

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Zwölfter Band.

Fünftes bis siebentes Heft.

Mai — Juli 1903.

Berlin,

Weidmannsche Buchhandlung.

1903.

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

Inhalt

des fünften bis siebenten Heftes 1903.

Abhandlungen.

	Seite
Pastor Diestel , Über Goethes Christentum	119
Rektor Prof. Dr. Otto Meltzer , Johannes Drändorff gen. von Schlieben und seine waldensischen Lehrer und Freunde. 1391—1425	128
Ludwig Keller , Gottfried Wilhelm Leibniz und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts	141
Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae . Zur Erinnerung an zwei grosse deutsche Männer	156

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche Bd. XI (G. A.). — W. Rein, Encyclopädisches Handbuch der Pädagogik (G. A.). — J. Unold, Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates (Julius Ziehen). — W. Rein, Ethik und Volkswirtschaft (G. A.). — Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit (G. A.)	165
---	-----

Nachrichten und Bemerkungen.

Ein Ausspruch König Leopolds von Belgien. — Über die Bedeutung und den Gebrauch des Wortes Hairesis in früherer und in späterer Zeit, besonders bei Paulus. — Der Kampf gegen die „Philosophie“ und die Philosophen-Schulen in den Schriften Tertullians. — Ausserkirchliche Kultgesellschaften im 9. Jahrhundert n. Chr. — Die Überzeugung der heutigen Waldenser über die Zusammenhänge ihrer Gemeinschaft mit den altchristlichen Zeiten. — Über die unterirdischen Kultstätten der älteren Waldenser (Katakomben). — Über das Busskreuz (rotes Kreuz) der Waldenser im 13. Jahrhundert. — Das Zeitalter Petrarcas als früheste Epoche des Humanismus im Mittelalter. — Das Collegium poetarum et mathematicorum zu Wien seit 1501. — Die Academia Collimittiana zu Wien im Jahre 1514. — Ein neueres Urteil über das Täuferium des 16. Jahrhunderts. — Ein Ausspruch Valentin Andreaes. — Über das Zeit- alter des Grossen Kurfürsten als Gründungszeit des preussischen Staates. — Über die natur- wissenschaftlichen Ziele der Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts. — Die Bedeutung der moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts. — Über die Bedeutung der Lehre von der Person Jesu (Christologie) und der Verkündigung Jesu. — Über den Kampf der Kirchenchristen wider die „Häretiker“. — Über die Idee der Entwicklung und ihren Gegen- satz zur Kirchenlehre	171
--	-----

Zuschriften bitten wir an die Schriftleitung Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.-G. erscheinen **monatlich**. Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 30. April nicht erfolgt ist, ist die Geschäftsstelle nach § 4 der Satzungen zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pfg. Postgebühren berechtigt. Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes und die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5231.

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

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

XII. Band.

→ 1903. ←

Heft 5—7.

Über Goethes Christentum.

Von

Pastor Diestel, Grunewald - Berlin.

Da über das, was Christentum ist, keine Einigkeit herrscht und nach dem heutigen Stand der Dinge herrschen kann, so muss die Untersuchung über Goethes Christentum mit einer Darlegung dessen beginnen, was der Untersuchende unter Christentum versteht. Formeln, die unter Christen allgemeiner Billigung sicher sind, lassen sich natürlich leicht bilden, weil jeder seine eigene Meinung in sie hineinlegen kann; auch ich gehe von einer Formel aus, auf die ich meine Untersuchung aufbaue. Christentum ist die religiöse Weltanschauung Jesu in unserer religiös-sittlichen Bethätigung. Darüber wird Einigkeit herrschen, dass die religiöse Weltanschauung der Christen mit der Jesu ganz oder doch in der Hauptsache sich decken muss; liesse sich das Gegenteil nachweisen, müsste die Frage: sind wir noch Christen? verneint werden.

Aber was ist Jesu religiöse Weltanschauung?

Von Jesu Weltanschauung, insofern sie geozentrisch durch die Erkenntnisse seiner Zeit bedingt ist, sind wohl alle Gebildeten heute weit entfernt; diese Entfernung anzuerkennen macht uns kein Bedenken, denn das hat mit seiner religiösen Weltanschauung nichts zu thun. Religiöse Weltanschauung ist die Anschauung, die das ganze uns umgebende Sein und Leben und uns selbst, also alles, in irgend eine Beziehung zu Gott oder zum Göttlichen setzt. Wir müssten also weiter fragen: Was ist das Göttliche? und sodann: In welche Beziehung setzt Jesus alles zum Göttlichen? Hier scheiden sich die Richtungen, denn wir geraten ins Metaphysische. Zum Glück kann der Begriff des Göttlichen

nicht nur spekulativ-metaphysisch aufgefasst werden, wobei ewig der Meinungskampf toben wird, sondern auch und vor allem intuitiv-sittlich. Ersteres ist die Auffassung über das Göttliche an sich, letzteres über das Göttliche im Menschen. Pantheismus, Deismus und Theismus werden ewig mit einander um die Herrschaft im Menschengeste ringen, zumal auch der philosophisch Geschulte bei aufmerksamer Selbstbeobachtung an sich selbst die Erfahrung machen kann, dass bald die eine, bald die andere Anschauung über das Göttliche in ihm vorwiegt. Hier also ist alles unsicher, dem Streite der Meinungen, Stimmungen, Parteien preisgegeben. Dagegen bietet die intuitiv-sittliche Auffassung über das Göttliche oder die Auffassung über das Göttliche im Menschen allen, die überhaupt religiös empfinden, einen gemeinsamen festen Grund und Boden. Hier ist ein allen verständlicher Massstab gegeben, der von jedermann gehandhabt werden kann; edles Empfinden, uneigennütziges Handeln, zarte Rücksichtnahme, standhaftes Dulden, barmherzige Liebe sind die allen offenbaren und von allen anerkannten Kennzeichen des Göttlichen im Menschen, die kurz und bündig als „Liebe“ zusammengefasst zu werden pflegen. Es ist mir unzweifelhaft, dass auch Jesus das Göttliche so aufgefasst hat. Es erscheint mir als eine der allergrössten Wohlthaten, die wir der Verkündigung Jesu verdanken, dass sie uns ganz und gar mit einem spekulativ-metaphysischen Gottesbegriff verschont und sich ausschliesslich auf die intuitiv-sittliche Verkündigung vom Göttlichen beschränkt. Wo in den Evangelien, wie bei Johannes, eine metaphysische Spekulation einsetzt, findet eine merkliche Entfernung vom Evangelium Jesu statt, das nicht nach der richtigen intellektuellen Auffassung über das Göttliche, sondern nach der sittlichen Aneignung desselben fragt: Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Welch' ein abgrundtiefer Unterschied zwischen diesem schlichten Jesusworte und dem Johannesworte: Das ist aber das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen. Dieselbe Beobachtung bietet uns die Geschichte der Menschheit auf jedem Blatt: Wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich entzweit haben, war es immer über metaphysische Spekulationen, ob Christus erschaffen oder unerschaffen, ob die menschliche Freiheit durch den Sündenfall ganz oder nur teilweise verloren gegangen, ob

Christus im Abendmahl mit seinem himmlischen Leibe sich darbiete, ob Gott der Welt immanent oder transcendent sei u. dergl.; wo immer die Menschen über göttliche Dinge sich wahrhaft einig wussten und wissen, da beugen sie sich vor der Herzenskönigin, der göttlichen Hoheit barmherziger Liebe. Über „Prinzipien“ werden wir uns niemals einigen, aber wehe uns, wenn wir nicht in der Liebespraxis uns einigen könnten!

In welche Beziehung bringt nun Jesus das All zum Göttlichen, zur Liebe? Hat er hier nicht doch etwas metaphysisch Spekulatives hineingebracht? Hätte er es gethan, so wäre sein Evangelium nicht als Gotteswort, sondern als Menschenwitz in die Welt getreten, so hätte es seine weltüberwindende, zeitenüberdauernde Kraft verloren, weil es mit irgend einer wandelbaren menschlichen Spekulation verquickt worden wäre. Das ist im Johannes-Evangelium geschehen, welches das einfache Evangelium verbindet mit der griechischen Logospekulation, ihm hierdurch den Eingang in die griechische Geisteswelt bahrend, aber auch vom Urevangelium Jesu sich entfernend. Nein, Jesus verbindet das Göttliche mit der Welt nicht durch eine metaphysische Spekulation, sondern einzig und allein durch das tiefe und schlicht-menschliche Bild der Familie, in das er seine ganze Empfindung hineinlegt, Gott der Vater, die Welt sein Haus, Jesus sein Sohn, wir seine Kinder. Das ist Jesu religiöse Weltanschauung; ihre Stärke besteht, wie gesagt, einerseits in der Abwesenheit jeder metaphysischen Spekulation, andererseits in der ausschliesslichen Betonung der Bethätigung des Göttlichen in der religiös-intuitiven Sittlichkeit.

Wie stellt sich nun das aus den Quellen erkennbare religiös-sittliche Lebensbild Goethes zu dieser religiösen Weltanschauung Jesu? Wir sehen von seiner bildsamen Jugend ab und fassen ausschliesslich Goethe den reifen Mann ins Auge, wie er nach seiner Rückkehr aus Italien ein langes Menschenalter in Weimar sich ausgelebt hat. Ein eigentliches Greisenalter hat bekanntlich selbst der wunderbare Achtzigjährige kaum gekannt, der fast bis zuletzt im ungeminderten Besitz seiner geistigen Kräfte leidenschaftlich lieben konnte. Obwohl wir das genuine Christentum nicht als irgend eine Art metaphysischer Weltanschauung auffassen konnten, können wir bei der Untersuchung über Goethes Christentum doch nicht umhin, uns nach seiner Philosophie

umzusehen, um zu erkennen, ob er etwa eine materialistische, alle Religion verneinende, Weltanschauung besessen habe. Die hat er nun ganz sicher nicht gehabt. Seine philosophische Weltanschauung war auf Spinoza begründet, verklärt durch künstlerisches Empfinden; also: die Wirklichkeit dargestellt in zwei nebeneinander geordneten Formen, einer körperlichen und einer geistigen, deren gesetzmässige Vorgänge als Bewegungserscheinungen einerseits und als Bewusstseinserscheinungen andererseits in endlosen Parallelketten ewig nebeneinander herlaufen, ohne sich je als Ursache und Wirkung mit einander zu kreuzen. Aber dieses philosophische Weltbild wird durch Goethes künstlerisches Empfinden zu einer Beseelung des Weltalls verklärt oder in unlogischer Weise umgebogen, weil es sich von einer seelenlosen, automatisch bewegten Materie abgestossen fühlte, und hierbei nicht stehen bleibend, weil der Künstler hier nicht stehen bleiben kann, erhebt er sich zum lebendigen Vorsehungsglauben an den in Natur und Menschengeschichte schöpferisch waltenden Gott: „Wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstrassen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewusst seines Daseins erfreut?“ Und „Gott war sichtbar mit Christus und seinen ersten Anhängern, denn die Erscheinung der neuen Lehre der Liebe war den Völkern ein Bedürfnis; er war ebenso sichtbar mit Luther, denn die Reinigung jener durch Pfaffenwesen verunstalteten Lehre war es nicht weniger.“ Und nun erleben wir an ihm, der sich selbst einen decidierten Nichtchristen vor Lavater einmal genannt hat, die Anwendung dieses Vorsehungsglaubens auf seine eigene Person, wie ein festes Gottvertrauen ihn durch sein reiches Alter geleitet, wie er sich in frommer Scheu hütet, der Vorsehung vorzugreifen, und in jeder zufälligen Fügung des Tages das unmittelbare Eingreifen Gottes erkennt¹⁾, bis wir ihn die heilige Höhe dieses Glaubens ersteigen sehen in den herrlichen Worten, durch die er dem Tode Trotz bietet und, nach Kants Vorbild, als sittlich nie vollendetes Wesen Unsterblichkeit beansprucht: Alle sind für dieses Leben tot, die kein anderes hoffen; mich lässt der Ge-

¹⁾ S. Treitschke, Deutsche Geschichte, 2. Band.

danke an den Tod in völliger Ruhe, denn ich habe die feste Überzeugung, dass unser Geist ein Wesen ist ganz unzerstörbarer Natur, ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Sonne ähnlich, die bloss unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet; wenn ich bis ans Ende rastlos wirke, ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag.

Und so lang du das nicht hast, dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde!

Auf diesem Fundament, in dem die kantischen Grundsteine eingemauert waren: Gott, freier Wille und Unsterblichkeit, hat nun Goethe sein Leben aufgebaut, dessen Hoheit und Grösse zu unseres Vaterlandes köstlichsten Besitztümern gehört. Seine Leistungen als Staatsmann, Naturforscher, Lebenskünstler und Denker, so hoch sie anzuschlagen sind, verblassen doch vor den grossen Wohlthaten, die er seinem Vaterlande und der gebildeten Menschheit durch seine Dichtungen erwiesen hat, welche in vollkommener Reinheit wohl alle Töne anschlagen, die befreiend und erhebend durch eine Menschenseele klingen können. Das hohe Bewusstsein, jahrzehntelang die grösste Geistesmacht seiner Zeit zu sein, paart sich mit unendlich viel Liebenswürdigkeit und Zartheit — wie hat er z. B. seinen getreuen Eckermann getröstet, als der nach einjähriger Ehe seine Frau verlor — sowie mit tiefer Demut, die allen Bewunderern und Neidern gelassen antworten konnte: Ich habe mich nicht selbst gemacht, im Einklang mit dem apostolischen Bekenntnis: Von Gottes Gnaden bin ich, was ich bin. Vielleicht das frommste, christlichste Wort aus seinem Munde ist sein Rat an den Betenden: „Grosse Gedanken und ein reines Herz, das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollten.“

Dennoch ist es nicht ganz willkürlich, wenn zumal kirchliche Kreise Goethe den grossen Heiden nennen. Zwar vieles von dem, was er am Christentum auszusetzen fand, wie der ausserweltliche Gottesbegriff und das Wunder im äusserlichen Sinn als Durchbrechung der Naturgesetze, ist aus dem Denken moderner Christen verschwunden, die Teil haben an dem Gott, „dem's ziemt, die Welt im Innern zu bewegen, Natur in sich, sich in Natur zu hegen“, und den äusserlich-magischen Wunderbegriff auch für eine „Lästerung gegen den grossen Gott und

seine Offenbarung in der Natur“ halten. Auch hat er fein und treffend die Bedeutung der Bibel charakterisiert und tief und voll seine Ehrfurcht vor dem Stifter unserer Religion bezeugt: „Jene grosse Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern gewidmet worden, verdankt sie ihrem inneren Wert; sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch, sondern ein Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der Ewigkeit hinausführt. Und so dürfte das Buch aller Bücher darthun, dass es auch deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns darin verirren, aufklären und ausbilden mögen.“ Und: „Mag die geistige Kultur nur immer fortschreiten, die Naturwissenschaft in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums wird er nicht hinauskommen. Ich halte die Evangelien alle vier für durchaus echt, denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Christi ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu erweisen, so sage ich: durchaus! Ich beuge mich vor ihm, als der göttlichen Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit.“ Angesichts dieser Zeugnisse, sollte man meinen, müsste obiger Vorwurf für immer verstummen; dass er doch wieder laut wird und dass fromme Christen sich kein rechtes Herz fassen können zu dem Dichter der Deutschen, seiner nicht recht froh werden können, das beruht, soweit ich sehe, auf einem Zweifachen: auf Goethes weltlich-natürlichem Leben und auf seinem mangelnden Schuldgefühl im christlichen Sinne. Von hoher körperlicher Schönheit bis ins Greisenalter, kerngesund, mit dem klaren Bewusstsein seiner ungeheuren Geisteskraft, von Jugend an der Abgott aller Frauen, hat er sich immer und immer wieder dem Zauber weiblicher Jugend und Schönheit, in leidenschaftlicher Liebe nur in der Unbeständigkeit beständig, hingegeben; wer kennt die genaue Zahl der Schönheiten, denen sein Herz geschlagen, sein entzückendes Saitenspiel geklungen? Hierzu kommt, dass er auch christliche Sitte verletzt hat, als er nach seiner

italienischen Reise Christiane zu seiner Gewissenshe in sein Haus nahm; in der kleinen bedientenhaften Residenz freilich brauchten weder Carl August noch sein erster Minister in ihrem vornehmen Individualismus sich vor einer öffentlichen Meinung Zwang anzuthun; sie lebten nach ihrem Wohlgefallen, mochte daran Ärgernis nehmen, wer wollte. Diese souveräne Gering-schätzung bürgerlicher und kirchlicher Sitte würde vor der gewichtigeren Stimme der öffentlichen Meinung unserer Tage und vor dem vollzogenen Abfall breiter Volksmassen von Sitte und Sittlichkeit sich heute schwerlich ein regierender Fürst und sein Minister leisten. Auch hat sich Carl August einmal förmlich vor dem Generalsuperintendenten Röhr entschuldigt¹⁾. Auch Goethe, des Glückes Schooskind, entging nicht ganz der Nemesis. Wie demütigend für ihn, dass erst nach Christianens Tode die Gräfin Henckel von Donnersmark ihre Einwilligung zur Vermählung ihrer Enkelin Ottilie von Pogwisch mit August von Goethe geben wollte, und wie schmerzlich, dass das eheliche Glück des einzigen Sohnes durch Zuchtlosigkeit schnell verwelkte! Das sind Schattenlinien in dem sonst so strahlenden Lichtbilde; sie würden überstrahlt werden, wenn nicht Goethes mangelndes Schuldgefühl im christlichen Sinne sie scheinbar noch vertiefte. Schuld gegen Menschen empfindet sein Zartgefühl und er sucht Vergebung, so bei Friederike, Schuld gegen Gott scheint seiner Empfindung ganz fremd zu sein; keine der seine Selbstbekenntnisse verkörpernden Gestalten erscheint uns denkbar als bussfertiger, Vergebung bei Gott suchender Sünder, weder Werther, noch Egmont, noch Tasso, noch Wilhelm, noch Eduard, noch Faust. Das lutherische Busslied: aus tiefer Not schrei ich zu dir — auf Goethes Lippen — undenkbar! Deshalb ist bei ihm auch kein Verständnis für Jesu Mittlerschaft und Opfertod. Es lebt noch Einer in hoheitsvoller Erinnerung Deutschlands, auf den das Gesagte passt — Friedrich der Einzige, doch war sein kalter Skeptizismus dem Dichter ganz fremd, der von sich selbst bekennen konnte: Wir Söhne Gottes beten ihn in uns selbst und in allen seinen Kindern an. Vielleicht dürfen wir zwischen beiden Helden folgenden Unterschied machen: Goethe fühlte sich heimisch als Kind im Hause des Ewigen; Friedrich kannte dieses Heimatsgefühl nicht. Aber wenn das Christentum nicht ohne Schuldgefühl vor Gott

¹⁾ S. Hase, Kirchengeschichte III, 2, 1. 1892 S. 307.

gedacht werden kann, so würde es auf diese Beiden verzichten müssen. Gibt es also ein Christentum ohne Schuldgefühl vor Gott?

Das ist die entscheidende Frage. Wäre Christentum die Religion Jesu schlechthin, so könnte die Frage ohne weiteres bejaht werden, denn bei Jesu ist keine Spur von Schuldgefühl vor Gott erkennbar; aber ich wage nicht, Jesum in das Christentum hinein zu setzen, der Einzigartige muss ausserhalb des Christentums stehen. Aber es giebt eine Art von Christen, die kein oder noch kein Schuldgefühl vor Gott kennen; es sind gerade die, welche Jesus gesegnet hat, und er fügt hinzu: Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein, der wird nicht hineinkommen.

In diesem echten Herrenwort liegt die Antwort. Ein Kind ist noch nicht zum vollen Selbstbewusstsein erwacht; ihm unbewusst entfaltet der kindliche Geist seine Schwingen; unbewusst wächst er hinein in den festen Glauben an seiner Eltern Liebe; das kindliche Alter findet da seine innere Grenze, wo die erste bewusste Überlegung über oder gar der erste Zweifel an der Eltern Liebe erwacht. So kann auch ein Christenkind als ein rechtes Gotteskind in stillem und thätigem Wachsen und Werden in den Glauben an Gottes Vaterliebe hineinreifen, so dass es „nie seinen Geist, nie seine Kraft vermisst“; so dass es nicht wie bei Paulus und Luther zu einer Neugeburt zu kommen braucht; war Goethe ein solches Gotteskind? Die Entscheidung dieser Frage steht nicht bei uns; unvollkommen war er gewiss und hat sich als solcher gefühlt, aber das Christentum setzt ja keine vollkommenen Menschen voraus, und wenn Goethe und seine Mitgrossen in Weimar vielleicht gemeint haben, auf das Christentum in der ihnen erkennbaren und empfindbaren Form ihrer Zeit verzichten zu können, so darf m. E. das Christentum auf sie nicht verzichten. Das im Evangelium Jesu, wie die fünfte Bitte des Vaterunsers beweist, vorausgesetzte Schuldgefühl vor Gott ist im Grunde nur die Anwendung des demütigen Bekenntnisses, dass wir einander vergeben müssen, auf unser Verhältnis zu Gott: So lange wir in dieser Demut verharren, dürfen wir seiner vergebenden Liebe gewiss sein. Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Durch Jesu Opfertod, wie er selbst ihn aufgefasst hat, wird hieran nichts geändert. Sein Kreuzestod

soll vielmehr die höchste Bewährung dieser Gotteskindschaft bedeuten: Wenn der Mensch in der demütigen Liebe sich selbst treu bleibt, darf er, trotz scheinbaren Unterganges und des Gefühles, von Gott verlassen zu sein, gewiss sein, dass auch Gott in seiner vergebenden Liebe sich und ihm treu bleibt. In dieser Gewissheit wird der Mensch mit Gottes Willen und Wegen versöhnt; das ist die ewig mächtige Verkündigung des Kreuzes von Golgatha. Paulus hat Jesu Opfertod, gemäss seiner jüdischen Herkunft, auf Erlösung vom Gesetz und vom Tode gedeutet, das Mittelalter und Luther noch die Erlösung von der Macht des Teufels hinzugefügt; beiden Erlösungsdeutungen liegt ein, nicht im Urevangelium vorhandenes, überspanntes Schuldgefühl zu Grunde, das sich dem ewigen Tode oder der ewigen Gewalt des Teufels verhaftet glaubt. An diesem Schuldgefühl hat Goethe ebensowenig Teil wie das Bewusstsein unserer Gebildeten; ob er jenes Schuldgefühl gekannt hat, welches das Urevangelium voraussetzt? Wer wollte das bejahen und wer wagen, das zu verneinen! Auf sein Bekenntnis sind wir angewiesen und als ein Gottessohn fühlte er sich und wollte von anderen als ein solcher angesehen werden. Ein Gottessohn unter vielen Gottessöhnen wohnt er in seines Vaters Hause. „In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen,“ schreibt er hochbetagt an Auguste Stolberg, „und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitete, so wird drüben gewiss auch für uns Beide gesorgt sein.“ Der Anerkennung seines ungeheuren Wertes sowie der Würde des Christentums wird das Wort entsprechen, das Röhr an seinem Sarge sprach: Und so empfehlen wir seine unsterbliche Seele der Barmherzigkeit Gottes.

Von Eberleins Künstlerhand geschaffen steht das Modell des Goethedenkmals, um in Marmor ausgeführt als Geschenk unseres Kaisers über die Alpen zu wandern und auf dem monte Pincio (nach neueren Zeitungsnachrichten ist der Aufstellungsort des Denkmals ungewiss geworden) Aufstellung zu finden, von wo der Blick geht auf die ewige Roma, die der Dichter so unaussprechlich liebte. Dort möge denn in jugendlicher Manneschönheit die Goethegestalt stehen nicht nur als ein die Völker verbindendes Wahrzeichen schöpferischer Herrlichkeit in Kunst und Dichtung, sondern auch als ein Denkmal deutsch-evangelischen Christentums.

Johannes Drändorff gen. von Schlieben und seine waldensischen Lehrer und Freunde.

1391—1425.

Von

Rektor Prof. Dr. **Otto Meltzer** in Dresden ¹⁾.

Über das deutsche Reich hatte sich während des 13. und 14. Jahrhunderts in der Stille ein ganzes Netz von Waldenser-Gemeinden verbreitet. Unter einander in steter, lebendiger Verbindung, übten sie auch über ihren engeren Kreis hinaus eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Gemüter aus, mochte die unter päpstlicher Oberleitung stehende und zugleich dem römischen Zentralismus als wirksames Werkzeug dienende Inquisition noch so unerbittlich zugreifen, sobald ihr irgendwelche Erscheinungen dieser Art zur Kenntnis gelangten.

Dazu kamen nun von England herüber die Lehrsätze Wiclifs, die namentlich in Böhmen Wiederhall fanden.

Dieser bewegten Zeit entstammte Johannes Drändorff ²⁾, geboren 1391 als Abkömmling eines adeligen, wohlbegüterten Geschlechts zu Schlieben, einer kleinen Landstadt von jetzt annähernd 2000 Einwohnern im Kreise Schweinitz. Der Sitte der Zeit gemäss ist er daher später zeitweilig auch unter dem Namen Johannes von Schlieben gegangen. Eine Schule hat Drändorff zuerst in der damals Erzbischöflich Magdeburgischen Stadt Aken am linken Elbufer besucht. Von dort ist er nach Dresden gekommen, vielleicht angezogen von dem Ruf der Lehrer, die damals an der Stadtschule wirkten. Jedenfalls ist deren Einwirkung für seine weitere religiöse Richtung massgebend geworden, insbesondere diejenige eines sonst leider ganz unbekanntes Magisters Friedrich. Im ersten Teile seines späteren Ver-

¹⁾ Der Aufsatz erschien zuerst in den Dresdner Geschichtsblättern X. Jahrg. (1901) Nr. 2. Wir drucken ihn hier unter Weglassung des einleitenden Teils und Kürzung einiger Betrachtungen mit Genehmigung des Herrn Verfassers und der Schriftleitung der Geschichtsblätter von neuem ab.

²⁾ Man vergl. über Drändorff Realencyclopädie f. prot. Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. V, Lpz. 1898 S. 17 ff. und Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins, N. Folge 15. Karlsruhe 1900 S. 479 ff. (H. Haupt.)

höres vor dem Inquisitionsgerichte, wo es sich um seinen Bildungsgang handelt, sagt er zwar nur aus, er habe den Grund zu seiner gelehrten Bildung gelegt in Dresden unter dem Magister Friedrich, einem Genossen des Magisters Peter von Dresden, einem demüthigen und frommen Manne, der übrigens nicht zur Sekte der Husiten gehört habe. Weiterhin aber, nachdem seine von der herrschenden Kirche abweichenden Lehrmeinungen und seine für sie entwickelte Thätigkeit in der Hauptsache festgestellt sind, beantwortet er die Frage danach, wer ihn in diese Lehre eingeführt habe, in folgender Weise: er habe sie vom Heiligen Geist überkommen, mittelbar aber von seinem Lehrer Friedrich und von Magister Peter von Dresden; ihre Lehre sei heilig und wahr, und sie seien auf dem Pfade und im Glauben Christi gestorben, und er möchte nur wünschen, selbst so sterben zu können.

Peter von Dresden ist die älteste bekannte Persönlichkeit bürgerlicher Abkunft aus diesem Kreise, die eine höhere geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Er tritt uns zuerst entgegen als beteiligt an dem bekannten Auszuge der deutschen Professoren und Studenten aus Prag im Jahre 1409, der unter anderem zur Gründung der Leipziger Universität führte. Er muss bald darauf Schulmeister geworden sein. Als Lokat wirkte unter ihm gleich dem schon genannten Magister Friedrich und in demselben Sinne auch ein Magister Nikolaus, von dem sich gleichfalls einstweilen nichts weiter feststellen lässt.

Ihrer Thätigkeit wurde schon nach kurzer Frist ein Ziel gesetzt. Durch bischöflichen Befehl wurden sie 1412 oder spätestens bald nach Beginn des nächsten Jahres aus der Meissner Diözese ausgewiesen. Ob die geistliche Oberbehörde keinen recht fassbaren Anhalt gefunden hat, um schärfer zuzugreifen, oder ob sie wegen irgendwelcher sonstigen Umstände darauf verzichtete, lässt sich nicht erkennen. Für die folgende Zeit weisen dagegen mancherlei Zeugnisse auf ein energisches Einschreiten der weltlichen Gewalt gegen ketzerische Meinungen hin, das doch eben von kirchlicher Seite veranlasst wurde; und manche von den Unglücklichen, die hier in den nächsten Jahrzehnten ihren „Unglauben“ mit dem Tode büßen mussten, mögen von jenen Männern angeregt gewesen sein. Allerdings waren auch inzwischen die Gegensätze durch die weitere Entwicklung der Dinge, wie sie vor allem in Böhmen vor sich ging, wesentlich verschärft worden.

Die vertriebenen Magister wandten sich nach Prag. Unter den Schülern, die sich ihnen — gezwungen oder freiwillig — angeschlossen, ist ohne Zweifel Drändorff gewesen. Peter und Nikolaus eröffneten in der Prager Neustadt am Graben, bei der Schwarzen Rose, eine Schule, während wir von Magister Friedrich nichts weiter mehr erfahren, als dass er, wie oben erwähnt, bei Drändorffs Verhör im Jahre 1425 bereits verstorben war. Angeblich insbesondere auf Peters Betrieb wurde in Prag gegen

Ende des Jahres 1414 damit begonnen, den Laien das Heilige Abendmahl unter beiderlei Gestalt auszuteilen. Die darauf bezügliche Überlieferung ist zwar nicht in jeder Hinsicht unbestritten. Wenn sie aber in einigen Verzweigungen besagt, dass Peter mit seinen Genossen schon zuvor hier in Dresden für den Utraquismus eingetreten sei, so scheint mir dies durch eine Mitteilung O. Richters in seiner jüngst erschienenen Geschichte der Stadt Dresden (Bd. 1, S. 56) eine Bestätigung zu finden. Widerspruch gegen die von der herrschenden Kirche durchgesetzte Form der Austeilung des Sakraments unter einerlei Gestalt war ja immer lebendig geblieben.

Als waldensisch oder auch wiclifitisch werden die Lehrmeinungen der von hier Vertriebenen bezeichnet, und wir sahen bereits, dass Drändorff später ausdrücklich hervorhob, sein so hoch verehrter Lehrer Magister Friedrich sei kein Husit gewesen, wie er ihn denn auch mit einem Beiwort (*humilis*) bezeichnet, das so recht dem Gedankenkreise der Waldenser entnommen ist¹⁾. Und jene religiösen Richtungen fielen ja mit dem Husitismus, wie er sich in Böhmen herausbildete, trotz zahlreicher Berührungspunkte keineswegs ohne weiteres zusammen. Andererseits war zu der Zeit, wo jene Männer hier in Dresden wirkten, allerdings auch in Böhmen noch nicht dasjenige zu völliger Ausbildung gekommen, was später, in der Zeit von Drändorffs Prozess, speziell unter dem Namen Husitismus gefürchtet und verfolgt ward. Somit bezöge sich Drändorffs Aussage vielleicht auch nur darauf und wäre zugleich entsprungen seinem noch weiter zu erwähnenden Bestreben, Personen, mit denen er in Berührung und Wirkungsgemeinschaft getreten war, gegenüber seinen fanatischen Richtern möglichst zu decken.

Jedenfalls hat Drändorffs Überzeugung sich in Böhmen nach der husitischen und zwar nach der strengeren, taboritischen Richtung hin weiter entwickelt. In allen drei genannten Gedankenkreisen wurzeln denn auch die Lehren, die wir ihn weiterhin vertreten sehen; sie kommen in der Hauptsache auf folgendes hinaus.

Die einzige Quelle des Glaubens ist die Heilige Schrift. Die Kirche besteht allein aus den wahrhaft Gläubigen, nicht aus dem Papst mit den Kardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen oder anderen Prälaten; ihr Haupt ist allein Christus, kein sterblicher Mensch kann es sein, auch Petrus ist es nicht gewesen. Der Papst kann höchstens als ein minder wesentliches Haupt der Kirche anerkannt werden, es steht demselben aber keine Gewalt über diese zu, mag er gleich thatsächlich über Diener, Schätze und Rosse in höherem Grade verfügen können, als z. B. Drändorff

¹⁾ Über die Bezeichnung „Humiliaten“ im Sinne von „Arme von Lyon“, d. h. Waldenser, s. M.H. Bd. XII (1903) S. 87.

selbst. Die Beschlüsse allgemeiner Konzilien können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als sie in der Heiligen Schrift begründet sind. Die Messe kann unter Verwendung des Vaterunsers oder irgendwelches andern Gebets und der Einsetzungsworte nach dem Texte irgend eines unter den Evangelisten gültig vollzogen werden. Das Heilige Abendmahl ist allen Laien, auch Kindern jeglichen Alters, sofern sie nur getauft sind, unter beiderlei Gestalt zu reichen. Jedweder Eid ist schriftwidrig. Verwerflich ist jeglicher Ablass und kommt nur auf eine Täuschung der Laien durch die Geistlichkeit hinaus. Verwerflich sind alle theologischen Grade, wie sie an Universitäten erworben werden, verwerflich ferner die Bettelorden. Wohl ist es zulässig, dass Geistliche Zinsen und Einkünfte von weltlichen Gütern beziehen, aber alles, was darüber hinausgeht, insbesondere die Ausübung weltlicher Herrschaft und Gerichtsbarkeit durch sie, ist sündhaft und führt in den Stand der Verdammnis. Auch wenn Kaiser Constantin der Grosse — so fasst Drändorff die Sache nach dem Kenntnissstande seiner Zeit — dem Papst Sylvester weltlichen Besitz schenkte, so konnte er ihm doch keine weltliche Herrschaft schenken; wenn Sylvester diese übernahm, so that er damit Unrecht. Und ist nicht jede Exkommunikation an sich zu verwerfen, so ist es doch unbedingt diejenige, die vom Papst oder sonst irgendwelchem Geistlichen mit Bezug auf Temporalien ausgesprochen wird; eine solche ist vielmehr den von ihr Betroffenen zu ihrem Seelenheil förderlich, anstatt ihnen daran zu schaden. Überhaupt sind geistliche Untergebene gegenüber geistlichen Oberen nicht zu blindem Gehorsam verpflichtet, wie er von diesen verlangt wird, d. h. zum Gehorsam in unerlaubten und unehrbaren Dingen, die sich nicht aus der Heiligen Schrift erweisen lassen.

Wir erfahren nicht, ob Drändorff erst noch irgendwelche Zeit lang die von den vertriebenen Dresdner Magistern in Prag gegründete Schule besucht hat. Von Universitäten hat er seiner Aussage nach zunächst diejenige in Prag besucht, wo sich übrigens bei der Immatrikulation der Rektor damit begnügte, statt des Eides ein Versprechen von ihm entgegenzunehmen. Dann ist er nach Leipzig gegangen. Die Matrikel dieser Universität weist seinen Namen allerdings nicht auf. Indess steht fest, dass dort, wie anderwärts, so mancher zwar thatsächlich studiert, aber sich doch der Inskription und damit zugleich der Eidesleistung und der Unterstellung unter die Disziplinarordnung der Universität entzogen hat. Wie die Dinge lagen, wird Drändorff auch gerade in Leipzig mit seinen Ansichten vorsichtig haben zurückhalten müssen.

Im Jahre 1416 oder 1417 erlangte er dann durch einen Suffragan des Prager Erzbischofs, der auch sonst vielfach utraquistische Geistliche geweiht hat, die Priesterweihe, bei der er gleichfalls keinen Eid, sondern nur das Gelübde der Armut und

Keuschheit ablegte. Sein Vermögen gewährte ihm hinreichende Mittel, dass er nicht auf die Erlangung eines kirchlichen Benefiziums auszugehen brauchte, sondern sich frei und unabhängig von den Verpflichtungen eines solchen der Nachfolge des armen Lebens Christi, d. h. der Ausübung des geistlichen Berufs, wie er und seine Gesinnungsverwandten ihn auffassten, widmen konnte. Messe und Abendmahl hielt er nach der oben erwähnten Form ab, — nur im letzten Jahre seines Lebens ist er seiner Aussage nach nicht mehr dazu gekommen, weil er fortwährend unterwegs war. Die Befugnis zu dem von ihm ausgeübten Predigtamt, für welches er seinen Richtern allerdings keine antliche Ermächtigung vorweisen konnte, leitete er ab aus dem ihm bei seiner Weihung zugerufenen Spruch Ev. Matth. 28, 19. Der priesterlichen Verpflichtung zum Lesen der Horen meinte er am besten durch Lesen der Heiligen Schrift zu genügen, der ja doch die liturgischen Formeln nur entnommen seien.

Drändorff hat nach empfangener Weihe in Neuhaus und in Prag über drei Jahre lang gepredigt. Neuhaus liegt im südöstlichen Böhmen, nahe der Grenze Mährens und Niederösterreichs, und hat in der religiösen Bewegung jener Zeit eine gewisse Bedeutung gehabt. Dass er sich dort im Herbst 1421 aufgehalten hat, erfahren wir aus seiner Antwort auf die Frage seiner Richter: wo er gewesen sei, als das Kreuzheer vor Saaz lag. Man hatte ihn wohl in Verdacht, irgendwie an den Ereignissen beteiligt gewesen zu sein, die eben damals zu der schmachlichen Flucht jenes in das nordwestliche Böhmen eingerückten Heeres führten.

Wahrscheinlich bald darauf hat sich dann Drändorff zu der Reise aufgemacht, auf der wir ihn noch zu begleiten haben. Sie führte ihn zunächst nach Meissen und Sachsen, wo er auch seinen Heimatsort noch einmal besucht haben mag. Wenn er sagt, seine Verwandten und Freunde daheim seien ihm nicht entgegengetreten, als er sich dem armen Leben Christi zuwandte, so darf man vielleicht annehmen, dass er auch hier Gesinnungsgenossen fand, wenn nicht sogar schon von Kindheit an nach dieser Richtung hin Anregungen empfangen hatte. Dass waldensische Anschauungen auch im nördlichen Deutschland verbreitet waren, ist nachgewiesen. Im übrigen möchte ich vermuten, dass er sich erst später, als man gewöhnlich annimmt, von dort nach dem südwestlichen Deutschland gewendet hat. Denn wenn er zu Ostern 1424 in einem Dorfe des Vogtlandes, wo die religiösen Neuerer gleichfalls Fuss gefasst hatten, gepredigt und gebeichtet hat, so geschah das wohl eben anlässlich dieser Reise. Den Namen des vogtländischen Orts und des beteiligten Geistlichen hat Drändorff in wohlgemeinter Absicht seinen Richtern verschwiegen.

Der Umstand, dass die böhmische Bewegung sich zugleich insbesondere gegen das Deutschtum im Lande und gegen das

anerkannte Reichsoberhaupt richtete, die Furcht vor den bösen Husiten hatte zwar in den anderen Reichsgebieten eine merkliche Rückwirkung zur Folge. Nicht bloss die Kreise, die zunächst an der Erhaltung der bestehenden Verhältnisse interessiert waren, Klerus, Fürsten, Ritterschaft, städtische Aristokratie, schlossen sich unter einander und mit der herrschenden Kirche enger zusammen. Trotzdem war eine husitische Propaganda in Deutschland keineswegs aussichtslos. In mehrfach erwähnter Art kamen ihr religiöse Meinungen entgegen, boten ihr politische und soziale Übelstände und Begehrlichkeiten Anknüpfungspunkte; und sie ist, wie namentlich neuere Forschungen dies festgestellt haben, in ziemlich weitem Umfange versucht worden.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, dass unter anderen auch Peter von Dresden in solcher Absicht aus Böhmen aufgebrochen sei. Denn die überwiegende Wahrscheinlichkeit spricht durchaus dafür, dass er mit dem „Petrus de Dräsen“ gleichzusetzen ist, der 1421 in Regensburg wegen wiclitifischer Irrlehren verbrannt wurde. Eine nach anderer Richtung hinweisende Aussage Drändorffs in dem Verhörprotokoll, wie es uns gedruckt vorliegt, steht dem meines Erachtens nicht unbedingt entgegen.

Drändorff, den wir im Vogtlande verliessen, hat die Würzburger Diözese nur durchreist, übrigens bei dieser Gelegenheit wohl den einen der beiden Diener mit sich genommen, die später mit ihm verhaftet wurden, einen Schneider aus Franken namens Henselin, während der andere, ein Weber namens Martin, aus seiner Heimat stammte.

Dann ist er weiter durch Schwaben gezogen. Er ist später bei seinem Verhör speziell nach dem Grunde seines Erscheinens hier gefragt worden und hat daraufhin ausgesagt: er habe sich von dem Zustande der Geistlichkeit in diesem Lande überzeugen und sehen wollen, ob er Kleriker finde, die nach der Regel Christi lebten. Freilich habe er wahrgenommen, dass dies nur wenige von ihnen thun wollten, vielmehr Simonie, Habsucht und Verschwendung in ihrer Mitte herrschten. Es liegt nahe genug, Drändorffs Angabe über jene Absicht auf die ganze Reise überhaupt zu beziehen, und sie weist mit aller Deutlichkeit darauf hin, dass die Anknüpfung von Beziehungen zu Anhängern des Waldensertums die Grundlage seiner Thätigkeit abgeben sollte. Die Bemessung seines Aufenthaltes in den verschiedenen Gegenden stand jedenfalls im Zusammenhang mit der Zahl und Ergiebigkeit der Anknüpfungspunkte, die er fand.

Weiterhin hat er am oberen Rhein gepredigt, wo er sich in den Diözesen von Strassburg und Basel und in anderen benachbarten Orten aufhielt. In Basel und dessen Umgegend hat er allerdings seiner Angabe nach nur die Leute wegen des Schwörens getadelt, sonst jedoch keine Lehrthätigkeit in Glaubens-

sachen ausgeübt. Dann aber wandte er sich nach Speier, dessen Verhältnisse damals besonders dazu angethan waren, einem Manne seiner Art eine fruchtbare Wirksamkeit für seine Geistesrichtung in Aussicht zu stellen. Zudem wirkte dort bereits als Schulrektor ein eifriger Gesinnungsgenosse, mit dem er einst studiert hatte: Peter Turnow aus Tolkemit am Frischen Haff.

Die Reichsstadt Speier lag, wie so manche andere ihres Zeichens, in fast unaufhörlichen Zwistigkeiten mit ihren Bischöfen, denen gegenüber sie die erworbenen und zum grossen Teil ihnen abgerungenen Rechte und Freiheiten ebenso kräftig zu wahren und zu erweitern suchte, wie jene das entgegengesetzte Ziel mit allen Mitteln verfolgten.

Die Bürger hatten im Sommer 1422 ein vor der Stadt gelegenes Stift zerstört, das den demnächst zu erwartenden Belagerern hätte als Stützpunkt dienen können. Darauf war das Domkapitel und die Weltgeistlichkeit teils, wie schon früher in ähnlichen Lagen, aus der Stadt geflohen, teils vertrieben worden, und ihr Besitz war der Plünderung verfallen. Zwar zu einer völligen Einstellung des Gottesdienstes, die eines der wirksamsten Mittel zur Bändigung aufsässiger Gemüter war, kam es damit nicht, da die Bettelmönche, die es auch sonst mit der Bürgerschaft gehalten hatten, in der Stadt blieben. Und für die Hauptmasse der letzteren kam auch ein Abfall von der Kirchenlehre als solcher gewiss nicht in Betracht. Ergab sich doch sogar eine merkwürdige Thatsache: als nämlich draussen im Reiche die Rede entstand, die Speierer seien zur husitischen Ketzerei abgefallen, und als daraufhin König Sigismund vom Reichstage in Nürnberg den Markgrafen Friedrich von Brandenburg eigens zur Untersuchung der Sache in die Stadt sandte, gewann dieser den Eindruck, dass an ihrer Rechtgläubigkeit nicht zu zweifeln sei. Aber wenn beispielsweise in früheren Verhandlungen von den amtlichen Vertretern der Bürgerschaft betont worden war, der Bischof sei nur ihr geistlicher Oberer und habe als solcher schlechterdings keine Herrschaftsrechte über sie zu beanspruchen, so berührte sich das doch unmittelbar mit Meinungen, wie sie weiter oben gekennzeichnet wurden, und in der breiten Masse wurden solche Gedankengänge gewiss noch weiter fortgesponnen.

Die bezeichnete Fehde war nach kurzer Dauer durch einen königlichen Schiedspruch beendet worden, der, wenn er auch die Selbständigkeit der Stadt nicht brach, doch sonst wesentlich zu ihren Ungunsten ausfiel. Kein Wunder also, wenn die Stimmung in der Bürgerschaft eine gereizte blieb oder nun erst recht wurde, mochte sie gleich thatsächlich auf längere Zeit hinaus nicht wieder zu einem gewaltsamen Ausbruch gelangen können.

Drändorff hat im Einvernehmen mit Peter Turnow ein längeres Manifest in lateinischer Sprache ausgearbeitet, welches

mit reichlichen Belegen insbesondere aus der Bibel und aus Kirchenvätern nachzuweisen sucht, dass eine ungerechtfertigte Exkommunikation unwirksam sei, dass ferner die Laien in keiner Weise zu dem geforderten blinden Gehorsam gegenüber dem Klerus verpflichtet seien, dass endlich der letztere keinerlei Befugnis zur Ausübung weltlicher Herrschaft besitze. Diese Fesseln gelte es zu brechen, dieses Joch abzuschütteln. Interessant ist am Schluss noch die Aufforderung an die Leser, selbst die in Klöstern und Kirchen an Ketten angeschlossenen Bücher nachzuschlagen, in denen sie finden würden, dass alles Dargelegte wohl begründet sei.

War nun zwar in Speier für den Augenblick keine rechte Gelegenheit mehr, solche Grundsätze auch in die Wirklichkeit zu übertragen, so bot sich eine desto aussichtsreichere in einem schwäbischen Streithandel, dessen Mittelpunkt nur ungefähr zehn Meilen gegen Osten hin entfernt lag, und der die Gemüter in weiten Kreisen heftig bewegte.

Die Stadt Weinsberg hatte ihre Reichsfreiheit gegen Konrad, den Herrn der dortigen Burg, zu verteidigen. König Sigismunds Gunst hatte sie diesem zu eigen gegeben, und Richtersprüche hatten die Verleihung bestätigt. Um den nichtsdestoweniger fortgesetzten Widerstand der Stadt zu brechen, die sich auf ein Bündnis von 33 Reichsstädten mit Augsburg, Ulm und Constanz an der Spitze stützte, war 1422 die Reichsacht über sie verhängt worden, und zu dieser gesellte sich 1424 noch die beim Papste erwirkte Exkommunikation durch den Würzburger Bischof, zu dessen Sprengel sie gehörte.

Dorthin sandte nun Drändorff aus Speier — und von jetzt an bedient er sich der deutschen Sprache — einen ebenfalls auf die weitere Öffentlichkeit berechneten Brief, in dem er mit markigen Worten Bürgermeister, Rat und die ganze Gemeinde auffordert, sich durch den Bann nicht in ihrem gerechten Kampfe beirren zu lassen. Denn nach der Heiligen Schrift stehe der Geistlichkeit durchaus keine Befugnis zu, sich in weltliche Angelegenheiten einzumischen oder über sie zu urteilen. Etwas abseits liegt ein Punkt, der am Schluss berührt wird, ist aber gerade recht geschickt ausgewählt, um die Gemüter auf eine gleichfalls tiefempfundene Beschwerde gegen den Klerus hinzulenken. Wenn das Reich, so heisst es da, unthätig zusehen und sich Städte, Land und Leute durch Bannsprüche abnehmen lasse, so werde es zuletzt auch noch dahin kommen, dass die Geistlichkeit den Bürgern ihre Frauen abbanne.

Beigegeben war ein kürzeres Begleitschreiben, in welchem Drändorff der Stadtobrigkeit in Weinsberg anheimstellt, den soeben erwähnten Sendbrief von der Kanzel vor der Gemeinde vorlesen, auch abschriftlich in andern Städten verbreiten zu

lassen, und sich erbietet, selbst hinzukommen, wenn er auf Schutz rechnen könne. Noch müsse er sich allerdings gleich vielen andern gesinnungsverwandten Priestern zurückhalten, „es wäre denn, dass gemein Volk und Reichsstädte die Augen bass aufthäten.“ Man möge es ihm daher nicht verübeln, dass er seinen Namen und Aufenthaltsort vorläufig noch verschweige, und möge seinen Diener, den Überbringer, insgeheim hin- und hergehen lassen.

Ausser seinem Insiegel hat er unter beide Schriftstücke nur eine nicht ohne weiteres erkennbare Andeutung seines Namens gesetzt mit dem lateinischen Zusatz: ein Priester in der Hoffnung Jesu Christi und Prediger der heiligen Gottesgelahrtheit.

Nun ist von Weinsberg eine Einladung an ihn gekommen, allerdings anscheinend noch mit einem gewissen Vorbehalt, wie dies mit Rücksicht auf die von ihm gewahrte Anonymität wohl begreiflich erscheint. Daraufhin antwortete er, jetzt mit voller Namensunterschrift: er warte bloss einer nochmaligen Kundgebung darüber, dass man ihn zu haben wünsche, um dann zu kommen, ungeachtet aller ihm drohenden Gefahr. Nur möge man eben-
deswegen die Sache geheim halten; zugleich aber möge man auch andere besenden, die der Sache Weinsbergs von Nutzen sein könnten. Er dachte dabei augenscheinlich an die schon früher andeutungsweise bezeichneten Priester seiner Richtung. Jedenfalls hat er beabsichtigt, solche dort um sich zu versammeln, hat vielleicht auch schon Aufforderungen in solchem Sinne ergelen lassen.

Und dann ist er von Speier aufgebrochen. Kühne Hoffnungen mögen ihn erfüllt haben. Die Reise führte ihn anscheinend zunächst nach Wimpfen. In dieser Stadt und in Heilbronn, die beiderseits mit Weinsberg besonders eng verbunden waren, war vielleicht sein Sendschreiben an die Weinsberger bereits bekannt geworden.

Gerade in Heilbronn, kaum noch eine Meile von Weinsberg, sollte ihn das Verhängnis ereilen. Er wurde hier, jedenfalls im Laufe des Januars 1425, verhaftet und erfuhr vom Bürgermeister, dass seinen Freund Peter Turnow in Speier das gleiche Schicksal betroffen habe.

Die Machthaber, die sich durch die Bewegung gleichmässig aufs empfindlichste bedroht fühlten, griffen augenscheinlich nach gemeinsamem Plane zu. In Speier that es der Bischof. Zur Verhaftung Drändorffs hat allen Anzeichen nach Kurfürst Ludwig III. von der Pfalz, mit dessen politischem Interesse sich ein besonders reger Glaubenseifer vereinigte, den entscheidenden Anstoss gegeben, ja er ist, so zu sagen, die Seele des ganzen Verfahrens gewesen. Einen äusseren Anhalt zum Eingreifen gewährte eine Schutzherrschaft, die ihm über Heilbronn, wie auch über Wimpfen und Weinsberg zustand.

Von der Verhaftung Drändorffs wurde alsbald der Würzburger Bischof Johann II. benachrichtigt, zu dessen Sprengel auch Heilbronn gehörte. Dieser aber bestimmte unter dem 4. Februar 1425, dass der Gefangene von der Stadtbehörde an den Kurfürsten ausgeliefert und nach dessen Residenz Heidelberg gebracht werde, indem er zugleich die ihm zustehende Befugnis zur Untersuchung und Aburteilung des Falls dem Bischof Johann von Worms, in dessen Diözese Heidelberg lag, und den Professoren der Theologie und des kanonischen Rechts an der dortigen Universität übertrug.

Am Morgen des 13. Februars wurde das Verfahren vor dem Inquisitionsgericht eröffnet, das in der bezeichneten Zusammensetzung unter dem Vorsitz des Bischofs Johann von Worms in der Heidelberger Behausung des Speierer Bischofs zusammengetreten war. Der letztere, der früher erwähnte Raban, wohnte nebst noch andern Geistlichen und Rechtsgelehrten der Verhandlung als Zuhörer bei. Vor allem war aber auch der Kurfürst-Pfalzgraf gegenwärtig und hat sich nach Ausweis des Protokolls sogar persönlich an dem Verhör Drändorffs beteiligt.

Drändorff war sich vollkommen darüber klar, was ihm bevorstand. Wenn es möglich wäre — so sagt er bei der Befragung über seine Vermögensverhältnisse — sich für 1000 Gulden vom Tode loszukaufen, so könne er diese Summe recht wohl zahlen, aber er wisse nur zu gut, dass man nicht sein Geld, sondern seinen Tod wolle. Bitter beklagt er sich, dass die Richter zugleich seine Ankläger seien. Eigentümlich genug giebt er seiner Überzeugung davon Ausdruck, dass die Doktoren, die Universitätslehrer, ihm feindlicher gesinnt seien, als sogar die Bischöfe. Nicht in der Hoffnung, sein Schicksal dadurch irgendwie zu mildern, kann es geschehen sein, dass er gelegentlich auch aussagte, er habe in seinen Predigten eine Lehre der herrschenden Kirche gegen Angriffe verteidigt, die Lehre nämlich, dass Christus wahrer Gott und Mensch zugleich und das einzige Kind seiner Mutter gewesen sei. Vielmehr wird sie ihm eben als schriftmässig begründet erschienen sein. Denn auf diesem Grunde fussend bekannte er sich im übrigen völlig frei und unerschrocken zu den Sätzen, die ihm als abweichend von der Kirchenlehre vorgehalten wurden; sie brauchen hier, soweit sie ihrer allgemeinen Bedeutung wegen schon früher erwähnt wurden, nicht wiederholt zu werden.

Den ihm angesonnenen üblichen Inquisiteneid lehnte Drändorff seiner Überzeugung gemäss ab. Wollte er übrigens lügen, sagte er, so könnte er das auch vereidet thun. Immerhin wäre er, wie er weiterhin erklärte, bereit, seine Eigenschaft als Priester zu beschwören, wenn er damit alles ins Reine bringen und seine Richter vor Sünde bewahren könnte; aber er sehe ja doch, dass

das nicht möglich sei und dass er auf solchem Wege ihren Händen nicht entinnen könne. Die Feststellung dieser seiner Eigenschaft, die er äusserlich durch Kleidung und Tonsur bekundete, aber sonst nur durch seine Versicherung, nicht durch ein amtliches Schriftstück zu beglaubigen vermochte, war ja von Bedeutung für den Fall. Der Nachweis galt natürlich den Richtern nicht für ausreichend erbracht. Doch ward, wie es unter solchen Umständen üblich war, Drändorff bei seiner Verurteilung auf alle Fälle vorsichtshalber degradiert, gerade so, wie dies später Peter Turnow erfuhr, der angab, wenigstens die niederen Weihen erhalten zu haben, und daneben Baccalaureus des Kirchenrechts war. Die sonst in Inquisitionsurteilen gewöhnliche, wenn auch thatsächlich nur auf eine Heuchelei hinauskommende Fürbitte an die weltliche Gewalt, mit den aus der Kirche Ausgestossenen, die ihr übergeben wurden, mild zu verfahren, ist wohl nicht bloss zufällig beiden Männern durch ihre Richter versagt geblieben.

Bei aller Festigkeit und Überzeugungstreue zeigt Drändorff doch in dem Verhör eine würdevolle Bescheidenheit. Für die Bischöfe, die wegen Ausübung weltlicher Herrschaft im Stande der Verdammnis seien, müsse man trotzdem beten, und er thue das. Gewisse Versäumnisse in seinen äusseren priesterlichen Obliegenheiten nachzuholen sei er bereit. An der Wahrheit der drei in dem Manifest verkündeten Sätze halte er fest, aber nicht hartnäckig, d. h. allerdings wohl, sofern ihm nicht deren Schriftwidrigkeit nachgewiesen werde. Die Pflicht, in zweifelhaften Dingen den Prälaten zu gehorchen, gibt er zu.

Geradezu rührend ist aber sein Bestreben, seine Gesinnungsgenossen zu decken, deren man selbstverständlich gern möglichst viele durch ihn erkundet und dann gefasst hätte. Hier sagt er absolut nichts aus, als was augenscheinlich überhaupt nicht mehr zu verheimlichen war. Einiges derartige wurde schon früher erwähnt. Die Frage, ob er Priester gefunden habe, die nach der Regel Christi lebten — also im Sinne seiner Richter Ketzer, gleich ihm selbst — beantwortete er: er hoffe, dass es viele solche gebe, aber sonst wisse er nichts von ihnen. Von den Priestern, die er in Weinsberg um sich zu versammeln gedacht habe, sei ein ihm dem Namen nach unbekannter, der sich übrigens von dem Verdacht des Husitismus gereinigt habe, in Köln; von den anderen wisse er nichts auszusagen. Begreiflicher Weise legte man besonderen Wert darauf, von ihm weitere Aufschlüsse über die Verhältnisse in Speier zu erhalten. Er habe dort, sagt Drändorff, in drei verschiedenen Herbergen gewohnt und mit Peter Turnow verkehrt, und er nennt eine davon (Kesselhof), aber gewiss nur, weil sie dem Gericht ohnedies bekannt war; dass er sich auf die Namen der anderen beiden nicht habe besinnen können, wird man kaum glauben. Über das Manifest habe

Peter mit ihm konferiert; ob dieser die darin behaupteten drei Sätze für wahr halte, darüber möge er selbst aussagen, denn er habe das Alter dazu. Von den nach Weinsberg gesandten Briefen habe Peter gewusst, ohne jedoch die Sache zu billigen. Peter sei ein Mann untadeligen Lebens, wie dies viele in Speier bezeugen könnten, und eben deswegen habe er, Drändorff, sich zu ihm begeben. Dass derselbe nach der Lehre Christi lebe, hoffe er, kenne aber sonst Niemanden in Speier, der dies thue. Endlich unterlässt Drändorff nicht, sich insbesondere noch des einen unter seinen Dienern anzunehmen, der seine Briefe nach Weinsberg gebracht habe, aber ausserdem an der Sache ganz unbeteiligt sei.

Das erhaltene — leider durch mannigfache Lese- und Druckfehler entstellte — Protokoll bricht im Verlauf der zweiten Sitzung ab, die am Nachmittag des 13. Februars abgehalten wurde. Ob die Verhandlung noch über diesen Tag hinaus fortgesetzt worden ist, lässt sich nicht erkennen.

Das Urteil lautete, da Drändorff jedweden Widerruf ablehnte, selbstverständlich verdammdend. Es liegt uns in seiner ganzen Ausführlichkeit vor und wird Drändorff etwa am 15. Februar verkündet worden sein. Am 17. hat er dann den Feuertod erlitten.

Das Verfahren war eigentlich nicht vollkommen rechtsbeständig, und dessen sind sich die Mitglieder des Gerichtshofs wohl bewusst gewesen. Nach den bestehenden kirchlichen Vorschriften durfte ein bischöfliches Gericht das Endurteil in einer solchen Sache nur mit Genehmigung des vom Papst für die betreffende, also in diesem Falle für die Mainzer Erzdiözese bestellten Inquisitors fällen. Diese zu erlangen ist aber hier entweder gar nicht versucht worden, oder sie wurde wenigstens nicht abgewartet. Die im Text des Urteils dafür gegebene Erklärung ist sehr fragwürdiger Natur. Um so einleuchtender wirkt der ausführliche Hinweis auf die grosse Gefahr, die der Rechtgläubigkeit durch die Verbreitung der wiclifitischen und husitischen Ketzereien drohe, auf die verwüstenden Ausbrüche der Husiten aus Böhmen und darauf, dass Drändorff verkündigt habe, demnächst werde eine grosse Verfolgung über die Prälaten kommen.

Dass der Fall doch viel zu denken gab, beweist eine merkwürdige Thatsache. Auf Befehl des Kurfürsten wurde alsbald an Papst Martin V. nach Rom nicht nur ein Verzeichniss der Irrlehren Drändorffs gesandt, sondern es wurden daran auch drei Vorschläge geknüpft. Erstens sei im Hinblick auf die drohende Husitengefahr und im Interesse möglicher Beschleunigung des Verfahrens gegen die Verbreiter von Irrlehren eine Abänderung der erwähnten Bestimmungen wegen der Teilnahme der päpstlichen Inquisitoren an diesem Verfahren in Erwägung zu ziehen. Zweitens möchte es räthlich sein, mindestens den Erzbischöfen und

Universitäten ein authentisches Verzeichnis der in Konstanz verdamnten Lehren des Joh. Hus zukommen zu lassen. Um endlich drittens dem Verlangen der Utraquisten mit Erfolg entgegenzutreten zu können, empfehle es sich, Nachforschungen darüber anzustellen, ob vielleicht bisher nicht veröffentlichte Bestimmungen von Päpsten oder allgemeinen Konzilien vorhanden seien, welche die Austeilung des Heiligen Abendmahls nur unter einer Gestalt ausdrücklich geböten.

Über den Erfolg dieser Anregungen ist nichts bekannt. Das Verfahren gegen Peter Turnow hat Bischof Raban von Speier in Vollmacht des päpstlichen Inquisitors für die Mainzer Kirchenprovinz und wesentlich langsamer, als dies in Heidelberg geschehen war, zu Ende geführt. Der Verlauf des Prozesses wird sonst sehr ähnlich gewesen sein. Das Verdammungsurteil, das auf Turnows Beziehungen zu Drändorff stark Bezug nimmt, ist unter dem 3. April 1426 ausgestellt und jedenfalls kurz darauf vollzogen worden.

Gottfried Wilhelm Leibniz **und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts¹⁾.**

Von
Ludwig Keller.

Von Gottfried Wilhelm Leibniz hat Friedrich der Grosse einmal gesagt, er stelle in seiner Person eine ganze Akademie von Gelehrten dar. In der That gibt es wenige wichtigere Gebiete menschlichen Wissens und Strebens, deren Vertreter nicht in dieser oder jener Beziehung einen Anspruch auf ihn geltend machen könnten. Fast alle seine Nachfolger haben staunend vor der Fruchtbarkeit und Vielseitigkeit dieses Geistes gestanden, dem es möglich war, zahlreiche Gebiete zu umspannen, von denen jedes einzelne auch in seiner damaligen Ausdehnung hinreichte, die Kraft eines arbeitsamen Gelehrten auszufüllen. Leibniz war nicht bloß Jurist, Staatsmann und Volkswirt, sondern auch Mathematiker und Naturforscher, nicht bloß Historiker und Theolog, sondern Philosoph von bahnbrechender Bedeutung, nicht nur Diplomat und Gelehrter, sondern auch ein Schriftsteller von seltener Kraft der Formen wie des Ausdrucks in den zahlreichen Sprachen, die er beherrschte und gebrauchte.

Man weiss, dass das Mittelalter in geistiger Beziehung in erster Linie auf die übersinnlichen Dinge gerichtet war und vornehmlich mit den Kräften des Gemüths und der Phantasie seine Geisteswelt sich ausgestaltete; seit dem 16., vornehmlich aber seit dem 17. Jahrhundert begann eine neue Geistesrichtung in weiten Kreisen Boden zu gewinnen — eine Richtung, welche auf die Beobachtung, Berechnung und Erkenntnis mehr des Seienden als des Übersinnlichen abzielte, ein Geist, der nicht bloss auf das

¹⁾ Der vorliegende Aufsatz ist in wesentlichen Theilen zum ersten Mal gedruckt worden in der Zeitschrift des allgemeinen deutschen Sprachvereins vom 1. August 1891 (VI. Jahrgang Nr. 8/9), nachdem er in veränderter Gestalt am 19. Mai 1891 bei der VI. Hauptversammlung des Sprachvereins zu Hannover als Festrede Verwendung gefunden hatte. Der Aufsatz gehört seinem Inhalt nach in erster Linie in die Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, wo wir ihn nunmehr festhalten.

Wesen Gottes und die Beziehungen der Menschen zu Gott, sondern auch auf das Wesen der Natur und auf die Beziehungen der Menschen zur Natur und untereinander gerichtet war.

Solch grosse geschichtliche Wendungen pflegen nicht auf einmal einzutreten, auch nicht durch einen einzelnen Mann bewirkt zu werden; aber innerhalb des Kreises von Männern, die auf diesen Umschwung hingewirkt haben, verdient neben Bacon kein Name mit grösserem Nachdruck genannt zu werden als der von Leibniz und insofern erschöpft sich die allgemeine Charakteristik nicht, wenn man ihn als Bahnbrecher auf zahlreichen Wissensgebieten bezeichnet; man muss vielmehr sagen, dass wir in diesem Manne einen der Urheber und Wortführer jener Geistesrichtung zu betrachten haben, welche wir als eine wesentliche Eigenart der neueren Zeiten gegenüber der Weltanschauung des Mittelalters zu betrachten gelernt haben.

Diese Geistesrichtung, die sich ihres Gegensatzes gegen die älteren Jahrhunderte wohl bewusst war, hat in manchem ihrer späteren Vertreter die Neigung gezeigt, die Bedeutung der übersinnlichen Dinge, soweit sie ausserhalb der unmittelbaren Erfahrung und Berechnung oder des zwingenden logischen Schlusses liegen, zu unterschätzen und die Kräfte des Gemüths, wie sie sich in der Religion bethätigen, gegenüber den Kräften des Verstandes, die in der Wissenschaft wirksam sind, ungepflegt bei Seite zu stellen. Indem sie damit in eine ähnliche Einseitigkeit verfiel, wie sie die Träger der älteren Anschauung gegenüber den Erfahrungs-Wissenschaften an den Tag gelegt haben, hat sie sich viele Gegner geschaffen und viele Kräfte des Menschenlebens in ihrer Wirkung unterschätzt.

So begreiflich es ist, dass jede Richtung geneigt ist, nur den Dingen Daseinsberechtigung zuzuerkennen, die sich ihrer Methode und Denkart am sichersten erschliessen, so ist doch ein solches Verfahren von schweren Nachteilen begleitet und um so mehr verdient es bemerkt zu werden, dass einer der Männer, auf den die neuere Richtung sich mit Recht in besonderem Sinn berufen darf, dem späteren Geschlecht hierin nicht vorangegangen ist. Leibniz war viel zu weitsichtig, um zu verkennen, dass auch den Dingen, die sich mehr als Forderung des Gemüths den Menschen erschliessen oder aufdrängen, und den Vorstellungen, die weniger dem naturwissenschaftlichen Beweise als dem persönlichen Glauben zugänglich sind, im Leben der Völker eine grosse Bedeutung innewohne und für den Einzelnen die gleiche Gewissheit wie Sätze der Erfahrung erlangen, ja sogar stärkere Antriebe zum Handeln als irgend welche Erfahrungsthatsachen abgeben können.

Es ist von je bemerkt worden, dass Leibniz in seinen Schriften mit weit mehr Ehrfurcht und weit häufiger von der

Religion, von Gott und der Unsterblichkeit im Sinne des Christentums zu sprechen pflegt, als es bei den Naturforschern und Mathematikern, die auf seinen Schultern standen, im Lauf der Zeit üblich zu sein pflegte. Wir sind in keiner Weise berechtigt, dies lediglich als Anpassung zu bezeichnen; vielmehr durchzieht der Zug zur Religion das ganze Wesen des Mannes und keine Schilderung seines Strebens darf versäumen, diesen Zug als wesentlichen Antrieb in sein Denken und Thun einzustellen.

Der Widerspruch gegen diejenige Auffassung der Religion, wie sie in den herrschenden Kirchen vertreten wurde, wurzelte bei den Anhängern der Erfahrungswissenschaften zum Teil in der begründeten Überzeugung, dass die Naturbetrachtung der Dogmatiker unhaltbar sei; der Schritt, von hier aus bis zur Bestreitung der überlieferten religiösen Vorstellungen überhaupt vorzugehen, war kein weiter. Leibniz aber, der sich in seiner Naturphilosophie mit den Naturforschern eins wusste, wollte ihn nicht mitmachen; schon im Jahre 1668 schrieb er eine kleine Abhandlung gegen diejenigen, welche die Naturwissenschaften benutzten, um den Atheismus aus ihnen zu begründen, und bezeichnenderweise legte er seinen Ausführungen den Satz Bacos zu Grunde, welcher besagte, dass es lediglich die oberflächliche Beschäftigung mit den Wissenschaften sei, welche von Gott abführe, gründliche Forschung führe vielmehr zu ihm hin. In der Schrift über die Theorie der abstrakten Bewegung, die er im Jahre 1671 der Pariser Akademie widmete, erklärt er, dass er mit der höchsten Anspannung sich auf die Geheimnisse des Glaubens geworfen habe; nachdem er alles durchforscht, müsse er sich auf die Seite derer stellen, „denen die Verteidigung des Glaubens nicht verachtungswert erscheint.“ Gerade in den Naturwissenschaften, oder doch in der Naturphilosophie wollte er die Mittel zu dieser Verteidigung finden. Besonders deutlich spiegeln sich seine Anschauungen in dem Stiftungsbriefe der Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom 11. Juli 1700 wieder, der von Leibniz verfasst ist. Die Akademie, heisst es dort, solle sich besonders mit gemeinnützigen Studien, d. h. im Unterschied von dem scholastischen Wissenschaftsbetrieb in erster Linie mit der Förderung der Naturbeobachtung, mit der Pflege der deutschen Geschichte und mit der Erhaltung und Besserung der deutschen Sprache beschäftigen; sie solle sich ferner „die Pflege des wahren Christentums sowohl in der Christenheit als bei entlegenen, noch unbekehrten Personen angelegen sein lassen“, und endlich solle sie, um als Sammelpunkt für alles ächt Menschliche dazustehen, auch Leuten „von anderen Nationen und Religionen“ die Aufnahme nicht versagen. Die Aufgaben, die Leibniz der neuen Gesellschaft vorzeichnet, stehen unter sich in engerem Zusammenhang, als es auf den ersten Blick scheinen mag: sie legen den Nachdruck auf diejenigen Wissensgebiete,

die innerhalb der herrschenden Kirchen nicht die Pflege fanden, die sie nach Leibnizens Überzeugung verdienten, und sie fliessen in ihrer Gesamtheit aus einer Auffassung des Christentums, die über den damals herrschenden Kirchen und Bekenntnissen stand und die in ihren letzten Zielen ohne Ansehen der bestehenden Konfessionen auf das Wohl der Menschheit gerichtet war.

Eben aus dieser Auffassung des Christentums floss auch sein Bestreben, die „gemeinnützigen Studien“ und ihre Ergebnisse thunlichst zum Gemeingut aller Stände zu machen. Während die Mehrzahl der Männer, in deren Umgebung Leibniz lebte und wirkte, es für unangemessen, ja für gefährlich hielt, alle Gebiete des Wissens auch dem Volke zu erschliessen, ging seine Überzeugung dahin, dass alle Menschen berechtigt seien, an den Errungenschaften menschlicher Geistesarbeit Anteil zu gewinnen, und dass erst dann, wenn dies Ziel erreicht sei, ein besserer Zustand der Gesellschaft sich erzielen lasse. Diese Überzeugung ist es im letzten Grunde gewesen, die ihn ganz im Gegensatz zu der grossen Mehrzahl der Gelehrten unter den Zeitgenossen zum Anwalt der Sprache des gemeinen Mannes, zum Verteidiger unserer deutschen Muttersprache gemacht hat.

Es ist bisher im allgemeinen üblich gewesen, Leibnizens deutschsprachliche Bemühungen als Ausfluss seiner Vaterlandsliebe zu betrachten. Ich will diesen Beweggrund nicht unterschätzen; dass aber der eigentlich bestimmende Antrieb tiefer lag, lässt sich daraus leicht erkennen, dass Männer, die an Vaterlandsliebe hinter Leibniz keineswegs zurückstanden, für die Pflege der Muttersprache keinen Sinn besaßen, und dass andererseits Gelehrte, die ausserdeutscher Herkunft waren, sich mit Leibniz in den gleichen Bestrebungen begegneten.

Wenn ich in dieser Beziehung an das Beispiel eines älteren Zeitgenossen, nämlich des Johann Amos Comenius, erinnere, so geschieht es nicht bloss, um auf die Beweggründe von Leibnizens Sprachbestrebungen Licht fallen zu lassen, sondern um eines Mannes zu gedenken, dessen gesamte Denkart und Geistesrichtung mit derjenigen unseres Gelehrten ungemein verwandt ist und der daher nicht ungenannt bleiben sollte, wo eine Schilderung von Leibniz Eigenart versucht wird. Es sind nicht nur die Schulbücher des Comenius gewesen, die Leibniz, wie er selbst erzählt, einst benutzt hat; wenn man das uneingeschränkte Lob liest, welches er den Ansichten des Comenius zuteil werden lässt, ein Lob, welches nach ihm erst Herder wieder in gleicher Allgemeinheit ausgesprochen hat, so ist einleuchtend, dass er mehr von dessen Weltanschauung gekannt und sich angeeignet hat, als die Leibnizforscher bisher anzunehmen pflegten. Wie dem auch sein mag, so steht doch fest, dass die Stellungnahme beider Männer zu den grundsätzlichen Fragen oft

bis zu den Einzelheiten herab ausserordentlich verwandte Züge zeigt. Auch bei Comenius standen die Erfahrungswissenschaften, denen er zuerst die Berechtigung als Schulfach erkämpfte, in besonders hohem Ansehen; auch Comenius wollte die Wissenschaften, die er als solche überaus hochschätzte, nicht als Eigentum einer Kaste von Gelehrten betrachtet wissen, sondern er wollte sie (wie Leibniz) allen Menschen zugänglich und für das Wohl der Menschheit und die Ehre Gottes nutzbar machen; Comenius endlich wollte, obwohl er wie Leibniz lateinisch schrieb und einer Weltsprache das Wort redete, die Volkssprachen gepflegt wissen, und er ist es gewesen, welcher im Gegensatz zu den damals geltenden Grundsätzen das Deutsche zum Unterrichtsgegenstand erhoben hat.

Gottfried Wilhelm Leibniz war am 1. Juli 1646 zu Leipzig geboren. Seine frühzeitig hervortretende Neigung für philosophische Beschäftigung erhielt durch seinen Lehrer Jacob Thomasius (den Vater des durch seinen Kampf gegen die Gewissensknechtung und die Hexenprozesse bekannt gewordenen Christian Thomasius) schon frühzeitig Nahrung. Nachdem er am 26. Januar 1664 die philosophische Magisterwürde erworben hatte, beabsichtigte er in das akademische Lehramt bei der philosophischen Fakultät in Leipzig einzutreten, wünschte aber vorher bei der juristischen Fakultät den Doktorgrad zu erwerben. Die Juristen glaubten, Gründe zu haben, ihn einstweilen zurückstellen zu müssen, und Leibniz, hierdurch schwer gekränkt, begab sich auf die Universität Altdorf, wo er am 5. Oktober 1666 zum Doktor beider Rechte befördert wurde. Der Versuch, ihn in Altdorf festzuhalten, gelang nicht; er ging nach Nürnberg, wo ein Verwandter, der Senior des geistlichen Ministeriums, Justus Jacob Leibniz und dessen Freund, der Prediger Dillherr, ihn mit offenen Armen aufnahmen.

Dieser Nürnberger Aufenthalt ist durch die Beziehungen, in die er ihn brachte, für Leibniz von grösster Wichtigkeit geworden. Die Männer, die wir nannten, gehörten nebst ihren Freunden zu den angesehensten Personen in der alten Reichsstadt. Justus Jacob Leibniz und Dillherr waren nebst dem Prediger Daniel Wölfer und Anderen Angehörige einer im Stillen wirkenden Sozietät, die von Aussenstehenden wegen der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, in deren Mittelpunkt damals die Chemie (Alchymie) stand, als Alchymisten bezeichnet zu werden pflegten. Derartige Gesellschaften, die untereinander in Verbindung standen, gab es damals an manchen Orten, so im Haag, in Amsterdam, in London, Hamburg u.s.w.; man nannte sie auch Rosenkreuzer. Infolge der verwandtschaftlichen Beziehungen ward Leibniz selbst

Mitglied des Bundes und erhielt bald sogar einen Vertrauensposten innerhalb desselben¹⁾.

Wie man auch über den Wert dieser Gesellschaften urteilen mag, so ist doch gewiss, dass Leibniz, wie er selbst gesteht, die Eindrücke, die er in dem wichtigsten Abschnitt seines Lebens — er war damals 21 Jahre alt — unter der Leitung so bedeutender Männer empfangen hat, bis in sein spätes Alter bewahrt hat; so abfällig er über das Streben des Goldmachens urteilt, so eifrig hat er sich doch auch noch später mit der Deutung alchymistischer Rätsel beschäftigt, und man braucht sich darüber nicht zu wundern, wenn man bedenkt, dass selbst der grosse Baco für die Bestrebungen der „Alchymisten“ Teilnahme besessen hat.

In Nürnberg war es, wo Leibniz den ehemaligen Minister des Kurfürsten von Mainz, den Freiherrn Joh. Christian von Boineburg, kennen lernte, der den jungen Mann bestimmte, ihm zunächst nach Frankfurt und dann nach Mainz zu folgen. An ersterem Orte lernte er unter anderem Phil. Jac. Spener kennen, und in Mainz trat er in die Dienste des Kurfürsten, der ihn zu verschiedenen politischen und diplomatischen Geschäften heranzog. Von hier aus begann er einen folgenreichen Briefwechsel mit Heinrich Oldenburg, dem Gesandten Bremens in London, der Mitglied jener „unsichtbaren Gesellschaft“ war, in welcher einige Jahrzehnte früher auch Comenius verkehrt hatte und aus welcher nachmals die Royal Society erwachsen ist. Zu diesem Londoner Kreise, zu welchem Theod. Haak, Robert Boyle, John Wallis, Wilkins und andere mehr gehörten, entwickelte sich eine dauernde Beziehung, die für die Richtung seiner Studien bedeutungsvoll wurde.

Gegen Ende des Jahres 1669 bat ihn Boineburg, eine Schrift des Marius Nizolius „Über die wahren Prinzipien“ von 1553 neu herauszugeben; er that es und fügte ausser einem Brief an seinen alten Lehrer Thomasius eine kleine Abhandlung hinzu, in welcher er sich über den philosophischen Stil aussprach. Die Erfordernisse dieser Redeform, sagte er, seien vor allem Klarheit, Wahrheit und Formvollendung, und in allen diesen Beziehungen seien, fügte er hinzu, die Vorzüge der deutschen Sprache bisher unterschätzt worden.

Keine Sprache, meinte er, sei mehr geeignet, die Unklarheit philosophischer Systeme an den Tag zu bringen als die deutsche;

¹⁾ Über die Beziehungen von Leibniz zu den Kultgesellschaften des Humanismus — er war Sekretär der Nürnberger Sozietät — haben wir in diesen Heften wiederholt gehandelt; s. u. a. M. H. Bd. IV (1895) S. 90 ff. und die Register s. v. Leibniz. — Über Leibniz und den Platonismus siehe M. H. Bd. VII (1898) S. 331. — Die Nürnberger Sozietät hielt ihre geheimen Sitzungen in der städtischen Münze, in deren Gebäuden auch in anderen Städten die Brüder oft zusammenkamen.

sie sei für wirkliche Dinge und klare Begriffe reich an Ausdrücken, zu allen erdichteten Spitzfindigkeiten aber völlig ungeschickt.

Es konnte ihm nicht verborgen sein, dass er sich mit solchen Bemerkungen sowohl zu seinem Gönner Boineburg wie zu dessen Freunden in einen gewissen Gegensatz stellte; diesen Männern war, wie Leibniz einmal selbst sagt, „aller Lust und Fleiss, so von anderen auf die deutsche Sprache gewendet wird, verhasst und verdächtig“; man darf doch nicht vergessen, dass die mächtigsten Bildungsträger jener Jahrhunderte, nämlich die Kirche und die Universitäten weder für die Pflege der Naturwissenschaften noch der Volkssprachen eine Vorliebe besaßen, und man braucht sich im Grunde nicht zu wundern, dass Leibniz, der in diesen und anderen Beziehungen grundsätzlich von jenen abwich, gerade unter den Mitgliedern der Universitäten viele Gegner besessen hat, und dass die protestantische Kirche, die ihn nie als Gläubigen betrachtet zu haben scheint, ihm schliesslich das kirchliche Begräbnis verweigert hat.

Die Mainzer Thätigkeit war für ihn nicht immer eine befriedigende; es war ihm daher erwünscht, dass ihn diplomatische Geschäfte nach Paris riefen und dort längere Zeit festhielten. Inzwischen hatten sich die Beziehungen zu den obengenannten Londoner Freunden so befestigt, dass er sich zu Anfang 1673 entschloss, sie in London aufzusuchen; er hatte seit Februar vielfache Besprechungen mit Boyle, Oldenburg u. A.; in einem Schreiben vom 20. Februar 1673 — dasselbe ist in der Bibliothek zu Hannover erhalten¹⁾ — bittet er die „Akademie“, deren Mitglieder jene Männer waren, um Aufnahme; am 9. April ward er wirklich aufgenommen und trat mit den berühmten englischen Gelehrten dadurch in noch nähere Verbindung.

Der Tod seines bisherigen Gönners, des Kurfürsten von Mainz, der in demselben Jahre erfolgte, machte die Fortdauer seines Mainzischen Dienstes unsicher.

Ein brieflicher Verkehr, den er schon seit 1671 mit dem Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg begonnen hatte, führte zu Anträgen, die seinen Eintritt in den Dienst des Hannoverischen Hofes bezweckten. Während Leibniz anfangs gezögert hatte, erklärte er sich Ende 1675 zur Annahme bereit und erhielt im September 1676 den Ruf als Vorstand der herzoglichen Bibliothek in Hannover mit dem Titel eines Hofrats und einer Besoldung von 600 Thalern.

Im Oktober 1676 trat er die Reise an, ging aber zuerst abermals nach London und von dort nach Amsterdam und in den Haag, wo er Spinoza aufsuchte; Ende Dezember 1676 traf

¹⁾ Bodemann, Briefwechsel des G. W. Leibniz. 1889 S. 209.

er in Hannover ein, und mit seiner Ankunft begann diese Stadt ein Mittelpunkt geistigen und wissenschaftlichen Lebens zu werden; es bewahrheitete sich, dass dieser Mann „eine ganze Akademie von Gelehrten ersetzte“. Er entwickelte alsbald eine Vielseitigkeit, die Mitwelt wie Nachwelt in Staunen gesetzt hat. Er begann mit einer Abhandlung über die Apokalypse, erörterte mit Hoher in Wien den Gedanken eines neuen Gesetzbuches, schrieb fast gleichzeitig die Entdeckungsgeschichte des Phosphors, wechselte mit Newton durch Oldenburgs Vermittelung Briefe über das Tangentenproblem, schrieb die berühmt gewordene *Nova Algebrae promotio*, verfasste ein staatsrechtliches Gutachten für den Herzog und veröffentlichte einen Dialog (wie er es nannte), der auf die Einführung einer allgemeinen Zeichensprache hinwirken sollte. Das geschah alles in dem einen Jahre 1677. Wenn man sich eine Vorstellung von dem Umfange des Briefwechsels bilden will, den er neben seinen sonstigen Arbeiten führte, so muss man sich einmal einen Einblick in die Briefsammlung verschaffen, welche sich in der königl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover befindet; daraus ergibt sich, dass dort über 15 000 Briefe ruhen, die von ihm geschrieben, bezw. an ihn gerichtet sind.

Dabei ist es die Eigenart dieses Mannes, dass er nichts Neues lernte, ohne daraus etwas für das Leben und die menschliche Wohlfahrt zu schöpfen; als ihn der Herzog, teils um seinem Drange nach Bethätigung Raum zu geben, teils um ihn fester an den Hof zu fesseln, zum Mitglied der Justizkanzlei ernannt hatte, wurde bald darauf die Abschaffung der Hexenprozesse beschlossen, und wenn in Hannover früher als anderwärts diesem Unfug Einhalt gethan ward, so ist es zum Teil unzweifelhaft der Einwirkung unseres Gelehrten zuzuschreiben.

Seine damaligen Gegner pflegten zu sagen, Leibniz sei ein Projektentmacher, und sofern sie damit sagen wollten, dass er unermüdlich war in Vorschlägen und Anregungen, die nach seiner Überzeugung dem Wohle seines Vaterlandes und der Menschheit dienen konnten, so hatten sie darin ganz recht. Wir besitzen von ihm aus dem Jahre 1678 ein Verzeichnis solcher Vorschläge verschiedenster Art, deren Mehrzahl uns hier nicht berührt, aber einer ist darunter, der für die Gedanken, die ihn bewegten, und für die Art und Weise, wie er sie zur Ausführung bringen wollte, sehr bezeichnend ist. Er empfiehlt nämlich dem Fürsten oder Staatsmanne, für den die Denkschrift bestimmt war — wir kennen seinen Namen nicht — die Stiftung oder Beförderung einer *Societas Theophilorum vel amoris divini*, d. h. eine „Gesellschaft von Gottesfreunden oder der Liebe Gottes“, welche (wie er sagt) „alda anzufangen hätten, wo die Jesuiten aufhören“, und die Studien betreiben könnten, welche die Jesuiten nicht zu treiben pflegen, nämlich die Naturwissenschaften und die Heilkunde;

diese Gesellschaft hätte die Jugend in den höheren Wissenszweigen zu unterrichten, „insbesondere in Theologia mystica, so summus hujus instituti gradus, dazu die Chymica und Arcana naturae eine herrliche Anleitung geben“, dagegen sollten sie die schulmässige, d. h. die scholastische Theologie nicht betreiben. Das wäre, schliesst er, „das herrlichste Institutum, so zu ersinnen“; dasselbe würde sich über die ganze Welt verbreiten können, da solche Männer überall willkommen sein würden¹⁾.

Ganz im Unterschied von der Mehrzahl der Gelehrten, die sich damit begnügten, Bücher zu schreiben und drucken zu lassen, die Durchführung ihrer Ideen aber und die praktische Verwertung andern überliessen, war er von dem lebhaften Bestreben erfüllt, seinen Schriften und Entwürfen thatsächliche und unmittelbare Nutzanwendung zu geben. Es war ihm vollkommen klar, dass kein wichtiger Gedanke in der Welt sich durchzusetzen pflegt, wenn es nicht gelingt, Männer zu finden, die für seine Ausgestaltung kämpfen; er wusste genau, dass es ganz etwas anders ist, einen Gedanken auszusprechen und ihn durchzuführen, und wenn er gern Entwürfe und Vorschläge machte, so versäumte er selten, zugleich die Wege anzudeuten, wie sie nutzbar zu machen seien, und oft ging er selbst mit thatsächlichen Schritten und Massregeln voran.

Die erste ausführliche Niederschrift der Gedanken und Wünsche, mit denen er sich in Sachen der deutschen Sprache und der deutschen Sozietäten trug, fällt in die Anfangsjahre seiner Hannoverschen Thätigkeit; er hat sie niedergelegt in der erwähnten Schrift: „Ermahnung an die Teutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben, nebst Vorschlag einer teutsch gesinnten Gesellschaft“. Wenige Jahre später (nicht, wie bisher meist angenommen wurde, erst um 1697²⁾) scheint die inhaltlich verwandte Abhandlung entstanden zu sein, welche unter dem Titel: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache“ zuerst gedruckt worden ist, die aber in der zu Hannover erhaltenen Urschrift den Titel trägt: „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Aufrichtung eines deutschen Ordens“.

Schon diese Titel bestätigen die Bemerkungen, die wir soeben gemacht haben: nicht mit Vorschlägen über die Herstellung der Sprachreinheit wollte er sich begnügen, er wollte gleichzeitig auch die Mittel angeben, durch welche die Bahn dafür

¹⁾ Werke des Leibniz, herausg. von Klopp. V, 21 f.

²⁾ Ich stimme Schmarsow, Leibniz und Schottelius (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte, Strassburg 1877) zu und glaube, dass der erste Entwurf weit älter ist als 1697.

zu öffnen sei; denn dem Übel, das er vor sich sah, war mit schönen Reden — das wusste er wohl — nicht abzuhelfen; Männer brauchte er, die den Worten Thaten folgen liessen und die sich mit vereinten Kräften der Fremdsucht widersetzen.

Angesichts dieses Umstandes ist es nun sehr merkwürdig, dass beide Schriften zu Leibnizens Lebenszeit nicht veröffentlicht worden sind und dass, als sein ehemaliger Gehülfe Eccard die eine derselben, nämlich die Unvorgreiflichen Gedanken, im Jahre 1717 zuerst herausgab, gerade diejenigen Abschnitte ganz unterdrückt worden sind (§ 114—119), welche die Zuspitzung des gesamten Inhalts, nämlich die Forderung „eines deutschen Ordens“, enthalten.

Es ist möglich, dass die Gründe, welche Eccard bestimmten, die wichtigsten Stellen zu streichen, Leibniz ehedem abgehalten hatten, die Vorschläge der Öffentlichkeit zu übergeben: die Zeiten waren für die Errichtung einer solchen Gesellschaft nicht günstig. Die „Unvorgreiflichen Gedanken“ haben die Form einer Denkschrift und nehmen durchweg Rücksicht auf ein „hoherleuchtetes, vornehmes Haupt“, dem sie überreicht werden sollten und vielleicht überreicht worden sind. Wäre der Fürst, an den hier gedacht worden ist, für den Plan gewonnen worden, wie ehedem Fürst Ludwig von Anhalt für die „Fruchtbringende Gesellschaft“ gewonnen worden war, so wäre vielleicht der „Deutsche Orden“ ins Leben getreten und die Schrift des Leibniz wäre nicht im Schreibtisch liegen geblieben. So aber blieb der Gedanke Entwurf — ein Entwurf freilich, der im Zusammenhang mit den verwandten Bestrebungen für uns von grossem Interesse ist.

Wenn man nämlich Leibnizens Vorschläge genauer betrachtet, so tritt die Thatsache klar ins Licht, dass er mit den älteren Sozietäten engste Fühlung besessen hat: sie lehnen sich so eng an die früheren Erscheinungen an, sprechen mit so warmem Lob von der vornehmsten Gesellschaft, der „Fruchtbringenden“ (ohne indessen für ihre Schwächen blind zu sein), verraten eine so genaue Kenntnis ihrer Verhältnisse und der Schriften einzelner Wortführer, dass irgend eine nähere Beziehung zur „Akademie des Palmbaums“ vorhanden gewesen sein muss. Es ist für mich nicht zweifelhaft, dass es diese älteren, viel verspotteten fälschlich sogenannten Sprachgesellschaften gewesen sind, an welchen sich der Eifer des grossen deutschen Gelehrten für die deutsche Sprache entzündet hat, und damit treten, wie mir scheint, diese Gesellschaften wenigstens in dieser Beziehung unter einen Gesichtspunkt, der erneute Beachtung für sie fordert.

Wenn man die Lebensgeschichte des Leibniz durchgeht, so wird man keinen Zeitabschnitt finden, der ihm die älteren Sozietäten so nah hätte bringen können wie die Nürnberger Jahre, wo er Mitglied der „Rosenkreuzer-Gesellschaft“ wurde. Wir wissen

aus dem Briefwechsel Harsdörffers, dass J. G. Schottelius' Schriften, die für Leibniz eine Hauptquelle gewesen sind, unter den Nürnberger Mitgliedern der „Fruchtbringenden Gesellschaft“ (auch Schottelius war Mitglied) in hohem Ansehen standen; Schottelius „Ausführliche Arbeit von der Teutschen Hauptsprache“ erschien als Erweiterung seiner früher erschienenen „Sprachkunst“ im Jahre 1663 zu Braunschweig, also wenige Jahre, ehe Leibniz nach Nürnberg kam. In Nürnberg selbst lebten nicht bloss Mitglieder der „Fruchtbringenden Gesellschaft“, sondern es gab seit 1644 dort auch eine eigene Sozietät, den „Blumenorden“. Philipp von Zesen, der auch Mitglied des Palmbaums war, hatte im Jahre 1643 zu Hamburg eine Gesellschaft gegründet, welche wegen ihres Symbols der drei Rosen die Rosen-Gesellschaft hiess, die sich selbst aber die deutsch-gesinnte Gesellschaft nannte und welche dieselben Formen und Einrichtungen besass wie die übrigen Sozietäten, vor allem die Köthener (die Fruchtbringende), die Nürnberger und die Strassburger Sozietät, die die Gesellschaft zur Tanne genannt wurde.

„Ich will“, sagt Leibniz unter anderem in der „Ermahnung an die Teutschen“, „die unsterblichen Namen derer Fürsten alhier nicht anführen, welche in die so löblichen Gesellschaften — er findet nicht bloss die Fruchtbringende Gesellschaft, sondern auch die übrigen „löblich“ — getreten, dadurch man die deutschen Gemüter erwecken wollen und die gewisslich nicht geringe Frucht gebracht. Unserer Gelehrten aber, so dazu Lust bezeigt, sind sehr wenige gewesen, teils weil einige unter ihnen gemeinet, dass die Weisheit nicht anders als in Latein und Griechisch sich kleiden lasse, aber auch weil manche gefürchtet, es würde der Welt ihre mit grossen Worten gellarvte Unwissenheit entdeckt werden. Davor aber haben sich grundgelehrte Leute nicht zu befürchten, sondern vielmehr für gewiss zu halten, dass jemehr die Weisheit und Wissenschaft unter die Leute kommen wird, jemehr sie ihrer Vortrefflichkeit Zeugen finden werden.“

Die Wirkungen der Fremdsucht, fährt er fort, sind für die Gelehrten wie für das Volk nur schädliche gewesen, für die Gelehrten, insofern sie dadurch nur zu oft verleitet worden sind, sich bei unbrauchbaren Dingen aufzuhalten und lediglich für Büchergestelle zu schreiben, für die Nation, insofern als diejenigen, so kein Latein gelernt, von der Wissenschaft so gut wie ausgeschlossen worden sind. „Eine wohlausgeübte Muttersprache befördert wie ein rein poliertes Glas die Scharfsichtigkeit des Gemüts und giebt dem Verstand eine durchleuchtende Klarheit.“

Es haben die „preiswürdigen Fruchtbringenden“ — dieser Ausdruck ist später von einem Überarbeiter gestrichen worden und durch die Worte ersetzt: „die preiswürdigen Personen“, — so sich unserer Sprache angenommen, viele Jahre mit der deutschen

Nachlässigkeit und selbst Verachtung gestritten, aber nicht gesiegt. Diejenigen, meint er, die selbst nichts Gutes vollbringen, pflegen auch der besten Anschläge so lange zu spotten, bis sie durch den unwidersprechlichen Erfolg eines Besseren belehrt sind. Das Streben der Fruchtbringenden Gesellschaft sei u. A. deshalb gescheitert, weil sie die deutsche Sprache wohl in der Dichtkunst, nicht aber in den Wissenschaften und Hauptmaterien geübet und zur Anerkennung gebracht hätte. Dies sage er nicht, um das „herrliche Vorhaben“ jener Gesellschaft herabzusetzen, sondern um zu beweisen, dass trotz ihres Misserfolgs die Hoffnung auf den Sieg nicht aufzugeben sei.

Unter den Mitteln und Wegen, welche zur Besserung führen können, empfiehlt er namentlich die Erneuerung des älteren deutschen Schrifttums. „Wie haben es doch unsere Vorfahren vor hundert und mehr Jahren gemacht, sagt er, dass sie ganze Folianten mit reinem Deutsch gefüllet?“ „Ich erinnere mich unterschiedliche Mal, dass ich, wenn ich über einige vor Jahren gestellte Bücher, deren Autor ein guter ehrlicher alter deutscher, wiewohl sonst ein schlichter Mann gewesen, in mich gangen, ich mich fast mein selbst und unserer Zeit geschämte, wenn ich betrachtete, wie alles so deutlich, so nachdrücklich und dabei so rein und natürlich gestellet, dass ich oft zweifeln musste, ob ichs ihm würde haben nachthun können; und dennoch war genugsam zu spüren, dass ihm solches ohne viel Nachsinnen aus der Feder geflossen. Was ist beweglicher als was einige ungelehrte, aber sinnreiche Leute, die ich allhier weder loben noch tadeln will, in deutscher Sprache geschrieben und welche einen grossen Anhang gefunden haben? 1) . . . So oft ich die Offenbarung auch in Deutsch lese, werde ich gleichsam entzücktet und finde nicht nur in den göttlichen Gedanken einen hohen prophetischen Geist, sondern auch in den Worten eine recht heroische und wenn ich so sagen darf, virgilianische Majestät.“ 2)

Es sei in diesen Dingen, meint er, vor allem notwendig, das verzagte Gemüt der Deutschen wieder aufzurichten, und deshalb gehe sein Vorschlag dahin, dass etliche wohlmeinende Personen zusammentreten und unter höherem Schutz eine „deutschgesinnte Gesellschaft“ stiften möchten, die dahin zu trachten habe, wie „allerhand nachdrückliche, nützliche, auch annehmliche Kernschriften in deutscher Sprache veröffentlicht werden möchten.“ Das werde zu Ruhm und Wohlfahrt deutscher Nation gereichen.

In ganz verwandten Gedankengängen bewegen sich die „Unvorgreiflichen Gedanken“, nur dass alles noch viel klarer,

1) Über den Sinn dieser etwas dunklen Andeutung s. unten.

2) Die Stelle findet sich in einem Abdruck des „Weimarischen Jahrbuchs“, herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben und O. Schade. Hannover 1855 Bd. III. S. 104.

nachdrücklicher und kraftvoller zum Ausdruck gebracht ist. Auch hier findet sich der oben erwähnte Hinweis auf das ältere deutsche Schrifttum, dessen Studium ihm offenbar sehr am Herzen lag. Er finde, sagt er, dass die Deutschen ihre Sprache bereits hoch gebracht hätten in allem, was mit den fünf Sinnen zu begreifen sei und was auch dem gemeinen Mann vorkomme; dagegen mangle es einigermassen in Bezug auf Religion und Sittenlehre, Rechtslehre und Regierungskunst. Hier könnte, fährt er fort, das Studium der „geistreichen Schriften“ einiger älteren tief-sinnigen Gottesgelehrten nützlich sein, auch solcher, „die sich etwas zu den Träumen der Schwärmer geneigt“;¹⁾ in Betreff der Regierungskunst halte er es für unbedenklich, „einigen guten Worten der Ausländer das Bürgerrecht zu verstaten“, denn es liege ihm fern, in der Sprache zum „Puritaner“ zu werden. Gegen die „Rein-Dünckler“ ist er überhaupt eingenommen; er beruft sich auf das Beispiel der italienischen Akademien, welche mit dem Purismus schlimme Erfahrungen gemacht hätten; er habe, sagt er, von einem Mitglied der Gesellschaft der „Crusca“, einem Florentiner, selbst gehört, dass man in Italien von solch scharfem Verfahren mehr und mehr zurückkomme und viele Worte jetzt wieder einlasse, die man früher ausgeschlossen habe.

Wir möchten mit Gottsched, der die „Unvorgreiflichen Gedanken“ um die Mitte des 18. Jahrhunderts von neuem herausgab, sagen: „Es ist zu verwundern, dass dieser grosse Mann in allen Arten der Dinge, daran er sich gewagt, solche Meisterstücke verfertigt hat“.

Im Jahre 1792 erteilte der Minister von Hertzberg einem Ausschuss der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin den Auftrag, die Pläne und Vorschläge zur Ausführung zu bringen, welche Leibniz damals entworfen hatte. Dieser Auftrag ist nicht zur Vollziehung gelangt.

Es liegt in den Grenzen der Aufgabe, die ich mir hier gesteckt habe, dass ich die Bedeutung dieses Mannes nur nach einzelnen Seiten hin schildern kann. Aber das Bild würde allzu unvollständig sein, wenn ich nicht wenigstens mit einigen Worten der beiden hochherzigen Frauen gedenken wollte, die den Wert

¹⁾ Die Stelle findet sich in dem Abdruck der Schrift bei Schnarsow, Leibniz und Schottelius, in den Quellen und Forschungen, Strassb. 1877, S. 50. Es sind dies offenbar dieselben Schriften, auf die er in der „Er-mahnung“ Bezug nimmt, und die Stellen sind merkwürdig genug. Man hat geglaubt, dass Tauler u. A. damit gemeint seien; aber Tauler war kein „un-gelahrter Mann“ und hat nur bei Wenigen im Verdacht der „Schwärmerci“ gestanden — abgesehen davon, dass er im 17. Jahrhundert fast unbekannt war. Man muss offenbar an Schriftsteller des 16. Jahrhunderts denken, auf welches Leibniz wiederholt Bezug nimmt, und man könnte glauben, dass Seb. Franck, Schwenkfeld u. A. gemeint seien; doch lasse ich das dahin gestellt.

des seltenen Mannes richtiger als viele Männer schon zu jener Zeit erkannten, nämlich der Herzogin Sophie von Hannover und ihrer Tochter, der Kurfürstin und nachmaligen Königin von Preussen Sophie Charlotte.

Drei Jahre nach Leibnizens Ankunft in Hannover war Herzog Johann Friedrich gestorben. Trotz der mannigfachen Herrschertugenden, die ihm eigen waren, hatte er doch weder für sich noch für sein Haus die Stellung gewinnen können, die er gewünscht haben mochte. Die Thronbesteigung seines Bruders, des Herzogs Ernst August, wurde im Lande mit Freude begrüsst, und der Ruf, der ihm als Staatsmann und Feldherrn und seiner geistvollen Gattin, der Tochter der edlen Elisabeth von der Pfalz und der Enkelin Jacobs I., voranging, erfüllte die Bewohner Hannovers mit grossen Hoffnungen.

In der That waren beide in ihrer Art nicht gewöhnliche Persönlichkeiten: nicht bloss die Art ihres Charakters und ihrer Begabung, sondern auch die mannigfachen verwandtschaftlichen und persönlichen Verbindungen, in denen sie standen, eröffneten so folgenreiche Anwartschaften und so lebhaft geistige Beziehungen, dass der Hannoversehe Hof bald weit und breit zu einem bis dahin ungeahnten Ansehen gelangte; es lag auf der Hand, dass hiervon auch der Mann Vorteil zog, der seinerseits zuerst dazu beigetragen hatte, dass die kleine norddeutsche Residenz auch unter den Gelehrten Europas mit Ehren genannt wurde.

Das unglückliche pfälzische Haus hatte in dem Augenblick, wo es am tiefsten gedemütigt schien, dem deutschen Fürstenstand einige Mitglieder geschenkt, die durch ihren eigenen inneren Wert wie durch ihre Söhne und Enkel die deutschen Geschicke in ungewöhnlicher Weise beeinflusst haben. Eines dieser Glieder war die Herzogin Sophie, die Mutter Georgs I., Königs von Grossbritannien, und Urgrossmutter Friedrichs des Grossen. Die Herzogin gehörte nebst ihrer älteren Schwester, der Äbtissin Elisabeth von Herford, der Schülerin des Cartesius, und ihrer Nichte, der Herzogin von Orleans, zu den unterrichtetsten Frauen ihres Zeitalters; sie schrieb ausser der Mehrzahl der abendländischen Sprachen auch fliessend lateinisch, war in den philosophischen und besonders den religiösen Streitfragen wohl bewandert und besass ein feines Verständnis für die politischen Angelegenheiten, die ihre Zeit bewegten. Der Franzose Chevreau konnte in seinen Denkwürdigkeiten schreiben, dass „Frankreich keinen schöneren Geist besitze als die Frau Herzogin von Hannover und keinen von gediegenerem Wissen als ihre Schwester, Elisabeth von Böhmen“ — im Munde eines Franzosen gewiss ein aussergewöhnliches Lob, das aber die Ansichten vieler Zeitgenossen wiedergab.

Es wird sich nie feststellen lassen, wie weit in dem wissenschaftlichen Verkehr, der sich zwischen der Herzogin und Leibniz

entspann, der letztere der Gebende gewesen ist; doch wissen wir, dass er für sie ein unentbehrlicher Umgang wurde, und dass sich, so oft Leibniz abwesend war, ein Briefwechsel entwickelte, der in seiner Regelmässigkeit und in seinen Formen für die geistige Verwandtschaft merkwürdiges Zeugnis ablegt; es war in ihrem Munde keine Redensart, wenn sie am 24. Februar 1690 ihm bekannte, sie schätze seine Glückwünsche höher als die, welche sie von Königen und Fürsten erhalten habe.

Die achtzehn Jahre, welche zwischen der Thronbesteigung des Herzogs Ernst August und seinem Tode lagen, waren für Leibniz die glücklichsten seines dortigen Aufenthalts; des Herzogs Sohn und Nachfolger Georg Ludwig besass für den Gelehrten und seine Eigenart nicht das Verständnis, welches Leibniz wünschte, und er trug sich damals vielfach mit dem Gedanken, Hannover zu verlassen. Vor allem war es Berlin, wohin er seinen Blick nach 1698 gerichtet hatte; denn hier hatte er an der vertrauensvollen Zuneigung, die ihm die Kurfürstin Sophie Charlotte entgegenbrachte, eine Stütze, wie er sie wirksamer kaum noch irgendwo anders besass. Die Kurfürstin hatte den Sinn für Religion und Philosophie von ihrer Mutter geerbt; sie hatte, wie ihr königlicher Enkel, Friedrich der Grosse, einmal von ihr sagt, „das Genie eines grossen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte — fährt der König fort —, dass es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen, und dieser Philosoph war Leibniz.

Nach Leibnizens Plan wurde in Berlin am Geburtstage Friedrichs III. am 11. Juli 1700 die „Gesellschaft der Wissenschaften“ errichtet. Indem er ihr erster Präsident wurde, erhielt er Gelegenheit, sich oft in Berlin aufzuhalten. Indessen verleidete ihm der Tod seiner Beschützerin, der am 5. Februar 1705 erfolgte, den dortigen Aufenthalt, und mancherlei äussere und innere Kämpfe trübten seinen Lebensabend.

Als Leibniz am 16. November 1716 zu Hannover verschied, war die allgemeine Lage weder in politischer noch in wissenschaftlicher Beziehung eine erfreuliche. Die Hebung der allgemeinen Wohlfahrt, des nationalen Ansehens und der Gesittung unseres Volks, für die er sein Können und Wissen eingesetzt hatte, hatten nicht die Fortschritte gemacht, die er sich versprochen haben mochte, und nach seinem Tode brachen Zeiten an, die ihn und sein Werk, ja selbst seinen Namen aus dem Gedächtnis der eigenen Landsleute fast verdrängten. Selbst die hohe Anerkennung, die Friedrich der Grosse ihm zollte, vermochte nicht, ihn volkstümlich zu machen. Erst seit etwa fünfzig Jahren ist sein Andenken unter uns wieder lebendiger geworden, und geistesverwandte Männer haben seiner bahnbrechenden Thätigkeit den Dank gezollt, der ihr gebührt.

Johann Gottfried Herder und Valentin Andreae.

Zur Erinnerung an zwei grosse deutsche Männer.

Es war eine epochemachendes Ereignis in Herders geistiger Entwicklung als er, wir wissen nicht, wann und durch wen, Valentin Andreaes Schriften gleichsam neu entdeckte. Vom Jahre 1780 an treten in Herders Schriften die Spuren einer stets wachsenden Liebe und Begeisterung für Andreae († am 27. Juni 1654) immer deutlicher zu Tage, wahrscheinlich aber ist, dass die Bekanntschaft mit dem grossen Gottesgelehrten, der einst auch der Lehrer und Freund des Comenius gewesen war¹⁾, schon auf eine viel frühere Zeit zurückgeht.

Die Geistesverwandtschaft, welche beide Männer verbindet, ist in der That eine überraschende und es hat in mehr als einer Beziehung seine gute Begründung, dass man den Andreae „den Herder des 17. Jahrhunderts“ genannt hat. Gegenüber der That- sache dieser Verwandtschaft, die Herder natürlich schon nach der ersten Berührung klar empfand, ist es verhältnismässig gleichgültig, wie man sich dieselbe erklären will: immerhin verdient es bemerkt zu werden, dass auch äussere Fäden und eine geschichtliche Kontinuität beide Männer verbinden: die führende Stellung, die Andreae in den Kultgesellschaften des Humanismus im 17. Jahrhundert eingenommen hat²⁾, hat Herder in den verwandten Sozietäten des 18. Jahrhunderts besessen.

„Seine Organisation“ — so schildert Herder den Vorgänger — „muss so fein gewesen sein, wie sein moralischer Sinn es ist: denn

¹⁾ S. Ludw. Keller, Valentin Andreae und Comenius in den M. H. der C. G. Bd. I. (1892) S. 229 ff. — In diesen Heften auch viele weitere Beiträge zur Geschichte Andreaes.

²⁾ Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen im 17. Jahrhundert in den M. H. der C. G., Bd. IV (1895), S. 1 ff.

sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen, selbst seine schärfsten Urteile, seine bitterste Satire sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreute Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen — nichts von all diesem konnte ihn von jenem Einen Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist.“ „War Valentin Andreae kein Dichter“, fährt Herder fort, „so war er etwas Besseres — Lehrer der echten Menschenliebe und Menschenweisheit.“

Wer fühlt nicht, dass Herder hier, wo er „seinen Andreae“ schildert, zugleich sich selbst charakterisiert?

Der Aufsatz des Jahres 1780¹⁾, in dem Herder diese Äusserungen that, hat den Zweck, auf das Unternehmen eines Freundes Andreaes — Herder meint sich selbst — vorzubereiten, der mit grosser Liebhaberei die seltenen und zerstreuten Schriften des schwäbischen Gottesgelehrten gesammelt, gelesen und zum Teil übersetzt habe und der nun willens sei, ihm ein zeitgemässes kleines Denkmal zu stiften. Es war, so erklärt Herder, dieses Freundes Absicht, den reichen Schatz herzlicher Wahrheit des gesunden Verstandes, der bei Andreae in zum Teil seltsamer, aber immer sinnreicher Einkleidung zu finden sei, zu heben und den vergessenen Dichter, der in seinem verketzerten Jahrhundert „wie eine Rose unter Dornen“ geblüht habe, wieder ans Licht zu ziehen.

Merkwürdig ist ein Briefwechsel mit Lessing aus dem Jahre 1781, in welchem Herders Vorliebe für Andreae deutlichen Ausdruck findet und aus dem hervorgeht, dass der „Freund“, von dem er im Jahre 1780 spricht, eben kein anderer als Herder selbst ist.

Obwohl das Manuskript dieses Denkmals fertig gewesen ist, und zu Ostern 1781 bestimmt erscheinen sollte, so ist die Herausgabe leider doch aus nicht völlig aufgeklärten Gründen unterblieben²⁾. Aber damit gab Herder seine Bemühungen, die

¹⁾ Deutsches Museum. Jahrgang 1780.

²⁾ R. Hayn, Herder nach seinem Leben und Wirken. Berlin 1885, II, 103, Anmerk. 1.

Aufmerksamkeit auf Andreae zu lenken, keineswegs auf. Er benutzte seine „Briefe, das Studium der Theologie betreffend“, um einzelnes aus Andreaes Schriften abzdrukken, und dann gab ihm seine bekannte litterarische Fehde mit Friedrich Nicolai über Tempelherrn und Freimaurer Gelegenheit, sich nochmals über ihn zu äussern, indem er auf Andreaes Anteil an der Entstehung der sogenannten Rosenkreuzer zu sprechen kam, wobei sich herausstellte, dass einer der wenigen bekannten Männer im damaligen Deutschland, die sich ausser Herder genauer mit Andreae beschäftigten, eben Friedrich Nicolai war¹⁾.

Diese und andere Anregungen veranlassten einige Jahre später den damaligen Informator und späteren Ober-Pastor in Riga, Sonntag, eine Übersetzung der Andreaeschen Dichtungen zu veranstalten, die im Jahre 1786 im Druck erschien²⁾. Auf Sonntags Wunsch entschloss sich Herder, eine Vorrede dazu zu schreiben, die wir hier wiedergeben, da sie für beide Männer, für Andreae wie für Herder, ein ehrenvolles Zeugnis ist und das „Denkmal“, das nie erschienen ist, einigermassen ersetzt.

Ein Brief an den Übersetzer.

Sorgen Sie nicht, m. H., dass Ihre Übersetzung der Apologen des verdienstvollen Johann Valentin Andreaä dem kleinen Denkmal in den Weg trete, das ich ihm aus seinen Schriften zugesagt habe. In keiner andern Absicht geschah es, dass ich sein Andenken aufzufrischen suchte und daher Gedichte, Fabeln, Gespräche von ihm hie und da ausstreute, als dass die Aufmerksamkeit guter Menschen auf ihn gerichtet werden, und auch unsere Zeit den Mann kennen möchte, der in seinem Jahrhundert wie eine Rose unter Dornen blühte. Es kann mir also nicht anders, als herzlich lieb seyn, wenn ein anderer thut, was ich noch nicht thun konnte, denn die Zeit zu dem Denkmal, wie ichs im Sinne hatte, ist noch nicht da, und jede Bekanntmachung mit dem Geist des liebenswürdigen Mannes arbeitet dieser wünschenswerthen Zeit vor.

¹⁾ Ein anderer gleichzeitiger Gesinnungsgenosse Andreaes war der Pfarrer zu Kornwestheim und später zu Echterdingen in Württemberg, Philipp Matthias Hahn; er verfiel der Inquisition des rechtgläubigen Konsistoriums zu Stuttgart. Herder nennt ihn in den Humanitätsbriefen (I, 40) „einen wahrhaft Newtonschen Kopf“.

²⁾ Joh. Val. Andreaes Dichtungen zur Beherzigung unseres Zeitalters. Mit einer Vorrede von J. G. Herder. Leipzig 1786.

Noch mehr freuete es mich aber, da ich aus den ersten sechs gedruckten Bogen Ihrer Übersetzung sah, dass Sie den kühnen, menschenfreundlichen Gedanken gefasst hatten, Ihren Autor nicht nur unsrer Zeit, sondern auch für unsre Zeit zu geben, ihn derselben durch Auswahl und Umkleidung seiner schönsten Stücke gleichsam zuzueignen, wie sie ihn sehen könnte und brauchen sollte.

Valentin Andreaë zu übersetzen, ist wahrlich keine Kleinigkeit, und ich wüsste beinahe keinen alten Schriftsteller, der dem Übersetzenden hie und da schwerere Arbeit machte. Seine Schreibart ist ein feines Gewebe von Anspielungen, theils auf Bücher, die er las, theils auf Geschäfte, die er sah und trieb, theils auf Charaktere und den geheimen Geist seiner Zeit, den er durchschauend erkannte. Wie es nun viel leichter ist, allgemeine Wahrheiten und Speculationen, die vielleicht eben desswegen für alle Zeiten zu seyn scheinen, weil sie für keine recht sind, als jene feinen, individuellen Beobachtungen ans Licht zu stellen, die aus dem innersten Gefühl, aus anschauernder Betrachtung des Geistes der Dinge um uns her entspringen: so wird diese Arbeit noch schwerer in der Manier, die Andreaë wählte. Alles wird bei ihm Einkleidung und Dichtung: sein Witz trifft fein, aber auch flüchtig, wie der Sonnenstral: das leichteste Gewand ist seinen ätherischen Gestalten immer das liebste. So wenig also das Erklären und Paraphrasiren seine Sache ist: so wenig erlaubt ers seinem Übersetzer. Dieser muss seine Kunst nachbuhlen, eine sinnreiche kleine Dichtung, die im schärfsten Umriss gedacht ist, seiner Zeit so anschaulich zu machen, wie sie auch selbst in den Zeiten Andreaës es vielleicht nur für wenige war und es seyn sollte.

Überdem lebte Andreaë in Zeiten, die vom gothischen Geschmack nicht frei waren, ja in denen sich dieser Geschmack auf die vorführendste Art zeigte. Die neueren Sprachen, deren Lectüre er vorzüglich liebte, waren die Italienische und die Spanische; gerade aber die berühmtesten Schriftsteller dieser Sprachen flossen damals von dem süßen Schaum über, der der Geschmack des siebzehnten Jahrhunderts heissen könnte und ihm allein eigen bleiben möge, von dem also auch unser Andreaë nicht ganz frei war. Sie müssen es beim Übersetzen oft gefühlt haben, wie manche Feinheiten seines Styls kleine Subtilitäten, überladende Putzwerke werden. Seine Manier ist sinnreich: er sagt mit wenigen viel, er will aber, in dem Umriss einer engen Einkleidung, mit zu wenigen zu viel sagen, und da die einkleidenden Schriftchen dieser Art in seine jüngeren Jahre fallen, und

sein geschäftiger Geist nie die Musse gewann, sie nach Regeln der alten griechischen oder römischen Simplicität auszufeilen; freilich, so stehen seine Gespräche in Absicht der Reinigkeit des Styls hinter Erasmus' Gesprächen, seine Apologen hinter Ochins Apologen, so hoch er sich übrigens in scharfsinnigen, feinen Witz, insonderheit über den letzten, emporschwingt. Ein Übersetzer für unsere Zeit sieht sich also in einer Verlegenheit, deren Mühe die wenigsten Leser erkennen oder ihm verdanken. Er will das schöne Blumen und Rankenwerk nicht zerschneiden und muss es doch, wenn Andreaë für uns lesbar werden soll; und doch muss er es immer nur so fern, dass das schöne lebendige Gewächs nicht nur nichts von seinem ganzen Wuchs verliere, sondern auch unsern Augen dastehe, als ob es vor ihnen entsprossen wäre. Wenn hiezu nicht ein treffendes Auge und eine leichte glückliche Hand gehören, so wüsste ich nicht, wozu sie gehören sollten: denn den Andreaë wie er ist, mit jedem Kleinsten seiner veralteten Zeitumstände, mit jedem Sprössling seines Witzes und Styls in unsre Sprache zu bringen, hiesse eben so viel als seine begrabene Wahrheit mit alle dem Moder ans Licht zu führen, womit ihre Zeit die Unverwesliche bedeckte.

Um so mehr also, m. H., wird Ihnen jeder Verständige danken, dass Sie ein Gärtchen voll schöner, aber hie und da zu üppiger Pflanzen eines vorigen Jahrhunderts in das unsrige mit vorsichtiger Gärtnerhand zu verpflanzen suchten, ja den schönsten Lohn hierüber wird Ihnen die überwundene Mühe und der erquickende Wohlgeruch der Blumen selbst gewährt haben. Wahrlich, Andreaë ist ein seltner und lieber Geist, sowohl am Verstande als am Herzen. Seine Organisation muss so fein gewesen seyn, wie sein moralischer Sinn es ist: denn sein Witz, seine Bemerkungen, die ganze Richtung seiner Empfindungen im Leide und in der Freude, selbst seine schärfsten Urtheile, seine bitterste Satyre sind allemal aufs feinste moralisch. Der unermessliche Vorrat von dem, was er wusste, die sonderbare Biegsamkeit seines Geistes für alle Kunst, für alles Wissenswürdige und Schöne, noch mehr aber die zerstreute Geschäftigkeit, in der er lebte, sein früher Zusammenhang und Umgang mit so mancherlei Menschen, die die Gährung des vorigen Jahrhunderts hervorbrachte; nichts von alle diesem konnte ihn von jenem Einem Wahren entfernen, das allenthalben der Geist seiner Schriften ist und aus jeder Einkleidung wie eine Blüte emporsteigt. Der Leser, der Andreaë nicht kennt, wird ihn aus Ihrer historischen Einleitung über sein Leben

kennen lernen, und wenn er ein Mehreres begehrt, darf er nur zu dem Denkmal gehen, das ihm von der biedern Hand eines seiner patriotischen Landsleute im Wirtembergischen Repertorium ist gesetzt worden. Einen Mann, wie ihn, muss man zuerst in seinem Leben kennen, ehe man ihn in Schriften kennen lernt: denn überhaupt Schriften, solch ein verrätherischer Spiegel sie für manchen sind, zeigen doch immer nur die Oberfläche unsres Herzens und Geistes.

Aber auch als Schriftsteller unsres Vaterlandes verdient Andreaë das Andenken und die Liebe seiner Nation vor so vielen, die mit ihm lebten. Thomasius, jener helle Kopf, dem unser Jahrhundert mehr schuldig ist, als manche es glauben, theilt den Inhalt einiger seiner Schriften ziemlich ausführlich und mit der theilnehmenden Wärme mit, die völlig zeigt, dass er ihren Wert fühlte; aber es war doch nur ein Auszug. Arnold pries ihn nach seiner Weise an und nutzte im Artikel von den Rosenkreuzern die Nachrichten, die ihm Thomasius mittheilte; dadurch aber wurde Andreaë noch mehr verdächtig. Fischlin hatte ihn unter einen Haufen anderer, zum Theil ihm sehr unähnlicher Theologen zum zweitenmal begraben. Weismann gab Auszüge aus seinem Leben und beklagets, dass die Ausgabe seiner Schriften, an welcher der Abbt Zeller mit vieler Sorgfalt gearbeitet hatte, nicht zu Stande gekommen sei. In der Streitsache über die Rosenkreuzer geschah Seiner hie und da, rechts und links Erwähnung, und ich weiss, dass eben auch daher in den neueren Zeiten mancher Verständige neugierig geworden ist, den merkwürdigen Mann aus seinen Schriften selbst kennen zu lernen. Ausser dem aber und was etwa ich hie und da ausgestreuet habe, ist er unsrer neueren lesenden Nation, die sich um lateinische Schriften wenig bekümmert, so gut als unbekannt geblieben: denn es scheint einmal der Deutschen Natur zu sein, dass sie ihre eignen Schätze nicht achten.

Doch warum, m. H., sollten wir dies glauben und nicht vielmehr der bescheidenen Vergesslichkeit unsrer Landsleute entgegen arbeiten, wo sie ihnen selbst schaden könnte? Valentin Andreaë gehört so eigentlich in unsre Zeit, dass ich in Vielem, Vielem ihr jetzt einen Andreaë wünschte. Unlängbar haben sich zwar seit einem Jahrhunderte die Stralen der Aufklärung sehr vermehrt: einzelne Menschen in allen Ständen denken gut und fein und vernünftig; das alte Gerücht aber von Vorurteilen, von Missbräuchen und Verderbnissen in allen Geschäften und Ständen stehet in vielen Ländern und Provinzen Deutschlands noch so da, wie es zu des guten Andreaë

Zeiten dastand! Die öffentlichen Einrichtungen sowohl in der Kirche als im Staat die Verwaltung oder Veruntreuung der Wissenschaften und Geschäfte ist in hundert Sachen noch eben jene, die ihm von Jugend auf so leid that und zuletzt das Herz frass. Ja, endlich die Gährung selbst, in der sein Zeitalter war, hat sie nicht mit der unsern eine auffallende Ähnlichkeit und Gleichheit? Nicht nur, dass hundert Sekten, insonderheit die Rosenkreuzer, damals ihr Gewerbe trieben, (mit welchen letztern er wenigstens in dem Verhältnisse stand, dass beinah keine seiner Schriften mir vorgekommen ist, in der er ihrer nicht, hoffend, spottend oder warnend gedächte) nicht nur diese gährenden Sekten selbst, sondern auch die unsichtbare Hand, die sie damals führte, sind seiner und unsrer Zeit gemein: so dass sein Turm zu Babel, seine Warnung vor der Neugierde, seine magische Unterweisung für Neugierige, sein Turbo und so manche andre seiner Einkleidungen wahre Arznei für die geheimen Wunden unsrer Zeit wären, wenn eine geschickte Hand sie mit Andrea's Geist, Witz und Zeitenkunde für uns zuzubereiten wüsste. Ich will nicht läugnen, dass ich, so wenig ich mir diese Gaben zutraue, mit meinem versprochenen Denkmal auch dahin ausging; aber die Gährung ist, wie mich dünkt, noch nicht reif, und wer hat mich endlich zu einem Geschäft berufen, zu dem ich viel rüstigere Werkzeuge vor mir sehe?

Indessen kann ich meinen Brief nicht schliessen, ohne auf die Stelle Rücksicht zu nehmen, da Sie der Unschuld Ihres Autors an der Rosenkreuzerei erwähnen. Meine Meinung, die ich darüber im Teutschen Merkur (März 1782) nur so fern es die Veranlassung forderte, beiläufig äusserte, hat im Württembergischen Repertorium einen doppelten Widerspruch gefunden, der sich selbst so aufzuheben scheint, dass meine Meinung in der Mitte stehen bleibet. Der ruhmwürdige Verfasser der Lebensbeschreibung unsers Andrea glaubt, dass ich ihm nicht genug Anteil an dieser Verbindung einräume; der Verfasser einer neuen Erläuterung der Geschichte der Rosenkreuzer behauptet gegentheils, dass ich und andre ihm viel zu viel eingeräumt haben, da er auch nicht einmal der Urheber der berühmten Fama fraternitatis sei, die damals so vielen Lärm erregte. Dass er der Verfasser dieser Fama sei, glaube ich noch jetzt und hoffe, es einmal aus seinen eigenen Äusserungen so wahrscheinlich zu machen, als irgend etwas derart gemacht werden kann. Dass die ihr beigefügte Reformation der Welt aus Bocalini sei, wusste ich schon damals, so wie ich auch alle die Schriften der Rosenkreuzer kannte, die der

ungenannte Verfasser der Erläuterung anführt. Aber was hindert uns Boccacini? Kein damals lebender Autor hat so viel Einfluss auf die Manier unsers Andreaë gehabt, als eben Er; und die ganze *Mythologia Christiana*, aus der Sie, m. H., Ihre Apologen übersetzten, hat nicht, wie sie meinen, mit Zwingers *Theatro humanae vitae*, aber wohl mit des Boccacini *Ragguagli di Parnaso* die unverkennbarste Ähnlichkeit, so unverkennbar, dass ich Andreaë oft, sehr oft ein reineres Vorbild gegönnt habe. Vergleichen Sie die Manier beider Schriften, und es wird Ihnen kein Zweifel bleiben. Gerade also, dass jener Anhang der Fama ein übersetztes Stück aus Boccacini ist, konnte uns auf Andreaë bringen, wenn uns auch keine andre Gründe darauf brachten, denn eben die Stelle, aus welcher der Verfasser der neuen Erläuterung seine Entdeckung, „dass die Reformation der Welt aus Boccacini übersetzt sei,“ her hat; von wem ist sie? Von Andreaë's grössestem litterarischen Freunde Christoph Besold. Der ist der Herausgeber von Campanella's *Spanischer Monarchie* (Tübing. 1624). Der musste es also wohl wissen, woher jenes Stück sei und was es bedeute. Und er spricht darüber gerade wie Andreaë, gleichsam aus seinem Munde. „Als solches Phantasma (die Bruderschaft der Rosenkreuzer) kaum ausgeschlossen war, ohngeacht auch deren Fama und Confessio in vielen unterschiedlichen Orten klärlich bezeuget, dass dieses allein ein *lusus ingenii nimium lascivientis* gewesen u. f.“ Dies *Ingenium lasciviens* kannte Besold wohl, denn es lebte nahe bei ihm.

Übrigens hat niemand in der Welt gezweifelt, dass auch schon vor Andreaë das Kreuz und die Rose beliebte Symbole gewesen; niemand hat gezweifelt, dass lange vor ihm es ein Gewirr von Sekten gegeben, mit welchem sich ja ein grosser Teil der Litteraturgeschichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts beschäftigt, die Frage aber ist, woher machte eben um diese Zeit dies Phantasma, dieser Name auf einmal so viel Bewegung? Wer wars, der den unschuldigen Jugendroman V. Andreaë's, *Christian Rosenkreuz*, sein unschuldiges Familien-Petschaft und die Fama zum Aushängeschild eines solchen Lärms und so manches betrügenden Wahnes machte? Hätten wir aus Andreaë's Papieren das geheime treue Journal seiner Reisen (wenn er ein solches geführt) und dieses zwar von 1607 an, da er in Lauingen unfern Dillingen war, bis 1612, da er in Italien auf einmal das feierliche Gelübde that, nach Hause zu eilen und sich seiner Kirche in den Arm zu werfen: freilich, so wüssten wir von seinen geheimen Verbindungen oder Nicht-Verbindungen mehr als wir jetzt wissen, und

es würde sich manches aufklären, was jetzt nur im Nebel durchscheinet. Das Phänomenon der Rosenkreuzerei aber im grossen Ganzen dieses Zeitraums klärte sich damit noch nicht auf: denn offenbar war dabei eine viel grössere Triebfeder rege. Jene Triebfeder nämlich, die seit der Reformation, insonderheit aber zu Anfang des vorigen Jahrhunderts so ausserordentlich wirksam war, dass sowohl im Staat als in der Kirche, an Höfen und in den Wissenschaften sie auch dem stumpfsten Auge des Geschichtsforschers dieser Zeit unverkennbar bleibet, jene unsichtbare Hand, die so gern im symbolischen Nebel wirkt, die die verschiedensten Menschen mit ihrem eignen Wahn betäubt und zu dieser Absicht das Verschiedenste zu gebrauchen wusste; sie wusste auch die fama fraternitatis und den unschuldigen Christian Rosenkreuz zu ihrem Zwecke zu gebrauchen, und dem guten Andreaë blieb nichts übrig, als in hundert und abermals hundert Einkleidungen der Welt zu sagen, dass sie betrogen werde. Merkwürdig, äusserst merkwürdig ist in dieser Rücksicht das Titeltkupfer seiner Apologen, für den nämlich, der diese Symbole versteht und sie in andern Verbindungen kennt. Sapiienti sat.

Ich wünsche, m. H., dass Ihnen zu den übrigen Schriften des redlichen, mürbe gemachten Andreaë bald ein Übersetzer folge, der daraus gebe, was für unsere Zeit dienet; noch mehr aber wünschte ich mir den Vorrat aller, insonderheit jugendlichen Papiere und Briefschaften unsers Autors, die aber längst verlohren oder vertilgt sein mögen.

Weimar, den 5. Mai 1786.

J. G. Herder.

Als Herder diesen Brief schrieb, hatte er die Absicht, sich eingehender mit seinen „Andreae“ zu beschäftigen, keineswegs aufzugeben. Im Jahre 1793 entschloss er sich, in seinen „Zerstreuten Blättern“ den Museums-Aufsatz von 1780 zu wiederholen und eine Anzahl Parabeln und Gespräche seines „alten geliebten Andreae“ mit einer längeren Begleitrede zu veröffentlichen. So hat ihn der Geist dieses seines Vorgängers durch die wichtigsten Abschnitte seines schaffensreichen Lebens geleitet.

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In 3. verbesserter und vermehrter Aufl. unter Mitwirkung anderer Gelehrten hrsg. von Albert Hauck. 11. Bd. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902. Lex.-Okt. 776 S.

Der 11. Band enthält wiederum eine Reihe interessanter Artikel, die das Arbeitsgebiet der Comenius-Gesellschaft sehr nahe berühren. So schildert der von dem verstorbenen Goebel verfasste und von G. Frank umgearbeitete Artikel „Labadie und die Labadisten“ den Lebensgang des ehemaligen Jesuitenzöglings und späteren reformierten Predigers und die Entwicklung der von ihm gestifteten Gemeinde, der von Nestle herrührende Aufsatz „Paul de Lagarde“ die umfangreiche Wirksamkeit des verdienstvollen Forschers und Universitätslehrers und der von Rudolf Eucken verfasste Aufsatz „Leibniz“ den Entwicklungsgang und die philosophischen Lehren des grossen Geisteshelden. Zu erwähnen sind ferner die Artikel von Viktor Schultze über das „Kreuzeszeichen“, von Carl Mirbt (Wagenmann †) über „Franz Lambert“, den hessischen Reformator des 16. Jahrhunderts, von C. Schoell über die „Latitudinärer“, von Carl Mirbt über die „Lichtfreunde“, von Herm. Haupt über die „Loisten“ und von R. Buddensieg über die „Lollarden“. Den Schluss des Bandes bildet eine umfangreiche biographische Abhandlung von Julius Köstlin über „Martin Luther“. Von grosser Wichtigkeit sind die bei jedem Aufsatz hinzugefügten litterarischen Angaben und Quellennachweise. G. A.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, herausgegeben von W. Rein-Jena. 2. Aufl. gr. 8^o. Langensalza, Herm. Beyer & Söhne (Beyer u. Mann), 1902. Vollständig in 16 Halbbänden. Preis pro Halbband brosch. 7,50 bzw. 8 Mk.

Der grosse Erfolg, den Prof. Reins „Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik“ errungen hat — die 1. Auflage war mit dem Erscheinen des letzten Bandes bis auf das letzte Exemplar vergriffen! — hat Herausgeber und Verleger veranlasst, sofort mit der Neuauflage des Werks zu beginnen. Die zweite Auflage wird im wesent-

lichen gegen die erste unverändert sein, doch sind sämtliche Artikel nochmals durchgearbeitet und, wo es nötig war, durch gehaltvollere ersetzt worden. Ausserdem sind einige historische Artikel neu aufgenommen und ferner ist — vielfachen Wünschen entsprechend — das ausländische Unterrichtswesen berücksichtigt worden. Der Umfang der neuen Auflage erhöht sich deshalb von 14 auf 16 Halbbände. Das Verzeichnis der Mitarbeiter zeigt die gleichen klangvollen Namen aus den Reihen der pädagogischen Schriftsteller wie bei der 1. Auflage; neu hinzugekommen sind die Bearbeiter des ausländischen Schulwesens, durchweg tüchtige einheimische Kräfte. Über den Inhalt des hochbedeutsamen Unternehmens ist beim Erscheinen der einzelnen Bände der 1. Auflage bereits das Nötige gesagt, so dass es erübrigt, hier näher darauf einzugehen. Das Werk hat sich als ein sicherer, wertvoller Führer durch das weit verzweigte Gebiet der Erziehungs- und Unterrichtslehre erwiesen und hat allseitig ungeteilte Anerkennung gefunden, und es steht zu erwarten, dass die neue Auflage nicht hinter der ersten zurückstehen, sondern sie in manchen Punkten noch übertreffen wird. G. A.

Dr. J. Unold, Die höchsten Kulturaufgaben des modernen Staates. VI, 171 S. München 1902. J. F. Lehmanns Verlag. 2,40 Mk.

Den Lesern dieser Zeitschrift, die den Verfasser des vorliegenden Buches zum Teil schon aus seinen früheren Arbeiten („Grundlegung für eine moderne Lebensanschauung“ 1896, „Ein neuer Reichstag Deutschlands Rettung“ 1897, „Aufgaben und Ziele des Menschenlebens“ 1899, „Das Deutschtum in Chile“ 1899) kennen werden, kann Ref. nur dringend raten, sich auch mit dieser neuesten Schrift Unolds eingehend bekannt zu machen. Nicht als ob die in ihr entwickelten Anschauungen durchaus unanfechtbar wären; im Gegenteil, man geht schwerlich fehl, wenn man u. a. behauptet, dass der Verfasser infolge persönlicher Beobachtungen auf einem ganz ausnahmsweise ungünstigen Boden die wohlthätige Macht und die erziehliche Bedeutung der Kirche grundsätzlich zu gering veranschlagt und dass er auch bei der Behandlung der Schulverhältnisse nicht genug rechnet mit den gewaltigen Fortschritten, die auf diesem Gebiete denn doch unverkennbar innerhalb der letzten Jahrzehnte gemacht worden sind. Aber trotz dieser und anderer nicht leicht wiegenden Bedenken kann die Lektüre des Unoldschen Buches doch nur entschieden als ein wirklicher Genuss und als ein reicher Gewinn für Jeden bezeichnet werden, dem die Aufgabe der Volkserziehung am Herzen liegt. Durchaus richtig ist, wenn der Verfasser bei seinen Darlegungen von dem gefährlichen Nebeneinander „einer staunenswerten Vervollkommnungsfähigkeit und einer überraschenden Entartungsmöglichkeit“ ausgeht, unter dessen Zeichen die menschliche Kulturentwicklung immer stehen wird, und wenn er scharf betont, dass „der menschliche Kulturfortschritt nicht, wie man in Zeiten rüstigen Vorwärtsschreitens zu glauben geneigt ist, etwas rein Natürliches, Unaufhaltsames, Not-

wendiges ist, sondern dass er auf der geistig-sittlichen Selbstkultur der Einzelnen und der Völker beruht“. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, im einzelnen alle die Vorschläge durchzuprüfen, die Unold zu Gunsten einer sozial-ethischen Erziehung unseres deutschen Volkes in seinem Buche vorbringt; der Vorzug seines Verfahrens ist, dass er sich wenig mit Allgemeinplätzen aufhält, sondern überall greifbare Verhältnisse berührt; auch da, wo er in letzter Linie nicht Recht behalten dürfte, bringt er höchst wertvolle Anregung, die bei der weiteren Gestaltung unseres öffentlichen Lebens jedenfalls nicht verloren gehen sollte.

Charlottenburg.

Julius Ziehen.

W. Rein, Ethik und Volkswirtschaft. Eine Skizze. Heft 13 der „Sozialen Streitfragen“, herausgegeben von Adolf Damaschke. 8^o. 24 S. Berlin SW., J. Harrwitz Nachf. o. J. 0,50 Mk.

Nach einer Betrachtung der Entwicklung und des Übergangs der individualistischen Anschauungsweise der Reformationszeit zu der sozialen Denkweise an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts schildert der Verfasser den Umschwung, der sich infolge dessen in der National-Ökonomie vollzog, als der Geist der Menschlichkeit wieder die Wirtschaftslehre durchdrang und das wirtschaftliche Leben in Zusammenhang mit Staat, Religion und Moral gebracht wurde, und erörtert im Anschluss hieran einige Gedanken und Vorschläge zur Verbindung des Sittlichen und Wirtschaftlichen. Die deutsche Ethik ist der neueren National-Ökonomie entgegen gekommen und hat im Verein mit ihr dem deutschen Volke gewisse Aufgaben gestellt, für die sie von ihrer zentralen Stellung im Wirtschaftsleben aus die Richtlinien gegeben hat, deren Ausführung aber den Verwaltungsbehörden und der Gesetzgebung überlassen werden muss. Die im Mittelpunkt der sittlichen Ideen stehende Idee des Wohlwollens, die im wesentlichen mit der Idee der christlichen Liebe zusammenfällt, ist geeignet, den persönlichen wie den Klassen-Egoismus in Schranken zu halten und die Wirksamkeit des einzelnen Menschen zu einem für die Gesamtheit nützlichen Dienste umzuwandeln. Auch die wirtschaftliche Arbeit erhält dadurch ihren sittlichen Adel, dass sie als die Grundlage für höhere Interessen, die die wahre Kultivierung der Menschheit ausmachen, betrachtet wird. Unter diesem Gesichtspunkt werden nun einzelne Fragen, so über Privateigentum und Gemeineigentum, über die Wohnungsfrage, über Besteuerung, über Landwirtschaft, Bergbau und Spekulation und andere Punkte der Bodenreform, behandelt, und hierbei kommt der Verfasser zu dem Schluss, dass „die Sozial-Ethik eine sittliche Reaktion gegen den Kommunismus einerseits und den individualistischen Liberalismus andererseits“ bedeutet.

G. A.

Emil Reicke, Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Bd. 9 der „Monographien zur deutschen Kultur-Monatshefte der Comenius-Gesellschaft. 1903.

geschichte“, herausg. von Georg Steinhausen. Mit 130 Abbildungen und Beilagen nach Originalen aus dem 15. bis 18. Jahrhundert. 136 S. gr. 8^o. Leipzig, Eugen Diederichs, 1901. Brosch. 4 Mk., geb. 5,50 Mk.

Zusammenfassende Darstellungen der Entwicklung des Schulwesens in Deutschland sind verschiedentlich vorhanden, aber unter diesen ist kaum eine, die neben ausgiebiger Benutzung des vorhandenen kulturgeschichtlichen Materials in einem frischen, volkstümlichen Ton abgefasst wäre. Der Stoff ist spröde und einförmig, und der Verfasser einer Geschichte des Schulwesens kann leicht in einen pedantischen Ton verfallen. Diesem Mangel an einer volkstümlichen und zugleich umfassenden Schilderung der Entwicklung des deutschen Schulwesens sucht das vorliegende Werk abzuhelpen, und was der Verfasser an Text und Abbildungen bietet, ist geeignet, Interesse für den Gegenstand zu erwecken. Das Werk ist keine wissenschaftliche Arbeit mit einer Fülle von gelehrtem Material, sondern die Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiete des Schul- und Unterrichtswesens sind zu einem flottgeschriebenen, allgemein verständlichen Aufsatz zusammengefasst, und Abbildungen aus zeitgenössischen Werken und Veröffentlichungen begleiten den Text, um das Verständnis zu erleichtern und den Leser beständig zu fesseln.

Der Verfasser geht von den Anfängen eines Schulunterrichts bei den Gothen und Franken aus, hebt die Bedeutung der Klöster und der Bestrebungen Karls des Grossen für die Volksbildung hervor und schildert den Unterricht und die harte Zucht in den Kloster- und Domschulen des Mittelalters. Eine längere Betrachtung ist dem Leben und Treiben der Scholaren und Vaganten gewidmet, deren Umherstreifen und Wandern von Schule zu Schule und deren Abenteuer und Vergnügungen ausführlich geschildert werden. Vaganten- und Trinklieder und zeitgenössische Holzschnitte begleiten den Text. Hieran schliessen sich Schilderungen aus dem Leben der Scholaren und Studenten an den Universitäten, in den Bursen und in den Landsmannschaften, so dass dieser Teil des Buches ein ausgesprochen kulturgeschichtliches Gepräge trägt. Beschreibungen der Tracht und der Sitten, der Lustbarkeiten und der Raufereien treten in den Vordergrund, die Entwicklung des Unterrichtswesens wird nur hin und wieder erörtert. Dies liegt wohl zum Teil an den Überlieferungen, die in der ersten Zeit spärlicher vorhanden sind, denn bei der Schilderung der Stadtschulen des späteren Mittelalters geht der Verfasser ausführlich auf den Unterrichtsplan, auf das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler ein und gibt dem Leser eine gute Anschauung von dem Schulleben des ausgehenden Mittelalters. Auch hier wird die Schilderung durch eine grosse Anzahl von Abbildungen, von denen manche allerdings der Wiederholung wegen überflüssig sind, unterstützt.

Der nachhaltige Einfluss, den Reformation und Humanismus auf die deutsche Wissenschaft und Kultur ausübten, machte sich auch in

der Umgestaltung des Schulwesens geltend. Der Verfasser schildert die mannigfachen Änderungen, die im 16. und 17. Jahrhundert in dem Lehrwesen eintraten, an zahlreichen Beispielen aus Universitäten, katholischen und protestantischen Schulen und an kurzen Skizzen aus dem Leben der Professoren, Studenten und Schüler. Luthers Einfluss auf das Schulwesen wird gebührend berücksichtigt, die humanistischen Bestrebungen der Jesuiten nach ihrem Werte gekennzeichnet und das erneute Streben der Jugend nach wissenschaftlicher Bildung geschildert. Beim Abschnitt „Universitätsleben“ wird neben der Betrachtung des Lehrganges, der Bildungsmittel und der Befähigung der Dozenten dem Leben und den Sitten der Studierenden ein breiter Raum gewidmet und bei dem Pennalismus und anderen Auswüchsen des studentischen Lebens länger verweilt, als der Gegenstand und besonders der Zweck des Buches es eigentlich erfordert. Was der Verfasser über die Entwicklung der sogenannten Mittelschulen und der Volksschulen sagt, erschöpft den Gegenstand nicht völlig, vor allem bleibt der Zusammenhang mit den älteren Stadtschulen und ähnlichen Einrichtungen etwas unklar. Dagegen gewinnt man von der sozialen Stellung der Lehrer im 17. Jahrhundert, von den Mühseligkeiten ihres Berufes und den elenden Wohnungs- und Wirtschaftsverhältnissen ein ziemlich gutes Bild.

Nachdem der Verfasser die Unzulänglichkeit der damaligen Lehrmethode an verschiedenen Beispielen hervorgehoben hat, kommt er auf die Reformbestrebungen des 17. Jahrhunderts zu sprechen und erwähnt als hervorragendsten Vertreter dieser Bestrebungen auch Comenius. Von diesem sagt er: „Der Mann, welcher zwar nicht ohne Vorläufer, aber doch am nachdrücklichsten und als erster auf Grund eines streng durchdachten pädagogischen Systems das Verlangen stellte, der Jugend nicht unverstandene Worte und Namen, sondern Sachen zu geben, war einer der tiefgläubigsten Männer seiner Zeit, der letzte Bischof der böhmischen Brüdergemeinde, Johann Amos Comenius (1592—1670). Mit seiner Forderung möglicher Anschaulichkeit beim Unterrichte, mit seiner Betonung der Naturwissenschaften und technischen Künste, mit seinem Verlangen nach Ausbildung der Handfertigkeit, nach einem naturgemässen Unterrichte in der Muttersprache, wenigstens für die Elementarstufe, nach Volks- und Mädchenbildung und nach passenden (Real-) Schulen für die ins praktische Leben tretende Jugend ist er der Vater des pädagogischen Realismus geworden. Comenius' Andenken ist noch heute lebendig durch den 1757 zuerst in Nürnberg bei Michael Endter erschienenen *Orbis sensualium pictus*, in welcher „sichtbaren Welt“ eine Unmenge Dinge und Lebensverrichtungen in allerdings meist recht unvollkommenen Abbildungen veranschaulicht und in lateinischer und deutscher, später auch noch in anderen Sprachen benannt waren“. Daran schliessen sich einige Bemerkungen über die damalige Verbreitung und den pädagogischen Wert des *Orbis pictus*, und hiermit ist die Erwähnung des hochbedeutenden Mannes beendet. Ein Porträt

des Comenius nach einem Kupfer von J. Balzer nach Kleinhard (1772) und zwei Abbildungen aus der Nürnberger Ausgabe des Orbis pictus von 1746 sind dem Texte beigelegt. Es ist wunderbar, dass der Verfasser der Wirksamkeit des Comenius nicht eine ausführlichere Betrachtung gewidmet hat, da er doch der Thätigkeit Franckes, Basedows und der Philanthropisten eingehend gerecht wird, aber der vom Verlage zur Verfügung gestellte Raum scheint zu beschränkt gewesen zu sein, obwohl Schilderungen und Abbildungen aus dem Universitätsleben und dem Leben und Treiben der Studenten des ausgehenden 17. Jahrhunderts wieder einen beträchtlichen Raum einnehmen.

Alles in allem erfüllt auch diese Monographie den Zweck, den die Veröffentlichungen der ganzen Sammlung verfolgen, die Einzel Forschungen auf dem Gebiete des Unterrichtswesens durch Zusammenfassen der Forschungsergebnisse unter Beifügung zeitgenössischer Abbildungen zur Verwertung für nationalfühlende Kreise zu bringen.

Dr. G. A.

Nachrichten und Bemerkungen.

„Der schönste Zweck des Lebens ist, Gutes zu thun, soviel als nur immer möglich. Der wahre Sinn des Christentums verlangt, dass man ohne Gepränge in jedem Augenblick des Lebens wohlwollend und mit Demut gegen Gott und die Menschen auf die Schicksale Anderer einwirke. Ein Christ ist überhaupt nur der, der beständig die Lehren seiner schönen und milden Religion auch wirklich ins Leben treten lässt. Dieses vollständig zu können, ist bei den vielen Gebrechen der menschlichen Natur ungemein schwer; viel jedoch kann und soll geleistet werden. Für den Mann in öffentlichen Verhältnissen sind zwei Sachen noch ungemein wichtig: dass er wahr und sehr rechtlich sei Heutzutage ist Bildung allgemein und es ist daher nicht leicht, sich vor andern Menschen an Verstand und Bildung ohne grosse Anstrengung auszuzeichnen. Rechtliche, wahre Charaktere, die sich zu allen Zeiten gleich bleiben, auf die man bauen kann, sind jedoch äusserst selten bei strenger Prüfung. Der Mensch, der also gut, rechtlich und wahr ist, versichert durch diese Eigenschaften sich einer Lage, deren Sicherheit ihm eine hohe Stelle unter seinen Mitmenschen geben wird und zugleich mehr als irgend etwas ihm den so nötigen Frieden der Seele in den vielfachen Stürmen des Lebens giebt, ohne welchen man selbst bei grossem Succès sich doch nur elend fühlen kann.“ — So schreibt einer der erfolgreichsten Fürsten des 19. Jahrhunderts, König Leopold von Belgien, im Jahre 1835 an seinen Bruder, den Herzog Ernst von Sachsen-Gotha.

Innerhalb der platonischen und später auch der neuplatonischen Philosophen-Schulen war das Wort **Hairesis** (*αἵρεσις*, secta) zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft im Sinne von „erwählte Brüder“, auch Anhängerschaft, Schule, Kultgemeinde üblich und noch Philo von Alexandrien (gest. um 50 n. Chr.) und Jamblichus (gest. um 330 n. Chr.) gebrauchen im Unterschiede von den Vertretern der Staatskulte den Ausdruck ohne jeden Beigeschmack des Tadels. Aus der Apostelgeschichte 24, 5 und 28, 22 erhellt nun, dass die Pharisäer und die Hohenpriester das Wort Hairesis auf die Christen anwandten und dass sie dasselbe im Sinne der Ablehnung und des Tadels gebrauchten; ganz natürlich, da sie Gegner dieser Christen waren, deren Haupt sie gekreuzigt hatten. Darin ist weiter nichts Auffallendes; merkwürdig und sehr beachtenswert ist aber der Gebrauch, den Paulus (1. Cor. 11, 19 und Gal. 5, 20), und er zuerst, von dem Worte Hairesis macht. Paulus drückt nämlich dem Ausdruck nicht bloss den Stempel der Ablehnung,

sondern der Strafbarkeit, ja des Lasters auf, den es früher nie besessen hatte. Man kann leicht ermesen, wie ein solcher Gebrauch von denjenigen Männern, nämlich eben den Platonikern, aufgefasst werden musste, die um die gleiche Zeit fortfuhren, die eigne Gemeinschaft eine Hairesis zu nennen; ihnen wurde doch damit in weitverbreiteten Schriften ein schwerer Makel angehängt. Über die ablehnende Stellung, welche Paulus zu den Platonikern einnahm, haben wir früher M. H. der C. G. Bd. IX (1901) S. 10 ff. behandelt. Beachtenswert aber ist, dass die zum Christentum übergetretenen Philosophen-Schulen nichts von Paulus wissen wollten; so wissen wir, dass die sog. Ebioniten die Autorität des Paulus derjenigen der Evangelien nicht gleichgestellt haben (Realencyklopädie f. Prot. Theol. Bd. V³, Artikel Ebioniten). Diese ganze Frage, insbesondere die Geschichte des Wortes Hairesis (secta), verdiente eine besondere Untersuchung.

Die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Entwicklung sind erfüllt von dem Kampfe zwischen dem **Paulinismus** und dem **Gnostizismus** oder zwischen dem im Anschluss an das Alte Testament sich entwickelnden neuen Staatskult und den im Platonismus wurzelnden alten Kultgesellschaften, soweit sie sich auf den Boden der Lehre Christi gestellt hatten. Es giebt nur wenige Schriften, in welchen die Gegensätze, wie sie sich um das Jahr 200 n. Chr. entwickelt hatten, schärfer heraustreten, wie in Tertullians Buch *De praescriptione haereticorum*. Für Tertullian ist die Thatsache grundlegend, dass schon Paulus alle Philosophie verworfen hat; damit ist die „Philosophie“, d. h. das auf dem Boden der gleichzeitigen Schulen oder Kultvereine stehende Christentum grundsätzlich verworfen. Es ist nach Tertullian thöricht, sich auf das Wort Christi „Suchet, so werdet ihr finden“ zu berufen; denn das gilt natürlich für die, die Christum noch nicht gefunden haben. Dieses Suchen und Fragen führt aber zur Häresie. Es ist aber auch gar nicht nötig, denn die Kirche besitzt ja ihre unveränderliche Glaubensregel — es ist der um die gleiche Zeit zum Abschluss gekommene Kanon der h. Schriften gemeint, in dessen Mittelpunkt nicht mehr wie ehemals in der Christenheit die „Herrnworte“, die Logia, sondern die Schriften des Paulus standen — und diese Regel macht alles Suchen und Fragen überflüssig. Seitdem die Schrift vorhanden ist, braucht die Christenheit keine weiteren Schriften. Es ist Thorheit, zu glauben, die Apostel hätten nicht alles gewusst, oder sie hätten uns etwas, was für uns zu wissen nötig ist, vorenthalten. Wer nach Weisheit strebt, der vertiefe sich in die heiligen Schriften; was nicht darin steht, das ist keine Weisheit, wenigstens keine wahre Weisheit. Die „Philosophie“ stört demnach nur die Glaubenssicherheit und sie ist daher ebenso gefährlich und verwerflich wie die „Schulen“, wo sie gelehrt wird.

Ausserkirchliche Kultgesellschaften (Brüderschaften) im 9. Jahrhundert. Das Katholische Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte Bd. II (1883) Sp. 1325 betont die Thatsache, dass die ersten Spuren kirchlicher Brüderschaften mit Kultzwecken, die wir kennen, aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts stammen; als die älteste bekannte kirchliche Brüderschaft gilt bis jetzt ein **marianischer Verein zu Paris**, dem Bischof

Otto († 1208) den ersten Sonntag nach Dreifaltigkeit als Festtag anwies. Dann erscheinen bald darauf in den nachweisbaren Quellen seit 1211 die bekannten kirchlichen Rosenkranzbrüderschaften und ähnliche Sodalitäten. Ausserkirchliche Brüderschaften aber — auch dies wird bei Wetzer und Welte mit Recht betont — sind schon seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar. Der Erzbischof Hinkmar von Reims († 882) spricht in der im Jahre 852 verfassten Schrift: *Capitula Presbyteris data* (abgedruckt bei Labbeus, *Sacrosancta Concilia etc. Venetiis 1730 Vol. X, Sp. 1—5*) im sechszehnten Abschnitt von gewissen Brüderschaften, die er „*Geldoniae vel Confratrinae*“ nennt, und betont, dass er schon früher seinen Priestern mündliche Anweisungen für die Behandlung dieser „Gilden“ und Brüderschaften“ gegeben habe, die er jetzt schriftlich wiederholen wolle. Die Priester sollen versuchen, auf diese Kultgesellschaften Einfluss zu gewinnen, woraus hervorgeht, dass sie solchen bisher nicht gehabt hatten; es fehlt bis jetzt der Beweis, dass die Anweisungen Hinkmars zur Ausführung gekommen sind. Jedenfalls zeigt der Zusammenhang, dass Hinkmar einen vorhandenen Widerstreit zwischen diesen Brüderschaften und der Kirche vorfand und ausschalten wollte. Brüderschaften mit gildenartiger Verfassung, die zur Kirche im Gegensatz standen, gab es in Frankreich nachweislich in späteren Jahrhunderten zahlreich (s. Keller, *Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus in den M. H. der C. G. Bd. XII S. 76 ff.*); im 13. Jahrhundert galten die „*Confratrinae*“ bereits als eine sehr alte Einrichtung.

Die Thatsache, dass es keine „**Waldenser**“ vor Petrus Waldus gegeben hat, ist ebenso unbestreitbar, wie der Umstand, dass es keine „**Lutheraner**“ vor Luther gegeben hat. Gleichwohl enthält die Behauptung, dass die „**Waldenser**“ erst im 12. Jahrhundert entstanden seien, eine Halbwahrheit, die allerlei Entstellungen Thür und Thor öffnet. Die Gemeinden, welche in Petrus Waldus einen hervorragenden Führer fanden und nach ihm von ihren Widersachern „**Waldenser**“ genannt wurden (erst seit dem 16. Jahrhundert nennen sich diese Christen selbst Waldenser), sind viel älter als Waldus, und die Überzeugung, dass dies der Fall sei, ist unter den sogenannten Waldensern aller Jahrhunderte nachweisbar, auch von ihnen selbst bis heute mit Nachdruck behauptet worden. Es ist in dieser Beziehung eine Wahrnehmung unserer Tage ausserordentlich bezeichnend. Seit einigen Jahrzehnten nämlich hat Emilio Comba, Professor am theol. Seminar der Waldenser in Florenz (geb. 1839) in verschiedenen Büchern die Anschauung zu begründen versucht, dass die Tradition seiner Gemeinschaft falsch sei. Er vertritt damit eine Meinung, welche unter den protestantischen Gelehrten, deren Schüler Comba einst in Genf und anderwärts gewesen ist, von je weit verbreitet war, und unter diesen hat er natürlich mit seinen Schriften viele Freunde gefunden. Aber die eigne Gemeinschaft (zumal die Waldenser der Kottischen Alpen, wo ihr ältester Sitz ist) lehnt seine Schriften ab und versagt dem gelehrten Professor durchaus ihren Beifall. Diese Männer sind und bleiben der von den Vätern ererbten Überzeugung treu, dass ihre Gemeinden in uralten Zusammenhängen stehen und bis zu den altchristlichen Zeiten hinaufreichen.

Wir haben früher (s. M. H. der C. G. 1899 S. 188 f. und öfter) die Thatsache erwiesen, dass die altewangelischen und althristlichen Kultvereine, die man **Waldenser** etc. nannte, ihre Gottesdienste gern in **unterirdischen Gewölben** abhielten, derart, dass die Gegner sie sogar nach dieser Eigenart Grubenheimer zu nennen pflegten. Die Beschlüsse des Konzils von Toulouse von Jahre 1229 (abgedruckt bei Labbeus, Sacrosancta Concilia pp. Vol. XIII (Venetiis 1730) Sp. 1236 f.), die sich mit der Vernichtung der „Ketzer“ beschäftigen, bestätigen, dass schon damals die gleiche Neigung bei den „Häretikern“ herrschte. An zwei Stellen nehmen die Dekrete des Konzils auf „unterirdische Gemächer“ (camerae subterraneae) bezw. „unterirdische Schlupfwinkel“ (subterranea latibula) Bezug und befehlen deren Zerstörung. Über die Hinweise auf die **Katakomben** in den Kultgesellschaften der Akademien und des Humanismus vergl. M. H. der C. G. Bd. XII (1903) S. 52 und öfter.

Die Polemiker der römisch-katholischen Kirche pflegen ihren Anhängern die angebliche Minderwertigkeit der protestantischen Religion auch dadurch vor Augen zu führen, dass sie letztere als eine moderne Schöpfung bezeichnen. „Wo war eure Religion vor Luther und Calvin?“ fragte ein katholischer Priester einen italienischen Waldenser. „In den Gefängnissen eurer Inquisition“, antwortete mutig der Gefragte und sprach damit eine Thatsache aus, deren Verdunkelung kein Waldenser zulassen kann und kein Protestant zulassen sollte. Arbeiten nicht diejenigen Protestanten, welche das Vorhandensein von Evangelischen vor Luther bestreiten, den eigenen Gegnern wirksam in die Hände?

Die Bestimmung, dass die Häretiker zur Strafe ein Kreuz (rotes Kreuz) auf dem Gewande, d. h. öffentlich tragen mussten, ist sehr alt. Schon das Concilium Biterrense, das unter Leitung des Erzbischofs von Narbonne im Jahre 1246 abgehalten wurde, setzt diese Strafe als bekannt und gebräuchlich voraus und trifft weitere Bestimmungen über das Verhalten der Bevölkerung zu den mit dem Kreuze gekennzeichneten Häretikern (Phil. Labbeus, Sacrosancta Concilia Venetiis 1731, Vol. XIV Sp. 88 f.). — Aus den Bestimmungen des Jahres 1246 ergibt sich, dass die rechtgläubigen Anhänger der Kirche dieses **rote Kreuz** als Schandmal betrachteten und seine Träger danach behandelten. Auffallend ist nun, dass von den Zeiten ab, wo wir die innere Geschichte der Kultgesellschaften des Humanismus verfolgen können, vornehmlich seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts, das rote Kreuz nicht als Zeichen der Schande, sondern als **Ehrenzeichen** erscheint und von einzelnen Brüdern heimlich als solches getragen wird. Besteht zwischen dem Busskreuz der „Häretiker“ und dem Ehrenkreuz der alten Sozietäten ein geschichtlicher Zusammenhang? Nähere Auskunft über die früheste Einführung des Busskreuzes und über seine Geschichte wäre erwünscht.

Die Namen **Humanismus** und **Humanisten** werden in der Regel viel zu eng gefasst und zu einseitig nur auf die Humanisten des 15. und 16.

Jahrhunderts angewandt. Um so erfreulicher ist es, wenn einsichtige Historiker auch die früheren Zeiten und die Männer, welche die gleiche Weltanschauung vertraten, klar und bestimmt mit den gleichen Namen bezeichnen. In seinem vortrefflichen Buche über „Kaiser Karl IV. und seinen Anteil am geistigen Leben seiner Zeit“ (Wien 1876) spricht sich Heinrich Friedjung sehr bestimmt dafür aus, dass wir schon das Zeitalter Petrarca's als eine Epoche des Humanismus und seine Gesinnungsgenossen als Humanisten zu bezeichnen haben (S. 296 ff.). Mit Recht erkennt Friedjung das Kennzeichen des Humanismus in der Weltanschauung, die den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Studien rückt, in jener Weltanschauung, wie sie von Plato, aber auch vom Urchristentum vertreten ward.

Im Jahre 1501 schuf Kaiser Maximilian I. auf den Vorschlag von Conrad Celtes das bekannte **Collegium poetarum et mathematicorum** und stellte dasselbe in eine organische Beziehung zur dortigen Universität. Es war ein Versuch, den damals bestehenden sog. artistischen Fakultäten, welche die Pflanzstätten der Scholastik waren, eine entwickelungsfähige Konkurrenz-Fakultät an die Seite zu stellen, welche die akademische Vorbildung vermitteln sollte. Diesen Versuch kann man als Vorbild und Keim für die modernen philosophischen Fakultäten betrachten (vergl. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt, München 1901 S. 60).

Eine Tochtergesellschaft der Sodalitas litteraria Danubiana war die „Academia Collimitiana“ in Wien. Im Jahre 1514 nennt nun Stephanus Tauricus die Mitglieder dieser Akademie „symboli ac symposiorum vestrorum *συνδελταίους*.“ (St. Galler Mitteilungen für vaterl. Gesch. XXIV, 229.) Was will Tauricus damit sagen?

Die neueren Handbücher der Kirchengeschichte, soweit sie nicht ganz rückständig geblieben sind, pflegen in Sachen des Täufer-tums einen ganz anderen Ton anzuschlagen, als man ihn noch vor zwanzig Jahren in solchen Büchern zu finden pflegte. Wir nehmen zum Beweise auf D. Karl Müller, Kirchengeschichte. 2. Bd., 1. Halbbd. Tüb. 1902 (Grundriss der Theol. Wiss. 10, 2) Bezug. Dort handelt § 209 über die „Entwicklung des Täufer-tums zu einer eigenen grossen religiösen Bewegung“. Mit Recht wird als ihr bedeutendster Mittelpunkt in Oberdeutschland Augsburg, und als ihre vornehmsten geistigen Führer Balth. Hubmeier und Hans Denck bezeichnet. „Hier (in Augsburg) schloss sich ihr Ende 1525 oder Anfang 1526 der hochbegabte Oberbaier Hans Denck an, ihr zweiter humanistisch gebildeter und litterarischer Führer, ihr bedeutendster Mann überhaupt (gest. 1527)“.

Johann Valentin Andreae († 1654) schreibt einmal (Hossbach, Andreae S. 33): „Wer jetzt ein rechtschaffenes Leben sucht, der wird ein Enthusiast, ein Schwenkfeldianer, ein Wiedertäufer gescholten“. Die Äusserung wird durch viele andere Zeugnisse von Zeitgenossen aus dem 16. und 17. Jahrhundert bestätigt. Man hielt in kirchlich

rechtgläubigen Kreisen die Betonung sittlicher Forderungen für ein Zeichen mangelnder Orthodoxie; die letztere erklärte, nicht gute Werke sind es, sondern der Glauben, welcher die Seligkeit gewährleiste, ja es gab viele, welche mit Nic. Amsdorff die Tugend als schädlich für die Seligkeit betrachteten und ihr deshalb mit Argwohn, ja mit Hass begegneten.

Wenn es wahr ist, dass der preussische Staat die Zeit seiner ersten und eigentlichen Begründung im **Zeitalter des Grossen Kurfürsten** erlebt hat, und heute bestreitet Niemand mehr, dass dies wahr ist, so hat die Frage nach der Stellung, die der Begründer unseres Staats zu den grossen geistigen Bewegungen seines Jahrhunderts eingenommen hat, doch nicht bloss ein geschichtliches, sondern in gewissem Sinne zugleich ein aktuelles Interesse. Denn diese Stellung hat dem jungen Gemeinwesen sein Gepräge aufgedrückt; durch sie ist er zuerst zu einem Machtfaktor auch in der geistigen Welt geworden. Wer diese Stellung grundsätzlich ändert, setzt sich in Widerspruch zu dieser Eigenart und setzt sich und das Gemeinwesen allen den Gefahren aus, die aus der Schaffung neuer grundsätzlicher Verhältnisse zu erwachsen pflegen.

Zur Kennzeichnung der naturwissenschaftlichen Ziele der **Deutschen Gesellschaften** des 18. Jahrhunderts machen wir auf ein allerdings in der Form recht jammervolles Gedicht aufmerksam, welches aus Anlass der Stiftungsfeier der „Kielischen Gesellschaft der schönen Wissenschaften“ im Jahre 1755 entstanden ist. Die schlechten Verse lauten:

„Sagt unparteiisch, wer versteht
 So gut die Elektrizität?
 Wer kennt wohl so der Messkunst Faden?
 Wer dringt so tief in die Natur,
 Entdeckt des Zirkels Quadratur,
 Der Welten Stoff und die Monaden . . .
 Der Barbarei verhasste Macht
 Erdulden wir an keinem Orte;
 Von dem, was andere schön gedacht,
 Zählt unser rege Fleiss der Worte.
 Wir opfern Jahre, Leben, Zeit
 Der Sprache reinsten Zierlichkeit,
 Und werden lauter Cicerone,
 Verstehn die Etymologie
 Und reden als Grammatici,
 Im feinsten und im neusten Tone“.

Man hat wohl gesagt, dass die grossen Reformatoren des 17. Jahrhunderts (wie sie Treitschke nennt), nämlich Leibniz, Thomasius, Pufendorf und (wie wir hinzufügen) Comenius im Gegensatz zu den Reformatoren des 16. Jahrhunderts nur auf kleinere Kreise gewirkt hätten. Die Richtigkeit dieser Auffassung darf man mit Recht bestreiten. Man übersieht, dass

die Einwirkung der wissenschaftlichen Werke jener Männer durch volkstümliche Organe, wie die **moralischen Wochenschriften** es waren, thatsächlich die weitesten Kreise erfasst hat; diese Wochenschriften haben dem Einfluss unserer klassischen Dichtung die Wege geebnet, und will man sagen, dass auch diese nur auf kleinere Kreise beschränkt geblieben ist? Eine sehr zutreffende Würdigung der moralischen Wochenschriften giebt Karl Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, Bd. II, 1, S. 427 ff.

Die ungeheuren Kämpfe, welche die Kirchen unter sich und in sich über die Lehre von der Person Jesu Christi, die **Christologie**, im Laufe der Jahrhunderte geführt haben und noch heute führen, hat, wie es zu geschehen pflegt, diese Lehre derart in den Mittelpunkt alles Denkens und aller Interessen gerückt, dass hinter ihr alles Andere, selbst die **Verkündigung Jesu**, völlig oder fast völlig in den Hintergrund trat. Der Punkt, um dessen Willen so viel Blut floss und so schwere Kämpfe ausgefochten wurden, erschien als der Mittelpunkt aller Religion, alles „wahren Glaubens“ und jeder „reinen Lehre“. Man kann die Frage der Christologie sehr hoch einschätzen und muss bei Beobachtung dieser Entwicklung doch sagen, dass eine derartige Betonung nicht im Sinne Christi, eben des Stifters unserer Religion, gewesen sein kann, da er selbst hierzu keinerlei Anlass gegeben hat. Jedenfalls ist es als ein hervorragendes Verdienst zu betrachten, wenn sich gerade unter den Theologen, die sonst in den Überlieferungen der christologischen Kämpfe am tiefsten festsitzen, ein Mann findet, der ein offenes und kräftiges Wort über die unheilvollen Folgen dieser Entwicklung zu sagen wagt. Und dies Verdienst hat sich **Adolf Harnack** in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums erworben. Daher richtet sich die ganze Wucht des Angriffs seitens der Theologen gerade gegen diesen Punkt der H.'schen Auffassung. Der Hauptsturm hat sich gegen H.'s Bemerkung gerichtet, die Lehre von der Person „gehöre nicht in das Evangelium, wie es Jesus gelehrt habe“. Mit Recht sagt H.: „Der Zöllner im Tempel, das Weib am Gotteskasten, sind seine (nämlich Jesu) Paradigmen; sie alle wissen nichts von einer Christologie, und doch hat der Zöllner die Demut gewonnen, der die Gerechtsprechung folgt. Wer daran dreht und deutelt, der verwundet die Schlichtheit und Grösse der Predigt Jesu an einer ihrer wichtigsten Stellen.“

Bei der ausserordentlichen Verbreitung, welche Ad. Harnack's Vorlesungen über das **Wesen des Christentums** (s. M.H. C.G. Bd. XI (1902) S. 19 ff.) gefunden haben, lag für die Vertreter der Kirchenlehre ein Bedürfnis nach einer Entgegnung vor, die als eine Art von autoritativer Kundgebung gelten könne. In dem Buche „Wesen des Christentums“ von Hermann Cremer, Univ.-Prof. und Konsistorial-Rat in Greifswald, ist nun eine solche Kundgebung erschienen (3. Aufl. 1902). Cremer erklärt: Der Kampf zwischen der von ihm vertretenen und von der Kirche gebilligten Auffassung des Christentums und Harnacks Darstellung sei „ein Kampf einer Religion mit einer andern.“ Mit einem Worte: Cremer erkennt nur das als Christentum an, was er selbst in Übereinstimmung mit dem

Dogma der Kirche lehrt, die abweichende Auffassung ist „eine andere Religion“, mithin kein Christentum. Wenn man dies liest, so wird man doch sehr lebhaft an die Kämpfe der früheren Jahrhunderte erinnert: alle die, welche die Lehre der römischen Kirche nicht anerkannten, waren auch keine „Christen“, und je entschiedener letztere sich Christen nannten, um so nachdrücklicher wurde ihr Anspruch zurückgewiesen. So entstand der unselige Kampf der „Kirchenchristen“ wider die „Häretiker“.

Wie tief der Gegensatz war, der sich zwischen der religiösen Weltanschauung der **Scholastik** und dem **Platonismus** aufthat, wie er von den Kultgesellschaften des christlichen Humanismus vertreten ward, mag man daran ermessen, dass der letztere die Idee der Entwicklung vertrat und darauf ihr ganzes System der Erziehung des Menschengeschlechts und des Aufbaus des Reiches Gottes gründete, während die Scholastik lehrte, dass der Eintritt in das Reich Gottes aus dem Reich der Finsternis, d. h. aus der Welt, lediglich durch einen einzelnen Akt, nämlich durch die Erlösung, erfolge und gewonnen werde. Dass diese Anschauung der Scholastik in kirchlichen Kreisen noch heute als die einzig wahre und einzig christliche gilt, mag folgende neuere Kundgebung aus angesehenen kirchlichen Kreisen beweisen. Es heisst darin u. A. wörtlich „dass die moderne Kultur, d. h. der Liberalismus, die Zweiteilung der Welt in ein Reich Gottes und ein Reich der Finsternis leugnet, darauf kommt Alles an. Die Menschheit ‚entwickelt‘ sich nach liberaler Auffassung auch sittlich und religiös fort und fort zu Höherem, da ist also eine ‚Erlösung‘ durch das Blut des Heilandes nicht notwendig. Wer diesen Gedanken weiter verfolgt, wird bald zu dem Ergebnis kommen, dass die christliche (d. h. die auf der obigen Idee der Zweiteilung der Welt und der Idee der Nichtentwicklung beruhende) und die liberale Weltanschauung ewige Gegensätze sind und gar nicht versöhnt werden können und sollen“. (Neue Preussische [Kreuz-] Zeitung Nr. 601 vom Jahre 1901, Zuschrift eines Katholiken.)

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1892 in Berlin gestiftet worden.

Gesellschaftsschriften:

1. Die **Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Ludwig Keller.
Band 1—11 (1892—1902) liegen vor.
 2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft.
Der erste bis zehnte Jahrgang (1893—1902) liegen vor.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt jährlich etwa 30 Bogen Lex. 8°.
-

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 12 Kr. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
 2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 6 Mk.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nicht verliehen werden.
 3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 4 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.
-

Anmeldungen

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

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

Stellvertreter des Vorsitzenden:

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

Mitglieder:

Direktor Dr. **Begemann**, Charlottenburg. Prof. **W. Böttcher**, Hagen (Westf.) Stadtrat a. D. **Herm. Heyfelder**, Verlagsbuchhändler, Freiburg i. Br. Prof. Dr. **Hohlfeld**, Dresden. **M. Jablonski**, General-Sekretär, Berlin. **Israel**, Oberschulrat a. D., Dresden-Blasewitz. **W. J. Leendertz**, Prediger, Amsterdam. Prof. Dr. **Nesemann**, Lissa (Posen). Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Bamberg. Dr. **Rein**, Prof. an d. Universität Jena. Geh. Hofrat Prof. Dr. **B. Suphan**, Weimar. Univ.-Professor Dr. **von Thudichum**, Tübingen. Prof. Dr. **Waetzoldt**, Geh. Reg.-Rat u. vortragender Rat im Kultusministerium, Berlin. Dr. **A. Wernicke**, Direktor der städt. Oberrealschule u. Prof. d. techn. Hochschule, Braunschweig. **Weydman**, Prediger, Crefeld. Prof. Dr. **Wolfstieg**, Bibliothekar des Abg.-H., Berlin. Dr. **Jul. Ziehen**, Ober-Studien-Direktor, Berlin-Charlottenburg. Prof. Dr. **Zimmer**, Direktor des Ev. Diakonie-Vereins, Berlin-Zehlendorf.

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. **J. G. Bertrand**, Rentner, Berlin-Südende. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Wilh. Bode**, Weimar. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Prof. **H. Fechner**, Berlin. Bibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Oberlehrer Dr. **Heubaum**, Berlin. Oberlehrer Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Direktor v. **Schenckendorff**, Görlitz. Bibliothekar Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slaměnk**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Realgymnasialdirektor **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Berlin-Schöneberg. Prof. Dr. **Wychgram**, Direktor der Augusta-Schule, Berlin.

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

Aufträge und Anfragen
sind zu richten
an die Weidmannsche Buchhandlung,
Berlin SW., Zimmerstrasse 91.

Anzeigen.

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

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin SW. 12.

Publikationen der Comenius-Gesellschaft.

Sobien erschienen:

Comenius
und die Erziehung des Menschengeschlechts.

Von

Johann Gottfried Herder.

Aus Anlass des Herder-Gedenktags am 18. Dezember 1903 herausgegeben von

Dr. Ludwig Keller.

Zweite Auflage.

8°. 16 Seiten. 0,40 Mk.

Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft.

XI. Jahrgang.

1. Stück.

**Ein Reichsamt für Volkserziehung
und Bildungswesen.**

Nebst sonstigen Vorschlägen zur Organisation der Volkserziehung.

Von

Dr. Julius Ziehen.

Ober-Studiendirektor in Berlin-Charlottenburg.

gr. 8° (28 Seiten). 1 Mk.

2. Stück.

**Die Anfänge der Renaissance
und die Kultgesellschaften des Humanismus
im 13. und 14. Jahrhundert.**

Von

Dr. Ludwig Keller,

Geheimen Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg.

gr. 8° (29 Seiten). 1 Mk.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Mit einer Beilage von Walter Prausnitz, Verlag in Berlin.