwälzung. Von vornherein waren sie daher mit dem Stempel der Vergänglichkeit gezeichnet. Jablonski selbst scheint sich dieser Erkenntnis unter dem zweiten Könige, dem er einst Unterricht erteilt hatte, und der doch so ganz andere Bahnen einschlug, nicht mehr verschlossen zu haben. Ja sogar so anpassungsfähig war er, daß er ein Gutachten abstellen konnte, wie die Predigtweise zu verbessern sei, und man auch sonst auf seine Stimme achten konnte, wiewohl die Grundsätze der Union ganz andere geworden waren.

Bei weitem mehr durfte er sich am Abend seines Lebens eines anderen Werkes freuen, an dessen Errichtung er einen bedeutsamen Anteil genommen hatte: ich meine die Sozietät der Wissenschaften. Der Darstellung von Harnack hat Jablonskis Biograph eine andere entgegenzusetzen versucht, nach der das größere Verdienst an ihrer Gründung nicht Leibniz, sondern dem Berliner Hofprediger zuzusprechen wäre. Diese These läßt sich nicht halten. Die Akten geben dazu keinen Anlaß, und schon an sich sollte die überragende Bedeutung von Leibniz die Annahme einer solchen Möglichkeit verbieten. Jablonski war dem Philosophen in vielem ähnlich. Auch ihm galt Erkenntnis sehr viel — wir berührten schon, daß er noch in seinem Mannesalter mathematischen und naturwissenschaftlichen Unterricht

¹⁾ Vgl. Jablonskis Briefwechsel mit Leibniz etc. ed Kvacala S 55. Eben-dort ein Glaubensbekenntnis Jablonskis.

nahm. Fortgesetzt suchte er seine theologischen Studien zu vertiefen und auszubreiten. Aber weder hatte er, soweit wir sehen, die Kraft der Aneignung und Mittheilung, die Leibniz in so hohem Maße eignete, noch hatte er den Ehrgeiz, auf rein geistigem Gebiet zu glänzen. Es wird so sein, daß der Berliner Hofprediger nur den Anregungen folgte, die ihm von Hannover zukamen, zumal sie in der Linie seiner eigenen Bestrebungen lagen. Sein Biograph macht nachdrücklich auf die Akademie der Naturphilosophen aufmerksam, denen das Haus des Comenius nahegestanden hatte, und auf die Teilnahme Jablonskis an den Spanheimischen Konferenzen. Deshalb wird er es gern auf sich genommen haben, diese Ideen zu vertreten und ihnen zum Leben und zur Darstellung zu verhelfen. Ohne seine Hilfe wäre wahrscheinlich die Berliner Sozietät nicht so rasch, wie es schließlich geschah, ins Leben getreten. Die Eingabe vom 16. März 1700, in der ihr Programm im engsten Anschluß an Leibnizsche Gedanken entwickelt wird, ist sein Werk. Aber damit ist der Umkreis seiner Betätigung in der Gründungsgeschichte dieser Sozietät beschrieben. Größer ist sein Verdienst um sie in der Folgezeit gewesen, als er Direktor der kirchlich-orientalischen Klasse und ihr Präsident geworden war. Daß sie nicht unterging, sondern daß sie in der Zeit, wo alle Kräfte zur inneren Konsolidierung des preußischen Staates angespannt wurden, überhaupt bestehen blieb, das wird zum großen Teil dem Idealismus Jablonskis zu gute zu schreiben sein, der ihren Wert zu schätzen wußte. Jablonski hat die entscheidende Wendung in der Geschichte der Akademie noch erlebt. Seit 1733 begann ein Geist frischerer Tätigkeit sich zu regen. Und als 1740 Friedrich II. den Thron bestieg, war ihre eigentliche Blütezeit im 18. Jahrhundert angebrochen.

Dankbar wird Jablonski die Bemühungen des jungen Königs verfolgt haben, den wehrhaften preußischen Staat nun auch mit dem Geiste des Jahrhunderts zu vermählen. Doch schmerzlich muß es ihn berührt haben, als er an seinem Lebensabend erkannte, daß seine kirchlichen Hoffnungen und Wünsche keine Aussicht auf Verwirklichung mehr hatten. Damals, als er sich unter Friedrich III. in den Dienst des preußischen Staates begeben hatte, konnte er ein tatkräftiges Eintreten der Hohenzollern für die verfolgten Protestanten im polnischen Reiche erwarten. Die Richtung hatte die Ehe Markgraf Ludwigs mit der Erbtochter der Radziwills bezeichnet. Aber wie anders hatten sich die Dinge entwickelt! Schon Friedrich Wilhelm I. hatte die Pfade seines Vaters verlassen. Sein Sohn nun gar stürzte sich mit dem schlesischen Kriege in Verwickelungen, die ihm fürs erste eine tatkräftige Einmischung in die religiösen Verhältnisse anderer Staaten verbieten mußten. Die böhmisch-polnische Unität schien unrettbar der Heimat verloren.

Jablonskis Biograph versichert uns, daß der Tod seines Helden (Mai 1741) allgemeine Teilnahme hervorgerufen hätte. Wieweit das richtig ist, ist hier nicht der Ort zu untersuchen. Die lange Wirksamkeit an der Domgemeinde, zu der die ersten Kreise der Hauptstadt gehörten, sein auf reichen Kenntnissen beruhender geistvoller Vortrag haben Jablonski gewiß Freundschaft und Achtung in Menge erworben. Ob sie aber ebenso in die Tiefe wie in die Breite ging, wird sich bezweifeln lassen. Jablonski war seinem Wesen nach ein Fremder in Berlin geblieben. Wenn auch er, wie ich hoffe gezeigt zu haben, zu den theoretisch-praktischen Geistern der Zeit gehört hat, um ein Wort Rankes aufzunehmen, so hatte doch seine Theorie, so glänzend sie war, hier keinen Eingang gefunden, und auch die Praxis hatte andere Wege eingeschlagen, als die er sie hatte weisen wollen. Zur Freundschaft und Liebe aber gehört die Übereinstimmung im wesentlichen.

Ein merkwürdiges Gedicht Herders.

Seit dem Juni 1771 hat Caroline, geb. Flachsland, Herders nachmalige Gattin, aus Gedichten, die Herder ihr von Straßburg und Bückeburg aus geschickt hatte, die aber vielleicht schon früher entstanden waren, eine Sammlung hergestellt, die in Herders handschriftlichem Nachlaß unter dem Namen des „Silbernen Buchs“ erhalten geblieben ist. Die Mehrzahl dieser Gedichte ist bei Herders Lebzeiten nicht im Druck erschienen. Herder selbst aber hat in Schriftzügen, die auf seine letzten Lebensjahre hinweisen, in diesen Gedichten manches geändert und diese Änderungen sind, als Caroline die Ausgabe von 1817, die unter dem Titel: „Johann Gottfried von Herders Gedichte“ (Zur schönen Literatur und Kunst, 15. und 16. Teil) erschienen ist, vorbereitete, von dieser selbst fortgesetzt worden.

Eins der Gedichte des „Silbernen Buchs“, das durch solche Umschmelzungen hindurch gegangen ist, ist das in der Ausgabe von 1817 unter dem Titel

„An das Staats-Christentum“

veröffentlichte Gedicht Herders, das in dieser veränderten Fassung dann auch in die Suphansche Ausgabe der Herderschen Werke, Bd. XXIX, S. 339 ff. Aufnahme gefunden hat.

Erfreulicherweise hat aber der Herausgeber dieses Bandes (Carl Redlich) den ursprünglichen Text des Gedichtes in den Anmerkungen mit vermerkt und es ist dadurch die Möglichkeit gewonnen, das Gedicht in der Form kennen zu lernen, wie es aus der Stimmung des Dichters während der Zeit der ersten Abfassung erwachsen ist. Wäre das Gedicht in dieser Gestalt im Jahre 1817 erschienen, so würde es begreifliches Aufsehen gemacht haben; die Form, die es unter des alten Herders oder unter Carolinens Hand angenommen hat, hat die meisten echten und ursprünglichen Züge verdunkelt und verwischt.

Wir geben hier das Gedicht in der alten Form, die aus den Anmerkungen der Suphanschen Ausgabe wiederhergestellt worden ist, und lassen durch den Abdruck zunächst die bisher im Zusammenhang nie veröffentlichte alte Gestalt auf den unbefangenen Leser wirken. Das Gedicht kann frühestens 1770 entstanden sein; wir möchten aber aus bestimmten Gründen annehmen, daß es 1769 oder gar noch früher entstanden ist. Zu den zahlreichen größeren und kleineren Änderungen, die der oder die Umarbeiter vorgenommen haben, gehört auch die Änderung des Titels, die, wie alle anderen, die Absicht der Abschwächung deutlich erkennen läßt.

An das Ökumenische Christentum.

Woher du Wolkenpalast, an die Säume
Der Erd' hinangebreitet, fern
Vom Libanon zum Hekla, zu den Affen.
Zum neuen Riesenvolk,

Woher du Himmelsstürmer, der den Zeiten
Verwüstung drohet? Wo dann ruh'n
Die stolzen Säulen, die dich stützen? Hebest,
Erhobst du dich nicht selbst

Auf Trümmern nun versunkener Heiligtümer
Im Sturz der Zeiten namenlos?
In Tagesneig' ein Moderwölkchen dunkel
Im fernen grauen Ost?

Ein unbeahndet Moderwölkchen gingest
In Höhlen namenlos! Da hob
Erst mitternachts die Wolk' ihr Haupt zum Himmel
Und barg der Sterne Glanz

Und überhüllt den Himmel und stürzt nieder
 Die Schlummerwelt in mehr als Nacht,
 In Graus und Trümmer, und ward Zauberwolke
 Und hüllt das alte Rom

Das Heldenrom, die Königin der Welten.
 Auf sieben Thronen, hüllet es
 Zur Zaubervettel, gab ihr vollen Becher
 Der Priesterin der Welt

Auf ihren sieben Thronen. Und die Erde
 Floß über von des Bechers Wut
 Und taumelt, und die schönen Götter sanken
 Dem Berg der Musen nach.

Meerüber flog die Weisheit in die Zelte
 Gastfreier wilder Araber,
 Die Bücher brannten, und der Rauch der Bücher
 Wölbt sie noch prächtiger,

Die Zauberwolk'! In schwarzen, großen Wellen
 Rollt sie von Erd' zu Erden hin,
 Und in ihr klirren Ketten, heilige Waffen
 Der Zwietracht, Paukenschall

Der Christempörungen. Die Banne blitzen
 Und heben, Höllegabeln, fort
 Die Kronen von den Königsschädeln, jagen
 Wie Strudel allen Nord

Nach Osten, in das Grab des Tods. Da prangt er
 Als Palast, was nur Wolke war,
 Palast des dreigekrönten Schuhs, der Kronen
 Wie Sünden niedertrat.

Noch stehst du, noch, du Wolkenpalast, aber
 Wie niedersinkend! Immer sinkt
 Der Nebel mehr, denn seht, die rote Sonne
 Steigt langsam schon hinauf.

Er sinkt, er sinkt und andr' als Wolkenschlösser
 Erheben schon ihr schimmernd Haupt.
 So nahe war't ihr Hütten besserer Menschheit,
 Und wir, wir sah'n euch nicht,

In Nacht begraben. Kommt, der Hütten Brüder,
 Auf freien Gipfel kommt, der Sonn',
 Der Morgenkönigin zu opfern! Höret,
 O hört nicht auf den Klang

Der Scheidenden, hört nicht, was in der Wolke
Wegjammert¹⁾. Elend singt's und klagt
Vernunft und Menschenherz! gebietet Zittern
Und Gottversöhnerangst.

Drommetet Zauberkraft und heilt mit Zauber
Die Wunden, die nur Zauber schlug.
O flieht den Lautenton! Er wandelt Menschen
Zu Klagmatronen um.

Kommt, hier in neuer Welt voll Morgenröte,
Laßt uns umarmen, Brüder, hier,
Der göttlichen, so lange, lange Sklavin
Der heiligen Menschheit, hier,

Der Götttin opfern, Wahrheit horchen, Würde
Der Tugend anerkennen, hier
Anbeten Gott und edel sein und streben
Nach Menschheit-Würdegeist!

Und jenen Rauch verdampfen seh'n, o Dämm'rung
Der schönen Morgenröt' und seh'n
Die Neugeburt der Welt und dich, o Sonne
Allgegenwärtig schön.

Die letzten sechs Verse lassen klar erkennen, in welchem Kreise das Gedicht entstanden ist und an wen seine Mahnungen gerichtet waren.

Der Dichter redet „Brüder“ und zwar „Hüttenbrüder“ an, und das geschieht an einem Orte, wo die Brüder der Wahrheit horchten, Gott anbeteten, der Tugend Werke anschauten und der „heiligen Menschheit opferten“. Wo mag das gewesen sein?

Gerade diese Beziehungen aber hat der Überarbeiter oder die Überarbeiterin völlig verdunkelt oder ausgetilgt. An Stelle der letzten sechs Verse stehen in der Ausgabe von 1817 folgende vier:

. . . . Kommt, der Hütten Kinder,
Auf freiem Hügel wollen wir
Der Morgenkönigin, der Sonn', uns weihen,
Die euch das Licht gebracht.

Ihr horchet, was dort in der letzten Wolke
Wegjammert? Brüder, horchet nicht!
Es ist der Circe Lied; sie wandelt Menschen
Zu Opfertieren um!

¹⁾ Soll wohl „wehjammert“ heißen, d. h. wehklagt.

Kommt, vor dem Angesicht der Morgenröte
 Uns zu umarmen, und nur ihr,
 Der Göttlichen, so lange, lange Sklavin,
 Der Wahrheit uns zu weih'n.

Und Menschenwürde, Menschenfreiheit wollen,
 Wir redlich anerkennen, rein
 Anbeten Gott, bis einst allgegenwärtig
 Der Welt die Sonne strahlt.

Hier sind also die „Hütten-Brüder“ ganz verschwunden, und jede Bezugnahme auf die Tatsache, daß das Gedicht an einem Orte vorgetragen ist, wo die Hütten-Brüder Gott anbeteten u. s. w., ist getilgt.

Wenn man diese Änderungen sieht, so wird man doch sehr daran erinnert, daß die Herausgeberin der „Lebensbeschreibung Herders“, eben Caroline, geb. Flachsland, an verschiedenen Stellen die Nachrichten, die sich auf Herders Tätigkeit in der Sozietät der Maurer beziehen, abgeschwächt und verdunkelt hat.¹⁾

Das Gedicht ist aber nicht nur durch die Gelegenheit, die es veranlaßt hat, merkwürdig. Die Bilder, in denen sich die Gedanken Herders bewegen, sind der symbolischen Sprache der maurerischen Sozietäten entnommen, wie wir sie schon vor Herder Jahrhunderte lang nachweisen können. Der Kampf zwischen dem dunklen Gewölk (Finsternis) und dem aufsteigenden Licht, der Gegensatz zwischen dem „Wolken-Palast“ und den „Hütten der besseren Menschheit“ erinnert sehr stark an die Symbolik, wie wir sie z. B. auf dem Gesellschafts-Zeichen des Comenius und in der „Sozietät der Maler“ in Zürich finden, wie sie aber auch sonst nachweisbar ist.

Auf dieselben Organisationen deuten aber die Gedankengänge des Gedichtes hin, die mit den geschichtlichen Überlieferungen und Auffassungen, wie sie hier lebten, auf das genaueste übereinstimmen. In nächtigem Dunkel hat „die Wolke“ sich zum Himmel erhoben und der „Sterne Glanz“ verhüllt. Und die schönen Götter sanken dem Berg der Musen nach; aber meerüber flog die „Weisheit“ in die Zelte gastfreier Araber; in der Wolke, die in schwarzen Wellen alle Länder überzieht, klirren Ketten und die Banne

¹⁾ Keller, J. G. Herder in den MCG, Bd. XII (1903), S. 268, Anm. 5 und S. 277, Anm. 2. An einer Stelle ist sogar das Wort „Freimaurerei“ durch den Ausdruck „Freimütigkeit“ ersetzt worden.

blitzen, und die Kronen fliegen von den Königshäuptern, und so wird aus der Wolke ein Palast. Und noch steht der Palast, aber die Sonne steigt langsam schon herauf. Kommt, ihr Brüder, laßt uns der Sonne, der Königin des Tages, opfern.

Das Gedicht „An das Ökumenische Christentum“ entstammt in seiner ursprünglichen Gestalt unzweifelhaft der Zeit, wo Herder in der mauererischen Sozietät „Zum Nordstern“ in Riga Sekretär und Redner war und mit Begeisterung für deren Sache kämpfte.

Friedrich Thudichum über Papsttum und Reformation im Mittelalter.

Von

Dr. Gustav Albrecht in Berlin-Charlottenburg.

Über die letzten Ursachen, die das Auftreten Luthers und die Reformation des 16. Jahrhunderts herbeigeführt und gestützt haben, sind die meisten Deutschen nicht genügend unterrichtet, und zwar aus dem Grunde, weil ihnen die Kenntnis der gewaltigen geistigen Kämpfe und Reformbewegungen früherer Jahrhunderte, der Lehren und Gebräuche der Kirche, der Machtmittel des Papsttums und der vorhandenen Gegenströmungen allzusehr abgeht.

Um den Laien die Möglichkeit zu verschaffen, sich diese Vorkenntnisse anzueignen, hat Friedrich Thudichum ein Werk ¹⁾ verfaßt, das eine Übersicht über die Machtbestrebungen der Päpste und die Herrschaft der Priester, über die Streitigkeiten innerhalb der Kirche und die Reformbewegungen von der Mitte des 12. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts gewährt.

Lange bevor das römische Volk sich im Jahre 1143 gegen die Priesterherrschaft erhob und Jahrzehnte hindurch seine Unabhängigkeit vom Papsttum behauptete, hatte sich in der christlichen Welt vielfach und an verschiedenen Orten eine selbständige Auffassung des Christentums bemerkbar gemacht und war von den Klerikern, die diesen „Un glauben“, obwohl er uralt war, als etwas Neues und Unerhörtes hinstellten, energisch bekämpft worden. Peter von Bruis, Abälard, Arnold von Brescia und Petrus Waldus waren die Vorkämpfer

¹⁾ Papsttum und Reformation im Mittelalter 1143—1517 von Friedrich Thudichum. gr. 8^o. XX, 502 S. Leipzig, Max Sängewald, 1903.

und Märtyrer solcher Gegenströmungen im Anfang und um die Mitte des 12. Jahrhunderts und ihre Anhänger, wie die Petrobrusianer und Waldenser, sorgten für die Verbreitung ihrer Anschauungen in den Ländern christlichen Glaubens. Die Streitigkeiten und Kämpfe des Papstes mit dem deutschen Kaiser Friedrich I. in den Jahren 1153 bis 1177 waren für die Gegner des Papsttums und die Ausbreitung ihrer Lehren äußerst günstig und überall entstanden fest organisierte Kultgenossenschaften, die sich mit dem gemeinsamen Namen von „Brüdern“ und „Schwestern“ bezeichneten, von ihren Gegnern aber Häretiker und Ketzer genannt wurden. Ihre Organisation war eine Erneuerung der Brüdergemeinden der ersten christlichen Jahrhunderte, ihre Lehre stützte sich auf die Evangelien und insbesondere auf die Worte Christi, die „Herrn Worte“, wie sie sagten.

Die Niederlage Friedrichs I. bei Legnano und seine Unterwerfung unter den Papst war für die Brüdergemeinden verhängnisvoll. Infolge des gesteigerten Einflusses des Papsttums konnten mit Hilfe der Staatsgewalt die kirchlichen Machtgebote mit viel größerem Nachdruck als früher durchgeführt werden. Alle religiösen Privatversammlungen, sowie das Lesen der Evangelien wurden verboten, der strenge Beicht- und Kommunionzwang eingeführt, wodurch den Priestern die Herrschaft über Haus und Familie verliehen wurde. Zur Überwachung der Durchführung päpstlicher Anordnungen leisteten die Bettelorden wertvolle Dienste, und besonders zur Aufspürung der Ketzer wurden sie wertvolle Organe. Da die kirchlichen Strafbestimmungen gegen die Gegner des Papstes und die Ketzer vielfach durch kaiserliche Erlasse unterstützt und sogar verschärft wurden, so war es den kirchlichen Machthabern leicht gemacht, gegen die außerkirchlichen Christen vorzugehen, und seit dem Ende des 12. Jahrhunderts flammten überall in Italien, Spanien und Deutschland die Scheiterhaufen empor, auf denen die Brüder ihren Glaubensmut mit dem Tode besiegelten.

Die Wirkung dieser Maßregeln war zunächst die, daß die alt-evangelischen Gemeinden stark vermindert wurden, aber die Vernichtung der Organisation gelang nicht. Im Stillen wirkte diese weiter und erhielt sich. Unter der späteren Regierung Kaiser Friedrichs II., unter Rudolf von Habsburg und unter Kaiser Ludwig dem Bayern nahmen die Ketzerverfolgungen erheblich ab infolge der Spannung mit der Kurie, aber unter dem „Pfaffenkaiser“ Karl IV. konnte der Klerus es wagen, wieder energischer gegen die Brüder und die wohl mit ihnen in Glauben und Anschauungen übereinstimmenden Geißler vorzugehen.

In Böhmen, wo die Verfolgungen der Brüder auf Befehl des Kaisers besonders eifrig betrieben wurden, wagten es schon damals einzelne Männer, wie der Augustiner Konrad, der Vizekanzler Milicz und der Domherr Matthias von Janow, offen gegen manche Ein-

richtungen der Kirche aufzutreten und dem Volke in tschechischer und deutscher Sprache das Christentum zu verkündigen, aber es währte doch noch ziemlich ein halbes Jahrhundert, bis der Prager Professor Johann Huß es unternahm, sehr energisch die Abstellung einer ganzen Anzahl von kirchlichen Mißbräuchen zu fordern. Huß, der durch das Studium der theologischen Schriften Wyklifs und durch die Betrügereien beim Wunderblute in Wilsnack zu seinem Vorgehen bewogen worden war, sammelte bald eine gleichgesinnte Gemeinde um sich und hielt, obwohl er vom Erzbischof von Prag und später vom Papste in den Bann getan wurde, öffentliche Vorträge, in denen er seine und Wyklifs Lehren verteidigte. Er besaß auch den Mut, der an ihn ergangenen Aufforderung, seine Lehren, namentlich die Forderung des Laienkelchs, vor dem Konzil zu Konstanz zu verteidigen, Folge zu leisten, aber sein Vertrauen auf das ihm zugesagte freie Geleit Kaiser Sigmunds, wie auf die Rechtlichkeit seiner kirchlichen Richter wurde getäuscht; am 6. Juli 1415 hauchte er auf dem Scheiterhaufen seinen Geist aus.

Die von Huß angebahnte Bewegung, die durch seine Ermordung die Bluttaufe erhalten hatte, griff ungeachtet aller Drohungen und Verfolgungen seitens der Kirche immer mehr um sich, und bald zeigten die Aufstände und die Heereszüge der Hussiten, daß das mit dem deutschen Kaiser verbündete Papsttum es mit einem nicht zu unterschätzenden Gegner zu tun hatte.

Die Reformbewegungen der großen Konzilien waren als gescheitert zu betrachten. Die Streitigkeiten zwischen Konzil und Papst und die Nachgiebigkeit der deutschen Kaiser, sowie anderer katholischer Fürsten hatten eine Einigung zwischen der Kirche und ihren Gegnern unmöglich gemacht und abgesehen von einigen Abstellungen der größten Mißbräuche blieb alles beim Alten. Der Klerus übte nach wie vor eine unumschränkte Macht auf alle Klassen des Volks aus, Fürsten und Untertanen wetteiferten miteinander, der Kirche und ihrem Oberhaupte ihre Bereitwilligkeit in Glaubenssachen erkennen zu geben.

Aber allmählich machte sich doch unter dem Einfluß der Verbreitung der klassischen Literatur des Altertums ein Bedürfnis nach Abwerfung der kirchlichen Herrschaft allerorten im Volke bemerkbar, und als durch die Erfindung der Buchdruckerkunst die heilige Schrift und andere religiöse Werke weit mehr als bisher unter der Bevölkerung verbreitet wurden und eifrige Leser fanden, als Männer, wie Laurentius Walla, Erasmus von Rotterdam, Reuchlin, Jakob Wimpheling und andere, sich in Schrift und Wort an die deutsche Nation wandten, um sie aus langjährigem Schläfe und tiefer Befangenheit in Unwissenheit und Aberglauben aufzurütteln, als verschiedene Universitäten, wie Tübingen und Wittenberg, das Joch päpstlicher Bevormundung abwarfen, da war der Augenblick gekommen, wo auch eine Reformation

der Kirche an Haupt und Gliedern vorgenommen werden konnte. Aus den Reihen des Augustiner-Ordens, der selbst inzwischen eine gewisse Reformation durchgemacht hatte, sollte der Mann erstehen, der diese für Deutschland wichtige Tat vollführte.

Nur in knappen Umrissen konnte der reiche Inhalt des auf lang-jährigen Studien beruhenden Werks von Thudichum hier skizziert werden, aber diese flüchtige Inhaltsangabe wird vielleicht erkennen lassen, welche Fülle von Tatsachen die Darstellung bietet. Doch nicht bloß die Ereignisse und ihre Wirkungen führt der Verfasser vor, er vertieft sich auch in die kirchlichen und politischen Verhältnisse der von ihm geschilderten Länder und Zeiten, in die geistigen Strömungen und in die Bildungsverhältnisse von Hoch und Niedrig und macht den Leser besonders mit den tiefgehenden Reformbewegungen der vor-reformatorischen Zeit genau bekannt. Das Werk ist entschieden als eine wertvolle Ergänzung der Literatur zur Reformationsgeschichte zu betrachten.

Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius.

Die Alleinslehre, wie sie Herder verstanden und gelehrt hat, das heißt, der Glaube an die Innerweltlichkeit Gottes, in dem wir leben und weben und sind, wie sie in Christi Worten ausgesprochen ist, ist seit Jahrhunderten der Kernpunkt in der religiösen Weltanschauung derjenigen Kultgesellschaften, die, wie die italienischen Akademien im Zeitalter des Humanismus und die nach deren Vorbild errichteten Sozietäten der übrigen westeuropäischen Länder, unter der Symbolik der Steinmetzen arbeiteten¹⁾ und deren Mitglieder sich Brüder nannten, und die wir daher hier unter dem Namen der maurerischen Sozietäten zusammenfassen.

Es kann deshalb nicht überraschen, daß Anhänger wie Gegner in der Alleinslehre ein kennzeichnendes Merkmal dieser Kultgesellschaften und der von ihnen vertretenen Geistesrichtung erkannten, und daß Partei-Namen in Umlauf kamen, die von dieser Lehre hergenommen waren.

Wir haben wiederholt auf die häufige Verwendung des Wortes Weisheit (Sapientia, Sophia) im Schoße der Sozietäten hingewiesen:

¹⁾ Die Nachweise s. MCG, Bd. IV (1895), S. 1 ff., Bd. VIII (1899), S. 63 ff. und in sehr vielen anderen Aufsätzen dieser Hefte.

das Wort umfaßte den gesamten Inhalt ihrer Glaubens- und Ideenwelt oder, wie man im kirchlichen Sprachgebrauch sagte, ihre „Lehre“. Wenn man nun die „Alleins-Lehre“ näher bezeichnen und charakterisieren wollte, so lag es nahe, von der All-Weisheit, der Omni-Sapientia oder der Pan-Sophia zu sprechen. Und dieser Sprachgebrauch ist denn auch in der Tat viele Menschenalter hindurch nachweisbar, ja er hat sich zeitweilig so sehr eingebürgert, daß die zeitgenössischen kirchlichen Gegner versucht haben, dieses Wort zu einer Art von Sekten-Namen zu machen.

Im Jahre 1623 veröffentlichte ein lutherischer Geistlicher, der sich damals auch anderweit literarisch bekannt gemacht hatte, Zacharias Theobald, eine Schrift, welche der Bekämpfung der „Pansophisten“ gewidmet war. Theobald war der Überzeugung und gab ihr sehr nachdrücklich Ausdruck, daß die „Pansophisten“ mit der Bruderschaft der „Rosenkreuzer“ identisch seien, welch' letztere nach seiner Ansicht keineswegs bloß eine Erfindung „unmüßiger Studenten“ gewesen seien.¹⁾ Diese „Rosenkreuzer“ oder „Pansophisten“ hätten ihre Weisheit aus Theophrastus Paracelsus geborgt oder vielmehr gestohlen.²⁾ Wir lassen die Richtigkeit dieser Behauptungen hier dahingestellt sein; sicher ist aber, daß der Name „Pansophie“ schon im Jahre 1623 stark im Schwange gewesen sein muß, wenn ein Theologe, wie Theobald ihn in dieser Weise gebrauchen konnte.

Und in der Tat begegnet der Name Pansophie schon seit mindestens 1616 vielfach in der zeitgenössischen Literatur und zwar gerade in solchen Schriften — darin hatte Theobald recht gesehen — die sich als „Rosenkreuzer-Schriften“ charakterisieren³⁾ und deren meist anonyme Verfasser sich als Mitglieder der „rosenkreuzerischen Sozietät“ — wie man sagte — bezeichnen. Sie nennen sich Liebhaber der Pansophie oder Freunde der „Universal-Weisheit“, „Studierende der Pansophie“ (Pansophiae studiosi); sie versprechen „ein Konterfei der General-Weisheit zu adumbrieren“. Sie bezeichnen die Pansophie als „die Kunst“ oder die „Kunst aller Künste“.

In einer Schrift des Theophil Schweighart vom Jahre 1618 wird als Inhalt der Pansophie der Satz hingestellt: „Omnia ab uno, omnia ad unum“, d. h.: „Alles fließt aus dem Einen, Alles strebt zum Einen“.

1) Dies Gerücht habe man ausgesprengt, nachdem „ihre Tücke entlarvt worden sei“, um übele Folgen zu vermeiden.

2) Näheres bei Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 20 ff.

3) Näheres darüber bei W. Begemann, Zum Gebrauche des Wortes „Pansophia“ vor Comenius in den M C G, Bd. V (1896), S. 210 ff.

Kein Gelehrter und Philosoph hat dann im 17. Jahrhundert die Alleinslehre nachdrücklicher und wirksamer vertreten als Comenius, der, wie wir wissen, einer der Wortführer der älteren Sozietäten gewesen ist. Man weiß, wie sehr dem großen Manne das „Apostelamt unter dem Kleinvolk“, wie er es nannte, d. h. der Aufbau des Erziehungswesens am Herzen lag; aber dieses Amt war ihm doch nur ein Mittel für den höheren Zweck, der ihm vorschwebte, nämlich für das „Prophetenamt“, das er als Verkünder der Pansophie auf sich genommen hatte. Diese Allweisheit galt ihm, wie er sagt, als der „Königliche Weg des Lichtes und des Friedens“, als „Weg der Einheit, Einfachheit und Freiheit“, den er der ganzen Menschheit zeigen wollte.

Diese „pansophischen Arbeiten“ haben ihm sein ganzes Leben lang am meisten am Herzen gelegen, und selbst die Erfahrung, daß man ihn im Sinne Zacharias Theobalds zu der „gefährlichen Sekte der Rosenkreuzer und Pansophisten“ zählte, haben ihn in seinen Bemühungen nicht irre gemacht. „Einige — so klagt Comenius selbst¹⁾ — haben mein ganzes pansophisches Vorhaben verdächtig gemacht durch die Behauptung: es werde eine gefahrvolle Vermengung des Göttlichen und Menschlichen, des Christentums mit dem Heidentum, der Finsternis mit dem Lichte werden“. Er habe, erzählt er weiter, sich wegen solcher Anklagen sogar vor der Synode seiner Religionsgemeinschaft rechtfertigen müssen und zwar sowohl mündlich als schriftlich.

Man braucht ja in der Tat auch nur auf den Sprachgebrauch zu achten, um sofort herauszufühlen, daß diese Lehre nicht auf den Gartenbeeten der herrschenden Scholastik gezogen war. Comenius forderte den „Aufbau des Tempels der Allweisheit, der nach den Ideen, Normen und Gesetzen des höchsten Baumeisters, des allmächtigen Gottes, zu errichten sei.“²⁾ Comenius ist überzeugt, daß er damit lediglich an dem Bau arbeite, dessen Eckstein Christus ist und er spricht oft und viel von der Pansophia christiana, fügt auch an der obigen Stelle ausdrücklich hinzu, daß er den „Tempel der Allweisheit“ dem Gebrauche der allgemeinen Gemeinde Christi gewidmet sehen will, die aus allen Völkern, Stämmen und Geschlechtern gesammelt werden soll. Zur Erläuterung dessen, was er unter dieser allgemeinen Gemeinde versteht, macht er an der erwähnten Stelle noch folgenden, für seine Denkart charakteristischen Zusatz: „Weil aber der Tempelbau der Weisheit nicht nur den Christen nützen soll, sondern allen, die als Menschen geboren sind, so daß dieses Werk auch zu Erleuchtung und Überführung der Ungläubigen Kraft haben soll,

1) *Pansophici libri delineatio*. Opp. did. I, p. 403—454.

2) „*Pansophiae Templum, ad ipsius Supremi Architecti, Omnipotentis Dei ideas normas legesque extruendum*“.

so werde es vielleicht noch besser humane Pansophie (Pansophia humana) genannt werden können, zugleich auch, um dem unbedacht-samen Vorwurfe zu entgehen, als wenn ich etwas Übermenschliches unternähme, da ich doch nichts als Menschliches, das ist solches, was dem Menschen möglich und seine Pflicht ist, fordere.“

Wahres Menschentum und wahres Christentum sind für ihn zusammenfallende Begriffe, und die Grundlage des einen wie des anderen ist die Alleinslehre, die Pansophie; aus ihr fließen alle Schlüsse und Urteile derer, die den „Tempel der Weisheit“ nach den Gesetzen des „allmächtigen Baumeisters“ aufrichten wollen.

In diesen Erklärungen über Gott und Christentum lag ebenso die entschiedene Ablehnung des stumpfen Atheismus, wie er schon damals oft begegnete, wie jenes Libertinismus, dem die eine Religion so viel wert oder so gleichgültig war, wie die andere. Comenius wendet sich in mehreren seiner in allen Ländern verbreiteten Schriften¹⁾ nachdrücklich sowohl gegen ersteren wie gegen den letzteren. Es ist zu beklagen, sagt er, daß nicht alle Menschen sich in der Verehrung des Einen Urhebers aller Dinge begegnen, und fährt dann fort: „Ebenso unzulässig ist aber auch, was die Libertiner tun, daß sie nämlich allen Religionen, d. h. allen Kirchen und Konfessionen gleichen Wert zusprechen, obwohl sie sich nicht scheuen, sich als Bekenner irgend einer beliebigen auszugeben.“²⁾

In dem Titelkupfer, mit welchem Comenius im Jahre 1644 seinen Prodrömus Pansophiae in die Welt gesandt hat (Leyden 1644), erscheint die „Pansophia“ in der symbolischen Darstellung, in der „Die Weisheit“ (Sophia) bereits in den italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts

¹⁾ Diese Erklärungen finden sich sowohl in der *Janua linguarum reserata* (1631 und oft) wie in dem *Atrium rerum et linguarum* in inhaltlich gleicher Art und fast mit den gleichen Worten; an beiden Stellen kehrt der Widerspruch gegen die „Libertiner“ wieder.

²⁾ Der Name „Libertiner“ bedeutet im Sprachgebrauch des 16. und 17. Jahrhunderts eine religiöse Richtung. So wurden Michael Servet und seine zeitgenössischen oder späteren Gesinnungsgenossen von ihren Gegnern „Libertiner“ genannt. Es sind dies solche Leute, die zwar einer bestimmten Religions-Auffassung anhängen, aber für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, im Verbands der bestehenden Kirche zu bleiben. In diesem Sinne war z. B. Sebastian Franck, der sich „zu keiner Sekte bekennen wollte“, ein Libertiner. Man nannte diese Leute, obwohl sie zum Teil sehr ernst religiös gesinnt waren, „irreligiös“, anstatt sie als „unkirchlich“ zu bezeichnen. Auch der Name „Atheisten“ kommt zur Kennzeichnung dieser „Libertiner“ vor. Sie waren dem Hasse ihrer Gegner noch viel mehr ausgesetzt, als die wahren Atheisten; die letzteren bildeten für die Kirche keine Gefahr.

nachweisbar ist¹⁾, nämlich in der Frauengestalt mit Königskrone und Hermelin, als Himmels-Königin oder als Urania. Der königliche Mantel ist rechts mit dem Bild der Sonne, links mit dem Mond und auf allen Seiten mit Sternen bestickt; um den Hals trägt sie die Kette. Im Hintergrund sieht man drei Weltkugeln; zu ihren Füßen liegen Bibel, Winkelmaß und Zirkel und anderes Maurer-Werkzeug und in einem vollendeten Zirkel, den vier abgeschnittene Säulen zieren, das Kreuz, dasselbe Kreuz, das auch in den italienischen Akademien und in den deutschen Sozietäten des 16. Jahrhunderts öfters in symbolischer Anwendung nachweisbar ist. Mithin kehren hier dieselben Sinnbilder der Steinmetzen und Maurer wieder, wie sie sich in der Symbolik der „Sozietät des Palmbaums“ im 17. Jahrhundert so vielfach finden.²⁾

„Die Einheit,“ sagt Comenius in seinem „Weckruf“, „und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes; denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins“. Und an anderer Stelle: „Gott, der ein Wesen ist, will, daß in ihm alles eins sei.“³⁾

Comenius hat, wie man weiß, seinen Kampf für die Alleinslehre bis zu seinem Tode fortgesetzt, und seine Schüler und Freunde in den Sozietäten des Humanismus blieben auch nach seinem Ableben dafür erfolgreich tätig. In welchem Umfange dies der Fall war, sieht man daraus, daß Parteigenossen des Zach. Theobald es im Jahre 1702 für wünschenswert hielten, des letzteren Schrift wider die „Pansophisten“ von neuem aufzulegen.⁴⁾ Es ist dasselbe Jahr, wo zu Halle auch eine neue Ausgabe pansophischer Schriften des Comenius erschienen ist.

So fest die Grundsätze und Anschauungen der „Pansophie“ damals auch in weiten Kreisen wurzelten, so hat doch der Name Pansophie im 17. Jahrhundert sich nicht durchsetzen können.

Da begannen mit dem Jahre 1717, und-zwar jetzt ebenso wie es um das Jahr 1640 der Fall gewesen war, von England aus abermals Versuche, eine internationale Organisation der maurerischen Sozietäten unter neuen Namen zustande zu bringen, und diesmal glückte das Unternehmen und zwar erhielt, wie man weiß, die Organisation den Namen Society of Masons.

1) In den italienischen Akademien erscheint die gekrönte Frauengestalt, die hier gelegentlich ausdrücklich die Königin genannt wird, unter dem Namen „Panagia“. MCG Bd. VIII (1899), S. 97. Den Namen „Pansophia“ kann ich aus jener Zeit nicht nachweisen.

2) MCG, Bd. IV (1895), S. 86, 87, 177 u. öfter.

3) Atrium rerum et linguarum (Opp. did. I, 714: „Deus, qui unus est, in se Unum esse vult omnia“).

4) Sie erschien in dem Sammelwerk: Anabaptisticum et Enthusiasticum Pantheon u. s. w. O. O. 1702.

Höchst merkwürdig und sehr beachtenswert ist nun, daß die Alleinslehre genau in der Form und der Wortfassung, wie wir sie kennen gelernt haben, in diesem neuen System wiederkehrt. „Die Grundsätze der Gesellschaft“ — so heißt es in der Relation apologique et historique de la Société des Francs-Maçons vom Jahre 1738 — „lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen: „Alle Dinge in der Welt sind eins und dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir Alles in Allem heißen, ist Gott, ein ewiges, unermessliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht, und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Worte: es ist der Grund und der Zweck aller Dinge“.

„Auf diesen festen Grundsätzen werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut.“

Und fast noch merkwürdiger ist, daß die „Alten Pflichten“ (Old Charges), wie sie sich in „The Constitutions of the Freemasons“, London 1738, finden, an erster Stelle folgende „Pflicht“ in Sachen „Gottes und der Religion“ aufführen: „Ein Maurer ist als solcher verpflichtet, das Sittengesetz als treuer Noachide zu beobachten. Und wenn er die Kunst recht versteht, wird er weder ein stumpfer Atheist noch ein irreligiöser Libertiner sein, noch wider sein Gewissen handeln“.

Was man in jenen Menschenaltern, wo des Comenius Werke und dieses Konstitutionenbuch in aller Welt Händen waren, unter dem Worte „Kunst“ und dem Worte „Libertiner“ verstand, haben wir oben erfahren. Wenn man außerdem erwägt, daß die Hindeutung auf die Arche Noah in Symbolik und Sprache,¹⁾ die doch eigenartig genug ist, eben in denselben Sozietäten des 16. und 17. Jahrhunderts wiederkehrt, in denen Steinmetz-Zeichen und Bräuche nachweisbar sind, so springt die innere Verwandtschaft doch Jedermann klar in die Augen.

Die Machtstellung der böhmischen Brüder im Zeitalter des Comenius.

Nachdem durch den Westfälischen Frieden im Jahre 1648 die Unität der böhmischen Brüder vom Religionsfrieden ausgeschlossen und damit vom Erdboden vernichtet war, ward allmählich im Laufe der Zeiten auch die Erinnerung an ihre Geschichte mehr und mehr zurückgedrängt. Man vergaß oder

¹⁾ Siehe M C G, Bd. XI (1902), S. 181 f. — Ferner M C G, Bd. XII (1903) S. 53, 209, 236, 240.

verschwieg, daß die Brüder durch ihre Gemeinden wie durch ihre Sozietäten¹⁾ einst neben den bestehenden Kirchen — die Brüder selbst nannten sich grundsätzlich nicht Kirche — einen großen Einfluß auf das religiöse wie auf das geistige Leben der gesamten abendländischen Christenheit ausgeübt hatten. Am stärksten hat sich dieser Einfluß im Beginn des 17. Jahrhunderts geltend gemacht.

Der genaueste Kenner der Brüdergeschichte, Anton Gindely, sagt bei der Schilderung jenes Zeitraums und nach Charakterisierung der führenden Persönlichkeiten — es waren Wenzel Budowec, Karl von Zierotin und Peter Wok von Rosenberg — daß sich die Brüder damals in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, ja zur Herrschaft aufgeschwungen hatten. (Gindely, Geschichte der Böhmisches Brüder, Prag 1858, II, 334). Angesichts dieses Umstandes ist es nun von Interesse, die Persönlichkeiten der Führer kennen zu lernen, und indem wir sie mit den Worten Gindelys, der streng römisch-katholisch gesinnt war, schildern, sind wir gewiß, sich eher zu niedrig als zu hoch einzuschätzen.

„Budowec“, sagt Gindely²⁾, „erfreute sich eines größeren Anhangs unter dem Volke als alle übrigen Parteihäupter in Böhmen. Dies hatte seinen Grund in der persönlichen Tüchtigkeit des Mannes, in seiner Gelehrsamkeit und seiner Leutseligkeit. Durch langen Aufenthalt in den meisten Ländern Europas gebildet, mit vielen Sprachen vertraut, war er nach seiner Rückkehr teils als Schriftsteller, teils als Parteiführer im Landtage beschäftigt. Indem er der Unität der böhmischen Brüder als eines der eifrigsten Mitglieder anhing, trat er dadurch dem Volke um vieles näher; denn diejenigen Adeligen, welche der Unität angehörten, welche dem Gewissen ihrer Untertanen nicht Gewalt antaten und billig Rechnung den verschiedenen Konfessionen trugen, befolgten ein Benehmen, welches nicht verfehlen konnte, Eindruck auf die Menge zu machen.

Mit Karl von Zierotin stand Budowec in engem Verkehr und die gegenseitige Achtung und Teilnahme dieser Männer hatte wohl zunächst ihren Grund in der Übereinstimmung des Ziels, welches sie verfolgten, und in der Gleichheit der Mittel, deren

1) Näheres über diese Sozietäten siehe bei Keller „Die Sozietäten und Kollegien der böhmischen Brüder“ in den M. C. G. 1902 (Bd. XI) S. 231 ff.

2) Kaiser Rudolf II. und seine Zeit (1862—1865) I, 181.

sie sich bedienten. Obwohl Budowec einen großen Anteil an allen folgenden politischen Bewegungen genommen hat, so kann man gleichwohl sagen, daß er nie von andern als von religiösen Motiven dabei geleitet wurde und daß er nicht zu jenen Personen gehörte, welche unter dem Vorgeben, für den Protestantismus zu kämpfen, eigentlich politische Zwecke verfolgt haben.“

Einige weitere Daten und Charakterzüge gibt Gindely an anderer Stelle. „Wenzel Budowec von Budowa“, sagt er¹⁾, „war ein Mann von hervorragenden Talenten, außerordentlichem Tätigkeitstrieb und leidenschaftlich darnach begierig, auf eine größere Menge einzuwirken. Sein Geburtsjahr fiel in das Jahr 1547 hinein. Wissensdurst trieb ihn in einem Alter von 18 Jahren in die Fremde, er bereiste fast ganz Europa, nämlich Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich und vornehmlich Paris, Italien und daselbst Rom. Er hielt sich auf den berühmtesten Universitäten stets einige Zeit auf, suchte die Bekanntschaft gelehrter Männer und brachte auf diese Weise 12 Jahre in der Fremde zu.

. . . Nach seiner Rückkehr trat er in kaiserliche Dienste und wurde der Gesandtschaft in Konstantinopel zugeteilt. Vier Jahre verweilte er dort, lernte dabei die arabische und türkische Sprache und befaßte sich anhaltend mit dem Studium des Mohamedanismus, den er zuletzt für eine satanische Ausgeburt ansah und behandelte. Zu seiner Widerlegung schrieb er den Antialkoran. Trotz der darin ausgesprochenen feindseligsten Gesinnung gegen den Koran und Mohamed waren seine Feinde doch so dumm und blöde, ihn der Verbreitung dieser orientalischen Irrlehre anzuklagen, und Balbin begeht die unverzeihliche Schwäche, diese Anklage zu wiederholen . . . Seine Gemahlin, Anna von Wartenberg, gehörte zu der Unität schon durch Abstammung. Sein Eifer ließ für die Brüder nichts zu wünschen übrig, denn er beschäftigte sich auf das angelegentlichste mit theologischen Kontroversen, ja er predigte sogar den Bauern auf seinen Gütern. Seine weiten Reisen hatten ihn mit den hervorragendsten Persönlichkeiten in den dem Kaiser untertänigen Ländern bekannt gemacht; er stand mit der Bewegungspartei in Ungarn, darunter mit Esterhazi, im Briefwechsel, am meisten aber stand er um diese Zeit (1603) mit Karl von Zierotin in Ver-

¹⁾ Geschichte der böhmischen Brüder. Prag 1858. II 334 f.

bindung. Dieser Letztere stand an der Spitze des mährischen Adels; so hatten sich die Brüder in ihren Häuptionern in Böhmen wie in Mähren zur höchsten Bedeutung, zur Herrschaft aufgeschwungen.“ . . .

„Peter von Rosenberg“, sagt Gindely (a. O. II, 322), „kam in seiner Jugend in die Dienste Ferdinands I. und später Maximilians II. Nach dem Tode Maximilians heiratete er die Katharina von Ludanic, eine Anhängerin der Unität. Dieser Schritt befreundete ihn sehr bald mit den Brüdern, der Vorsteher derselben in Horazdowic ließ sich seine Gewinnung auf alle mögliche Weise angelegen sein; dies und — wenn die Nachricht richtig ist — die nähere Bekanntschaft mit Beza machten ihn dem ererbten Glauben abwendig und er trat feierlich in einem Alter von 38 Jahren (1582) in die Unität“.

Besonders tritt die Bedeutung Rosenbergs¹⁾, Zierotins und Budowec in den Kämpfen hervor, die Erzherzog Mathias gegen seinen Bruder, den Kaiser Rudolph II., führte. Bei Schilderung dieser Kämpfe erklärt Gindely (a. O. II, 350): „Es waren dies, was Zierotin und Budowec betrifft, Männer von solcher Beschaffenheit, deren gewaltigen Einfluß wir ganz gut begreifen. Beide besaßen viel Schärfe des Verstandes und diese war durch eine lange Erfahrung noch vermehrt. Beide waren ebenso der Feder wie der Rede mächtig und hatten damit einen unendlichen Vorsprung vor ihren Standesgenossen; beide hatten in der Unität jene Beharrlichkeit gelernt, durch welche Glieder lang unterdrückter, aber zäher Genossenschaften sich empor machen“.

Die angesehene Stellung, welche die Brüder unter so hervorragenden Häuptionern gewonnen hatten, wirkte naturgemäß sehr stark auf alle diejenigen Kreise zurück, welche mit ihnen in geistiger Fühlung standen. Diese Beziehungen wurden in erster Linie durch stille Organisationen vermittelt, welche durch die sogenannten Sozietäten in festen Verbrüderungen weite Kreise in ganz Westeuropa umschlangen. Wie mächtig der Einfluß wirkte, kann man daraus entnehmen, daß sehr angesehene Männer, Fürsten wie Private, welche nähere Beziehungen zu Rosenberg und Zierotin besaßen, um das Jahr 1610 zum reformierten Bekenntnis übertraten. Keiner dieser Übertritte ist, wie man weiß, von

¹⁾ In den Sitzungsberichten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1900, IX (Prag, Rivnac) veröffentlicht J. Salaba die Korrespondenz des Brüder-Geistlichen Math. Cyrus mit Peter Wok von Rosenberg und Wenzel Brezan aus den Jahren 1603 bis 1610.

größeren Folgen geworden, als der des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg.

Außer an den Höfen der Fürsten und auf den Schlössern des hohen Adels machte sich die stille Tätigkeit der Sozietäten namentlich auch unter den sogenannten Naturphilosophen¹⁾ und in den Literaten-Gesellschaften (Sprachgesellschaften) des 17. Jahrhunderts geltend. Man braucht ja nur an die Schicksale des Comenius und an die mannigfachen Beziehungen, die er wie andere Brüder-Geistliche in diesen Kreisen besaßen, zu erinnern, um sich ein Bild von der führenden Stellung der Unität in jenen Jahrzehnten auf allen Gebieten, die dem Fortschritt des Geisteslebens galten, zu verschaffen.

Neuere Arbeiten über Paracelsus.²⁾

Von

Dr. G. Wyneken.

Im 9. Band dieser Zeitschrift (Januar-Februar 1900) versuchte ich Stimmung zu machen für den Gedanken einer vollständigen und guten Paracelsus-Ausgabe; ich bezeichnete eine solche als eine nationale Ehrensache und sprach den Wunsch aus, der Staat möchte die nötigen Mittel zur Verfügung stellen. Von seiten des Staates ist nun zwar nichts geschehen, wohl aber hat die treffliche Verlagsbuchhandlung von Eugen Diederichs, die mehr und mehr auf einem bestimmten Gebiete neuer religiöser Kultur die Führung zu übernehmen scheint, eine schön ausgestattete Neuherausgabe einiger paracelsischer Schriften in Angriff genommen, die für weitere Kreise bestimmt ist und epochemachend für die Schätzung dieses großen Mannes in unserer Öffentlichkeit werden könnte.

Zur Einführung in diese Ausgabe soll das an erster Stelle angeführte Buch dienen. Die Aufgabe einer solchen Einführung

1) Der Senior der Brüdergemeinden Mathäus Rybinski war ein Freund des Naturphilosophen Janus Gruter in Heidelberg. Dessen Sohn Joh. Rybinski setzte diese Beziehungen fort. Ball, Schulwesen der böhmischen Brüder Seite 176.

2) Franz Strunz, Theophrastus Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 126 S., br. M. 4, geb. M. 5.

Theophrastus Paracelsus, Das Buch Paragranum. Herausgegeben von Dr. Franz Strunz. Leipzig, Eugen Diederichs, 1903. 112 S., br. M. 4, geb. M. 5.

war nach unserer Meinung wesentlich pädagogisch und künstlerisch; pädagogisch: es galt, das Publikum, das in Bezug auf Paracelsus heut ebenso unwissend wie gleichgültig ist, für ihn zu interessieren; künstlerisch: es galt, den Menschen und Denker Paracelsus als eine organische Größe darzustellen und Freude an ihm zu erwecken. Strunz hat sich nur die letzte Aufgabe gestellt und wir vermögen nicht unbedingt anzuerkennen, daß er sie ganz gelöst hat.

Nahe bringen kann man dem heutigen Publikum den Paracelsus auf zwei Wegen. Man kann entweder auf seine geschichtliche Bedeutung hinweisen, oder man kann herauszuarbeiten versuchen, was uns noch jetzt Paracelsus sein kann. Dieser letzte Weg ist noch kaum gewählt; vielleicht glauben die Paracelsuskenner und -verehrer selbst nicht an seine Möglichkeit. Und dennoch — uns will bedünken, daß nur er dem Laien einen Zugang zu Paracelsus gewährt. Des Paracelsus Verdienste um die Medizin sind dem Nichtmediziner durchaus verschlossen. Wohl aber kann des Paracelsus Gedankenwelt erlebt und genossen werden wie eine Mythologie, wie eine Märchen-Philosophie, ja, man könnte fast sagen, sie ist die Philosophie unseres Märchens. Aber diesen Eindruck gewinnt man aus dem Paracelsus erst bei eingehender und sinnender Lektüre; noch viel mehr als etwa ein Jean Paul, ist er nur für Leute da, die Zeit haben. Da liegt uns nun sein Buch Paragranum vor, in einer schönen und zugleich wissenschaftlich korrekten Ausgabe. Was hat der Laie von ihr? Da finden wir zunächst eine heftige Polemik des Paracelsus gegen die Schulmedizin, zum großen Teil, man muß es gestehen, aus kräftigen Schimpfreden bestehend. Dann folgt das eigentliche Werk, in dem die vier Säulen der Medizin bezeichnet werden: Philosophia, Astronomia, Alchimia, Proprietas (persönliche Veranlagung). Da findet sich denn wohl manches Schöne, so gleich zu Anfang die Lehre, daß der menschliche Körper nur ein Schatten, ein Spiegelbild des Lebens des Makrokosmos, der Natur ist. Die Natur und das Weben und Fließen der vier Elemente in ihr muß man erkennen, dann ist einem der menschliche Körper durchsichtig wie ein Kristall. Aber die Ausbeute an dergleichen klaren, einzelnen Gedanken ist doch verhältnismäßig gering in einem einzelnen Werke des Paracelsus; was dann immer wieder folgt von Polemik gegen die scholastische Medizin u. s. w., ist für den Laien teils unverständlich, teils langweilig, und es wird kaum viele Leser

geben, die das Buch wirklich durcharbeiten oder gar verstehen. Dazu fehlt zweierlei: einmal die nötige Kenntnis der von Paracelsus bekämpften Medizin in ihren Grundlehren, zweitens eine klare Vorstellung der paracelsischen Umwälzung. Man sage nicht, daß die aus den neu herausgegebenen Schriften eben gewonnen werden soll und kann. Das ist nicht möglich, dazu gehört eine viel größere Auswahl von Schriften, als man wahrscheinlich herauszugeben beabsichtigt. Wir möchten also vorschlagen, dieser Ausgabe noch einen Band mit Erläuterungen anzufügen, welcher enthalten müßte: 1. eine Darstellung der vorparacelsischen Medizin und Naturwissenschaft; 2. Paracelsus Reform; 3. eine Darstellung und ästhetische Würdigung von Paracelsus ganzer Weltanschauung.

Man wird dies in der Strunzschen Biographie zu finden erwarten. Aber die Hinweise, die wir erhalten, sind wenig eindrucksvoll. Folgt eine Biographie des Paracelsus, die aber, weil man von seinem Leben so wenig weiß, erst recht nicht geeignet ist, für ihn, als einen Großen der Geistesgeschichte, zu begeistern. Und endlich eine Charakteristik. Über sie kann man wesentlich nur in Geschmacksurteilen reden. Uns scheint sie kein konkretes Bild dieser so scharf ausgeprägten Persönlichkeit zu geben.

So müssen wir unser Urteil über die neue Paracelsus-Ausgabe leider dahin zusammenfassen, daß sie nur wenig dem Zwecke gerecht wird, den nach unserer Meinung eine derartige Ausgabe allein verfolgen kann: Paracelsus einem großen Publikum bekannt und lieb zu machen und ihm einen Eindruck davon zu geben, daß dieser große Mann einer der ersten gewesen, die unserer Kultur das, was wir „die Natur“ nennen, erobert haben.

Eine neue Ausgabe von Comenius Unum necessarium.¹⁾

Von

Professor Dr. C. Lion in Dortmund.

Mit Freude begrüßen wir das lange erwartete Erscheinen einer guten Übersetzung des *Unum necessarium*, die das Lesen des trefflichen Werkes zu einem hohen Genusse macht. Wir

¹⁾ Das einzig Notwendige. *Unum necessarium* von Johann Amos Comenius. Ein Laien-Brevier. Aus dem Lateinischen übertragen von Johannes Seeger. Auf Veranlassung der Comenius-Gesellschaft mit biographischer Einleitung herausgegeben von Ludwig Keller. Mit einem Bildnis in Lichtdruck. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig 1904. 209 S. 8°. Preis br. 3 M., geb. 4,50 M.

werden zunächst darauf vorbereitet durch die biographische Einleitung, die Ludwig Keller voranschickt. Wer von einer biographischen Einleitung hört, könnte ja meinen, daß damit neben den vielen Lebensbeschreibungen des Comenius, die wir besitzen, etwas Überflüssiges geschehen und so geradezu ein Verstoß gegen die Regel von dem einzig Notwendigen begangen worden sei. Das Irrige solcher Meinung ergibt sich jedoch bald: dadurch, daß Keller das *Unum necessarium* zum Leitstern seiner einleitenden Worte macht, erscheint das Leben des Comenius in einer neuen Beleuchtung. Er stellt an die Spitze seiner Darstellung unter der Überschrift „Comenius, sein Leben und sein Werk“ eine deutsche Übertragung des in den Monatsheften I, S. 73 veröffentlichten lateinischen Gedichtes von Leibniz auf J. A. Comenius (die Übertragung weicht hin und wieder von der in den Monatsheften I, S. 168 mitgeteilten Th. Renauds ab, meist verbessernd, abgesehen von dem 7. Verse, dem als einem Hexameter die Schlußsilbe fehlt, der auch die Worte *Spem ne pone tuam* etwas zu frei wiedergibt). Leibniz ebenso wie Herder haben bei Comenius als Ziel seines Strebens gefunden, daß es darauf hinauslief, das Wohl der Menschheit zu fördern: die Erziehung des gesamten Menschengeschlechts, nicht bloß der Jugend, lag ihm am Herzen, dafür schien ihm die Pflege des Einzig Notwendigen das einzige Mittel. Keller sucht nun in dem folgenden Lebenslauf den Nachweis zu liefern, wie Comenius darauf hingedrängt wurde. Zunächst wirkte vor allem der Umstand darauf ein, daß er der Gemeinschaft der böhmischen Brüder angehörte. „Die Erziehung des Menschengeschlechts war ein Gedanke, den Comenius gleichsam als Besitzstück seiner Kultgemeinschaft vorfand.“ Im Gegensatz zu der Lehre der herrschenden kirchlichen Richtungen, die die absolute Verderbtheit der menschlichen Natur und den Mangel sittlicher Anlagen im Menschen zu betonen pflegten, hatten die altevangelischen Gemeinden an der Überzeugung festgehalten, daß ein Funke des ewigen Lichtes in jedem Menschenherzen schlummert, und daß dieser Funke durch Erziehung zu stufenweiser Entwicklung gebracht werden kann. Comenius ist dadurch nicht bloß zu einem großen Pädagogen geworden, sondern er gehört zu den großen Reformatoren, die eine neue Epoche der Geistesgeschichte durch eine auf dem Glauben an die Innerweltlichkeit Gottes beruhende Vorstellung eingeleitet haben, die der Natur

und dem Naturgeschehen erhöhte Bedeutung gibt. Der neuen Geistesrichtung lagen die Erkenntnis der Natur, die Beziehungen der Menschen zur Natur und der Menschen untereinander in gleicher Weise am Herzen wie die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge, und sie stellte zugleich die Behauptung auf, daß eben auf dem Wege der Erfahrungswissenschaften und der Beobachtung das wahre Wesen Gottes am sichersten erschlossen werde. Diese Naturphilosophen nannten ihre Philosophie gern Pansophie (Allweisheit), wie auch Comenius, und zeigten überwiegend einen kräftigen Zug ernster Religiosität. Sie fanden in Christi eigener Lehre ihre Überzeugungen wieder und durften sich daher mit gutem Gewissen auf das Christentum berufen. Die Brüder wollten eben ihr Wissen für die Menschenwelt nutzbar machen und erstrebten lebendige Früchte, nicht einen toten Glauben. In den Schriften des Comenius spiegelt sich die religiöse Eigenart, die die Brüder auszeichnet, kräftig wieder und ganz besonders in dem ja überall als eine seiner wertvollsten Hinterlassenschaften anerkannten *Unum necessarium*. Es ist der letzte Hirtenbrief, in dem der Bischof Comenius zur gesamten Menschheit wie zu seiner Gemeinde spricht.

Hiermit haben wir die Hauptzüge der biographischen Einleitung namentlich mit Rücksicht auf den dem Einzig Notwendigen zu Grunde liegenden Gedanken hervorgehoben in der Absicht, durch das Wenige, das wir aus der Einleitung ausgezogen haben, die Lust nach dem Ganzen zu wecken. Wer sonst Belehrung über das Einzig-Notwendige sucht, findet sie z. B. in den Comenius-Studien, Heft 4. Über „Eins ist not“, „*Unum necessarium*“, Vortrag von A. Castens, Znaim 1892; ferner bei Seeger in den Monatsheften VI, 1—12; Kvac sala, Johann Amos Comenius, Leipzig, Julius Klinkhardt, S. 457—466 (daraus, daß Comenius an seinem Lebensabend allein seine Befriedigung fand in den inneren Gütern, die nicht weggenommen werden können, erklärt Kvac sala die innere Kraft, mit der Comenius noch in so hohem Alter fähig war, eine solche Perle erbaulicher Literatur, wie dies Werk ist, zu schaffen); C. Th. Lion, Joh. Amos Comenius, namentlich mit Rücksicht auf seine pädagogische Wirksamkeit (als Einleitung zur Großen Unterrichtslehre, Langensalza, Herm. Beyer & Sohn, 5. Aufl. 1905), wo insbesondere (im 8. Kapitel) auch über den Titel des Neudrucks von 1727 und den charakteristischen Holzschnitt, der diesem vorausgeht, ausführlich berichtet wird. Aus Seegers Bericht in

den Monatsheften VI, S. 2, geht hervor, daß ihm für seine Übersetzung die in Leipzig bei Benj. Walther gedruckte Ausgabe des *Unum necessarium* vorgelegen hat. Er gibt sonst weiter nichts darüber an, er hat wohl schwerlich eine andere Ausgabe verglichen.

Das allgemeine Urteil, das wir über Seegers Übersetzung oben ausgesprochen haben, wollen wir noch dahin vervollständigen, daß es ihm vorzüglich gelungen ist, den schlichten Ton und die schmucklose, dabei so eindringliche und zum Herzen sprechende Redeweise der Urschrift wiederzugeben. Auch die Anmerkungen unter dem Text, die über die vorkommenden Eigennamen kurz die notwendige Belehrung geben, sind dankenswert. Auch der Fundort der Zitate ist hin und wieder angegeben; für S. 134 hätte zu Zeile: „übel ist eine Vielheit der Herrscher, einer sei Fürst“ Homer II, II, 204 als Quelle beigefügt werden können. Als wirkliches Versehen der Übersetzung kann ich zu meiner Freude nur ein einziges berichtigen, das übrigens der Komik nicht entbehrt: es findet sich bereits in den Monatsheften VIII (in dem Abschnitt: *Unum necessarium*, ein Kapitel aus dem Testament des Comenius S. 49—62) S. 51 unter 3, 7, Buchdrucker-Wein und kehrt hier S. 183 wieder. Sollte in der Ausgabe von 1724 wirklich *Typographeum vinum* stehen, oder hat Herr Seeger einen Lesefehler begangen? Im ersteren Falle liegt entschieden ein Druckfehler *vinum* statt *vivum* vor. Es wäre mir interessant, zu wissen, was sich Seeger unter Buchdrucker-Wein gedacht hat. Der Sinn des *vivum* wird durch die Erklärung, die Comenius nach *Typographeum vivum* folgen läßt „d. h. die Kunst, in zusammenfassender und doch vollständiger und treffender Weise die Weisheit nicht dem Papier, sondern dem Geiste einzuprägen“ oder wie Seeger die Worte wiedergibt „d. i. die Kunst, in kurz zusammenfassender, erschöpfender und vollendeter Weise die Weisheit nicht auf dem Papier, sondern in dem Kopf zu drucken“ deutlich genug gegeben: die Erziehung ist nicht eine Druckerei wie die gewöhnliche, die das tote Papier bedruckt, sondern sie prägt die Weisheit dem lebendigen Geiste ein, kann daher eine lebendige Druckerei genannt werden. Soll ich schließlich noch eine ganze Kleinigkeit erwähnen, wo eine zweite Auflage, die sich hoffentlich bald als notwendig erweisen wird, leicht Hilfe schaffen kann, so ist es die Mahnung, dem „sich“ im Satze die richtige Stellung

zu geben nach Anleitung von Wustmann, *Allerhand Sprachdummheiten*, Leipzig, Fr. Wilh. Grunow 1896, S. 291 ff. So ist z. B. in der Überschrift des siebenten Kapitels, S. 131, zu schreiben: „so anpassen, daß sich alle Verhältnisse . . . in Ruhe entwickeln können“. Im einzelnen wird übrigens der Verfasser der Übersetzung selbst am ersten dazu imstande sein, einzelnes zu bessern, wenn er da, wo ihm irgend eine Unklarheit oder dergl. beim unbefangenen Lesen aufstößt, solche Steine des Anstoßes beseitigt.

Die Ausstattung des Buches ist, wie von dem Verlage von Eugen Diederichs nicht anders zu erwarten, eine ganz vortreffliche.

Dortmund, im Oktober 1904.

Besprechungen und Anzeigen.

Hermann Türk: *Der geniale Mensch*. Sechste verbesserte Auflage. Berlin 1903, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

Das bekannte Buch des geistvollen Hamlet- und Faustforschers liegt in 6. Auflage vor.

In zwölf Essays wird versucht, zur Erkenntnis, zum Erfassen des Wesens vom Genie beizutragen. Es liegt in ihm viel Zeitbedingtheit, viel Symptomatisches der Gegenwart.

Das Gebiet der Analyse des Genies, der Genialität, des Genialen war bisher immer Domäne der Historiker, der Künstler und Sozialpsychologen gewesen, neuerdings versucht sich nun auch die Biologie und die darwinistische Soziologie an der Lösung des Problems unter der gänzlich falschen Bezeichnung „Soziologie des Genies“.

Mag nun mit dem Marxismus das Genie aus der ökonomischen Struktur, der materiellen Basis der Lebensbedingungen der Gesellschaft oder mit Gystrow aus der biologischen Struktur begriffen werden, oder wie die neueren Rassentheoretiker es wollen, Woltmann an der Spitze, nach dem Vorgange Gobineaus, in der Rasse das bedingende Substrat gesehen werden, das Problem des Genies wird wohl noch lange Gegenstand des aktuellen Interesses bleiben. Für Türk ist genial der freie, der selbstlose Mensch — der von Affekten freie, im Sinne Spinozas. Es ist der Mensch, der ohne Selbstzweck, im All sein Ich, das Ich in Gott und Gott im Ich erblickt. Genialität auf dem Untergrunde des Übersinnlich-Sinnlichen, jenes Metaphysischen, Intelligiblen im Menschen, das in der Intuition zum dunklen Begreifen und Erfassen hinahmend gelangt, ist gleichbedeutend mit Objektivität oder Selbstlosigkeit.

Auf die Parallele mit dem Phänomen unserer neuesten Literatur: dem Buche des 21jährigen Dr. Weininger, „Geschlecht und Charakter“, mag hingewiesen werden.

Wenn Weininger das Genie definiert: „Genial ist ein Mensch dann zu nennen, wenn er in bewußtem Zusammenhange mit dem Weltganzen lebt. Erst das Geniale ist somit das eigentlich Göttliche im Menschen“, so berührt sich das mit dem von Türk Gesagten: „Je selbstloser dagegen ein Mensch ist, desto mehr erkennt er sein eigenes Ich in allem, was da existiert“ oder an anderer Stelle: „Wer hingegen groß ist, erkennt sich in allem und daher im Ganzen; er lebt nicht wie jener allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos“. Bei Weininger lautet dies wiederum: „Das Ich des Genies muß demnach selbst die universale Apperzeption sein, der Punkt schon den unendlichen Raum in sich schließen: der bedeutende Mensch hat die ganze Welt in sich, der Genius ist der lebendige Mikrokosmos“.

Wir halten die Auffassung Türks vom Wesen des Genies, wonach der geniale Mensch frei von der „ewigen oder endlichen Sorge“, von jener quälenden Unruhe und ewigen Zerfaserung ist, nicht für zutreffend. Türk gesteht dies in gewissem Sinne selbst zu, indem er nach dem Berliner Historiker Lenz einen Brief Napoleons an Josephine zitiert. Napoleon schreibt da „J'ai un maître qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses. Ich weiß noch andere Dinge zu tun, als Krieg zu führen, aber die Pflicht geht allem vor. Mein ganzes Leben habe ich geopfert, Ruhe, Interesse und Glück meiner Bestimmung“. Napoleon war ein Genie. Wie kann nun Türk auf ihn den obigen Satz anwenden, wenn er dem Genie die göttliche Sorgenlosigkeit und Ruhe vindiziert.

Türk ist, wie es scheint, zu sehr in der passiven, anschauenden und erkennenden Philosophie Spinozas befangen, in dem Amor Dei intellectualis. Es soll das aber kein Vorwurf sein. Im Gegenteil, Türks Buch ist nur zu begrüßen seiner spinozistischen Basis wegen. Die Ausführungen über den Spinozismus, über Buddha und das Christentum gehören mit zu den schönsten, sie reihen sich würdig den trefflichen Darlegungen gegen die Antisophie, den brutalen, „bornierten“ Individualismus eines Stirner, Nietzsche und den ästhetischen Individualismus Ibsens an.

Es steckt hoher erzieherischer Wert in Türks Buche. Leicht geschrieben, führt es trefflich in die Philosophie und philosophisches Denken, in die Ideenwelt eines Spinoza, Buddha, Christus, Goethe, Shakespeare, Schiller, Stirner, Nietzsche, Ibsen, Schopenhauer ein.

Es wäre daher durchaus zu begrüßen, wenn durch eine billige Volksausgabe die Ideenwelt Türks in weitere Kreise dringen würde.

Dr. Reinhold Jaekel.

Crohns, Hjalmar. Die Summa Theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. Acta Societatis Scientiarum Fennicae Tom. XXXII, Nr. 4. 4^o. 23 S. Helsingfors 1908 (Berlin W., Verlag von Alex. Duncker).

Während im Verlaufe des Mittelalters die Verehrung und Wertschätzung der Jungfrau Maria als Ideal des Weibes und der gebenedeiten Mutter sich immer überschwänglicher gestaltete und von wohlthätigem und nachhaltigem Einfluß auf die Würdigung der Frau in adeligen und bürgerlichen Kreisen war, machten sich im ausgehenden Mittelalter allen humanistischen Bestrebungen zum Trotz unter den scholastischen Theologen Anschauungen geltend, die darauf hinausliefen, das Weib als Inbegriff alles Bösen in der Welt, als Werkzeug des Teufels und als Verführerin des Mannes hinzustellen. Mit großem Eifer werden von den gelehrten Frauenverächtern aus den Reihen der Dominikaner und Franziskaner die Beweise für die Verderblichkeit des weiblichen Geschlechts aus der heiligen Schrift, aus den Werken der Kirchenväter und der antiken Autoren zusammengetragen und durch fanatisch abgefaßte Schriften für die Verbreitung der unheilvollen Anschauung gesorgt.

Eine Vorstellung, wie die asketischen Eiferer jener Zeit ihren Grundsatz „Cave mulierem!“ zu beweisen suchten, liefert die „Summa Theologica“ des Dominikaners Antonin von Florenz, des gefeierten Lehrers der Ethik im ausgehenden Mittelalter, der in sein Werk ein alphabetisches Verzeichnis der verderblichen Eigenschaften der Weiber aufgenommen hat, das gleich den beigegebenen Erläuterungen an Derbheit und Gehässigkeit nichts zu wünschen übrig läßt. In der vorliegenden Abhandlung wird dieses aus den „Lectiones super Ecclesiasten“ des Johannes Dominici entnommene Verzeichnis einer kritischen Betrachtung unterzogen und seine verderbliche Wirkung bei der großen Verbreitung und Beliebtheit der „Summa Theologica“ hervorgehoben. Das Werk, das bis zum 18. Jahrhundert mehr als zwanzigmal neu aufgelegt wurde und noch heute in Italien als geschätztes Lehrbuch der Moraltheologie gilt, ist auch die Veranlassung zur Abfassung des „Hexenhammers“ geworden, eines Werks, das von unheilvollem Einfluß auf die geistige und sittliche Entwicklung der Gesellschaft des 15. und 16. Jahrhunderts gewesen ist. Der „Malleus maleficarum“ ist nicht nur, wie der Verfasser nachweist, das „Geistesprodukt zweier fanatischer Cölibatäre“, er ist vielmehr der „Niederschlag einer gelehrten Tradition, die sich in der speziell von Mönchen gepflegten Moralwissenschaft jener Zeit entwickelt hat und vor allem in dem mächtigen Orden der Dominikaner ihre Vertreter hatte“.

Bemerkungen und Streiflichter.

Zu den Grundgedanken des Humanismus hat in allen Jahrhunderten der Glaube an die **Persönlichkeit Gottes**, oder deutlicher, der Glaube an einen persönlichen Gott gehört. Damit sind seine Anhänger von jeher die entschiedensten Gegner sowohl des Pantheismus wie des Atheismus gewesen. Ebenso aber haben sie stets an die **Persönlichkeit des Menschen** geglaubt, d. h. sie haben geglaubt, daß die **Persönlichkeit des Menschen** ein eigenes Selbst, nicht etwa das Selbst Gottes ist, wie manche Philosophen lehren. Die menschliche **Persönlichkeit** wurzelt in ihrer eigenen Individualität, nicht etwa in einer metaphysischen Einheit mit Gott. Neben dem Glauben an die **Persönlichkeit Gottes** besteht der Glaube an die **Freiheit** und die **Freiwilligkeit** des Menschen in der Lehre des Humanismus als wesentlichster Satz. Die Schwierigkeiten aber, die durch die Tatsache des Übels in der Welt für den Glauben an ein selbstbewußtes, allweises und einheitliches, der Welt immanentes Werden, entstehen, hat der Humanismus stets im Anschluß an Plato zu lösen versucht. Das ist die Bedeutung der Lehre von den „heiligen Zahlen“, von den „Ideen“ u. s. w., das sind die Wesen mit eigenem Selbst, die Hilfskräfte (Logoi), deren sich Gott bedient hat, um die Harmonie der Sphären zu schaffen, d. h. es sind erschaffene Wesen, die mithin nicht so vollkommen wie Gott selbst sind.

Die Geschichte gewisser Worte enthält, wie wir oben S. 233ff. an der Geschichte des Wortes „**Humanismus**“ zu zeigen versucht haben, zugleich die Geschichte gewisser Geistesrichtungen, denen jene Worte als Kunstausdrücke dienten. Zur Kennzeichnung der Stellung, welche die protestantische Theologie und Kirche um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Idee des Humanismus einnahm, ist die Behandlung charakteristisch, die Wort und Begriff des Humanismus in der „**Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche . . .**“, herausgegeben von Dr. Herzog, ordentl. Professor der Theologie in Halle. Hamburg 1854“ erfahren haben. Schlägt man das Register unter „**Humanismus**“ nach, so findet man

„**Humanismus**, s. **Atheismus**“.

Das ist der einzige Hinweis und die einzige Stelle, wo Wort und Begriff behandelt werden. Sieht man nun den Artikel **Atheismus** (Bd. I, S. 577 ff.) nach, so findet man darin folgende Belehrung über das Wesen des Humanismus. **Aller Atheismus** ist in theoretischer Beziehung **Anthropotheismus** oder eine solche Theorie, welche das endliche Ich, den Menschen, als absoluten Geist oder Gott bezeichnet, oder in deren Konsequenz es liegt, dies zu tun . . . der Begriff des praktischen Atheismus (**Humanismus**) ergibt sich unmittelbar aus dem des theoretischen“. **Humanismus** ist also die Geistesrichtung, die den Menschen als Gott bezeichnet; diese Richtung ist „**praktischer Atheismus**“. Damit ist die Charakteristik erschöpft. — Die dritte Auflage der **Realencyclopädie** enthält überhaupt keine Artikel über **Humanismus** oder **Humanität**.

Die Erscheinung der Naturgeschichte, wonach schwerbedrohte Lebewesen sich durch **Deckfarben** schützen, wiederholt sich in der Menschengeschichte [vgl. MCG, Bd. XI (1902), S. 123 f]. Aber auch noch ein anderes, in der Natur bekanntes Verteidigungsmittel von niederen Lebewesen wiederholt sich in ähnlicher Weise, nämlich der **Scheintod**. Angesichts des entsetzlichen Verfolgungswahns der mittleren Jahrhunderte haben sich die dadurch bedrohten Kultgenossenschaften mehr als einmal lange Perioden hindurch gleichsam tot gestellt; sie waren nicht fort, waren aber noch weniger da — sie verflüchtigten sich; ihre Arbeiten ruhten, aber die Organisation blieb bestehen, die doch früher oder später jedesmal wieder in irgend einem Lande Europas einen Stützpunkt fand, an den sich die Einzelnen anschließen konnten. Wurden die Zeiten besser, so erschienen sie sofort wieder auf dem Schauplatz und nahmen die Arbeiten wieder auf.

Jede Wissenschaft und jede große Geistesrichtung hat für ihre Grundbegriffe bestimmte **Kunstausrücke**, und für die Vertreter jeder solchen Richtung bildet die Kenntnis des Sprachgebrauchs eines der üblichen Bindemittel und Erkennungszeichen. Natürlich besitzen auch die Scholastik und die Kirchenlehre solche Erkennungsworte (Symbola), die dadurch, daß sie sehr verbreitet und vielen Menschen ganz geläufig sind, nicht weniger Kunstausrücke und in gewissem Sinne auch **Partei-Fahnen** sind. Wir nennen hier z. B. nur Kunstausrücke wie „Gläubige“, „Ungläubige“, „Rechtgläubigkeit“, „Ungläubigkeit“, „Bekehrung“, „Sühne“, „Opfer“ (Sühnopfer), „Himmel“, „Hölle“ u. s. w. Dagegen sucht man in der Rüstkammer der Scholastik (von wenigen Ausnahmen abgesehen) die Namen „Humanität“, „Humanismus“, „Erziehung des Menschengeschlechts“, „Weisheit“, „Licht“, „Toleranz“, „Baumeister der Welt“, „Kunst“ (im Sinne von Lebenskunst) u. s. w. vergeblich. Sie gehören anderen großen Geistesrichtungen an.

Die **Kampf-Mittel** und **Kampf-Methoden**, die von seiten kirchlicher oder staatlicher Mächte im Laufe der Jahrhunderte zur Unterdrückung der Kultgesellschaften des Humanismus angewendet worden sind, haben vielfach gewechselt. In Zeiten, wo der Einfluß der Gesellschaften stark war, hat man meist von der Anwendung offener Gewalt abgesehen; die Erfahrung hatte hinreichend gelehrt, daß man damit meist nicht nur nicht zum Ziele kam, sondern lediglich die geheime Ausbreitung förderte. Man hat in solchen Zeiten — ich erinnere an das 18. Jahrhundert und an die Sage von den Tempelherren (s. MCG Bd. XIII, S. 161 ff) — andere Mittel und Methoden für wirksamer gehalten. Man hielt es für ratsamer, sich für einen großen Freund der Bruderschaft auszugeben; dadurch kam man in die Lage, eine Menge der eigenen Freunde in die unbequeme Organisation hineinzuschieben. Es gelang dadurch, hinlängliche Kundschafter im fremden Lager zu halten, und man konnte hoffen, allmählich dort den eigenen Einfluß festzusetzen — wenn die Widerstandskraft der fremden Organisation nicht ausreichte. Auch diese Mittel haben regelmäßig versagt.

Außerordentlich klar charakterisiert sich der Gegensatz, der sich seit dem 3. und 4. Jahrhundert zwischen der damals erwachsenden Lehrgemeinschaft der Weltkirche und dem Bruderbunde der altchristlichen

Gesinnungsgemeinschaft entwickelte, in der Bedeutung, die man auf beiden Seiten dem Worte **Symbolum** (σύμβολον, Erkennungszeichen) gab, bezw. unterlegte. Die altchristlichen Genossenschaften hatten ihre Erkennungsworte und Zeichen in den „Symbolen“ besessen, die wir aus den Bildern der Katakomben kennen; die neue Kirche führte Bekenntnisse (wie z. B. das sog. apostolische, das athanasianische u. s. w.) ein, an die zu glauben sie ihre Angehörigen verpflichtete. Ja, die „Symbolik“ der Katakomben galt bald ebenso als Merkmal der Unkirchlichkeit, wie umgekehrt die „Bekenntnisse“ und deren gläubige Annahme den alten Genossenschaften verdächtig waren.

In den Ritualen der griechischen Kultgesellschaften, die wir unter dem schwankenden Namen der „Mysterien“ zusammenfassen, spielen die Ausdrücke **Licht** (φῶς) und **Erluchtung** (φωτισμός), sowie der Name „Symbol“ eine stets wiederkehrende Rolle. Man glaube nicht, daß das Zufälligkeiten sind; vielmehr hängen solche Worte mit den Kultformen selbst auf das engste zusammen. Aus fremden, nichtgriechischen Mysterien stammt dagegen das Wort **Siegel** (σφραγίς), das eine ähnliche Bedeutung besaß wie das Wort „Erluchtung“; das „Siegel“ war ein Zeichen, das den Eingeweihten äußerlich aufgedrückt wurde, um anzudeuten, daß sie nun einem neuen Herrn angehörten. Dagegen empfing in den griechischen Kulturen der Neugeweihte das Licht — man gab es ihm in der Form einer Kerze in die Hand — und deutete den Empfang des Lichtes als den Anfang eines neuen Lebens. Die also dem Lichte zugeführten neuen Mitglieder erhielten dann von dem Kultleiter, dem sie zugeführt wurden, ein weißes Gewand, als Zeichen, daß sie nunmehr zu der Zahl der Reinen (καθαροί) sich zählen durften. Dann gab man ihnen das Erkennungswort (Symbolum) und ein feierliches Mahl beschloß die Initiation.

Es ist in deutschen Geschichtsbüchern üblich, den Anteil der im 16. Jahrhundert noch vorhandenen **Waldenser** an der großen religiösen Bewegung ziemlich gering einzuschätzen. Die zeitgenössischen Inquisitoren, die doch diese Verhältnisse am besten kannten, teilten diese Anschauung der späteren Theologen und Geschichtsschreiber keineswegs. Während letztere erklärten, daß die ganze Bewegung Luthers Werk sei — tatsächlich pflegte der Name „Lutherische“ auch den Waldensern vielfach von ihren Gegnern gegeben zu werden — waren die kirchlichen Machthaber in Frankreich, was den französischen Protestantismus anbetrifft, ganz anderer Ansicht. Diese waren überzeugt, daß sie der „Hydra“ das Haupt abschlagen würden, wenn sie die Waldenser vernichteten, und daher richtete sich die erste und furchtbarste Verfolgung in Frankreich im Jahre 1545 wider die südfranzösischen Waldenser.

In England lebte die Überlieferung, wie Stieglitz, Beiträge zur Geschichte der Baukunst, Leipzig 1834 Teil 2 S. 87, berichtet, daß in den alten englischen Bauhütten der Werkmaurer gewisse **Geheimlehren** sich fortgepflanzt hätten. Diese Lehren hätten sich keineswegs bloß auf technische Fragen beschränkt, vielmehr hätten sie auch sonstige wichtige Fragen betroffen. Nach England und Schottland sei, so glaubte man, das Christentum nicht erst aus Rom, sondern schon in früherer und reinerer

Gestalt unmittelbar aus dem Orient gekommen, und, als die römische Kirche zur Herrschaft gekommen, hätte sich die reinere und einfachere Lehre dieser Urchristen, die sich *Caldäer* oder *Culdäer*, d. h. Gottesverehrer nannten, in die von ähnlichem Geist erfüllten Bauhütten gerettet, sodaß diese der Sitz eines reinen Christentums und eines geheimen Widerstandes gegen die römische Kirche geworden seien. Was mag an diesen Überlieferungen richtig sein?

Im Ganzen haben die Scholastik und ihre Vertreter von jeher eine sehr feine Empfindung dafür gehabt, ob und wie weit eine bestehende Richtung oder ein bekannter Schriftsteller als rechthgläubig gelten konnte oder nicht. In manchen Fällen aber lag selbst bei der Erkenntnis des vorhandenen Gegensatzes bei beiden Parteien ein dringendes Interesse vor, dem offenen Kampfe aus dem Wege zu gehen. So erscheint z. B. die altdeutsche Mystik eines *Eckardt* und *Tauler* oder der Humanismus eines *Erasmus* in Worten, Formeln und Wendungen gern in halb rechthgläubigem Gewande und die Kirche selbst gibt sich den Anschein, als ob sie diesen Richtungen ein gewisses Maß von **Rechthgläubigkeit** zugestehe; in Wirklichkeit war dies Verhalten bei beiden Teilen von taktischen Erwägungen diktiert und beiden war im Grunde die tiefe Kluft, die sie trennte, vollkommen klar. Man tolerierte sich öffentlich, bekämpfte sich aber im Stillen auf das nachdrücklichste. Wer diese Umstände nicht berücksichtigt, kann die Geschichte jener Zeiten nicht verstehen.

Sehr richtig hat *Jakob Burckhardt*, sicherlich ein sehr zuständiger Beurteiler, die Bedeutung der *Renaissance* auch für die Gegenwart erkannt. Er nennt sie in seiner *Kultur der Renaissance II*⁸, 322 „die Führerin unseres Weltalters.“ In ihrer Philosophie reifte „eine höchste Erkenntnis der Welt und des Menschen“; in ihr ist die „mittelalterliche Mystik mit platonischen Elementen fortgepflanzt“ und diese uralte Weisheit herührt sich „mit einem eigentümlichen modernen Geiste“, der in ihr enthalten ist. Eine Erklärung aber dieser überaus engen geschichtlichen Zusammenhänge uralter Überzeugungen mit den neuesten Entwicklungen gibt *Burckhardt* nicht und er konnte sie nicht geben, weil er die Geschichte der Kultgesellschaften, die ihre Träger waren und sind, nicht gekannt, bezw. nicht genügend beachtet hat.

Wir haben wiederholt in diesen Heften über den Gebrauch des **roten Kreuzes** als Schandmal zur Kennzeichnung der Häretiker in den Kämpfen des Mittelalters gesprochen (*MCG XII* (1903) S. 174). Merkwürdig ist nun, daß noch im 16. Jahrhundert das rote Kreuz in ähnlicher Weise als ein Schandmal betrachtet ward und daß man einem Dritten eine schwere Beleidigung sagte, wenn man ihm erklärte, er verdiene, das rote Kreuz zu tragen. Etwa im Jahre 1570 tat der Admiral *Gaspard von Coligny* gelegentlich den Ausspruch: *Qui empêche la guerre des Pays-Bas, n'est pas bon François et a une croix rouge dans le ventre.* (*Correspondence de Louise de Coligny Rec.* par *Paul Marchegay*, Paris 1887, S. XVI) Die Äußerung fiel gegenüber dem Herzog von *Tavannes*.

Wir haben wiederholt auf die Hintansetzung hingewiesen, die Leibniz von seiner eigenen Nation widerfahren ist, die bisher noch nicht einmal eine Gesamt-Ausgabe seiner Schriften, selbst nicht der wichtigeren, besitzt. Man vergleiche das bittere Urteil, das Treitschke in dieser Beziehung abgegeben hat. (M C G Bd. X, 1901, S. 191.) Merkwürdig ist nun, daß bereits hundert Jahre früher ein anderer großer Deutscher, Herder, sich in gleichem Sinne geäußert hat. Schon in der Königsberger Zeitung St. 66 vom Jahre 1767 (Werke IV, 224) beklagt es Herder, daß Leibniz „der größte deutsche Mann, den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt, von seiner Nation weder Denkmäler noch Ehrensäulen habe“.

In den unter Steinmetz-Symbolen arbeitenden Kultgesellschaften des 15., 16. und 17. Jahrhunderts — man könnte sie in Rücksicht auf die Steinmetz- und Maurer-Bräuche füglich maurerische Sozietäten nennen — ist der Bruder-Name im durchgängigen Gebrauch. Das ist zwar im Hinblick auf die Tatsache, daß sich Laien so nannten, merkwürdig, aber noch auffälliger ist, daß die Bezeichnung „Ehrwürdige Brüder“ öfter nachweisbar ist (s. die Schrift Pegasus Firmamenti etc. Cum gratia Apollinis et Privilegio Musarum peculiari O. O. 1618), obwohl es sich dabei nachweisbar nicht um Geistliche handelt. Auch der Name „Ehrwürdige Gesellschaft“ ist ganz üblich. Woher stammt diese Bezeichnung?

Diejenigen Mitglieder des Novizen- oder Freimaurer-Grades des Tempelherrn-Ordens, welche den Grad der Tempel-Ritter zu erhalten wünschten, mußten „Profeß tun“. Wir kennen die Professions-Formel — „Formula professionis militum Templi reformati Ordinis stricuae observantiae“ wird sie in amtlichen Schriftstücken genannt — die jene Freimaurer, gleichviel ob Protestanten oder Katholiken, vor dem leitenden Beamten knieend sprechen mußten. Sie lautet:

„Ich N. N. schwöre dem Allmächtigen, der heiligen Jungfrau Maria, dem heiligen Bernhard, allen Heiligen und Dir, o Herr, mein ganzes Leben hindurch die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern gegebene und durch den Papst Honorius II bestätigte Regel zu beobachten, in allen Artikeln, soweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar, und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden, und in geistiger Keuschheit.“

Das ist fast wörtlich dieselbe Professionsformel, welche die Ritter des h. Lazarus und andere Ritter-Tertiarier der katholischen Kirche ablegen mußten.

Wir haben in diesen Heften (M C G 1904, S. 168 ff.) die Versuche geschildert, die in Berlin um das Jahr 1700 und später gemacht worden sind, eine geheime Ordens-Organisation unter dem Namen eines „Ritter-Ordens der Cherubim“ zu begründen, und nachgewiesen, daß die Beförderer dieses Ordens-Planes — die Bräuche und Symbole entstammten teils den katholischen Adelskongregationen, teils den älteren maurerischen Sozietäten — den Thronfolger als Leiter des Ordens zu gewinnen hofften. Diese Versuche sind um das Jahr 1700 gescheitert. Merkwürdigerweise aber tauchen durchaus gleichartige Versuche, nur unter veränderten Namen — man sprach

vom „Orden der Rosenkreuzer“ — in den letzten Lebensjahren Friedrichs des Großen von neuem am preußischen Königshofe auf und zwar ebenfalls zunächst in der Nähe des Thronfolgers, des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm II. Diesmal benutzte man ebenfalls gewisse Symbole der Ordensritter, aber auch die Namen und Bräuche der Sozietät der Maurer, ja man suchte sogar erfolgreich unter den Namen der Freimaurer bis in die Umgebung Friedrichs des Großen, der selbst Maurer war, vorzudringen. Im Jahre 1782 wurde der Thronfolger in aller Form Mitglied dieses katholisierenden Ordens.

Die Gemahlin des englischen Thronprätendenten Karl Eduard Stuart, Aloysia Gräfin von Albany († 1824), die vor der Roheit ihres moralisch auf die tiefste Stufe gesunkenen Gatten bekanntlich in ein Kloster flüchtete, hat in Alfred von Reumont einen ausgezeichneten Biographen gefunden (Die Gräfin von Albany, Berlin 1860, 2 Bände), dem reiches Akten-Material zur Verfügung gestanden hat. In diesen Akten hat Reumont auch Material über **Karl Edwards Grossmeisterschaft** des Ritter- und Freimaurer-Ordens — es gab damals nur einen solchen Orden der sich Tempelherrenorden nannte — gefunden. Er hat daraus die Tatsache entnommen, daß der Prätendent zunächst den Herzog von Ostgothland zu seinem Statthalter für den Orden und dessen Logen im Norden ernannt hat. Einige Zeit später empfing Karl Edward den Besuch des Königs Gustav III. von Schweden und wir besitzen des letzteren eigenes Zeugnis, daß der Prätendent den König am 1. Dezember 1783 zum Coadjutor und Nachfolger im Großmeistertum ernannt hat. Man kann die Großmeisterschaft Karl Edwards nur dann für erfunden erklären, wenn man den König von Schweden einer Unwahrheit zeihet.

Karl Edward aus dem Hause Stuart war, wie männiglich bekannt, nicht nur dem Trunke, sondern auch der Geisterseherei und der Magie in hohem Grade ergeben. Ebenso ist es bekannt, daß in dem Ritter-Orden, dessen Großmeister er war, die Geisterseherei und Magie sehr im Schwange war, und daß gewisse „unbekannte Obere“ des Ordens unter dem Deckmantel der Freimaurer gerade in protestantischen Ländern Boden zu gewinnen suchten. So schreibt **König Friedrich der Grosse** an den Prinzen Heinrich am 17. Oktober 1784 in dieser Richtung: *Je travaille, je me promene et je ne vois personne, mais je m'entretiens avec les morts en lisant leurs bons Ouvrages, ce qui vaut mieux que d'invoquer les Mannes et de s'entretenir avec son bon et son mauvais genie, usage que la Massonerie a mis en Vogue et que la superstition populaire adopte.* Zu dem, was Friedrich der Große Aberglauben nannte, nahm sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. bekanntlich eine ganz andere Stellung ein. Zwei Jahre ehe dieser Brief des Königs geschrieben wurde, war es Wöllner und Bischoffswerder gelungen, den Kronprinzen zum Rosenkreuzer aufzunehmen. Unter seiner Regierung gewann der „Orden der Rosenkreuzer“, der sich maurerischer Formen bediente, eine solche Bedeutung, daß ohne dessen Kenntnis die Geschichte seiner Zeit überhaupt nicht geschrieben werden kann.

Register

zum dreizehnten Bande (1904) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.



A.

Abälard 262.
Adelsgenossenschaften s. Ritterorden.
Ägyptische Priester 98.
Agrippa von Nettesheim 140.
Akademien 98. 102 und öfter.
Alba, Herzog 147.
Albany, Aloysia Gräfin von 196. 288.
Albertus, Magnus 3. 157.
Albigenser 156.
Alchymisten 99. 102. 157 f. 198.
Alethäus s. Haller, Albr. v.
Alexius, heil. 77. 85.
Altchristliche Genossenschaften 285.
Altenstein, von (Minister) 216.
Altmann, Joh. G. 128 f.
Ambrosius von Mailand 100. 221.
Amsterdam 60.
Anaxagoras 19.
Andelot 166.
Andreae, Joh. Val. 97. 151.
Andreae (Verleger) 191.
Andreas-Ritterorden 168. 170.
Anhalt, Ludwig, Fürst zu 230.
Antin, L. de Pardailac Goudrin, Herzog von 192 f.
Antonin von Florenz 282.
Antisthenes 21.
Araber 238.
Arche Noah s. Noah.

Aristoteles 21. 240.
Arminianer 101.
Arndt, E. Mor. 200. 211. 215.
— Joh. 244.
Arnheim 141.
Arnold von Brescia 262.
— von Villanova 157.
Arnsberg 71.
Ashmole 159.
Atheisten 268. 283.
Ätman 10 ff.
Aubigny 193.
Augsburg 74 ff.
Augsburger Chroniken 86.
Augustin, heil. 87. 155. 222.
Augustiner 265.
Avenarius, Rich. 149 f.
Averroes 237.
Avignon, Konzil von 63. 218 f.

B.

Bämmler, Hans 81.
Balbin 272.
Barby 227.
Bauernbünde 99.
Bauhütten 99. 157. 285.
Becker, Bernh. 227.
Begharden 85.
Berg (Hofprediger) 252.
Bergamo 156.
Berkeley 4. 116. 149.

Bern 127 f.
Bernhard von Clairvaux 164. 229. 287.
Bertrand (Bern) 138.
Bettelorden 263.
Béziers, Konzil von 66.
Biesterfeld 97.
Birsen 248.
Bischoffswerder 288.
Bock, Prof. 201 f.
Bodin, Jean 143.
Bodmer, J. J. 128. 134.
Böhme, Jak. 125. 230.
Böhmen 263.
Böhmische Brüder 100. 236. 270.
Böschenstein, Joh. 92.
Bonstetten, Carl Em. von 133.
Bouisson, Sus. Elisab. 204.
Bourbon-Condé, Louis, Graf von
Clermont 192.
Brahman 10 ff.
Brandenburg, Friedrich Wilhelm, der
Große Kurfürst von 160. 248. 251.
— Joh. Sigismund von 251. 274.
— Ludwig, Markgraf von 256.
Breitinger 128. 134.
Brescia 156.
Breuning, Georg 74 f.
Brezan, Wenzel 273.
Brüdergemeinde 224 f. 247 f.
Bruno, Giordano 230.
Bucer 104.
Buddha 281.
Buddhismus 12. 15.
Budowec, Wenzel 271 f.
Bugenhagen 104.
Bunsen, J. von 45.

C. K.

Kabbalisten 191. 198.
Caldäer 286.
Calotte (Regiment) 190.
Calvin 228.
Çankara 12 ff.
Kant, Imm. 3 f. 34. 48. 105 f. 149.
152 f. 200. 208. 227. 234.
Kanter, Phil. Chr. 204.
Kapistrano, Joh. 75
Karl IV., Kaiser 219. 244. 263.

Carmeliter 165.
Carpzov, Bened. 143.
Karschin, Anna 203.
Katakomben 48. 155. 285.
Katharer 154; s. auch Waldenser.
Cavour, Marquise von 186.
Cecco d'Ascoli 219.
Celsus 100.
Chemie s. Alchymisten.
Cherubim-Ritterorden 169. 173. 287.
Kilwinnen (Schottland) 184.
Kirchberger, Joh. Friedr. 130 f.
Kleist, Heinr. von 211.
Clemens XI., Papst 172.
Clermont, Graf von, s. Bourbon-Condé.
Cleve 141 f.
Knutzen, M. 201.
Cocus, Almanach des 186.
Kölbing, Paul 228.
Köln, Erzbischof von 69.
König, Sam. 135.
Königsberg 200 f.
Körner, Chr. G. 207.
Coligny, Gaspard von 166 f. 286.
Comenius I. 49. 97 f. 100 f. 151 f.
158. 224. 229 f. 234. 244. 251. 261.
265 f. 270. 276.
Konrad (Augustiner) 263.
Konstantin, Kaiser 235.
Konstantinopel 272.
Cossatius, Gabr. 63.
Kotzebue 207. 216.
Kraus, Chr. Jac. 209.
Kreuzfahrer 183 f.
Kreuzritter 168. 186.
Cromwell 231.
Culdäer s. Caldäer.
Culloden 198.
Kultgesellschaften 156. 158 und
öfter.
Kurland, Karl Herzog von 196.
Kursachsen 199.
Kybele kult 98.
Cyrus, Math. 273.

D.

Dachser, Jak. 92.
Dänemark 199.

Dalkeith, Earl of 174.
Dante 96. 218. 237.
Delrio 143.
Demokrit 19.
Derwentwater s. Radcliffe
Desaguliers, Th. 174.
Descartes 3. 110f. 123f. 245.
Deußen, P. 3.
Deutsche Gesellschaften 127f. 159.
Dominikaner 230. 282.
Dortrecht 4.
Drollinger 136.

E.

Eberhard, J. Aug. 122.
Echt, Joh. 147. 158.
Eckart, Meister 104. 157. 220f. 286.
Eleaten 17.
Empedokles 19.
Engerlin (Predigermonch) 86.
England 244. 269. 285.
— Anna, Königin von 172.
— Edward von (Sohn Heindr. III.) 185.
— Elisabeth, Königin von 175.
— Georg I. von 174.
— Heinrich VIII. von 104.
— Jacob II. von 167f. 177. 193.
— Karl II. von 248.
— Wilh. III. von 168. 244.
Englische Kultgesellschaften 102.
— Moralisten 42.
— Sozietäten 100.
Entraive, Marquise von 186.
Epiktet 220.
Epikur 152.
Erasmus, Des. 140. 264. 286.
L'Estocq, Kriegsrat 202.
Evangelien 160.
Ewich, J. 142.

F. V.

Valla, Laurentius 264.
Fechner, G. Th. 104.
Vedânta 3 ff.
Vehme 69f. 99.
Fell, John 249.
Fénelon 172.
Fichte, J. G. 153. 234.
Figulus, Peter 246. 252.

Firminius Maternus 102.
Flade, D. 142.
Fleury, Kardinal 174. 180 f.
Florenz 237.
Flottwell 201.
Förderer, Joh. G., Edler v. Richtenfels 170.
Voltaire 131. 187.
Folz, Hans 80.
Vota, Pater 169.
Franck, Seb. 268.
Francke, Aug. Herm. 47.
Frank, Joh. 75.
Frankfurt a. O. 248.
Frankreich 166 f.
— Heinrich II. von 166.
— Heinrich III. von 166.
— Heinrich IV. von 244.
— Ludwig XIV. von 102. 127. 165f. 192.
Franz von Assisi 220.
Franziskaner 282.
Französische Kultgesellschaft. 102.
Freimaurer 103. 157f. 161f. 231. 260f. 265. 287 f.
Freudenberger, Uriel 130.
Freudenreich, Joh. Fr. 130f.
Frey (Krim-Dir.) 210.
Friedrich I., Kaiser 263.
— II., Kaiser 263.
— III. v. Habsburg, Kaiser 70.
Fries, J. Fr. 227.
Fuchs, Paul von 252.

G.

Galenus 100.
Gassersche Chronik 76 f.
Gegenreformation 244. 252.
Geheimbünde 98 f.
Geiler von Kaisersberg 75.
Gesellschaften s. Sozietäten.
Geusau, Anton von 173. 186. 192.
Gewerkschaften 237.
Gilden 237.
Gingins, Friedr. de 133.
Giotto 223.
Glocester, Grafen von 185.
Gnadenfeld 224 f.
Gneisenau 102.

Gobineau, Graf 280.
Gödelmann 142.
Goethe 103. 131. 200. 234. 281.
Gottesfreunde 87.
Gottsched 201 f. 129. 133 f.
Goustard 178.
Grave a. d. Maas 141.
Gregor IX., Papst 72.
Greve, J. 142.
Griechische Kultgesellschaft 285.
Grimmelshausen 142.
Grubenheimer 156.
Gruner (Dekan) 132.
Gruter, Janus 274.
Gulich, Sam. 250.
Gumbinnen 204 f.

H.

Halle a. S. 47. 253.
Haller, von (Familie) 138.
— Albr. von 129. 133.
Hamann, J. G. 200. 204. 208.
Hannover, Haus 174 f. 178.
Hardenberg, v., Staatskanzler 102. 213.
Hartlieb, Sam. 97. 102. 232.
Hartmann, Sam. 247. 250.
Hayes, Lord 174.
Hegel 44. 153.
Heguerty 178.
Henzy, Sam. 135.
Heraklit von Ephesos 19.
Herbart 152.
Herbort, Albr. 130.
Herder, Joh. Gottfr. 1. 28 f. 43. 47 f.
103. 159. 171. 198. 200. 204. 209. 230 f.
233. 257. 265. 287.
— Karoline 257 f.
Hermandad, heil. 70.
Heroon 156.
Herz, Markus 115.
Hesenthaler 97.
Hessen, Philipp Landgraf von 104.
Hesshusen 145.
Heubner (Pietist) 45.
Hieronymus 221.
Hintz, Marie Eleon. 202.
Hippel, Th. G. v. 200. 207 f.

Hohenzollern, Haus 169.
— Friedr. v., Bischof v. Augsburg 75.
Holbein, Hans 92.
Holstein-Beck, Herzog von 202.
Honorius II., Papst 287.
Hübner, Joach. 97.
Hürner, Gabr. 130.
Hüttenbrüder 260 f.
Hufeland, Chr. W. von 158.
Humanismus 101. 103 f. 154. 156. 158.
160. 168. 224. 230 f. 265. 282 f.
Humanität 1. 46. 158.
Hume 4. 149.
Humboldt, W. von 211. 216.
Hure 178.
Huß, Joh. 264.
Hussiten 264.
Hutten, Ulr. von 140.

I. J.

Jablonski, Dan. Ernst 246 f.
Jacobi, Fr. 208.
Jacobiten 168.
Janow, Matth. von 263.
Jansenisten 173.
Jansen J. 139.
Indien 8 ff.
Innocenz VIII., Papst 165.
Inquisition 71 f. 187.
Institoris 141.
Johann XXII., Papst 157.
Johann Casimir, Pfalzgraf 147.
Johannes der Evangelist 46. 154.
— der Täufer 46.
— Dominicus 282.
Johannesjünger 160.
Johannislogen 183. 193.
Johanniterorden 165. 185.
Jülich-Cleve-Berg, Wilhelm III. von
141.
Justinian 17. 238.

L.

Labbeus, Phil. 63 ff.
Lactanz 235.
Lalande, Jos. Jér. Fr. de 198.
Laminitin 92.
Laterankonzil 64.

Latomien 156.
Lazarusritterorden 165 f. 172. 176.
193. 199. 287.
Leibniz 4. 110 f. 124. 158. 226. 230.
234. 253 f. 277. 287.
Leipzig 159.
Lerchheimer, Augustin s. Witekind.
Lessing 203. 233.
Libertiner 101. 268.
Lissa i. Posen 97. 247. 251.
Literaten 274.
Locke 149.
London 102. 189.
Loos, C. 142.
Lothringen 172. 194.
Louvois, Marquis de 166.
Lüdinghausen von, gen. Wolff 169.
Ludwig der Bayer 263.
Luneville 194.
Luther 15. 104. 115. 142. 244. 262. 285.
Lydius, Martin 42.

M.

Macchiavelli 207.
Mach, Ernst 149.
Maclean, Jac. H. 178.
Madrid 172.
Magdeburg 250.
Maimbourg, L. 42.
Makrokosmos 275. 281.
Mande, Hendrik 42.
Manichäer 42.
Marc Aurel 220.
Maria Blanka (Gemahlin Maxim. I.) 75.
Maria Tudor (Tochter Jak. II.) 177.
Marianische Kongregationen 163.
Marienwerder 205.
Marsilius Ficinus 240.
Marsilius von Padua 42.
Martini, Simone 223.
Materialismus 4.
Mathias, Kaiser 273.
Matiau, Conrad 232.
Maximilian I., Kaiser 75.
Medicäer 238.
Meistersinger 74 ff. 157.
Melanchthon 42. 104.

Memel 247. 252.
Mencke, B. 159.
Menno Simons 42.
Mennoniten 42.
Michael-Ritterorden 166.
Mikrokosmos 230.
Milicz 263.
Militsch v. Kremsier 42.
Milton 42.
Mithraskult 98
Mohamedanismus 272.
Monismus 103.
Montagu, Herzog von 174.
Montaigne 206.
Montpellier 63.
Moses 228.
Moses Mendelssohn 203.
Mosheim, J. L. 130. 159.
Motherby, Johanna 211.
Mülich, Hektor 75.
Mülinen, Joh. Rud. von 132.
Münzer, Thom. 42.
Muralt, Beat Ludw. von 127.
Mysterien 285.
Mystiker 104. 125. 219. 239. 286.

N.

Napoleon I. 281.
Narbonne 66.
Nassau-Oranien, Haus 148. 158. 244.
Naturphilosophen 99. 256. 274. 278.
Neander 44.
Neuhumanismus 245.
Neumann, David 202.
Neuplatonismus 17f. 42. 235. 238.
Newton 111f. 123f.
Nicolai, Fr. 171. 207.
Nicolaus Cusanus 230.
Nicolovius, Theod. 210.
Nietzsche, Fr. 281.
Noah, Arche des 270.
Norfolk, Herzog von 175.
Novatian 48.

O.

Ogilvie, Lord 194.
Orden s. Ritterorden.

Orientalische Kultgesellschaft 98 f.
Orléans, Philipp II. von 173.
— Philipp von, Regent 173.
Orphiker 98.
Osnabrück 174.
Ostgothland, Herzog von 196. 288.
Oxford 174. 248 f.

P.

Paisley, Lord 174.
Pallas, Marquise von 186.
Palmbaum, Sozietät 100. 269.
Pansophie 229. 265 f. 278.
Pantheismus 14. 283.
Paracelsus 140. 230. 266. 274 f.
Paris 102. 167. 178 f. 192.
Parmenides 12. 17 f.
Patrioten 102.
Paulus, Apostel 221.
Perth, Herzog von 194.
Peter von Bruis 262.
Petrarca 218 f. 237.
Petrobrusianer 263.
Petrus Waldus 262.
Peutingersche Chronik 76.
Pietismus 244. 251. 253.
Pietsch, J. Val. 202.
Piscinarius s. Weyer.
Plato 17 f. 47. 100. 152. 154. 191. 228.
232. 238. 240 f. 283.
Platoniker u. Platonismus 3 f. 93.
100 f. 103 f.
Plitt, Herm. 227.
— Joh. 227.
Plotinus 17. 220.
Plutarch 55. 101.
Polen 168.
— Joh. Kasimir von 168.
— Sigismund III. von 168.
— Stanislaus von 194 f.
— Wladislaw IV von 168.
Polytheismus 8.
Pomponius Laetus 232.
Preining s. Breuning.
Preußen 103. 253 f.
— Friedrich I. von 250 f. 253 f.
— Friedrich II., der Große von 201.
205 f. 231. 256, 288.

Preußen, Friedr. Wilh. I. von 169. 253.
— Friedr. Wilh. II. von 288.
— Friedr. Wilh. III. von 102. 212.
— Friedr. Wilh. IV. von 214.
— Heinrich, Prinz von 288.
— Luise, Königin von 211 f.
— Sophia Dorothea von 169.
Pythagoräer 98.
Pythagoras 47. 154. 232. 238.

R.

Radcliffe, Karl, Lord Derwentwater
177 f. 192.
Radziwill, Familie 168. 248. 256.
Ramler 203.
Ramsay, Mich. Andr. 172 f. 179 f.
Rave 97.
Rebdorf 88.
Redinger 97.
Remsche Chronik 92.
Renaissance 237 f. 241. 286.
Reuchlin 264.
Reuss, Heinr. XI., Graf 173. 186. 192.
Richelieu, Kardinal 181.
Riez, Hugo von 63.
Riga 262.
Rigveda 8.
Risselmann 248.
Ritterorden 98 f. 162 f. 230. 287 f.
Romundt, H. 152.
Rondelet 146.
Ronsseus, Bald. 143.
Rosenberg, Peter Wok von 271 f.
Rosenkreuzer 266 f. 288.
Rotes Kreuz 101. 286
Rothe, Rich. 43.
Rousseau, J. J. 131.
Rudolf von Habsburg 263.
Rudolf II., Kaiser 273.
Rybinski, Joh. Math. 274.

S.

Sachs, Hans 80. 140.
Sachsen, Moritz von, Marschall von
192.
Sachsen-Weimar, Karl Aug. von
28. 131.

Salomo 229.
Salthenius 201.
Sankara s. Çankara.
Sāṅkha 12ff.
Salminger, Sigm. 92.
Savoyen 168.
— Emanuel Philibert Herzog von 165.
Schalich, Paul 142, 146.
Scharnhorst 102.
Schaumburg-Lippe, Albr. Wolfg.
Graf von 48.
Scheffner, Joh. Georg 200f. 232.
Schenkendorf, M. von 211.
Schiller 234. 281.
Schilling, Joh. 91.
Schleiermacher 44. 48. 226.
Schön, Theod. von 210f. 214.
Schönaich, Chr. O. Frhr. von 203.
Scholastik 103f. 236. 267. 282. 286.
Schopenhauer 12. 281.
Schottland 168. 172. 285.
Schrötter, Frhr. von 210.
Schuterer 91.
Schwaben 86.
Schweden 199.
— Gustav III. von 288.
— Gustav IV. von 196.
Schweighart, Theoph. 266.
Schwurgerossenschaften 63 f. 165.
Sendersche Chronik 76 f. 91.
Servet 230. 268.
Seybolt, Hans 91.
Shaftesbury 47.
Shakespeare 281.
Sigismund, Kaiser 69. 264.
Simonis, Joh. 248.
Sinner, Friedr. 130 f. 137 f.
— Joh. Rud. 133 f.
Smith, Ad. 210.
Sobieska, Clementine 172.
— Marie Charlotte 173.
Sokrates 17. 19. 47. 191.
Solms, Friederike, Prinzessin von 211.
Sorg, Antonius 87.
Sozietäten 154. 171. 178. 187. 230.
247 f. und öfter.
Spalding in England 174.
Spee, Friedr. von 139.

Spener, Phil. Jac. 244.
Spinoza 4. 245. 280 f.
Sprachgesellschaften 274.
Spreng, J. J. 133.
Sprenger 140.
Sprintlack bei Tapiau 206.
St. Gallen 91.
St. Radegunde bei Augsburg 76. 90.
Stadion, Cristoph von 93.
Stägemann, F. A. von 206. 210. 216.
Stapfer (Bern) 138.
Steiger, Christoph 133.
— Fr. Ludwig 129. 132 f.
— Isak 129.
Stein, K., Frhr. vom 47. 102. 212. 215.
Steinauer 136.
Stetten (Chronist) 93.
Stirner, M. 281.
Stoiker 154.
Stosch, Barth. 251.
Stuart, Haus 171 f. 198.
— Jacob, Lord (um 1286) 184.
— Jacob II. von 177.
— Jacob III. von 171 f.
— Karl Edward von 171 f. 194 f. 288.
Stuartlogen 179. 187. 292 f.
Stuckeley, William 174.
Süßmilch, Probst 203.
Süvern 213.
Sully 209.
Swedenborg 106.
Syrien 100.

T.

Täufer 42. 74 f.
Tauler 104. 220. 286.
Tavannes, Herzog von 286
Teichmeyer, Aug. H. L. 158.
Tempelherren 99. 161 f. 287 f.
Tertiariier 163 f. 230. 287.
Tertullian 235.
Thales 16. 154.
Theobald, Zach. 266 f.
Theodosius (Legat) 63.
Tholuck 44.
Thomas von Aquino 3.
Thomasius, Chr. 47. 139.
Tillier, Joh. Rud. 133.

Tillier, Venner 133f.
Toleranz 254f.
Toulouse, Konzil von 65.
Trendelenburg 153.
Tridentiner Konzil 162. 244.
Tscharner, Bernh. 138.
— Dan. 130.
Tübingen 264.
Turin 186.

U.

Ulrich, heil. 85.
Ulrich von Türheim 101.
Ulster, Grafen von 184.
Unität 247f. 256.
Unitarier 254.
Upanishaden 11.
Urchristentum 100.
Utrecht, Frieden von 171.

W.

Wahraus, Chronik von 86.
Waldenser 74ff. 156. 230. 236. 263.
266.
Wartenberg, Anna von 272.
Wattenwyl, Al. Lüd. von 130.
Weigel, Val. 230.
Wellenburg 76.
Werdenberg, Joh. von 76.
Werner, Zach. 210.
Wessobrunn 81 f.
Weyer, Dietr. 147.

Weyer, Galenus 147.
— Joh. 139 f. 158.
Wieland, Chr. M. 47. 131. 160.
Wierus s. Weyer.
Wildgefert, Hans 88.
Wilhelmi (Bern) 138.
Wilsnack 264.
Wimpheling 264.
Winckelmann, J. J. 204.
Witekind, Herm. 142.
Wittenberg 264.
Wöllner 288.
Wörlin, Joh. 92.
Wolf, Joh. Jak. 130.
Wolff, Chr. Fr. 110. 124. 130.
Wolff, gen. v. Lüdinghausen 169.
Wyklif 264.

X.

Xenophanes der Eleat 17.

Y.

Yājñavalkya 12 ff.

Z.

Zeißenmair, Lucas 81f. 90.
Zeller (Schulrat) 216.
Zesen, Phil. von 127.
Zierotin, Karl von 271f.
Zink, B. 86.
Zinzendorf, Graf von 226. 250.
Zosimus 157.
Zürich 128. 262.



Grane, Georg. Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung, mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung. 8^o. 189 S. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1904.

Hanstein, Adalbert v. Gott und Unsterblichkeit in der modernen Weltanschauung. Vortrag, gehalten zu Hannover in der Aula der höheren Schulen am Georgsplatz am 15. Dezember 1903. 8^o. 41 S. Hannover und Leipzig, Hahn'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. 75 Pfg.

Hirsch, J. D. Der Aberglaube. Ein Beitrag zur vaterländischen Kultur- und Sittengeschichte. 8^o. 80 S. Bielefeld, A. Helmich's Buchhandlung (Hugo Anders). Brosch. 1 Mk.

Jahrbücher der Königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge, Heft XXX. Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Kgl. Akademie. Gr. 8^o. 662 S. Erfurt, Karl Villaret (Arthur Frahm), 1904.

Israel, August. Pestalozzi-Bibliographie. Die Schriften und Briefe Pestalozzis nach der Zeitfolge. Schriften und Aufsätze über ihn nach Inhalt und Zeitfolge. 1. Band: Die Schriften Pestalozzis. 2. Band: Die Briefe Pestalozzis. A. u. d. T. Monumenta Germaniae Paedagogica. Band XXV und XXIX. Gr. 8^o. 636 bzw. 339 S. Berlin, A. Hofmann & Comp., 1903 und 1904.

Kinkel, Walter. Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, (zuerst) herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. 3. Auflage. Neu herausgegeben, mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sach-Register versehen. Band 43 der „Philosophischen Bibliothek“. 8^o. 171 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. 2 Mk.

Küster, Arnold. Neue Menschen. 4. Heft der 2. Serie von „Moderne Predigtbibliothek“. Kl. 4^o. 164 S. Leipzig, Richard Wöpke, 1903. Brosch. 1,20 Mk., geb. 1,80 Mk.

Leicht, Alfred. Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie. Mit Bildnis. 8^o. 111 S. Leipzig Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. 1,40 Mk.

Loesche, Georg. Johannes Mathesius ausgewählte Werke. 4. Band. Handsteine. Mit 2 Lichtdrucktafeln. Band 14 der „Bibliothek deutscher Schriftsteller aus Böhmen“. 8^o. 704 S. Prag, J. G. Calve (Josef Koch), 1904.

Möhrke, Max. Johann Amos Comenius und Johann Valentin Andreae, ihre Pädagogik und ihr Verhältnis zu einander. Inaugural-Dissertation. 8^o. 168 S. Leipzig, Druck von Emil Glausch, 1904.

Ott, Emil. Die Religionsphilosophie Hegels, in ihrer Genesis dargestellt und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gewürdigt. 8^o. 126 S. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn, 1904.

Pastor, Willy. Gustav Theodor Fechner und die durch ihn erschlossene Weltanschauung. Vortrag, gehalten am 100. Geburtstag des Philosophen. 8^o. 19 S. Leipzig und Berlin, Georg Heinrich Meyer, Heimatverlag, 1901. Geh. 15 Pfg.

Richter, Raoul. Der Skeptizismus in der Philosophie. Erster Band. Gr. 8^o. 364 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. 6 Mk.

Roeder, Hans. Erlöse dich selbst! Gedanken über Religion und Moral. 2. Ausgabe. 8^o. 290 S. Berlin, Concordia, Deutsche Verlags-Anstalt, 1900. Brosch. 4 Mk.

Rolfes, Eng. Aristoteles' Metaphysik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Erste Hälfte Buch I-VII, Zweite Hälfte Buch VIII-XIV. Band 2 und 3 der „Philosophischen Bibliothek“. 8^o. 216 bzw. 200 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. je 2,50 Mk.

Romundt, Heinrich. Kants „Widerlegung des Idealismus“. Ein Lebenszeichen der Vernunftkritik zu ihres Urhebers hundertjährigem Todestage, dem 12. Februar 1904. 8^o. 24 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1904. Brosch. 50 Pfg.

Rothenbücher, Adolf. Geschichte der Philosophie, Leitfaden für Gebildete und Studierende. 8^o. 339 S. Berlin, Hermann Walther, Verlags-Buchhandlung G. m. b. H., 1904.

Schaarschmidt, C. Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, von G. W. v. Leibniz. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung, Lebensbeschreibung des Verfassers und erläuternden Anmerkungen versehen. 2. Auflage. Band 69 der „Philosophischen Bibliothek“. 8^o. 590 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1904. Brosch. 6 Mk.

Schneider, Hermann. Die Stellung Gassendis zu Descartes. Gr. 8^o. 67 S. Leipzig, Kommissions-Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1904. Brosch. 1,50 Mk.

Schneider, Th. Michael Servet. Vortrag, gehalten, am 26. Oktober 1903 zum 360jährigen Gedächtnis seiner Verbrennung. 8^o. 40 S. Wiesbaden Moritz & Münzel, 1904. Geh. 70 Pfg.

Schwartzkopff, D. P. Die Weiterbildung der Religion: Ein Kaiserwort. Ein Beitrag zur Verständigung über „Babel und Bibel“ vom religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkte aus. 8^o. 82 S. Schkeuditz bei Leipzig, W. Schäfer, 1903. Brosch. 1 Mk., geb. 1,60 Mk.

Schwartzkopff, Paul. Nietzsche, der Antichrist. Eine Untersuchung. 8^o. 67 S. Schkeuditz bei Leipzig, W. Schäfer, 1903. Brosch. 1 Mk., geb. 1,60 Mk.

Selling, Max. Goethe und der Materialismus. 8^o. 154 S. Leipzig, Oswald Mutze, 1904. Brosch. 2,00 Mk.

Dr. Siebert, Otto. Rudolf Euckens Welt- und Lebensanschauung. 8^o. 72 S. Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann), 1904. Brosch. 1,20 Mk.

Spranger, Eduard. Huttens Briefe an Luther. Heft 3 von „Zeitgemässe Traktate aus der Reformationszeit“. 8^o. 23 S. Leipzig, Richard Wöpke, 1903. Brosch. 1,20 Mk.

Steincke, O. Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland. Ein Beitrag zu der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands. 1. Teil. Allgemeines über die Diaspora. 8^o. 97 S. Halle a. S., Richard Mühlmann's Verlags-Buchhandlung (Max Grosse), 1905.

Strunz, Franz. Das Werden und die Lehre Friedrich Nietzsches. Nr. 308 der Sammlung gemeinnütziger Vorträge. Herausgegeben vom Deutschen Vereine zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag. 8^o. 18 S. Prag, Verlag des Deutschen Vereines zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse in Prag, 1904. Geh. 20 H.

— Das Wesen des alchemistischen Problems. Ein Beitrag zur Geschichte der Naturphilosophie. Sonderabdruck aus der Monatsschrift „Deutsche Arbeit“. 3. Jahrgang, 1. Heft. Gr. 8^o. 8 S. München, Georg D. W. Callwey.

— Die Natur als physische Lebensmacht im antiken Phantasie- und Geistesleben. Sonderabdruck aus der „Zeitschrift für Naturwissenschaften“. Band 76. 8^o. 16 S. Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlags-Handlung (E. Nägele), 1904.

Türk, Hermann. Eine neue Faust-Erklärung. 3. Auflage. 8^o. 160 S. Berlin, Otto Elsner, 1902.

— Hamlet ein Genie. 2. verbesserte und vermehrte Auflage. 8^o. 190 S. Berlin, Otto Elsner, 1902.

Valentiner, Theodor. Kant und die platonische Philosophie. 8^o. 94 S. Heidelberg, Carl Winter, 1904.

Vetter, Benjamin. Die moderne Weltanschauung und der Mensch. 6 öffentliche Vorträge. Mit einem Vorwort des Herrn Professor Dr. Ernst Haeckel in Jena. Mit einem Bildnis des Verfassers. 4. Auflage. Gr. 8^o. 144 S. Jena, Gustav Fischer, 1903. Brosch. 2 Mk., geb. 2,50 Mk.

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. 1. Band. Philosophie des Altertums und des Mittelalters. 2. Band. Philosophie der Neuzeit. Band 105 und 106 der „Philosophischen Bibliothek“. 8^o. 292 bzw. 530 S. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1903. Brosch. 2,50 Mk. bzw. 3,60 Mk.

Wernicke, Alex. Die Theorie des Gegenstandes und die Lehre vom Dinge an sich bei Immanuel Kant. Ein Beitrag zum Verständnis des kritischen Systems. Beilage zum Jahresberichte der Städtischen Oberrealschule zu Braunschweig. 4^o. 32 S. Braunschweig, 1904.

Windelband, Wilhelm. Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedankrede, gehalten zur Feier der 100. Wiederkehr seines Todestages an der Universität Heidelberg. 8^o. 32 S. Heidelberg, Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung, 1904.

Wolf-Thüring, Theodor. Philosophie der Gesellschaft. Erster Teil. Individualismus und Sozialismus. Gr. 8^o. 231 S. Berlin, Richard Schröder, 1904. Brosch. 4 Mk.

Wolkan, Rudolf. Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte. Mit Unterstützung der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Litteratur in Böhmen. Gr. 8^o. 295 S. Berlin, B. Behr's Verlag, 1908.

Ziegler, J. H. Die wahre Einheit von Religion und Wissenschaft. 4 Abhandlungen. 8^o. 192 S. Zürich, Art. Institut Orell Füssli, 1904. Brosch. 4 Mk.

Zollinger, Fr. Johann Jakob Redinger (1619—1688) weiland Rektor der Lateinschule zu Frankenthal. Festgabe zur Eröffnung des neuen Progymnasiums in Frankenthal am 30. September 1903. Gr. 4^o. 12 S. Frankenthal, Kommissions-Verlag v. Franz Saam, 1903.

Aufträge und Anfragen
sind zu richten
an die Weidmannsche Buchhandlung
Berlin SW., Zimmerstraße 94.

Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:
Die gaspaltene Nonpareillezeile oder
deren Raum 20 Pfg. Bei größeren
Aufträgen entsprechende Ermäßigung.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.

Empfehlenswerte Festgeschenke.

Geschichte der deutschen Litteratur von **Wilhelm Scherer**. Zehnte Auflage. Mit dem Bilde Scherers in Kupfer gestochen. Gebunden in Leinwand 10 M., in Liebhaberband 12 M.

„Vor all den zahlreichen populären Literaturgeschichten, die seit der Bismarck'schen erschienen sind, hat und behält die Scherer'sche voraus, daß sie auf eigenem Quellenstudium nach wissenschaftlicher Methode und auf kritischer Verwertung der einschlägigen Untersuchungen beruht.“ *Westermanns Monatshefte.*

Herders ausgewählte Werke. Herausgegeben von **Bernhard Suphan**. 5 Bände. Zn 4 eleg. Leinenbänden 12 M.

Die sich sowohl durch Inhalt als Ausstattung als einen außerordentlich billigen Preis empfehlende Ausgabe enthält die poetischen Werke (Eid, Volkslieder uim.) und die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“.

Schillers Dramen. Beiträge zu ihrem Verständnis von **Ludwig Bellermann**. Dritte Auflage. I. Band geb. in Leinwand 6 M. — II. Band geb. in Leinwand 6 M. — III. Band (im Druck).

Jeder, der von der Größe und Gewalt der Schiller'schen Dramen durchdrungen ist, wird diese geistreichen, scharf und verständlich gehaltenen Erläuterungen nicht ohne großen Genuß zu Ende lesen.

Lessings Dramen im Lichte ihrer und unserer Zeit. Von **Gustav Kettner**. Zn elegantem Leinenband 9 M.

Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften von **Erich Schmidt**. Zweite veränderte Auflage. gr. 8. Zwei Bände. Geh. 18 M., eleg. geb. 20 M.

„Wir stehen nicht an, dieses Buch für eine der glänzendsten biographisch-kritischen Leistungen, die einem deutschen Dichter bis jetzt zu gute gekommen sind, zu erklären. Dem Verfasser steht ein eminentes Talent für schlagende Charakteristik zu Gebote.“ *Deutsche Literaturzeitung.*

Aus deutscher Sage und Geschichte. Der deutschen Jugend erzählt von **Dr. Georg Hähnel**. Mit einer Karte. Zn Leinwand gebunden 4 M.

Reden und Aufsätze von **Theodor Mommsen**. Mit zwei Bildnissen. In elegantem Leinenband 8 M.

Griechische Tragödien. Übersetzt von **Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff**. Erster Band: Sophokles, Oedipus. — Euripides, Hippolytos. — Euripides, Der Mütter Bittgang. — Euripides, Herakles. Vierte Auflage. (Im Druck.) In elegantem Leinenband 6 M. Zweiter Band: Orestie. Vierte Auflage. In elegantem Leinenband 5 M.

Diese als meisterhaft anerkannten Übersetzungen griechischer Tragödien wenden sich an das große gebildete Publikum. Sie geben dem Leser einen vollen Begriff von der Größe der alten Dramatiker. Jeder wird inne werden, wie wenig diese Schöpfungen von ihrer Wirkung bis heute verloren haben.

Leben der Griechen und Römer von **Guhl und Koner**. Sechste vollständig neu bearb. Auflage von **Rich. Engelmann**. Mit 1061 Abbildungen. Gebunden in Halblederb. 20 M.

Geschichte der römischen Litteratur. Von **Fr. Aly**. Geb. 9 M.

Das gemeinverständlich geschriebene Werk schildert in kurzen Umrissen, unter Befügung von ausgewählten Proben, die Entwicklung der römischen Litteratur von ihren Anfängen bis zur Zeit des Verfalles. Für alle Freunde des klassischen Altertums eine genußreiche Lektüre.

Mit je einer Beilage der Zeitung „Der Tag“ in Berlin und der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.