

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Neunter Band.
Drittes und viertes Heft.
März — April 1900.

Berlin 1900.

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

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

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1900.

Abhandlungen.		Seite
Dr. R. Kayser, Christian Thomasius als Protestant		65
Dr. G. A. Wyneken, Von Paracelsus zu Böhme. Ein Jahrhundert christlicher Naturphilosophie		78
Kleinere Mitteilungen.		
Ludwig Keller, Die „Deutsche Akademie“ in Göttingen im 18. Jahrh. — —, Huisgenotten, Hugenotten		107 111
Dr. Otto Clemen, Zur Geschichte des „Wiedertäufers“ Melchior Rink .		113
Zur Geschichte der romanischen Waldenser in den Jahren 1530-1535		117
Besprechungen und Anzeigen.		
Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche (L. K.). — Kant, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. v. Dr. K. Vorländer (O. A. Ellissen). — H. Romundt, Ein Band der Geister (Wyneken). — H. Romundt, Eine Gesellschaft auf dem Lande (Wyneken)		121
Nachrichten und Bemerkungen.		
Das Bischofsamt der Brüder-Unität. — Die Einrichtung der Bürgen und der Bürgschaft in den ausserkirchlichen Christengemeinden der früheren Zeiten. — Die Bergleute und die „Ketzergemeinden“ und deren unterirdische Arbeitsstätten. — Die Versammlungsräume der älteren Akademien und die Laboratorien der Alchymisten. — Der Goethesche Mauer-Hymnus in der englischen Übersetzung Thomas Carlyles. — Der Name Kunst im Sinn von Lebenskunst und wahrer Weisheit und deren Symbolisierung als Königin. — Eine merkwürdige Medaille aus den Kreisen der italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts. — Kleine Nachrichten zur Geschichte des Comenius. — Die Preisschrift Hermann Balls über das Schulwesen der böhmischen Brüder		124

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

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

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

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

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 5097 — und die Geschäftsstelle der **Comenius-Gesellschaft, Berlin NW., Bremerstr. 71.**

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

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft.

IX. Band.

↔ 1900. ↔

Heft 3 u. 4.

Christian Thomasius als Protestant.

Von

Oberlehrer Dr. R. Kayser in Hamburg.

Romantik und Restauration haben der Bewegung, auf der auch sie sich aufbauten, der Aufklärung, den Makel nicht nur der Unkirchlichkeit, sondern auch der Religionsfeindschaft angeheftet, und bis heute herrscht dies Urteil in weiten Kreisen. Zwar liest man in Litteraturgeschichten von Brockes, Klopstock und Herder; zwar singt man die Kirchenlieder von Gellert; aber die Erinnerung an die französische Aufklärung und die Orgien der Revolution müssen immer wieder jenes eingewurzelte Vorurteil bestätigen helfen. Doch die Aufklärung trägt in England, Frankreich und Deutschland einen ganz verschiedenen Charakter, und gerade auf die populäre Aufklärung in Deutschland hat das Ausland nur wenig eingewirkt; sie hat ihre Grundzüge schon ohne die französische, ja ohne die englische Bewegung entwickelt, und in dem „philosophischen Jahrhundert“ haben in Deutschland eben die religiösen Fragen im Mittelpunkte der Interessen gestanden. Die politischen Verhältnisse im Zeitalter der nationalen Zersplitterung und des fürstlichen Absolutismus mögen im Heimatlande der Reformation das Interesse dauernd auf das geistige Gebiet verwiesen haben; aber auch auf diesem sind die grossen Männer der Naturwissenschaften noch im 18. Jahrhundert meist Nichtdeutsche, und Deutschlands Führerschaft in und seit der klassischen Epoche unsres Geisteslebens gründet sich doch auf die historischen und die Geisteswissenschaften. Hier aber war das religiöse Leben im 18. Jahrhundert noch volkstümlich und rein von fremder Bei-

mischung, während die Zeit erneuter Kirchlichkeit im 19. Jahrhundert es viel mehr auf bestimmte Kreise beschränkt und von politischen und Parteimotiven durchsetzt zeigt. Die warnenden Rufe, dass die Religion dem Volke erhalten werden oder dass Thron und Altar sich gegenseitig stützen müssten, waren weder nötig noch zeitgemäss im Zeitalter der Aufklärung. Aber noch mehr: Die Aufklärung hat die Religion erst recht volkstümlich gemacht; sie hat der denkenden Auffassung des Christentums das theologisch Gelehrte abgestreift und ein Laienchristentum der Gebildeten geschaffen; sie hat in den Bestand der allgemeinen Bildung, die durch sie ja erst begründet worden ist, als wesentlichstes Stück die „Wahrheiten der natürlichen Religion“ des denkenden Menschen eingefügt.

Allerdings hat diese Bewegung einen durchaus „weltlichen“, d. h. unkirchlichen Charakter gehabt. Weder geschichtlich noch praktisch wusste man damals den Wert kirchlicher Gemeinschaft zu würdigen. Die strenge Scheidung der Bekenntnisse war nicht nur gemildert, sondern schien schon dem Ende nahe zu sein. Gewiss hat hierin der Pietismus der Aufklärung die wichtigsten Dienste geleistet, aber trotz seiner grossen Verbreitung und seiner nicht zu unterschätzenden Kulturbedeutung für die Förderung des persönlichen Gemütslebens, des sittlichen Ernstes und eines untheologischen Christentums war doch sein ganzes Wesen nicht geeignet, ihn zur Sache aller zu machen. Das Musterchristentum exemplarisch Heiliger und das Ideal einer allgemeinen christlichen Volksüberzeugung sind nun einmal unvereinbare Gegensätze.

Hier erhebt sich nun die Frage: Ist in der deutschen Aufklärung ein Abfall von der Reformation, eine Entartung oder gar der Tod des Protestantismus zu sehen, oder eine Entwicklung zu reinerer Gestaltung? Die Betrachtung eines Führers der Aufklärung soll an ihrem Teile diese Frage beantworten helfen¹⁾.

Am Anfange der eigentlichen Aufklärungszeit in Deutschland steht Christian Thomasius, der Bundesgenosse des Pietismus an der neuen Universität Halle, seinem ganzen Wesen nach der geborene akademische Lehrer und Wortführer einer neuen Bewegung.

¹⁾ Eine ausführliche Darstellung der Gedanken des Th. und ihrer Verwandtschaft mit dem Pietismus, wie seiner persönlichen Beziehungen zu Mystikern und Pietisten siehe in des Verfassers Abhandlung: „Christ. Thomasius u. der Pietismus“ (Progr. d. Wilhelm-Gymnasiums zu Hamburg 1900).

Er ist fast vier Jahrzehnte hindurch der einflussreiche Lehrer der nicht-theologischen Gebildeten des protestantischen Deutschlands gewesen und hat durch sein persönliches Wirken, viel mehr als durch litterarische Thätigkeit, in jenen Kreisen die Aufklärung verbreitet und ihren Charakter bestimmt. Friedrich der Grosse hat ihn als Lehrer der Geschichte gerühmt; aber seine Bedeutung reicht viel weiter. Neben der Rechtswissenschaft und der Geschichte hat er theoretische und besonders praktische Philosophie gelehrt, encyklopädische Überblicke über das Gesamtgebiet des gelehrten Wissens gegeben und in jener Zeit der Universalherrschaft der Theologie auch als Rechtsgelehrter sich lebhaft mit Kirchengeschichte und Kirchenrecht befasst. Er hat seinen Zuhörern eine Bildung bieten können, wie sie damals in Deutschland sonst wohl kaum zu haben war¹⁾, und dabei sein Augenmerk stets auf die allseitige, weltmännische Bildung seiner Schüler gerichtet. Aber neben diesem Interesse an der Ausbildung von „honnetten und galanten Menschen“, die ihr Vorbild im feingebildeten französischen Hofmann fand, ist er in der überwiegenden Teilnahme an religiösen Fragen und in seiner persönlichen Frömmigkeit ganz ein deutscher Protestant gewesen, der eben in seinem „weltlichen“ Wesen und einer unkirchlichen Frömmigkeit den Protestantismus um einen Schritt weiter gebracht hat.

Der Protestantismus ist das sichere Vertrauen auf die Liebe Gottes, die sich in Christus kundgegeben hat, das aus dem Wort von ihm, aus der Bibel, sich stets kräftigt und in allen Lagen des Lebens sich als Geduld, Vorsehungsglauben, Gebet, Berufstreue und Nächstenliebe bethätigt. Es ist weder Luther noch den andern Reformatoren gelungen, diese neue Entdeckung folgerichtig den hergebrachten kirchlichen und theologischen Formen gegenüber anzuwenden. Die Fesseln der Politik und die Rückständigkeit der Wissenschaft hinderten die völlige Lösung vom Katholizismus und ermöglichten die Verschleierung jener Grundzüge. Die Epigonenzeit der Orthodoxie, an deren Spitze Melanchthon selbst steht, fand im Protestantismus nur eine Änderung in gewissen Lehren und eine Abschaffung von Missbräuchen und machte immer wieder den achtungswerten, aber totgeborenen Versuch einer Union der Bekenntnisse durch lehrhafte Einigung in Religionsge-

¹⁾ Landsberg: Gesch. d. deutschen Rechtw. III, 1, S. 89.

sprächen. Indem man aber die Lehren, die „nicht streitig waren“, weiter pflegte, erdrückte man den fröhlichen Glauben Luthers mit der Last der alten metaphysischen Kirchenlehre, und während die katholische Kirche doch nur die gehorsame Anerkennung selbst des unverstandenen Dogmas forderte, verdoppelte der Protestantismus die Last, indem er wenigstens in fast der ganzen Summe der theologischen Lehren die zum Heile nötigen „Fundamental-Artikel“ des Glaubens sah. Es war nicht der einzige katholische Rest: Die bevorzugte Stellung des geistlichen Standes in der lutherischen Kirche verhinderte das allgemeine Priestertum der Gläubigen; an die Stelle persönlichen Glaubens trat die Annahme der reinen Lehre und die Teilnahme an kirchlichen Ceremonien als notwendig zum Heil. Das frohe Recht des Christen auf Christi Werk und Gottes Offenbarung wurde zu einer drückenden Pflicht der Anerkennung von Meinungen, die man sich von jenen Thatsachen gebildet, ohne dass die Theologen sich mit der imponierenden Autorität bekleiden durften, die der Klerus der unfehlbaren apostolischen Kirche für sich in Anspruch nahm. Die konfessionelle Strenge liess wieder die einzelnen Kirchen als allein selig machend und göttlichen Charakters erscheinen. Der Wert der blossen kirchlichen Zugehörigkeit wurde stets betont durch die bürgerlichen und rechtlichen Folgen, die sich an die Busseinrichtungen und an die Teilnahme oder Ausschliessung aus einer Kirche knüpften. So war der Protestantismus in seiner konfessionellen Form im 16. und 17. Jahrhundert nur eine unvollkommene Ausgestaltung der Reformation geblieben; der junge Wein war in alte Schläuche gefasst¹⁾.

Dem gegenüber ist nun in der That die Aufklärung auch bei Thomasius ein erheblicher Fortschritt. Er hat den Schaden des Protestantismus an der richtigen Stelle getroffen, wenn er dem Betrieb der Wissenschaften, der Philosophie und Theologie seiner Zeit den Vorwurf macht, sie suchten das Wesen des Menschen im Verstande und nicht im Willen, und es zeigt einen richtigen geschichtlichen Blick, wenn er im Einfluss der antiken Philosophie auf das Christentum die Quelle jenes Irrtums sucht. In diesem seinem „Anti-Intellektualismus“ ist er ein rechter Protestant und ein Kantianer vor Kant²⁾. Zwar bekämpft er jene Vorstellung

¹⁾ Über diese Entwicklung und ihren Ursprung in Luthers Wesen: Harnack, Dogmengesch. III, 750 ff.

²⁾ Paulsen: Kant, der Philosoph des Protestantismus 1899.

zunächst nur als der Aufklärer, der mit vorurteilslosem Blick ins Leben sieht und da die Wertlosigkeit damaliger Lehren, die Arbeit mit blossen Worten und Begriffen statt mit Dingen in fast allen Wissenschaften, den Anschluss an ungeprüfte Autoritäten wahrnimmt; der von keinem Wissen etwas Gutes hofft, das nicht den Charakter des Menschen bildet und „nützlich“ ist. Aber von hier ist doch nur ein Schritt zu seinem positiven Urteil über die Religion. Als Christentum will er nur „die Liebe zu Gott und zum Nächsten und die Verachtung seiner selbst“ anerkennen: Vertrauen und Ehrfurcht vor Gott, Achten auf seinen Willen, der sich im Herzen kund giebt, Entfernung aller Furcht vor Kreaturen und ein heiliges Leben. Ihm ist der Glaube wirklich „fiducia“, nicht mehr „notitia“ und „assensus“. Diese Zurückführung des Christentums auf die praktische Religion ist entschieden protestantisch. Wenn ihm dann orthodoxe Gegner vorhielten, der wichtigste Gegenstand für jene drei Formen des Glaubens sei das Verdienst Christi, so fehlt ihm dafür allerdings die Einsicht, und das scheidet ihn wie die Aufklärung überhaupt von Luther: Es fehlt das Verständnis für das geschichtliche Christentum Jesu und für das, was die Orthodoxie besonders an die Erscheinung Christi anknüpfte: die Gewissheit der Sündenvergebung. Aber eben diese Verständnislosigkeit muss als Beweis dafür gelten, dass auch für einen einsichtigen und frommen Christen die dogmatisch verhärtete Genußthungslehre damals nicht mehr in lebendiger Beziehung zum wirklichen religiösen Leben stand. Die Orthodoxie hatte vergessen, dass der evangelische Glaube nur Lehren kennt, die zugleich Gesinnungen sind¹⁾; Thomasius wollte Lehren, die keine praktischen Wirkungen zu üben vermochten, nicht als „Fundamental-Artikel“ anerkennen. Er fühlte sich seines religiösen Besitzes sicher auch ohne den Rückgang auf Christus. Er hat Religion und fragt nicht, woher er sie hat. Eine Antwort auf diese umgestellte Frage giebt seine Hochschätzung der Bibel, die ihm die Summe aller Weisheit enthält: Das Herz giebt die Gewissheit, dass hier Gottes Wort ist. Aber gerade hier ist er wieder angekränkt von der mechanischen Ansicht der Orthodoxie, indem er auch die Richtigkeit rein wissenschaftlicher Lehren an der hl. Schrift prüfen will und in ihr nicht nur ein „Gnadenmittel“

¹⁾ Harnack III, 744.

findet: sie ist ihm eine äusserliche unfehlbare Autorität geblieben, nicht im reformatorischen Sinne nur durch das innere Zeugnis des hl. Geistes als Gottes Wort beglaubigt. So kennt er nicht die grundsätzliche Scheidung zwischen Wort Gottes und Schrift, die die radikalen Pietisten aussprechen und die auch Luther in grossartiger Freiheit dem Bibelbuchstaben gegenüber anzuwenden weiss.

Thomasius Abneigung gegen den Doktrinarismus im religiösen Leben mag neben der Bekämpfung gemeinsamer Feinde als inneres Motiv ihn auch längere Zeit empfänglich gemacht haben für eine Stimmung im Sinne des Pietismus und für Wertschätzung und Studium der Mystik. Nur hat sein gesunder Sinn sich mit der Weltflüchtigkeit dieser Bewegungen nicht befreunden können und jede Empfehlung eines mönchischen und asketischen Wesens im Geiste Luthers abgewiesen.

Protestantisch ist er dann, wenn er den Wert persönlichen Glaubens betont. Seine Bedeutung behält dies Urteil, auch wenn es zunächst im Interesse der Aufklärung ausgesprochen wird: im Kampf gegen Vorurteile, gegen das Nachsprechen des Angelernten, gegen hierarchische Bevormundung. So tritt zur Notwendigkeit des eigenen Glaubens das allgemeine Priestertum aller Christen; jeder hat vor Gott das Recht, sich mit der Wahrheit zu beschäftigen; jeder Christ ist ein „Theologe“, der „sein Gespräch mit Gott hält“. Dazu stimmt die Abweisung jedes Dogmas als einer auferlegten Satzung; Bekenntnisse sind für Thomasius nur die Aussprache persönlicher Ansichten; jeder darf sie für sich machen. Im Glauben giebt es keine Gesetze, keinen Zwang und keine eidliche Verpflichtung; Christus hat alles auf Überzeugung und Liebe gegründet. Eben in jenem Zwang, in der Knechtung der Gewissen sucht Thomasius die „Brocken des politischen Papsttums“, das „Papenzen der Protestierenden“. Er spricht gern davon, wie die Bekenntnisschriften zu stande gekommen; wie es auf den Konzilien nicht immer ganz ehrlich zugegangen sei; er hebt hervor, dass die Wahrheit nicht durch Mehrheitsbeschlüsse gefunden werde. Den gesetzlichen Charakter schreibt er vor allem der Konkordienformel zu, während er die Augsburgerische Konfession in Übereinstimmung mit des Herrn Worten findet. Da er aber für seine Religion mit der Bibel auskam, so musste das Dogma, als inhaltlich überflüssig und in seiner lehrhaften Verhärtung für das reli-

giöse Leben unbrauchbar, für ihn wertlos sein. Nun hat ja freilich Luther die katholischen Bekenntnisse der alten Zeit hochgeschätzt, aber nicht etwa als überlieferte Autoritäten oder als verbindliches Gesetz, auch nicht wegen höherer spekulativer Erkenntnis, sondern weil sie ihm kurz und einfach das biblische Evangelium von Gottes That in Christus auszusprechen schienen, ohne dass er den Unterschied alter und neuer Betrachtung bemerkte. Die rein verstandesmäßige Anerkennung der Bekenntnisse hat er als „Historien-glauben“ verworfen, ihn der Papstkirche zu- und ihr damit den wahren religiösen Glauben abgesprochen¹⁾. Also zunächst nicht die Annahme, sondern die lehrhafte Autorität haben die Bekenntnisse zu etwas Katholischem gemacht und die Unterschätzung des einzig Unerlässlichen im evangelischen Christentum, der persönlichen Glaubenskraft, zur verhängnisvollen Wirkung gehabt. Darüber ging dann das Gesamtverständnis des Protestantischen verloren, und auch in den Streitigkeiten orthodoxer Theologen gegen Pietisten und Aufklärer hat man von keiner Seite wieder gut machen können, was die Orthodoxie in der Verkennung der reformatorischen Grundsätze verschuldet hatte²⁾. Aber das ist sicher: Dem Protestantismus wäre Entartung und Verdunkelung seines Wesens, wären schwere Kämpfe, die noch heute nicht zum Ziel geführt haben, erspart geblieben, er wäre weiter und besäße heute vielleicht eine grössere Schar kirchlich interessierter Anhänger, wenn nicht erst in der nüchternen Zeit der Aufklärung, sondern schon in der religiös so lebhaft bewegten und schöpferischen Reformationszeit der Bruch mit dem lehrhaften und gesetzlichen Glauben der katholischen Zeit sich vollzogen, und wenn den Reformatoren ihre eigene Erkenntnis und die politischen Verhältnisse es ermöglicht hätten, ihre Eigenart mit der Täuferbewegung zusammenfliessen zu lassen und mit deren aufklärerischen Elementen zu vereinigen.

Noch ein anderer Gedanke hängt mit Thomasius „Anti-Intellektualismus“ zusammen: Es ist seine Geringschätzung der Kraft der Vernunft im Religiösen, die man bei einem Aufklärer vielleicht nicht erwartet hätte. Aber er ist eben noch nicht vernunftgläubiger Rationalist, wie er auch auf sittlichem Gebiete noch von

¹⁾ Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen 1883, S. 42; Ritschl: Gesch. d. Pietismus I, 85 ff.

²⁾ Ritschl II, 408 ff.

dem freundlichen Optimismus der deutschen Rationalisten mit ihrem Glauben an die beste aller Welten entfernt ist und die Vorstellung von der Verderbnis der Menschen durch den Sündenfall festhält. So weist er auf religiösem Gebiet die Sozinianer ab, die alles vernünftig begründen wollen, trotzdem sie in ihrem ernstlichen Bruch mit der Tradition der Kirche, in ihrem schrankenlosen Recht des Individuums wie in ihrer Betrachtung der Bibel ganz auf seine Seite gehören¹⁾. Aber er sah in ihnen wie in der kartesischen und Wolffschen Philosophie nur eine Erneuerung der Scholastik. Er will dem Studium des Buches der Natur und des Gewissens, der natürlichen Beobachtung und Erfahrung auch schon eine natürliche Gotteserkenntnis zuschreiben, die zu wahrer Weisheit und irdischem Glück zu führen vermag; aber für das ewige Leben bedarf es der Offenbarung; Christus hat jene bestätigt und diese gebracht. Ein solcher halber Rationalismus ist schon vor-reformatorisch und scheint mit Luthers Ansichten wenig übereinzustimmen²⁾. Dieser ist sich bewusst, sein ganzes Christentum Christus zu verdanken. Die Erkenntnis und Anbetung auch eines Gottes bei Heiden, Türken, Juden oder falschen Christen und Heuchlern giebt ihm nicht die Gewähr der wahren Religion; sie können sich von Gott „keiner Liebe noch Gutes versehen“, da sie Christum und den hl. Geist nicht haben³⁾. Aber wenn darin die Schwäche menschlicher Vernunft ausgesprochen ist, so doch nur deswegen, weil Luther in dem blossen Spekulieren ohne die praktische Erfahrung keine echte Religion zu erkennen vermag. In der christlichen Religion aber hat er mit der Vernunft, die er abwies, inhaltlich nur die scholastische Theologie des katholischen Kirchentums, den mittelalterlichen Aristoteles gemeint, der Gottes Gnadenwirkungen schmälerte⁴⁾ und die Bestätigung seiner eignen Überzeugung nicht nur in der Schrift, sondern auch in der Vernunft gesucht.

Der schwache Punkt im dogmatischen System der Orthodoxie war die Lehre von der Kirche. Luther, der in der einzigen vorhandenen organisierten Kirche die Religion nicht gefunden hatte, verzweifelte darum nicht am Vorhandensein wahrer Christen

¹⁾ Harnack III, 662.

²⁾ Kattenbusch S. 24.

³⁾ Harnack 694.

⁴⁾ Paulsen S. 8 ff.

und nannte diese eine „Gemeinde der Heiligen“, nach dem biblischen Vorbilde des Reiches Gottes¹⁾. Die Bekenntnisse der Reformationszeit stellten neben diesen „wahren Leib Christi“ und das „wahre geistliche Volk Gottes“ die äussere Kirche, in der Gute und Böse mit einander vereinigt seien. Indem man dann aber in den konfessionellen Kämpfen die eigne sichtbare Kirche für die allein wahre erklärte, vermischten sich in der Anwendung beide Begriffe mit einander. Der Pietismus, besonders in seiner radikalen Form, erkannte wieder den Unterschied zwischen der Gemeinde der Heiligen und der grossen sichtbaren Kirche und stellte jene dann auch im Konventikel dar. Er sah in der verweltlichten äussern Kirche nur noch die rechtliche Zwangseinrichtung. Beim Aufklärer Thomasius ist ihre Entwertung dieselbe: Er meint, die natürliche Religion könne aus der Vernunft nur den Glauben an Gott, seine innere Verehrung und die Nächstenliebe begründen, und erst die Offenbarung schärfe eine äussere Verehrung ein; aber in der christlichen Religion trete doch alles Äussere so sehr zurück, dass sie sich fast mit der innern Verehrung zu begnügen scheine. In der positiven Begründung erscheint ihm die Kirche als eine Einrichtung zur äussern Verehrung Gottes, bestehend aus Lehrern und Zuhörern, die wie der Staat zum Nutzen durch Verabredung oder Vertrag gegründet ist, der aber jeder rechtliche Zwangscharakter fehlt. Gewiss wird dies Urteil der Bedeutung der Kirche nicht entfernt gerecht: Die ganze Eigenart religiösen Lebens ist nicht darnach angethan, dass Gemeinschaften beliebig gestiftet oder unterlassen werden könnten; auch äussere und gemeinsame Verehrung stellt sich notwendig ein. Aber auch für Luther kennt diese keine andern Zwecke und Mittel, als die für den Gottesdienst des Einzelnen²⁾. Im Zeitalter der Orthodoxie aber war die äussere Kirche immer mehr eine rein politische Rechtseinrichtung geworden, und Thomasius wie jeder Unbefangene fand Tugenden und Laster in allen Konfessionen, und das Konventikelwesen mochte ihn überzeugen, dass die Kirche keine persönliche Frömmigkeit verbürge, und dass diese auch ohne Kirche möglich sei: So blieb ihm die Kirche nur als Rechtsordnung übrig, ohne religiösen Wert. Hier aber bekämpft er sie in ihren Über-

¹⁾ Kattenbusch S. 33.

²⁾ Harnack III, 725.

griffen in das einzige Gebiet rechtlichen Zwanges, den Staat. Er tritt auf gegen die Macht der Hierarchie und darum auch gegen die lutherische Beicht- und Busspraxis, gegen die Lehre von den drei Ständen in der Kirche, die doch dem Lehrstand über den der Obrigkeit und der Unterthanen die Gewalt verleihe, und wenn er auch zugiebt, dass es viele treue und aufrichtige Diener des Evangeliums gebe, so tritt bei ihm doch stets der Gedanke an die Herrschaft der Pfaffen in den Vordergrund.

Bewegen sich diese Gedanken in den Bahnen der Reformation? Gewiss steht bei Luther, dem geborenen Katholiken, auch die äussere Kirche in ganz anderer Wertschätzung, als bei dem „Vater der deutschen Aufklärung“, der mehrere Kirchen neben einander bestehen, sich gegenseitig die Wahrheit abstreiten und zu Mitteln greifen sah, die dem religiös Unbefangenen als fremdartig oder verwerflich erscheinen mussten, und der daneben die kirchenfeindliche echte Frömmigkeit etwa eines Breckling oder Arnold fand. Und doch: Ist nicht die Möglichkeit eines unkirchlichen Christentums schon in der Reformation angelegt? Hat nicht Luther sein eigenes Christentum sich erobert, im Widerspruch zur Kirche seiner Zeit nur dadurch, dass er sich von ihr samt allen ihren Einrichtungen und Gnadenmitteln freimachte und sein eigenes Gewissen allein wider Papst und Kirche stellte? Wenn die Kirche den Himmel nicht mehr öffnet und schliesst, können dann nicht viele, wie er, auch ohne das geistliche Amt, das nur „der Ordnung wegen“ eingesetzt ist, zu den Quellen der Erbauung und Heiligung vordringen? Indem aber Thomasius der Kirche den rechtlichen Zwangscharakter absprach und sie auf das ihr eigene Mittel, das „Wort“ verwies, hat er sie gewiss von einem wesentlichen Reste aus der katholischen Vergangenheit befreit, doch auch im Sinne Luthers, der in religiösen Dingen der Gewalt abgeneigt gewesen ist, — während Politik, Gesellschaft und Bildung im 16. Jahrh. jene Befreiung noch nicht gestatteten.

War für Thomasius Urteil über die Kirche eine gewisse Gleichgültigkeit gegen konfessionelle Lehrunterschiede schon die Voraussetzung, so ist seine Folgerung die Toleranz und zwar sowohl der thatsächlich schon immer vorhandene friedliche Verkehr mit Andersgläubigen wie auch ihre staatliche Duldung und Straflosigkeit, ja ihr Schutz. Und wie im Privatleben eine gewisse Gesinnungsgleichheit die Menschen einander nähert und Verkehr

und Freundschaft ermöglicht, so soll nach Thomasius auch der Staat nichts verlangen, als die Anerkennung seiner Gesetze und seiner Gewalt in der Pflege bürgerlicher Ordnung und Sitte: Ein Gewissenszwang durch die Obrigkeit wäre ebenso unberechtigt, wie eine äussere Union der Kirchen durch Ausgleichung von Lehrunterschieden unmöglich. Ist nun nicht wieder diese Befreiung der Kirche von rechtlichen Ordnungen, diese Einschränkung des Staates auf seine rechtlichen Pflichten, dieser private Charakter der Kirche eine Annäherung an das rein innerliche Wesen der Religion im Protestantismus? Ist nicht diese Gleichgültigkeit gegen blosse Lehrunterschiede, die Wertschätzung der „Einigkeit im Geiste“ in der Glaubensgesinnung ganz im Sinne der Reformation? Wenn Luther selbst im Protestantismus das einzig wahre Christentum erkennt, so meint er damit nicht etwa die lutherische Kirche, sondern sein Evangelium, dem auch in der Papstkirche mancher einzelne wahre Christ anhangen mag¹⁾. Nicht die kirchliche Benennung, sondern der gleiche „Glaube“ macht ihm Katholiken und Protestanten zu eigentlich evangelischen Christen, und diese stehen sich nahe, gleich viel in welcher Kirche sie leben²⁾. Es ist bezeichnend, dass dort, wo viel mehr die gemeinsamen Lehren der verschiedenen Konfessionen, etwa in den alten ökumenischen Bekenntnissen, hervorgehoben werden, eine wahre Einigkeit und Duldung unmöglich wird: das schulmässig Lehrhafte ist das eigentlich trennende Element, und liesse man seine Übereinstimmung auch noch so tief hinuntergehen wie Calixt in seinem *Consensus quinquesaecularis*.

Aber die Befreiung der religiösen Gemeinschaft von ihrem politischen Charakter, des Staates von kirchlicher Verpflichtung ist nur ein Stück in dem ganzen Vorgang der „Verweltlichung“ der Kultur, und darin hat die Aufklärung nur das Erbe der Reformation angetreten. Was in dieser angelegt war: die gleiche Wertschätzung der ganzen Welt als des Werkes und der Ordnung Gottes und aller Gebiete menschlicher Thätigkeit als eines Berufs- und Arbeitsfeldes für den Glauben, der ein Herr aller Dinge, und die Liebe, die ein Knecht aller Dinge ist, das kennt nicht mehr den Unterschied von geistlich und weltlich als Teilen der äussern

¹⁾ Kattenbusch S. 56 f; Ritschl I, 83.

²⁾ Kattenbusch S. 59.

Welt; Geist und Welt scheiden sich im Menschenherzen: ein Gedanke, der seine letzte Darstellung in Richard Rothes Ideal einer christlichen Welt gefunden hat, die keiner Kirche mehr bedarf. Da aber die Entkirchlichung der ganzen Bildung und der Lebensverhältnisse eben die Richtung der Aufklärung ist, und da die deutsche Aufklärung dies Ziel mit allem religiösen und sittlichen Ernst verfolgt, so bewegt sie sich thatsächlich auf den Wegen der Reformation: Der Kampf gegen die kirchliche scholastische Wissenschaft öffnete die Bahn für eine neue selbständige Weltkenntnis, in der auch der Religion ein Ehrenplatz angewiesen wurde; der Gegensatz gegen die Bevormundung der Kirche appellierte an die eigene moralische Arbeit und Verantwortung des Menschen; die Ablehnung rechtlicher Gewalt der Kirche schuf dem Staate neue sittliche Aufgaben. Der Ernst des Strebens aber und Luthers Geist bürgten dafür, dass die Wissenschaft, die sittliche Entwicklung, die Umbildung des Staates, überhaupt die weltliche Arbeit im evangelischen Deutschland sich im Sinne evangelischen Glaubens vollzog.

Dass man darin dann wieder aller wahren Weiterentwicklung die Bahn frei liess, zeigt z. B. noch Thomasius Ablehnung eines apostolischen Vorbildes für die zukünftige Gestaltung der Kirche, wie er auch alle biblischen Einrichtungen und Gebote aus dem Gebiete des Rechtes in das der Moral verwies¹⁾. Er hat bei aller Anerkennung der hohen Reinheit der apostolischen Gemeinde in ihr doch nur ein Beispiel gesehen, wie es gehalten werden könne, aber keine massgebende Regel für die Zustände der Gegenwart, die ihr Recht hätten, auch „wenn sie nicht unmittelbar von Gott geordnet seien“: der Gedanke der noch unvollendeten, aber immer mehr zu verwirklichenden Reformation, das geschichtliche Recht jeder neuen Gestalt, die das Christentum sich nach den Bedürfnissen der Gegenwart schafft.

So sicher also nicht alle Motive zur Ausbildung christlichen Lebens und Denkens, die in der Reformation lagen und meist von ihr auch unmittelbar ausgesprochen worden sind, wirklich in das evangelische Christentum aufgenommen wurden, so gewiss ist in der Religion der Aufklärung auch eines Thomasius mehr evan-

¹⁾ In den Fundam. iuris nat. et gent. 1705: Landsberg, Gesch. d. deutschen Rechtsw. III, 1, S. 93 f.

gelisches Christentum, als in einer Konfessionskirche, die für sich den Anspruch des Gnosio-Luthertums erhob. Es würde dann vielleicht nur ein Wortstreit sein, wenn man hier eine reinere Form des Protestantismus finden will oder eine besondere neue Form des Christentums, einen „christlichen Humanismus“¹⁾. Es ist ein eigenes Ding um feste geschichtliche Kategorien, und scharfe Begriffsbestimmungen thun den Thatsachen mit ihren reichen und wechselnden Formen leicht Gewalt an²⁾. Aber wenn Sell den Protestantismus nicht nur eine Kirchenform, sondern auch eine Kultur- und Staatsform nennt, so sucht er seine Wirkungen auch auf den Gebieten, auf denen die des christlichen Humanismus liegen, und nicht nur im Negativen: der Ablehnung der Kirche als ausschliesslicher Form zur Vermittlung und Darstellung des Christentums, sondern auch im Positiven sind beide grundsätzlich in vielem einig. Die Vertreter dieses Humanismus haben sich selber doch stets als Protestanten gefühlt. Und ist nicht die religiöse Popularphilosophie und die Philanthropie des deutschen Rationalismus, die sittliche Welt Goethes und Schillers, die Weltanschauung Kants protestantisch? Freilich würde dann in diesen Formen die grössere Durch- und Umbildung des Protestantismus zu modernerer Gestaltung zu suchen sein, während Thomasius noch in den Anfängen der Bewegung steht.

¹⁾ Sell in d. Preuss. Jahrb. 1899, Bd. 98. Keller in d. Monatsh. d. C. G. 1900, S. 15 ff.

²⁾ So die epochemachende, aber einseitige Scheidung zwischen Katholizismus u. Protestantismus bei Ritschl I, 36 ff.

Von Paracelsus zu Böhme.

Ein Jahrhundert christlicher Naturphilosophie.

Von

Dr. G. A. Wyneken in Berlin.

Einleitung.

Unter denen, die durch Luthers That frei geworden, gab es zwei Richtungen, die mit seinem Werke, der Aufrichtung des Wortes: „Allein durch den Glauben“, unzufrieden waren. Dieses Wort bedeutete in Luthers Sinne, dass Gott den Gläubigen so behandle, als ob derselbe ein Teil Christi geworden sei, während er doch in Wirklichkeit ein armer, sündiger Mensch bleibe. Jene beiden Richtungen nun drangen darauf, dies „als ob“ abzuschaffen: auch in Wirklichkeit sollte der Christ ein neuer Mensch sein, denn sonst wäre das Christentum ja nur eine Fiktion, ein Begriff ohne Wirklichkeit. Diese Gegner der lutherschen Formel, scheinbar mit der katholischen Polemik übereinstimmend, lassen sich nun ganz scharf in zwei Klassen einteilen. Die Einen, meist durch den Humanismus beeinflusst, betonen die Wiedergeburt des Geistes, insbesondere des Willens und Charakters: der Christ müsse ein echter Mensch sein, und dies drücke sich in seinem sittlichen Handeln aus; dieses sittliche Handeln aber soll hervorgehen aus einer neuen, sittlichen Natur des Geistes, die durch christliche Gewöhnung geschaffen wird; darum gingen auch aus dem Kreise dieser Männer die bedeutenden Pädagogen hervor. Sie waren durchaus verwandten Geistes mit Melanchthon; von Luther trennte sie eine gewaltige Kluft des Empfindens — so weit, wie die Seele und der Geist geschieden sind. Luthers dunkle, dämonische Natur hatte mit der klaren, durchsichtigen Denkweise jener Männer wenig gemeinsam. Wenn er vom Glauben redete, so meinte er das leidenschaftliche, weltvergessende Eindringen der Seele in Gott, die heisse Liebe zu Gott, die sein Inneres mit einer elementaren Gewalt beherrschte, von der wohl keiner seiner Parteigänger eine Ahnung hatte, und für die er keine Worte fand, denn die Seele ist grösser als der Geist und nicht in seinen Begriffen auszudrücken. Doch geben uns Luthers Choräle

und Melodien, viele Stellen seiner Schriften und seiner Bibelübersetzung wohl einen Eindruck von dem, was er eigentlich meinte. — Viel näher, als jene humanistisch und ethisch interessierten Männer standen Luthern innerlich die Vertreter der andern, seiner Formel widersprechenden Richtung. Drang er auf die Verchristlichung der Seele und jene auf die des Geistes, so diese auf die Verchristlichung des Leibes oder der Natur. Auch sie wollten, das Christentum solle Wirklichkeit sein, und darum müsse es alle Wirklichkeit durchtränken oder neu schaffen. Das setzt aber die Erlösung der Seele voraus. Denn von dieser als dem Innersten und Centrum aller Dinge muss die Erlösung ausgehen, von ihr aus alle Wirklichkeit durchdringen. Zum ersten Male trat diese Lehre Luthern entgegen in Schwenckfeldt und ward von ihm verdammt — aber nicht verstanden. Während die Ethiker (wie wir jene erste oben erwähnte Klasse kurz nennen wollen) imperativisch und mit Vorbildern und Ordnungen auftraten, konnten die Männer, die die Erlösung der Natur betonten, nur objektiv darstellend lehren; denn zur Erlösung des Leibes kann der freie Entschluss nichts thun; hier giebt es kein Soll, sondern nur die Behauptung einer Thatsache. Diese Thatsache hat aber zwei Seiten. Ich kann sie von der Seite Christi aus betrachten, dann sehe ich, wie Christus die Natur (den Leib — denn Natur nennen wir den Inbegriff der Leiblichkeit) vergottet. Betrachte ich sie aber von der Natur aus, so ergibt das eine Naturerklärung vermittels des christlichen Glaubens, also: eine Metaphysik. Darum begründet diese Richtung die christliche Naturphilosophie im Protestantismus. Ihr Hauptvertreter ist Böhme¹⁾.

Die Ethiker haben eine grosse Geschichte gehabt; sie passten sich mehr und mehr dem Gedanken der reinmenschlichen Bildung an und gingen in die Aufklärung über; bis Goethe und Heine, d. h. bis in die Gegenwart reicht ihr Einfluss. Die Leichtigkeit, mit der viele von ihnen dabei den christlichen Bestandteil ihres ursprünglichen Wesens mehr und mehr ausschieden, mag darauf schliessen lassen, wie innig er mit ihrem Wesen überhaupt verbunden gewesen ist. Ganz anders erging es den wenigen christlichen Naturphilosophen. Sie sind durchaus Unterströmung geblieben, und haben bis jetzt, von einzelnen Erscheinungen, wie Baader u. a., abgesehen, keinen massgebenden Einfluss ausgeübt. Ja, es lässt sich behaupten, dass sie überhaupt noch nie in der Öffentlichkeit recht verstanden worden sind. Vielleicht ist ihre Zeit noch nicht gekommen. Sie nun haben, ohne ihr innerstes Wesen zu zerstören, den christlichen Gedanken nicht ausscheiden können. Man kann sie darum wohl als die einzigen, echten Erben

¹⁾ Einiges Nähere zur Kennzeichnung dieser Richtung in meiner Schrift: *Amor Dei intellectualis. Eine religionsphilosophische Studie.* Greifswald 1898. S. 20—28.

Luthers selbst bezeichnen, von einigen Künstlern, wie z. B. Bach, abgesehen.

Die Ethiker haben sich bekanntlich stark mit dem Humanismus verschmolzen. Auch die Naturphilosophen haben ausser dem christlichen Bestandteil etwas Anderes übernommen: nämlich eine bestimmte Naturanschauung. Diese aber war bereits religiös bestimmt — ja, barg zum Teil den christlichen Gedanken schon in sich, hatte also schon selbst einen — wenn auch vielleicht nicht grossen — Teil der Arbeit Luthers gethan. Nicht ganz ohne Grund nannten daher Feinde und Neider den genialen Begründer dieser Naturanschauung einen zweiten Luther: den grossen Theophrastus Paracelsus.

Christliches Moment bei Paracelsus und bei Böhme.

„Meint ihr, ich sei allein Lutherus? Dieweil ich über das, so ein Christen zustehet, sonderlich mit mehrerem Amt, dann ein Apostel begabt (d. i. mit der Arznei, Philosophie, Astronomie, Alchimei) und soll nur Lutherus sein? Ich wird ihm und euch zu arbeiten geben. Du weisst wohl, ich lass Lutherum sein Ding verantworten, ich will das mein selbst verantworten: dann er soll mir nicht ein Rinken aufthun in meinen Schuhen.“ (V, 165; vgl. 184 u. II, 16¹).

Hier haben wir den Grund, aus dem Paracelsus' Wissenschaft erwachsen ist: sie ist ihm von Gott offenbart, so gut wie den Aposteln die ihrige. Aber sie will christlich sein; Paracelsus nennt sich einen Philosophum, „der do sein Philosophy gründet auf den Eckstein Christum“ (IX, 239). Was hat er denn nun vor den Aposteln und der bisherigen Christenheit voraus? Eine tiefere Erkenntnis Christi? Nein, sondern die „Arznei, Philosophie, Astronomie, Alchimei“, d. h. eine tiefere Erkenntnis der Natur. Die hat der bisherigen Christenheit gefehlt, besonders, weil sie sich von Aristoteles u. a. hat leiten lassen. Vor Christi Geburt hat die Astronomie²) in grossem Ansehen gestanden; „aber unter Christo hat es sich abgeschnitten; vom selbigen merke also, dass es kläglich genug ist, dass sich soll unter Christo abschneiden, das sein Vater in grossen Ehren dem Menschen gemacht hat“ (X, 451).

Dies alles findet sich in seiner Weise bei Jakob Böhme wieder. Erstens nämlich giebt er an unzähligen Stellen als den

¹) Ich zitiere (ohne aber die dortige ganz inkonsequente und nicht authentische Orthographie wiederzugeben) nach der Huserschen Ausgabe der Schriften des Paracelsus (Basel 1589—91, 10 Teile und 2 Appendices, fast ausschliesslich deutsch). Die römischen Ziffern geben die Nummer des Teils (Bands), die arabischen die Seitenzahl an.

²) Mit diesem Namen kennzeichnet Paracelsus den Inbegriff alles Wissens um die Natur, nämlich alles magischen Wissens.

Grund seiner Lehre eine besondere Offenbarung an, die Gott in ihm gewirkt habe, und stellt sich, sofern er Vertreter von dieser ist, durchaus den Aposteln und Säulen der Kirche als ebenbürtig an die Seite. Zweitens erklärt er seine Verkündigung für epochemachend in der Geschichte der christlichen Kirche; er bringe etwas, was man bisher noch nicht gehabt. „Was ist noch verborgen? Die rechte Lehre Christi? nein, sondern die Philosophia, und der tiefe Grund Gottes, die himmlische Wonne, die Offenbarung der Schöpfung der Engel, die Offenbarung des greulichen Falles des Teufels, davon das Böse herkommt, die Schöpfung dieser Welt, der tiefe Grund und Geheimnis des Menschen und aller Kreaturen in der Welt, das jüngste Gericht und Veränderung dieser Welt, die Geheimnis der Auferstehung der Toten und des ewigen Lebens.“ (Aurora 9, 8.) Also auch hier ist (neben dem noch hinzugekommenen Gebiete der Theosophie) die Naturerkenntnis, die der Christenheit noch fehlt (vgl. 22, 67 ff.); diese will Böhme bringen. Auch er erklärt, dass die Magia naturalis erst bei den Christen verloren gegangen sei unter dem Einflusse der falschen Magi, die sich über den Grund der Natur bloss in einen historischen Glauben setzten. „Und wie es hoch not und gut war, dass bei den Christen die Magia naturalis fiel, da der Glaube von Christo offenbar ward, also thut es jetzo vielmehr vonnöten, dass die Magia naturalis wieder offenbar werde, auf dass der Titul-Christenheit ihre selbstgemachte Götzen durch die Natur offenbar und erkannt werden, dass man in der Natur erkenne das ausgesprochene geformte Wort Gottes, sowohl die neue Wiedergeburt, und auch den Fall und Verderbung“ u. s. w. „Nicht sage ich, dass man die heidnische Magiam soll wieder suchen und präzisieren und die heidnischen Götzen wieder annehmen, sondern dass es not thut, dass man lerne den Grund der Natur forschen, als das geformte Wort Gottes nach Liebe und Zorn, mit seinem Wieder-Aussprechen, dass man nicht also blind am Wesen aller Wesen sei“, wie auch die Väter des ersten Glaubens nicht gewesen sind, denn sie lehrten den Logos. (Myster. magn. 68, 3—9.)

Hier ist nun zunächst zu bemerken, dass Böhme den Paracelsus, der mit ganz ähnlichen Ansprüchen auftrat (s. z. B. VI, 364 f., 369 — leider ein wenig marktschreierisch klingend¹⁾), kannte, ohne aber von ihm befriedigt zu sein, denn er schreibt ja eben sich und seiner besonderen Offenbarung die Reformation der Lehre zu und sieht dies Werk durchaus nicht von Paracelsus schon geleistet. Gehen wir auf die oben erwähnte Stelle (X, 451) zurück, so wird ein bedeutsamer Gegensatz beider sofort klar. Auch Para-

¹⁾ „Jetzt folgt in der mittlern Welt die Monarchie aller Künsten an Theophrastum den Fürsten langend, in welchem Ich von Gott dem Allmächtigen erkoren alle Phantasei und erdichte Werk der Vermeinten werd unterdrücken, er heisse Aristoteles, Avicenna“ u. s. w.

celsus meint, die ewige Weisheit, die von Christus ihren Ursprung nimmt, sei besser, als die bloss natürliche, von Gott dem Vater stammende, die auch die Heiden besessen haben. „Also wiewohl ich sie in dem Buche heidnisch schreibe, und doch aber ein Christ bin, so mag sich doch der Heid im Vater wohl freuen, der wider den Sohn nicht ist; also auch der Heid nicht, in dem, so er wandelt im Licht der Natur.“ (Vgl. auch X Vorr. u. 1, 1 der Philos. sag.) Paracelsus scheint also nur eine Harmonie zwischen natürlicher (heidnischer) und übernatürlicher (christlicher) Weisheit zu lehren. Doch sind einige andere Stellen zu beachten; er lehrt z. B. zwar, dass Platon zu den im höchsten Grade Seligen gehört, weil er nicht nur die natürlichen, sondern auch die übernatürlichen¹⁾ Werke verstand (VIII, 280), andererseits aber (IX, de invent. art. Tr. 4), dass in Platon und Aristoteles der Same von oben auf Felsen und unter die Dornen gefallen sei; wiedergeborenen, reinen Samen der Wahrheit gebe es erst seit Christo. Des Paracelsus scharfe Scheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit ist also so zu verstehen, dass erstere durch letztere verklärt und vollendet wird.

Es ist hier freilich gleich zu bemerken, dass Paracelsus zu seinem Inhalte noch nicht die rechte Form, zu seinem Wissen noch nicht die Methode gefunden hat; es geht ihm darin, wie Luther. Darum ist es leicht, schon bei oberflächlichem Durchlesen eine Handvoll Widersprüche aufzugreifen; von ungenauen, zwispältigen Kunstausdrücken wimmelt es bei ihm. Diesem Mangel ist bei Jakob Böhme ziemlich abgeholfen, dessen vielberufene Verworrenheit sich dem, der sich ernstlich seinem Studium ergiebt, mehr und mehr zu einem zwar vielstimmigen, aber klar und sicher durchgeführten Zusammenklang auflöst.

Böhme ist keineswegs damit zufrieden, dass Vater und Sohn, natürliche und ewige Weisheit einander nicht widerstreiten, sondern er will die Natur rein vom Christentum aus begreifen. Die Heiden waren in der Erkenntnis des Innern der Natur stockblind (Aurora 2, 13); sie erkannten nur das Äussere der Natur, (Aurora Vorr. 32). Es ist ein Unterschied zwischen „heidnisch“ und „philosophisch“; die christliche Philosophie nennt nicht die Welt Gott, sondern kennt Gott und begreift von ihm aus die Welt (Aur. 23, 10—13). Darum dringt ins Innere der Natur nur der Christ, ohne den heiligen Geist wird sie nicht erkannt (Aur. 2, 11 f.). Diese scharfe Scheidung zwischen christlicher, d. h. wahrer, und nichtchristlicher, d. h. falscher Naturerkenntnis trennt Böhme von Paracelsus. Wir werden sehen, ob diese unterscheidende

¹⁾ d. h. hier nicht: der christlichen, dem Sohne gehörigen, sondern der vom gewöhnlichen Naturlaufe abweichenden, unsichtbaren Ursachen entspringenden.

Neuerung, d. h. die Naturerklärung aus dem Christentum, in dem Jahrhundert zwischen beiden ihre Wurzel hat.

Böhmes Grundproblem.

Der angegebene erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Paracelsus und Böhme muss eine — bewusste oder unbewusste — metaphysische Wurzel haben. Darüber aber ist sich Böhme, dessen System weit lückenloser aufgebaut ist, viel klarer, als Paracelsus, der mehr von einzelnen plötzlichen Intuitionen, als in einer geschlossenen Weltanschauung lebt. Böhme hat der Frage nach der Fähigkeit und den Grenzen des Erkennens besonderes Nachdenken gewidmet, da mit dieser Frage seine eigene Berechtigung und Glaubwürdigkeit zusammenhing. „Ein jeder Geist siehet nicht weiter, als in seine Mutter, daraus er seinen Urkund hat und darinnen er stehet; denn es ist keinem Geiste möglich, in eigener natürlicher Macht in ein ander Prinzipium zu sehen und das zu schauen, er werde denn darinnen wiedergeboren.“ (de trib. princip. 7, 1). Dieser Gedanke bedarf keiner Erläuterung; erkenne ich etwas, so setzt das eine übergeordnete Sphäre voraus, an der sowohl ich wie jenes Etwas teilhaben, ein Feld, auf dem wir uns treffen. Zweierlei Arten von Erkenntnissen (d. h. Gruppen von Erkanntem) setzen also zwei Welten voraus, in denen ich mit Anderem zusammentreffe. Hiernach können wir also schon annehmen, dass Böhme, der so scharf zwischen heidnischem und christlichem Erkennen scheidet, auch zwei Welten, eine unerlöste und eine erlöste, annehmen wird, und doch beide in einander, denn das christliche Erkennen soll ja alles durchschauen.

Hier stoßen wir auf das Grundproblem, das Böhme vor allem beschäftigt, ja, wie er Aurora Kap. 19 so ergreifend erzählt, erst zum Philosophieren angeregt hat. Er erkannte in allen Dingen Böses und Gutes zugleich und damit stand ihm fest, dass diese Welt nicht rein aus Gott stammen kann. Böse und Gut aber sind ihm hier nicht sittliche, sondern naturhafte Begriffe, eine Betrachtungsweise, die ihn eben von der Orthodoxie trennte. Diese hatte nach der Reformation die naturhafte Betrachtung nur noch in einzelnen wenigen Dogmen, und auch da nur sehr schüchtern, beibehalten: in der Lehre von der Erbsünde, vom Abendmahl und etwa noch von der Auferstehung; die kalvinische Kirche hatte sich sogar ganz von ihr befreit, weshalb Böhme und seine Genossen sich ihr ganz besonders fernstehend fühlen. Was heisst nun Böses und Gut in Beziehung auf die Natur? Das Böse findet Böhme darin, worin es der Pessimismus immer finden muss: in dem unbarmherzigen Kampfe ums Dasein, der Blindheit und Selbstzerfleischung der organischen Natur, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit von Entstehen und Vergehen; dann in der anorganischen Welt in der harten, kalten Abgeschlossenheit jedes Körpers gegen

den andern; jeder Stein, jedes Metall in seiner toten Gleichgültigkeit ist ein verkörpertes Stück Selbstsucht und Lieblosigkeit. Zugleich aber hat jedes seine gute, erfreuende, liebevolle Eigenschaft: das zerstörende Feuer hat das liebliche, holde Licht, die Metalle haben Klang und Glanz, die Organismen Schönheit und Liebe u. s. w. Und dies ist die Gabe, die Böhme an sich rühmt, nämlich allen Dingen ins Herz zu sehen: in ihnen die Seele zu finden; zu erkennen, wie sie auch in Willen und Begehren, darum auch in Böse und Gut, im Kampfe zweier Welten stehen, sogut wie die menschliche Seele.

Die allgemeine Naturanschauung des Paracelsus und Böhmes.

Wir können hier gleich eine allgemeine Betrachtung über die Naturphilosophie jener Zeit einschieben. Ich meine die volkstümliche, die aus den Vorstellungen des Volkes etwa so erwachsen ist, wie die neuere Musik aus dem Volksliede. Ihr erster grosser Systematiker ist Paracelsus¹⁾. Die allgemeine Naturanschauung des Paracelsus, d. h. der Zeit des Paracelsus, ist dem aufmerksamen Leser Shakespeares (welcher sich in einzelnen Worten sogar auffallend mit Paracelsus berührt) nicht ganz unbekannt. Was unterscheidet nun eigentlich jene Naturanschauung von der heutigen? Unsere heutige Naturanschauung beruht letztlich auf dem Gesetze von der Erhaltung der Energie; d. h. sie ist kausal. Davon weiss jene Zeit nichts: ihr ist die Natur frei²⁾, ja, persönlich. Das Christentum, das sieben oder acht Jahrhunderte zuvor den Deutschen gebracht wurde, hatte sich auf die Naturerkenntnis nicht erstreckt. Die alten noch halb animistischen Voraussetzungen waren also hier dem Instinkte nicht geraubt worden. Ja, in dem Christentum, das jenen noch primitiven Völkern gebracht wurde, fanden sich Elemente genug, die noch aus einer ähnlichen Stufe des Denkens stammen. Da werden z. B. Wunder gelehrt, ja, ein beständig erneutes Wunder (Transsubstantiation) steht sogar im Mittelpunkte der Religion. Wo aber Wunder geschehen können, ist der Lauf der Natur nicht notwendig, sondern frei; sie, die Wunder, d. h. heilige Magie erlaubt, kann sich auch profaner Zauberei nicht verschliessen. Ja, sie zaubert selber; unsichtbare

¹⁾ P. lernt mit Bewusstsein vom Volke. Über manche, und gerade die geheimnisvollsten Dinge wissen alte Weiber, Zigeuner, Schwarzkünstler, Landfahrer, alte Bauersleute mehr, als alle hohen Schulen: IX, 366.

²⁾ Ein naives Beispiel, wie wenig damals der Instinkt von der Erhaltung der Energie wusste, findet sich bei Paracelsus VIII, B. Meteor. Kap. 5: Ein Wind weht solange, „bis er in langer Übung und weiter Reise sich selbst verzehrt —, also dass keine Materia mehr da ist“. oder: Woher stammt der „Froschregen“? Aus einem Sich-versehen des schwangeren Himmels, also aus der blossen „Imagination“ des Himmels — lehrt P. an mehreren Stellen (I de caus. Morb. invis. B. 3).

Wirkungen sind magische. Zauberei und Spuk gehören also ganz in den natürlichen Lauf der Dinge. Des Paracelsus beständiges Bemühen ist es, gerade dies recht einzusehen und einzuschärfen, auch das Magische in den Naturlauf einzureihen. Dass er damit nicht nur dem grossen Drange seiner Zeit, die nach Natur rang und die Natur entdeckte, Genüge that, sondern auch für die Zukunft einen übergeordneten, einheitlichen Begriff der Natur vorbereitete, sei nur beiläufig erwähnt. Überdies war vor des Kopernikus, Giordano Bruno und Galilei Zeiten die Welt noch klein. Man behandelte die Natur noch sozusagen familiär, sie wirkte noch nicht erhaben. Auch dies unterstützte die persönliche Betrachtungsweise, besser könnten wir sagen: die organistische. Alle unpersönlichen Kräfte werden nach Analogie des Organischen gedacht. Da sind die Sterne, die vom Himmel her zaubern, und wiederum in ihrer Sphäre der Vulkanus und andere Mächte, die Wetter und Wind zusammenbrauen (VIII, B. Meteor. cap. 5); alle Bäche sind Äste des Wassers, das Meer ist seine grosse Dolde (VIII, de generat. et fruct. 4 element. B. 4); ähnlich wachsen aus den unterirdischen Lösungen die Mineraladern wie Bäume (VIII, 334 ff.), wie andererseits (VIII, B. Meteor. cp. 3) die Sterne himmlische Gewächse sind; doch tragen sie als Geister gross Mitleiden mit dem Menschen (X, 420); auch die inneren Vorgänge des Wachstums, der Verdauung u. s. w. werden durch persönliche Kräfte im Organismus (Archeus, Alchimist — z. B. I Paramir. Fr. 1 cp. 4 ff.) erklärt. Solche Beispiele liessen sich ins Unzählbare häufen, da schlechterdings nichts von dieser organistischen Betrachtungsweise bei Paracelsus frei bleibt, zum Beweise, dass dieselbe für ihn denknötwendig ist und in einer konstitutiven Anlage seines Geistes wurzelt. Aber von der Grossartigkeit und Vollendung dieser Anschauung kann keine Charakterisierung einen Begriff geben. Sowenig gelegnet werden kann, dass des einfach Dummen, Unsinnigen sich bei Paracelsus eine Menge findet — ein wenig Beobachtung hätte ihn hundertmal eines Besseren belehren können, auch mit den Mitteln jener Zeit¹⁾ —; sowenig lassen sich Worte finden, um auch nur den Schatz an Phantasie, echter, wundervoller Phantasie genug zu würdigen, der sich bei ihm findet, und der allein ihn schon unsern grössten Denkern und Künstlern, einem Hegel oder Goethe, ebenbürtig an die Seite stellen würde. Hierüber noch ein paar Worte, die heute nicht ganz überflüssig sein werden. Man möchte Phantasie mit Phantasterei verwechseln und sagen: wie kann uns damit gedient sein, dass Paracelsus den Naturvorgängen allerlei poetische Gleichnisse zur Seite setzt? Wir wollen uns des Paracelsus Art und Weise einmal auf einem andern Gebiete, dem der bildenden Kunst, vergegenwärtigen. Böcklin geht genau so vor, wie Paracelsus. Er

¹⁾ z. B. dass aus Honig, in den man Roggenbrot wirft, keine Ameisen werden — VI, 277.

nimmt ein Stück Natur — Mittagsschwüle, Quelle, Waldeinsamkeit, Meeresbrandung u. s. w. — und „personifiziert“ es, giebt ihm gleichsam in einer in die Mitte gesetzten Person, (Pan, Nympe u. s. w.) ein Bewusstsein. Ist dies Willkür? nur der in Natur wie Geschmack gleich ungeschulte Mensch kann das behaupten; der tiefer und feiner Empfindende fühlt die innere, wunderbare Notwendigkeit, mit der gerade diese Gestalt diese Stimmung personifiziert; was durch die geniale, seherhafte Intuition dem Künstler aufgegangen ist, fühlt der Betrachter ihm nach, und im Betrachten wächst ihm die Gewissheit: so, gerade so, und nicht anders durfte es sein; hier ist jede Willkür ausgeschlossen. Nun wende man sich zu den vielen Nachahmern und Schülern der Böcklinschen Art: und sofort geht einem der Unterschied von Phantasie und Phantasterei auf. Was beim Meister gewachsen und natürlich war, wird bei diesen Manier; was beim Meister Notwendigkeit, bei ihnen Willkür; was beim Meister Anschauung und Poesie, bei ihnen Allegoristerei und Prosa. Was wir hier von Böcklin gesagt haben, gilt analog auch von Paracelsus; und der Leser wird erfahren. Es sei genug mit diesem Hinweise, der dazu beitragen möge, einen der allergrössten Deutschen der Vergessenheit zu entreissen, in die ihn gedankenlose Aufklärung verstossen und aus der ihn auch die Romantik noch nicht hat hervorziehen können. Des Paracelsus Bilder sind echt, schön, gewaltig, eben weil sie ihm mehr als Bilder sind. Er, der wahrhaftig nicht irrsinnig war, ja, von dem geradezu ein starker Erdgeruch der Kraft und Gesundheit ausgeht, sah die Natur so, wie er von ihr redet: als ein Gewirke von persönlichen, aber seelenlosen Kräften. Und diese seine Anschauung bringt er in kräftigster, konkretester Sinnlichkeit — nicht in der etwas blassen und vorsichtigen Abstraktheit Goethes z. B. im ersten Faustmonolog — zum Ausdrucke. Das eben ist die Gabe, die er, wie Böhme, an sich rühmt: die Dinge bis in ihre Seele zu durchschauen. Von Böhme unterscheidet ihn, dass er mehr den Sinn der einzelnen Dinge, als der ganzen Natur verstehen wollte. Die Natur als Einheit spielt bei ihm noch keine grosse Rolle, ausser etwa, sofern sie im Menschen, der Ausgeburtsort aller Naturkräfte, der deshalb das Centrum der Natur ist, zusammengefasst wird. Man kann sagen, Paracelsus' Naturerkenntnis fordere dieselbe Reformation und denselben Fortschritt über die scholastische hinaus, wie Luthers Religion, speziell Luthers Glaubensbegriff. Luther will, dass die Erlösung durch Christus nicht bloss im Erkennen aufgefasst und konstatiert werde (*fides historica*), sondern dass die Seele selbst daran teilnehme, selbst sie mitlebe. Analog Paracelsus: „Also hat Aristoteles, Plinius u. a. viel *experimenta historice* beschrieben, aber nicht doktorisch. Dann es wird kein *Arzenei* noch *philosophia* im Plinio gemerket. Also folgen ihm unsere *Doctores* nach, seind nur *Historienschreiber* der *Arzenei*, aus der alten Weiber *Zunft*, und nicht die, die da

begehren zu lernen den wahrhaftigen Grund. Dann ein Arzt, der der philosophiae erfahren ist, kann wohl ein Nachdenken haben, welche Kreaturen zur Arznei, welche zur Speise und nicht zur Arznei von Gott verordnet sind“ u. s. w. Als sein Prinzip stellt er dagegen hin „die Kunst Signatur“ (III, 38 ff.), d. h. die Gabe, aus dem Äußern eines Naturdinges sein Inneres zu erkennen (und ihm zugleich seinen natürlichen Namen zu geben — s. X Pilos. sag. in der Beschreibung der Kunst Signatum Buch 1 cp. 4 — ein Bestreben, das sich in Böhmes Suchen nach der Natursprache fortsetzt). „Hat dann die Natur einem jeden Kraut seine sonderliche Farbe in Blumen und Blättern gegeben, und du willst sagen, es sei also ohnegefähr, und sei die Farb und Form umsonst in einem Kraut anderst, dann in dem anderen: so machst du Gott zum Lügner“ (III, 40). Die ganze Natur ist also eine Sprache Gottes, und so liest auch Paracelsus wirklich in ihr — eine erhabene Vorstellung. Übrigens ist der Glaube an die Natur¹⁾ für die neue Zeit bezeichnend; man erinnere sich, dass das eben aufgeführte Argument auch für Descartes (in der sechsten seiner Meditationen) grundlegend ist: Gott kann nicht lügen, also kann die Welt kein blosser Schein sein. Paracelsus freilich geht tiefer: auch als Wirklichkeit ist sie noch Gleichnis, Symbol, Rätsel. Gott hat sie ja darum geschaffen, dass sie erkannt werde, und den Menschen dazu, dass er sie erkenne, das wiederholt Paracelsus ohne Unterlass. Bedenkt man nun, was Paracelsus Erkennen und Verstehen der Welt nennt, so begreift man auch, warum er es so betont, dass der rechte Philosoph oder „Magus“ geboren werde und seine einzige Schule die Natur sei (z. B. X Philos. sag. I, 6). — J. Böhme redet nun in ganz ähnlichem Sinne von seiner Weise des Naturerkennens. Nicht will er beschreiben, „was durch die lange Verjähmung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen, geistreichen Menschen, durch fleissiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht studieret und gelernet, und lasse dasselbe die Gelehrten handeln; sondern mein Fürnehmen ist, nach dem Geist und Sinne zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen“ (Aurora, Vorr. 87; vgl. 22, 105 f.).

Man kann aber, wie schon angedeutet, nicht sagen, dass Böhme des Paracelsus organische Betrachtungsweise einfach übernimmt. Auch er denkt, wie jene ganze Zeit bis auf Leibnizens Monadologie herab organistisch, aber nicht sowohl in Beziehung auf das Einzelwesen, wie auf das Ganze der Natur. Was ist der Sinn der ganzen Natur? Hierauf hatte Paracelsus geantwortet: sie will

¹⁾ Über dies apriorische Prinzip im Gegensatz zum empirischen ist sich Paracelsus auch ganz klar: „Die Kunst (d. h. Astronomie, Philosophie, Medizin) macht ein Arzt, nicht das Experiment“ (III, 151). Weil die Natur unser Lehrer ist, muss man sie nächst Gott am meisten lieben (III, 127).

erkannt werden, nämlich vom Menschen. Böhme sagt etwas Ähnliches: sie ist dazu da, dass Gott sie, d. h. sich durch sie erkennt; dem widerspricht nicht, dass die Engel (die Bewohner des zweiten Prinzipiums) sie erkennen sollen (de trib. princ. 5, 16), denn Engel und (nicht gefallene) Seelen sind als in Gott nicht als Natur oder Kreatur anzusehen, sondern als „die-ewige Bildlichkeit göttlichen Worts und Willens, da der Geist Gottes in einem Gegenwurf in den Kräften der Weisheit in solche Formungen der Gleichnis mit sich selber gespielet hat“ (V. göttl. Beschaulichk. 3, 6).

Die Naturentstehung bei Böhme und seinen Vorgängern.

Doch leiten wir Böhmes Naturerklärung aus ihren psychologischen Ursprüngen in ihm selber ab. Wir machten schon auf sein Grundproblem aufmerksam: den Dualismus von Gut und Böse in der Welt. Es wäre vielleicht zur endlichen Würdigung dieses Ausgangspunktes nicht überflüssig, einmal den Nachweis zu führen, dass dieser Dualismus überhaupt von den Widersprüchen des Eleaten Zenon an bis auf Schopenhauers und Hegels Antagonismus das einzige Problem alles Philosophierens gewesen ist; wie sich ja a priori sagen lässt, dass ohne einen unlösbaren, d. h. wirklichen Widerspruch im Wesen der Welt nie ein Nachdenken, ja, überhaupt irgend ein Erkennen — als welches immer den Zwiespalt von Subjekt und Objekt voraussetzt — zustande gekommen wäre. Allein genug davon an dieser Stelle; folgen wir Böhme in der Ergründung der Natur.

„Dieweil wir denn in der ganzen Natur nichts können finden, dass wir möchten sagen: das ist Gott, oder hier ist Gott, daraus wir könnten schliessen, dass Gott ein fremd Wesen sei (und er selbst bezeuget, dass seine sei das Reich und die Kraft von Ewigkeit zu Ewigkeit, und er sich auch selber Vater nennt; ein Sohn aber wird aus des Vaters Lenden gezeuget): so müssen wir ihn im Urkund suchen, in dem Prinzipio, daraus die Welt ist erboren und geschaffen. Und können anders nicht sagen, als dass das erste Prinzipium Gott der Vater selber sei. Nun findet man aber im Urkund die allerstrengste und schrecklichste Geburt, als Herbe, Bitter und Feuer. Da kann man nicht sagen, dass es Gott sei, und ist doch der innerliche erste Quell, der in Gott dem Vater ist, nach welchem er sich einen zornigen, eifrigen Gott nennet. Und derselbe Quell (wie du vorn in den ersten drei Kapiteln findest vom Urkund der ewigen Geburt) ist das erste Prinzipium und ist Gott der Vater in seinem Urkund, daraus diese Welt urkundet“ (de trib. princ. 4, 44). „Sintemal diese Geburt einen Anfang hat durch den Willen Gottes, und wieder in sein Äther gehet, so hat sie nicht die Kraft der Weisheit: sondern sie bauet nach ihrer Art immer hin, was sie trifft, das trifft sie, böse, krumm, lahm oder gut, schön oder mächtig, macht Leben und tötet, giebt

Macht und Stärke, zerbricht die auch wieder, und alles ohne vorbedachte Weisheit: daran zu sehen, dass sie nicht die göttliche Vorsichtigkeit und Weisheit selber sei, wie die Heiden gedichtet und sich in ihrer Macht vergafft haben“ (a. a. O. 6, 3). Erläutern wir diese Sätze kurz. Die Beschaffenheit der Natur, ihre Zufälligkeit und Blindheit beweist, dass sie nicht aus einer schöpferischen Intelligenz stammt; ihre Kraft und ihr Schaffen aber zeugt von einem Willen als dem Prinzipie, aus dem sie geboren ist; „alle Dinge stehen im Willen“ (de tripl. vita 4, 6. 48) dies ist Böhmes Lehre vom Primat des Willens. Da nun alles aus Gott als dem Wesen aller Wesen stammen muss, so kann diese Welt nur aus seinem ersten Prinzipium stammen, wo er noch die Finsternis, der dunkel glühende Wille ist, der noch nicht das sänftigende, süsse Licht, das zweite Prinzipium, die Liebe, das Herz Gottes, das Wort, das Erkennen geboren hat. Und nur, sofern man ihn in diesem Prozesse betrachtet, heisst er Gott (Myster. magn. 8, 25; 61, 36; o. wahrer Gelassenh. 2, 9; u. s. w.); weil die Welt diesen Prozess nicht mitgemacht hat, ist sie ungöttlich — hätte sie ihn mitgemacht, so wäre sie das Paradies. Aber sie stammt auch nicht nur aus dem ersten Prinzipium Gottes; denn dann wäre sie die Hölle, wäre gestaltlos, finster, tot, und wäre keine Natur. Dass sie Natur ist, verdankt sie Gott; sie muss also am Naturprinzip Gottes oder an der ewigen Natur teilnehmen. Die ewige Natur entsteht im dritten Prinzipium Gottes, wo der heilige Geist, das ewige Aushauchen Gottes, viel tausend Centra bildet; er ist die formende Kraft in Gott; erst durch ihn entstehen also die Engel, die zwar ihre gleichsam unbewusste Wurzel im dunkeln ersten Prinzipium haben, aber ihre Wohnung im zweiten und ihre Individualität im dritten. In unsrer Welt nun herrscht neben der Liebe der Grimm. Sie kann darum nicht ein Teil der unmittelbaren Schöpfung oder Aushauchung Gottes sein, sondern sie ist vergiftet vom Gegenhauchen des Teufels (V. göttl. Beschaulichk. 2, 2). Der Fall Luzifers ist also notwendig anzunehmen zur Erklärung dieser Welt.

Dies ist nun der Mittelpunkt von Jak. Böhmes Naturphilosophie. „Ja, lieber Mensch, es ist alles wahr, in Silber, Gold, Sternen, Acker, Kleid, Tieren und Menschen, was begreiflich ist, ist freilich überall der Zorn Gottes, sonst wäre es nicht also hart begreiflich. Du sollst aber wissen, dass auch der Kern der Liebe in Allem im verborgenen Centro stecket.“ (Aurora 14, 90; vgl. 18, 34; 16, 70.) Vor dem Falle Lucifers oder dessen Einwirkung auf diese Welt im Falle Adams bestand die Welt aus geistigem, klarem, flüssigem Stoffe (Aurora 17, 6; 19, 61), der nicht in Feindschaft und Selbstsucht sich zusammenzog und zersplitterte.

Hiermit ist nun ein anderer Gedanke zu kombinieren. Böhme lehrt ganz deutlich die platonischen Ideen. Die sichtbare Welt

hat keine eigentliche Wirklichkeit, sondern ist nur ein Gegenwurf (Objekt) und Spiegelbild einer unsichtbaren Welt, die in ihr verborgen ist, einer geistigen (Myster. magn. Vorrede. Von göttl. Beschaulichk. 3, 14—35). Diese geistige Welt in der jetzigen Natur ist zu identifizieren mit der geistigen vor der jetzigen Natur. Sie ist „der Kern der Liebe“, der noch in allem steckt, und nach dem die äusserliche, verderbte Natur (Aurora 17, 27—31) mit Angst und Eifer ringt und sich sehnt (Aurora 4, 11. 17. 18). Sie trägt also die Ideen als bewegende Kräfte, nämlich als das Ziel ihrer Sehnsucht in sich, und möchte wieder ein Engelreich werden, in dem die Ideen rein vorhanden wären (Aurora 6, 14—17; 13, 113; de trib. princip. 7, 31; 9, 37); freilich muss alle ihr Bemühen von sich aus vergeblich sein, sie kann nicht über sich selbst hinaus.

Hier ist nun sehr bemerkenswert die innerliche Betrachtungsweise, auf die Böhme immer dringt. Es giebt kein Nebeneinander der Welten und Prinzipien, sondern ein Ineinander. Die Aufhebung des Raumes als objektiver Grösse haben lange vor Kant die Mystiker vollbracht; Leibniz hat noch etwas davon gewusst; auch bei Swedenborg¹⁾ findet sich derselbe Gedanke, dass eine qualitative Veränderung des Geistes als räumliche Bewegung erscheinen würde. Den Mystikern ist es schon ganz klar, dass die Ausdehnung eine intensive Qualität der Seele ist: der Himmel ist in uns, und ebenso die Hölle; ob wir in ihnen sind, hängt von unsrer Beschaffenheit ab. So ist also Gott und der Teufel und die Natur an demselben Orte (Aurora 21, 107; 23, 11 ff.), wenn man räumlich reden will; die ganze Welt ist in Wirklichkeit sozusagen in einem Punkte (Aurora 19, 51; 6 Puncta theosoph. cp. 6, 7. 8). Darum besteht auch die Verstossung Lucifers nicht darin, dass ihm ein bestimmtes Gebiet angewiesen wird, sondern darin, dass ihm bestimmte Fähigkeiten genommen werden (de trib. princ. 4, 73); „denn ausser Gott kann er nicht gestossen werden in ein ander Königreich der Engel, sondern es muss ihm ein Locus zur Behausung bleiben. So wollte er ihm den angezündeten Salitter auch nicht alsbald zur ewigen Behausung geben, dann die innerliche Geburt der Geister [d. h. der göttlichen Natur] stund noch darinnen verborgen. Dann Gott hatte ein anders im Sinne hiemit zu thun, und sollte König Lucifer ein Gefangener bleiben, bis ein ander englisch Heer aus demselben Salitter an seine Stelle würde, welches sind die Menschen“ (Aurora 16, 75; cp. 17). Also ist die Verstossung Lucifers und die Schöpfung der Welt gleichzeitig. Jedoch muss man sich gegenwärtig halten, dass es eigentlich keine Zeit (als eine Art von Ausdehnung) giebt, sondern

¹⁾ z. B. Von den Erdkörpern der Planeten, deutsch Frankfurt 1771 S. 125: „Der Geist wird durch die Verschiedenheiten des Zustandes des innern Lebens geföhret, welche ihm vorkommen als Fortschreitungen durch Räume“; vgl. S. 149 f. und anderswo.

auch diese eine Beschaffenheit ist. Der Fall Lucifers ist also eine Qualität jener Engel und dauert noch immer, und insofern ist die teilweise Verderbung unsrer Natur oder ihre Entstehung als diese, die sie ist, mit dem Falle Lucifers identisch. Man muss also bei Böhme sehr vorsichtig lesen und nachdenken, wenn er von der Naturentstehung redet. Viele Stellen klingen ganz pantheistisch, emanationistisch (z. B. V. göttl. Beschaulichk. 3, 42¹), und doch liegt nichts weniger in Böhmes Sinne, als dies; das hat man bisher wohl immer verkannt und dadurch ein völlig falsches Bild von Böhmes System gewonnen. Wir wiederholen: diejenigen Stellen, an denen Böhme (besonders in seinen späteren Schriften) von einem bruchlosen Hervorgehen der Natur aus Gott redet, handeln von der Schöpfung der ewigen, unsichtbaren Natur. Diese bringt zwar auch eine wechselnde, vergängliche hervor, die Ideen, aber auch diese Natur ist doch intensiv ewig, wenn auch begrenzt (de incarnat. 1, 5, 4). Erst seit Lucifers Fall ward das Böse in ihr wirklich (das bisher auch in Gott war, aber nicht als Böses), der Stoff der Natur „angezündet“; darum spie Gott Lucifer aus, nahm den Stoff der Natur und formte daraus die Menschen und die materialische Welt (de trib. princ. 5, 7), doch war diese Welt noch von einem lichten, sanften Stoffe, bis sich der Mensch mit der Hölle einliess und diese nun ihn umgab, ihn äusserlich beherrschte daher denn die Natur zur harten Äusserlichkeit geworden ist¹). Das Paradies, die Liebe Gottes hat sich in ihr verborgen und zurückgezogen, und die äusserliche Natur, die wir sehen, hat keine Seele mehr, ist tot und lebt nur aus dem ersten Prinzipium Gottes.

„Nun aber ist die Gottheit von der äusserlichen Geburt nicht abgeteilet, dass es itzo in dieser Welt zwei Dinge wären, sonst hätte der Mensch keine Hoffnung, auch so stünde die Welt nicht in der Kraft und Liebe Gottes, sondern es ist die Gottheit in der äusserlichen Geburt verborgen, und hat die Wurfchaufel in der Hand, und wird einmal die Spreu und den angezündeten

¹) Die Differenz zwischen der Lehre der Aurora und der späteren Schriften ist nicht wegzuleugnen. Sie besteht wesentlich darin, dass die Aurora den Ursprung des Dualismus von Gut und Böse in der Natur unmittelbar auf den Fall Lucifers zurückführt (s. besonders Kap. 17), während er sich später darauf besinnt, dass das dritte Prinzip als Erzeugnis der ersten (finstern) und zweiten (lichten) Böse wie Gut in sich haben muss (Sex puncta theosoph. 2, 37); nur wurde in der Welt durch Lucifers und Adams Fall ein Übergewicht des Bösen hergestellt, und dadurch die göttliche Harmonie in schrillen Missklang verwandelt: fortan war die Äusserlichkeit, Härte und Starre nicht mehr wohlausgeglichen durch die Liebe und in deren Dienst, sondern hatte die Herrschaft erlangt; das Böse war als Böses erweckt, es war vorher, wie in Gott, auch in der Welt nur latent und nicht böse (ibid. 2, 4; de incarnat. 1, 5, 9). Sachlich also ist kein Unterschied zwischen der Aurora und dem späteren Standpunkte in dieser Beziehung, nur ist der spätere genauer; ob er in jeder Hinsicht eine Verbesserung ist? er räumt dem Fall Adams einen allzugrossen Einfluss ein; Adam aber ist nicht (wie Lucifer) für uns eine wirkliche metaphysische Potenz.

Salitter auf einen Haufen werfen, und seine innerliche Geburt davon entziehen, und solches dem Herrn Lucifer und seinem Anhang zu einem ewigen Hause geben“ (Aurora 17, 29 f.). Darum also kann die Erlösung der Welt nur eine Erlösung der Natur sein und darin bestehen, dass ihr das zweite Prinzipium Gottes eröffnet wird. Jetzt wird aber Böse und Gut noch bei einander gelassen, dass sich die Natur nach der Erlösung sehne und sich innerlich — denn alles ist innerlich, und nur innerliche Wandlung ist wirkliche und nur innerliche Hilfe kann helfen (de trib. princ. 4, 40) — wieder zu Gott wende (V. göttl. Beschaulichk. 1, 37). Hier ist nun nicht nur das sonst völlig unerklärliche Dogma der christlichen Lehre, warum gerade die zweite Person der Gottheit die Welt erlösen muss, abgeleitet, sondern überhaupt die ganze Natur christlich begriffen, nämlich als ein Weg der Seelen vom Falle zu Gott. Dies ist Böhmes grosse That.

Denn wie wir sehen, hat Paracelsus von der ewigen Kluft zwischen Natur und Gott keine klare Vorstellung. Er lebt noch zu sehr in den Traditionen des Katholizismus. Man sagt wohl, gerade der Katholizismus befestige recht diese Kluft, der Protestantismus dagegen lehre, ohne Naturverdammung zu Gott kommen. Tiefere Überlegung wird das Gegenteil bemerken. Dem Katholizismus ist das Christentum ein fortlaufendes Wunder, d. h. ein Vorgang der Vergottung innerhalb der Natur; die Transsubstantiation ist das beste Symbol dafür; darum kann auch die Natur mit grösserer oder geringerer Unterstützung sich selbst erlösen. Luther dagegen lehrte die absolute Verlorenheit der Natur, dem das „allein aus Gnaden“ von seiten Gottes und das „allein durch den Glauben“ von seiten der Seele entspricht. Paracelsus kommt dem oft nahe, aber trotz aller pessimistischen Anwendungen (z. B. IX, 32) bringt er es nie zur Einsicht in die unbedingte Verdammnis der Natur, nämlich zur naturphilosophischen Einsicht (nicht zur theologischen, bloss begrifflichen), wie wir sie bei Böhme fanden. Zwar beruht seine ganze Philosophie darauf, dass in allen Wesen der Geist (also die unsichtbare Welt) das Wesentliche ist (VIII, Meteor. cp. 2; VI, 278) — allein Geist wie Leib vergehen beide ohne Rest und die Seele kehrt zu Gott zurück; es wird nirgends das verlorene Paradies mit der unsichtbaren Welt, die das Innerste der Schöpfung ist, identifiziert. Zwar thut auch Paracelsus den wunderbaren und tiefsinnigen Ausspruch: „Ein jedes beschaffenes Ding begehrt wieder natürlich zu sein, das es zuvor vor der Schöpfung gewesen ist. Das ist nun der Grund aller unser Philosophiae.“ Aber er fährt fort: „Dann die Element' sind aus nichts geschaffen, und begehren wieder nichts zu werden“ (III, 97). Dieser Lehre widerspricht Böhme ausdrücklich; denn es ist von Ewigkeit her derselbe Gott gewesen, und wo nichts ist, da wird nichts, alles Ding muss seine Wurzel haben, kann also nur aus Gott stammen (Aurora 19, 55 f.). Hieraus ist schon der Fort-

schritt Böhmes zu erkennen: er hat die Theosophie vor die Naturphilosophie gesetzt. Übrigens ist es ganz erstaunlich, wie nahe Paracelsus auch schon diesem Gedanken, der theosophischen Naturerklärung, der Ableitung der Welt teils aus Gott, teils aus Lucifer kommt. Oft erklärt er, in allen Dingen liege Böse und Gut — eine von ihm ursprünglich wohl medizinisch verstandene Erkenntnis (z. B. II, 222; V, 320), die er aber tiefer ergründet: „Nun von wegen eines mehreren Verstandes sollt ihr, vordem und ich den Ursprung von Engeln setze, verstehn und wissen das Exempel: Nämlich dass Gott den Menschen beschaffen hat, die Welt und alle Firmament, wie dann ein Ring und Kreis beschlossen ist. Nun befindet sich augenscheinlich das in der Welt, dass zwei Art sind, gut und böse in allen Dingen, gute Menschen, auch böse, Selig, auch Unselig, Heiligen, auch Verdammten, auch in allen Tieren solcher Art zwo, in Elementen und im Firmament, das genugsam beweislich ist. Also wie nun in der Welt der Anfang aller Dinge gut gewesen ist und Gott gefällig, so hat die Zeit die gute Art zerbrochen, und gespalten worden in Gut und Böse, aus Gutem böse: diese Art wie in der Welt, also auch im Himmel“ (X Philos. sagax. B. 4, cp. 1). Das scheint die Böhmisches Lehre schon ganz zu enthalten, allein es ist zu bemerken, dass Paracelsus noch nicht die Grenzen des Guten wie des Bösen in der Welt kennt; seine Erkenntnis ist nur eine unkritische Ahnung. Diese Vorahnung des Böhmeschen Standpunktes geht freilich sehr weit: a. a. O. Kap. 2 fährt er fort, es sei eine zwar unergründliche, aber doch unleugbare Thatsache, dass Gott (potentiell) auch in die Engel Gut und Böse müsse gesetzt haben und B. 2, Vorr. (S. 248) nennt er den inneren Himmel geradezu den Zorn Gottes; doch ist er nicht das Prinzip des Bösen, sondern nur die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes in der Natur, die ohne Christi Dazwischentreten die böse Welt schon verzehrt haben würde.

Gerade die *Philosophia sagax* ist eins der folgenreichsten Bücher des Paracelsus gewesen; Val. Weigel, der überhaupt ebenso stark von Paracelsus, wie von Eckhart und dessen Richtung abhängig ist, verweist öfters auf sie und versucht sie auf seine Weise zu ergänzen und zu systematisieren, wie er denn überhaupt, an Gedanken weit ärmer, als Paracelsus oder gar der unvergleichliche Böhme, ein kleines, leicht übersehbares System zustande gebracht hat. Er lehrt (s. z. B. *De bono et malo in homine*. 4^o. 1618), Gott als vollkommene Einheit wohne nur in sich selber, die Kreatur zwar auch nicht ausser Gott, aber doch sowohl in sich als in Gott. Das kommt daher, dass sie aus dem Nichts stammt, daher ist sie gespalten und enthält sowohl das Nichts wie das Etwas. Dies ist nun ein gefährlicher Gedanke, und es ist schon schwer einzusehen, wie Weigel es vermeiden will, die Schuld am Bösen Gott aufzubürden; wogegen er sich doch wiederum verwahrt. Man muss hier einen zweiten Gedanken hin-

zunehmen, den er im Studium universale ausführt. Er sagt da im Kap. 5¹⁾: Gott sei willenlos, ebenso die (ungeschaffene) Kreatur. „Wie nun Gott in seiner Ewigkeit ohne Willen ist, absolute per se betrachtet, sine creatura, also ist Kreatur auch ohne Willen, ohne Affekt extra Deum oder sine Deo. Ein jedes für sich ist nicht ganz. Die Ewigkeit ist nicht ganz ohne Zeit, und Zeit ist nichts ohne Ewigkeit. Solches aber soll nicht sein, dass man Gott ohne Kreatur betrachten wollte, Ewigkeit ohne Zeit; sondern allemal beide mit einander, keins ohne das ander. Wie nun Kreatur ihr Wesen empfangen hat aus Gott und bleibet in Gott, also hat Gott Willen empfangen in und durch Kreatur, und bleibet selber der Wille in der vernünftigen Kreatur. Ist so viel: Gleich wie Kreatur, die da nichts war, ist etwas worden durch Gott und in Gotte, und muss in Gott bleiben ewiglich, es sei im Himmel oder in der Höllen, also hat der willenlose Gott Willen bekommen durch zeitliche Kreatur, dass er dies und das wölle, begehre, wisse etc. Nun ist der Wille frei, er ist nicht Gottes, ohne der Kreatur, und ist nicht der Kreatur ohne Gott, sondern diese beide miteinander machen den Willen, dass er frei und gefangen sei. Wie die Ewigkeit ein Brunn und Wasser ist der zeitlichen Bewegung, also ist Gott ein Wille der Kreatur, und nicht ohne sie. Es seind nicht zween Willen, einer Gottes, der ander der Kreatur, es ist nur ein Wille, nämlich Gottes in der Kreatur, und der Kreatur in, mit und durch Gott.“ Der erste Mensch war frei. „Er fiel aber ungenötiget von Gott zu sich selber, d. i. nahm sich das an, das nit sein war, nämlich des Willens, der Gottes war in ihme. Durch solches Wollen und Begehren that er ein das gemeine Gut, nämlich den Willen, und machte denselbigen ihm alleine zu eigen, und geriet in die Verdammnis.“ Denn die Hölle besteht in der Abkehrung der Kreatur in Gott von Gott zu sich selber. — Wäre also die Kreatur nicht aus nichts geschaffen, so hätte sie sich nie gegen Gott selbständig erheben können; in dem Nichts, aus dem sie gekommen ist, liegt die Möglichkeit des Sündenfalles, also die Freiheit. Das ist eine metaphysische Vertiefung der Worte des Paracelsus a. a. O. Nun aber — und das leitet zu Böhme über — muss auch das Nichts, aus dem die Natur geschaffen ist, gleichsam in Gott gewesen sein²⁾, insofgedessen auch die Hölle noch in Gott ist, die darin besteht, dass sich die Kreatur zu dem Nichts in Gott, das sie

¹⁾ nach der Ausgabe in 4^o. Newenstadt 1618.

²⁾ „Gelassenheit fließet und dringet durchaus über alles, das geschaffen ist, und kömmt in ihr ungeschaffen nicht, das sie ungeschaffen und nicht gewesen ist, d. i. in ihren Ursprung und Schöpfer. Denn als du nicht gewesen bist, da bistu im Erkenntnis und Willen Gottes ganz miteinander gestanden, und ist auf Erden und im Himmel nichts gewesen, das du dich mit Rechte hättest mögen annehmen.“ Prinzipal- und Haupttraktat von der Gelassenheit. Newenstadt. [1618] § 5.

auch in sich trägt, hinwendet, also in der entgegengesetzten Richtung handelt, wie der Wille Gottes, der die Kreatur beständig aus dem Nichts heraushebt. Darum ist die Erlösung auch nur möglich, indem die Kreatur von Gott wieder in seinen Prozess und Willen aufgenommen wird; sein ausgesprochener Wille ist Christus (a. a. O. Kap. 7). Ihn also müssen wir statt der Hölle in uns aufnehmen, in ihm dem Willen absterben. Und der Zustand vor der Schöpfung, nämlich die völlige Ruhe, schwebt schon jetzt der Natur als Ziel vor, darnach sie strebt (z. B. Vom Orte der Welt Kap. 19); darum eben wird die Zeit von der Ewigkeit, die in ihr steckt, bewart. Man sieht, wie sehr sich dies schon an Böhme annähert.

Weigel lehrt also auch die Entstehung der Kreatur aus dem Sündenfall, und die daraus entstehende Doppelheit der Natur in Gut und Böse — enger zwar, aber schon genauer, als Paracelsus, der nur eine allgemeine Vorstellung von der Herrschaft des Bösen in der Welt hat, die er übrigens nicht unterschätzt oder für unwesentlich hält, und die er, das ist nun das Entscheidende, auch vom Falle Lucifers ableitet. A. a. O. fährt er in den folgenden Kapiteln fort, zu berichten, wie Lucifer aus Licht in Finsternis verwandelt und „in die Elementen gestossen“, von deren Schönheit und Güte er aber nichts spürt. Die Teufel wohnen in derselben Welt, wie wir, aber alles, was uns freut, ist ihnen Schrecken und Qual. Eine ausführliche und wichtige Stelle aber hierüber findet sich VIII, 288 f.: „Und wiewohl wir gesetzt haben, dass Gott die Elementen aus Nichten gesetzt hat und gemacht, als ein Gott: wöllen wir philosophieren, wo er das hingethan hat, das vormalis an der Statt gewesen ist und die Statt besessen. An die Statt, da vier Element stehent, ist gewesen, das daraus verstossen ist worden in die Höllen, und hat die Statt besessen mitsamt einem Anhang. Dann das ist der Himmel, aus welchem er verstossen ist worden, und ist die Statt, darinnen die vier Element begriffen werden; und was am selben Ort verstossen ist worden in die Höllen, dasselbe ist an dem Ende, das vorbehalten ist worden vor der Zergänglichkeit, d. i. das Paradies, die andere Statt der Elementen. — Nun seind die Elementen wesentlich beschaffen und erfüllt durch den Kreis aus, dass weiter kein Statt ist, die da himmlisch mag sein in ihr oder höllisch; es wär denn etwas an den Enden und Orten, da Menschlichs nicht ist und sein mag, darin die Höll verschlossen wäre, darin die liegent, die verstossen sein unter uns, ohn allen Gewalt und Freud, oder in die Substanz der Elementen gebannt und gebunden. Wann das ist die grösste Hölle, dass sie in dem Zergänglichen sollen sein und wohnen, und nicht wie sie gewesen seind in ihrem Reich. Wann solchs ist wohl ein Höll zu rechnen, wann ein Engel des Paradeis herausgestossen wird in die Welt und beraubet des Paradeis. Grösser möcht sein Höll nit sein, wann dem, das da ewig ist, und nichts

Zergänglichlich an ihm hat, so dasselbige soll wohnen im Zergänglichlichen: grösser Pein mag es nicht haben. Also beschliessen wir, dass die Statt der vier Elementen gewesen ist der Himmel des Lucifers: und ist daraus nicht gestossen, sondern derselbige Himmel ist zergänglichlich und in die Element gesetzt: das ist seine Strafe, dass er darinnen bleiben muss. Des er sich nit versehen hätte, dass Gott solchen Himmel, ein solchen Lust, würde zu Elementen machen; sonder er vermeinte, er müsste allezeit also im Himmel bleiben, darum möchte ihm nichts abgohn. Da nu also Gott die vier Elementen beschuf ohne sein und ander Red, da war dies Beschaffen und das Geschöpf sein Verstossen in die Höllen, d. i. aus dem Licht des Himmels in die Finsternis, d. i. in die zergängliche Welt. Darum etliche seiner Gesellschaft im Feuer wohnen, im Luft, in der Erden, im Wasser, und kein Teufel wohnet ausserhalb den Elementen, alle in den vier Elementen. Und so es zur Zergängnis der Welt kommt, so wird Ein Schafstall werden aller deren, so in den vier Elementen beschlossen sein. Also ist der Anfang der Elementen aus Nichten beschaffen, dann Ursach, die Statt, da sie jetzt seind, in derselbigen ist nichts Zergängliches gewesen, daraus das Zergängliche hätt mögen beschaffen werden. Darum hat das Unzergängliche müssen weichen in das Paradeis, und an die Statt ist das Zergängliche beschaffen von Gott. Anfänglich der Himmel, d. i. der Chaos, d. i. das Element Luft, wie oben stehet, demnach die andern Element, wie obstehet. Darum in der Tröckne des Lufts widerreden wir nit, dass der Geist viel seind auch im Egest des Lufts, zwischen dem Chaos und der Globul: aber solches ist den Elementen ohne Nachteil.“ (Dieser letzter Satz, der nur ein mechanisches Nebeneinander von Hölle und Natur zu lehren scheint, würde von Böhme nicht anerkannt werden, wie oben gezeigt.) Eine mit dieser wichtigen Stelle gleichlautende Ausführung findet sich S. 295 f. Dort lehrt er, dass auch dem Adam das Paradeis unter den Füssen verwandelt wäre¹⁾ zur Strafe, darin eben bestehe seine Verstossung, und fährt dann fort: „Die Höll ist nit ausserhalb des Centrums, sondern im Centro an den Enden und Orten, do der Mensch wohnt. Aber ein ander ist do, so die Seel vom Leib scheidt, do bleibt sie, do der Leib gewesen ist, und fährt nicht tausend Meil über sich oder unter sich; ist sie selig, so bleibts, ist sie infernalisich, so bleibts. Dann do seind Freud und Leid an Einer Statt. — Und so Himmel und Erden zergehen werden, als dann ist es wieder das Paradeis ganz und gar, und ist ein Wesen, d. i. ewig

¹⁾ Vgl. X Philos. sag. 1, 7: Adam „fiel in die Natur“, ja, nach dem Liber Azoth im Appendix kann man sagen, er hat durch seine Begierde die Natur, oder wenigstens seine Natur selbst geschaffen; was bekanntlich bei Böhme wiederkehrt.

und nichts Zergängliches darinnen.“ Ausdrücklich fügt Paracelsus hinzu, dass man bis auf ihn den Fall Lucifers und Adams noch nie richtig verstanden habe¹⁾.

Dies scheint auch ein blosses Nebeneinander des Ewigen und Geschaffenen zu lehren: das Geschaffene ist accidentiell und vergeht, dann bleibt das Ewige als Rest übrig²⁾. Aber wohlge-merkt: das Ewige steckt in der Natur, wenn auch Paracelsus den grossen Gedanken Böhmes, es sei darum das Ziel der Natur, nicht gefasst hat. Kein Wesen ist ohne Ewiges, wie sich das am Ende der Tage zeigen wird. „Dann es ist wider die Philo-sophie, dass die Blümeln sollen ohn Ewigkeit sein; wiewohl sie verderben, so werden sie doch an der Sammlung aller Geschlechter erscheinen. Dann es ist nichts geschaffen aus *Mysterio magno*, es wird haben ein Bildnis ausserhalb den Ätheren“ (VIII, Philos. ad Athen. 2, 11). Jedes Wesen trägt noch Paradies in sich (VIII, Philos. de gener. et fruct. element. B. 3; VI, 126³⁾), so auch wir (X, Philos. sag. 2, 1)⁴⁾. Auch eine sehr poetische Vorstellung vom verborgenen Paradies auf Erden sei erwähnt: die glühend bunte Welt der Korallen und Seegewächse dünkt Paracelsus so wundervoll, dass er meint, das Paradies möchte wohl ins Meer gesunken sein, weshalb man die Kinder noch immer mit Wasser taufe (Append. zu X, S. 63 f.). Das hängt noch zusammen mit der (auch von Böhme vertretenen und in gleicher Hinsicht ver-

¹⁾ Diese beiden Stellen hat übrigens fast wörtlich sich Weigel angeeignet in „Drey Theil einer Anweisung“ u. s. w. Newenstadt 1618. S. 72; vgl. auch Vom Ort der Welt Kap. 15.

²⁾ Das Ewige wird auch ausdrücklich mit dem Guten identifiziert: VII, 99.

³⁾ Vgl. übrigens Deutsche Theologie Kap. 47; darnach Weigel.

⁴⁾ Man braucht dabei durchaus nicht irgend eine Art der Überlieferung platonischer Gedanken zu vermuten, auch nicht durch Vermittelung der Kabbala, die vielleicht nur mit Platon aus gleicher Quelle schöpft. Das volkstümliche Denken war in seinen genialen Vertretern auf jene platonische Stufe gelangt, und es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie es an einer Lehre analog der platonischen hätte vorbeikommen können. Ein interessantes Beispiel aber für einen Gelehrten, der vom volkstümlichen Denken angesteckt war, ist der platonisierende Raritätensammler Agrippa von Nettesheim, den von Paracelsus der schärfste Unterschied des Instinktes, nämlich das Mangeln des tiefen, warmen Naturgefühls trennt. Auch er kennt den Gedanken des Ewigen in der Kreatur, und es kreuzen sich da in ihm platonische, kabbalistische und volkstümliche Neigungen. Man lese daraufhin einmal folgende Stelle, die jeden geradezu an Böhme erinnern wird, und die wirklich bezeichnend ist für die Vorstellungen, die damals „in der Luft lagen“: Die Elemente müssen auch irgendwie in Gott dem Schöpfer selbst sein; „in istis inferioribus elementa sunt crassae quaedam formae, immensae materiae et materialia elementa. In coelis autem sunt elementa per eorum naturas et vires: modo videlicet coelesti et multo excellentiori, quam infra lunam. Nam coelestis terrae soliditas illic est absque crassitudine, aquae et aeris procul ab effluxu, ignis calor ibi non urens, sed lucens omnique suo calore vivificans.“ (De occulta philosophia I, 8 in Bd. 1 der Werke. Lugduni. s. a.)

werteten (Myst. m. 10, 54—59) Vorstellung von dem Urelemente der Welt vor dem Falle unter dem Bilde des sanften, klaren Wassers, in dem wir darum auch nach Paracelsus (X Philos. sag. 2, 3) dereinst auferstehen werden.

Wesen und Ende der Natur.

Wir sind hiermit schon von der Entstehung zum Wesen, ja, zum Ende der Natur übergegangen, und müssen feststellen, dass wir eine Lehre, wie die Böhmes: die Natur verdanke es nur der Liebe Gottes, die noch in ihr steckt, dass sie überhaupt Natur sein könne, bei Paracelsus vermissen; wie wir schon sagten, dass sein Augenmerk wenig auf das Ganze der Natur gerichtet sei. Allein ein Gedanke sei doch erwähnt, der sich in der Schrift *de vera influenza rerum Pract. 1* (IX, 131 ff.) ausgeführt findet: Alle natürlichen Dinge fließen aus Gott. Aber wie kann Gott natürlich sein? Er hat die Dinge aus Nichts geschaffen, die Kräfte aber, mit denen er sie voll macht (wie den Menschen mit der Seele) sind ewige Eigenschaften Gottes, die nach dem Weltende zu ihm zurückkehren, nämlich wenn alle Möglichkeiten erschöpft sind, und der *annus mundi* vollendet ist (VIII de gener. et fruct. elem. 1, 1). In diesem Gedanken sehen wir Böhmes Lehre von den Naturgeistern — die allerdings eine Jahrtausende alte Geschichte, bis hinab auf Zarathustra hat — vorgeahnt; freilich wieder nur in ganz unbestimmten Umrissen. Paracelsus ist immer Künstler, seine Gedanken wirken nicht durch ihre Beweiskraft noch durch ihren religiösen Wert, sondern ästhetisch, durch ihre Schönheit.

Diese ewigen Kräfte (Attribute würde Spinoza sie nennen) Gottes sind nun durchaus nicht mit den Ideen zu verwechseln. Sie erfüllen die Ideen und erheben sie in die Wirklichkeit, sie wirken in der Längsrichtung, während die Ideen Querschnitte darstellen; auch stehen die Ideen im schillernden Wechsel des Werdens, wie schon gesagt (vgl. *Aurora* 14, 10. 61), sie gaben also als solche keine Ewigkeit, sondern bleiben am Ende der Dinge nur wie Schatten stehen (*de trib. princip.* 9, 37—39; *de tripl. vita* 4, 28), wie leere Formen, nachdem die göttlichen Kräfte sich aus ihnen zurückgezogen haben, die ihre Seele waren. Seelen nennen wir sie freilich nur in Beziehung auf den Menschen. Seine Seele wurzelt, wie die Engel, in der ewigen Natur, im ersten Prinzipium Gottes und nimmt an allen ihren Eigenschaften teil. Nur selten aber wird in der alten Volksphilosophie die Gleichsetzung von Seele und ewiger, gottentstammter Daseinskraft aller Dinge wirklich vollzogen, wie bei Jakob Böhme, wenn er sagt, die Seele sei identisch mit Sul, dem ersten Bestandteile des Sulphur, d. h. sie sei der Urquell des ersten göttlichen Prinzipes in der Natur (*de tripl. vita* 2, 40 f.). Sowie dies erkannt ist, hat man

im Prinzip die ganze spätere Leibnizsche Monadologie. Als notwendige Folge schimmert diese Lehre auch bei Paracelsus immer schon durch, wenn er einerseits für das einzig Ewige in der Welt die Seele erklärt, und andererseits (besonders in der tief sinnigen *Philosophia ad Athenienses*, Bd. VIII, s. 2, 6. 11. 14) lehrt, jedes Wesen habe Ewiges in sich, und am Ende der Dinge werde nichts übrig bleiben, als eine Welt der Seelen (VIII de gener. et fruct. elem. 1, 1).

Man vermisst hier sowohl bei Paracelsus wie bei Böhme eine eigentliche Ableitung der Welt aus den Seelen, das ist ein Mangel, den Leibniz ergänzt hat. Die Seelen sind das Innerste der Natur — aber doch wird die Natur vergehen und die Seelen frei von der Natur werden bleiben. Die Elemente stammen nach Paracelsus aus dem Nichts und gehen wieder ins Nichts, sind also das verkörperte Nichts (VIII *Philos. ad Ath.* 1, 1. 21; de gener. et fruct. 1, 1) — wie kommt nun die Seele dazu, sich in dies Nichts einzukapseln? Die Seele ist hier noch nicht als Naturglied, Naturelement begriffen. Man könnte sagen, Böhme habe dadurch einen Fortschritt gemacht, dass er lehre, die Stammseele (nämlich die Adams) habe sich willentlich mit der Äusserlichkeit, Elementenhaftigkeit, Körperlichkeit durchtränkt durch den Sündenfall. Allein auch hier ist die Seele zwar als leibbildendes oder wenigstens -wandelndes, aber nicht als weltbildendes Prinzip, als „Monade“ begriffen; und obendrein würde das nur von der menschlichen Seele gelten. Die theologische Exemption des Menschen von der Natur ist überhaupt die Wurzel aller Widersprüche in diesem Punkte. Aber diese Schranke hat, wie es scheint, in der ganzen neueren Philosophie nur Leibniz und etwa Spinoza überwunden.

Übrigens liegen schon bei Paracelsus mächtige Ansätze zu einer Ableitung der Natur aus der Seele vor: denn sie ist der Sulphur des Menschen, wie sein Leib Sal und sein Geist Mercurius ist (z. B. VI, 265). Bekanntlich sind diese drei Kräfte — so sagt man richtiger, als Stoffe — die Grundsubstanz jedes Wesens, in jedem aber verschieden. Sulphur giebt den Stoff, Sal Gestalt und Farben, Mercurius Eigenschaften und Kräfte. Und sie sind unmittelbare Analoga des dreieinigen Wesens Gottes (VIII, B. Meteor. cp. 2). Man kann also wohl mit Recht sagen, dass wir in ihnen den Inbegriff jener Gotteskräfte haben, die die Ideen erst füllen, und deren einzelne Strahlen Seelen sind.

In diesem Sinne hat auch Böhme die Lehre fortentwickelt, indem er einerseits die drei Kräfte auseinander ableitete und andererseits im Zusammenhange damit sie als den Inbegriff seiner sieben Naturgeister aufzeigte. Dies verwickelte, indessen nicht unklare Kapitel der Lehre Böhmies kann hier nicht erörtert werden; genug, dass die Natur aus Gott quillt als sein lebendiger Leib und eine Offenbarung der Kraft Gottes ist. Übrigens giebt es neben den

formalen Kräften oder Ideen und den inhaltlichen oder Seelen noch eine dritte Gruppe von Natursubjekten, die gleichsam zwischen beiden steht: die Inanimata, wie Paracelsus sie nennt, die seelenlosen Naturgeister (s. IX, de Nymphis etc.). Die Lehre von ihnen hat Paracelsus stark beschäftigt. Ein jedes Element erzeugt mit dem Firmament zusammen (X, Philos. sag. 1, 10) den Menschen analoge Wesen, die aber, der unpersönlichen Weise ihrer Entstehung gemäss, keine Seele besitzen, also auch Gott nicht kennen, nach dem Tode restlos zergehen und nicht von Christo erlöst sind — wenn sie sich nicht durch Verheiratung mit einem Menschen eine Seele einflössen lassen; uns ist diese märchenhafte Vorstellung ja z. B. aus Fouqués Undine noch geläufig. Diese Wesen — im Wasser die Nymphen oder Undinen, in der Luft die Sylphen, in der Erde die Pygmäen, im Feuer die Salamander — sind die organischen Blüten der Elemente, aber da die Elemente aus dem Nichts stammen, eben nur Blüten der Vergänglichkeit. Auch sie bringt Paracelsus nicht genügend mit dem Naturlaufe in Zusammenhang; nur selten bezeichnet er die regelmässigen Naturvorgänge als ihr Werk. Als Künstler, als Dichter sieht er mehr die einzelnen Bilder, die abgegrenzten Natureinheiten, als die ursächliche Verknüpfung aller Naturglieder, die der Philosoph sucht; etwas mehr ist dies der Fall in Beziehung auf die „Superi“, die „oberen Vice-homines“, die firmamentischen Geister, die Gewitter brauen, Blitze schiessen u. s. w. (IX Fragm. de sagis). Die innere Notwendigkeit dieser Geister lehrt uns Böhme, der auch diese Vorstellung aufgegriffen hat, etwas mehr verstehen: Es giebt Geister, die mit der Natur zugleich, also von Anfang an, da sind, in den Elementen und besonders am Himmel: „sind aber veränderlich; denn ihr Schatten bleibet auch stehen, und sind sonderliche reine Geister, die nicht ihre Fortpflanzung aus sich selber haben, sondern werden zu sondern Zeiten durch Wirkung der Natur durch die Tinktur der Himmel erboren, verstehe die Oberen“ (de tripl. vita 4, 54). Hier bestimmt Böhme sie in ganz ähnlicher Weise, wie die Ideen; man könnte sie vielleicht Ideen von Seelengruppen nennen; als „Gestirne“ spielen sie bei Paracelsus und Böhme eine grosse Rolle, wie bekannt ist. Warum sind sie der Philosophie bis auf den heutigen Tag vollständig abhanden gekommen?

Wir haben schon erwähnt, dass die eigentliche Tiefe der Natur nur in der eigenen Seele als dem Subjekt-Objekt oder Absoluten ergründet wurde: der Mensch allein stammt aus der Ewigkeit; so tief beherrschte die Macht der Seele alles, dass gegen sie die Natur nur wie eine Reihe von Traumbildern am Geiste vorüberging. Das ist bezeichnend für die religiöse Stimmung dieser Philosophie. Schon Paracelsus sagt: „Es ist ein solch gross Ding um des Menschen Gemüt, also dass es niemand möglich ist auszusprechen. Und wie Gott selbst und Prima Materia und der

Himmel, die drei ewig und unzergänglich sind, also ist auch das Gemüt des Menschen. Darum wird der Mensch selig durch und mit seinem Gemüt, d. i. er lebt ewig und stirbt nimmermehr, als wenig als Enoch und Elias, die auch ihr Gemüt recht erkannt haben. Und wenn wir Menschen unser Gemüt recht erkannten, so wäre uns nichts unmöglich auf dieser Erden“ (IX, 389). Bekanntlich hat diesen Gedanken Weigel — der eine Art von Synthese der Mystik (Eckhart, Tauler, Deutsche Theologie) und des Paracelsus versucht — weiter ausgesponnen. Schon Paracelsus beschreibt a. a. O., wie die Seele in der Ekstase ganz in sich versinkt und ertrinkt, bis sie Gottes Stimme hört — wie das auch Böhme oft ausführt (z. B. V. übersinnl. Leben 1—5; fast wörtlich so Weigel im Gülden Griff Kap. 8). Weigel aber hat dies in eine allgemeinere Erkenntnislehre eingeordnet, von der er geradezu alles Heil in Kirche und Philosophie erwartet. Hundertmal schärft er es ein: die Erkenntnis ist aktiv, ist Sache des Subjekts, nicht des Objekts — denn woher sonst so viel verschiedene Meinungen über ein und dasselbe Ding? Erkenntnis kommt zustande, indem das Sinnesorgan vom Objekte affiziert wird, und dann aktiv (produktiv sagt Kant) ein Bild projiziert. Dies letztere ist der Erkenntnisinhalt (z. B. Güld. Griff Kap. 9). Es sieht also nicht das Sinnesorgan, sondern der innere, unsichtbare Mensch selbst, der dasselbe ist, wie der Geist. Der Mensch ist also das Erkennen selbst; er ist selbst das Auge der Welt (a. a. O. Kap. 11)¹). Wenn er aber stillesteht vom Willen der Welt, sodass Gottes Willen wieder in ihn eindringen kann, so wird er sogar das Auge Gottes, mit dem Gott sich selber sieht. Und dies ist — der Glauben.

Im Menschen wird also der Kreislauf der vergänglichen, im Christen der Kreislauf oder die Heimkehr der ewigen Natur vollendet. Weigel denkt weniger naturhaft, als Paracelsus und Böhme, und mehr mystisch. Für den Glauben hat er einen naturhaften Ausdruck nicht gefunden, obwohl Paracelsus ihn vorbereitet hatte. Paracelsus lehrt ganz animistisch, die Seele in uns sei ein Engel,

¹) Offenbar ist von hier aus nur ein Schritt bis zu Leibniz und Kant. Und doch ist diese Vorstellung selbst nur ein einziger Schritt über ganz animistische Anschauungen hinaus, wie wir sie noch bei Paracelsus finden. Dieser lehrt (IX, 298 ff.): Zwei Teile (subjektiver und Objekt) machen einen ganzen Menschen aus: Gesicht und Gesehenes, Gehör und Gehörtes u. s. w. Wer mein Sinnesorgan sieht, sieht nicht mein (seelisches) Wahrnehmen (Sehen) selbst. Es giebt also in mir einen unsichtbaren Menschen, der die eine Hälfte von mir ist; sein Mund sind Gedanken. Wenn mit diesem innern Menschen in mir, dem Geist, der Geist der Dinge zusammenstösst, so erkenne ich (IX de Lunat. Tr. 3). Wir machen uns gewöhnlich selten klar, eine wie dünne Schicht über den primitivsten Vorstellungen (die in unsern Bildern, besonders in der Sprache einen festen Rückhalt haben) noch unser wissenschaftliches Bewusstsein ist. Nur drei Jahrhunderte, nur zwei Gedankenstufen, ja, nur eine soziale Schicht trennen uns von einer Vorstellung, wie sie primitiver auch bei den Hottentotten nicht vorliegt.

der mit Blitzesschnelle (im Gebete) zu Gott fliegen und wieder zu uns herabfahren könne (X Phil. sag. 2, 1); darum ist bei ihm auch zwischen Leib und Geist kein wesentlicher Unterschied. Der Leib wird nur im engern Sinne Leib genannt, er ist der Leib *κατ' ἐξοχήν*, und der Geist ist ein unsichtbarer Leib. Dieser Geist übrigens, gebildet aus den unsichtbaren, zusammenwirkenden Ausstrahlungen der Gestirne (siderischer Leib) ist nicht zu verwechseln mit der Seele. Er ist nicht ewig (X Philos. sag. 1, 1. 6), wiewohl er länger lebendig bleibt, als die Seele, und je nachdem das Leben ihn gebildet hat, muss er sich nach dem Tode des Leibes unruhig umhertreiben, oder darf sich, wenn der Mensch in Gott seine Ruhe gefunden hat, still verzehren. Durch diesen siderischen Geist verkehren wir mit dem Firmament und mit den Geistern aller Dinge (X, 418). Ein anderes ist die Seele¹⁾, die noch im Paradies lebt (denn sie ist ja ewig) wenn auch Kreuz und Qual darauf gelegt ist. Wie der Geist dem äusseren, so entspricht die Seele dem ewigen, inneren Himmel (X, Phil. sag. 2, 1). Es lebt also jeder Teil des Menschen in einer besonderen Sphäre, und redet aus seiner eigenen Schule (a. a. O. 1, 8); darum führt der Mensch ein dreifaches Leben — bekanntlich einer der wichtigsten Lehrsätze dieser Mystik²⁾. Dies setzt voraus, dass der Mensch oder jeder seiner drei Bestandteile einer übergeordneten Grösse angehört, Glied eines grösseren Ganzen ist, den Paracelsus wie Böhme seinen „Vater“ nennen. Der Mensch hat drei Väter: als Leib die irdische Welt (in engerer Beziehung noch: das Vieh: IX, Vom Fundament der Weisheit u. K.), als Geist den (unsichtbaren X, 448) Sternenhimmel, als Seele Gott. Jeder Teil nährt sich aus seinem Vater und wird in ihm begraben (X Phil. sag. 1, 2; Böhme, Aurora 3, 5 f.).

An dieser Stelle, als am Ende des Kreislaufes der Natur, findet sich nun wieder der tiefe Einschnitt zwischen Paracelsus und Böhme, von dem wir ausgingen; bei Paracelsus ist die Einheit mit Gott im Laufe der Natur mit einbegriffen. Das Christentum ist die höchste Potenz der Natur; bei Böhme stehen natürlicher Mensch und Christ einander gegenüber, und obwohl ein jeder Mensch zum Leibe Gottes gehört, der die von den sieben Quellgeistern gebildete Natur ist, so gehört doch nicht ein jeder zum Leibe Christi.

Dass die Erlösung einer Natur darin bestehen muss, dass sie Leib Gottes wird — das hat auch Paracelsus begriffen. Aber

¹⁾ Übrigens schwankt die Terminologie bei P., vgl. z. B. X, 480.

²⁾ Auch Schwenckfeldt hat ein Buch von dreierlei Leben des Menschen geschrieben, doch darf man sich durch den Titel nicht täuschen lassen. Er teilt nur ethisch ein in viehisches, philosophisch-legales und christliches Leben. Wiederum einen anderen Sinn hat die analoge Dreiteilung bei Eckhart, u. s. w.

bei ihm ist schwer einzusehen, warum nicht alle Seelen von selbst erlöst sein sollen. Zwischen Paracelsus aber und Böhme ist die That Luthers gefallen, die Wiederentdeckung der „Natursünde“, die „lebet und thut alle Sünde und ist die wesentliche Sünde, die da nicht eine Stunde oder Zeitlang sündigt, sondern wo und wie lange die Person ist, da ist Sünde auch“ (Luther E. A. 10, 305). Seit dieser Erkenntnis ist die Erlösung nicht als Krönung, sondern als Verwandlung der Schöpfung zu begreifen. Der Leib Christi, den die Seelen bilden, ist ein anderer, als der Leib der Kräfte Gottes.

Bekanntlich ist die Vorstellung von dem Leibe Christi, der die Seelenwelt ist, zuerst neu belebt durch den Abendmahlsstreit; die Zähigkeit, mit der Luther an dem tiefsinnigen, aber dem späteren kirchlichen Lehrbegriff innerlich völlig fremden Dogma von der Omnipräsenz des Leibes Christi und dessen Genusse im Abendmahl festhielt, beweist, wie stark Luther naturhaft dachte, und wie wenig er innerlich mit der bloss logischen Erlösungslehre seiner Nachfolger zu thun hatte. Sehr belehrend sind hier Paracelsus Vorstellungen, die in ihm freilich vielleicht durch Luther angeregt aber doch zu selbständig sind, um einfach aus Luther abgeleitet werden zu können. Sie erbauen sich auf der Grundlage des volkstümlichen, noch halb animistischen Denkens, und diese Grundlage sollte man untersuchen, wenn man über den Quell der Anschauung auch Luthers Klarheit haben will — statt auf alte nominalistische Spitzfindigkeiten u. dgl. zurückzugreifen.

Es ist die älteste religiöse Vorstellung in Beziehung auf das Abendmahl, dass durch dasselbe unser Geist oder unsre Seele genährt werde, d. h. der unsichtbare Leib in uns mit dem unsichtbaren Leibe (also „Geiste“) Christi. So denkt natürlich auch Paracelsus, darum ist „sakramentalisch“ und „siderisch“ gleichbedeutend (VI, 315). „Wann nun alsdann [am jüngsten Tage] alle diese Dinge vollendet und vergangen sind, werden alle elementarischen Ding¹⁾ wiederum zu der Prima Materia Elementorum gehen, und in Ewigkeit gequellert und nicht verzehret werden. Dagegen werden alle sakramentalische Kreaturen wiederum gehen zu der Prima Materia Sacramentorum, d. i. Gott werde in ihm erleuchtet, klarifiziert, und in der ewigen Freud und Seligkeit Gott ihren Schöpfer loben, ehren und preisen, von Welt zu Welt, von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (VI, 328). Hiernach bildet also unser Siderisches im Jenseits den Himmel, und ihm (nicht der Seele) kommt das Sakrament zu gute. Da Paracelsus sonst eine Auferstehung des siderischen Leibes leugnet und nur eine des ewigen Leibes (d. h. der Seele) anerkennt, scheint also der siderische Leib, sogut wie der elementarische, ein Ewiges in sich zu haben, das aber wieder

¹⁾ d. h. natürlich deren Ewiges, s. o.

zu Gott zurückkehrt; nur die Seele bleibt individuell. Der Geist isst im Abendmahl ein von Gott gebackenes Brot, nämlich sein Wort, d. h. seinen Willen, seinen Gedanken, der in dem Brote steckt (X, 355); denn man muss sich gegenwärtig halten, dass auf jener Denkstufe zwischen Geist und Gedanken kein Unterschied ist — wie das ja selbst bei Spinoza noch zu beobachten ist (Eth. II, 21 Schol.). Darum kann Paracelsus sich auch so ausdrücken: im Abendmahl werde unsere Imagination geschwängert mit Leib und Blut Christi, und gebäre dann den neuen Leib aus dem irdischen Acker in die himmlischen Scheuern (X Append. 61). Einen Leib aber müssen wir haben, weil wir nur durch ihn Menschen sind und als Menschen erlöst sein sollen (ist doch Christus Mensch geworden!), doch wird in der Auferstehung Seele, Blut und Fleisch Eines sein; wir heissen dann nicht mehr animae (X, Philos. sag. 2, 6).

Ein Andres ist es, die Erlösung naturhaft, ein Andres, sie natürlich zu denken. An letzterem nahm Luther Anstoss: keine Werke noch Wunder der Natur können die Welt erlösen; aber er dachte oft recht naturhaft. Je mehr sich davon seine Nachfolger entfernten, um so näher kamen sie der Lehre von einer natürlichen Erlösung; wenn die Rechtfertigung ein juristischer Vorgang ist, so ist das Naturhafte damit abgestreift; und wenn Christus durch seine menschlichen Thaten die Welt erlöst hat, so ist die Welt durch Weltliches erlöst. Gegen letztere Konsequenz sträubten sich Schwenckfeldt und Andr. Osiander. Schwenckfeldt dachte durchaus nicht naturhaft, lehnt z. B. eine Einwohnung Gottes in der ganzen Welt energisch ab (s. Vom ewigen Wesen Gottes); er nahm Anstoss daran, dass die Natur durch Natur (Menschheit Christi) sollte erlöst werden; aber er fand nicht den richtigen Gegensatz: durch Gott, sondern nur den konträren (katholischen): durch Übernatürliches; und so verfiel er auf seine Lehre vom wunderbaren Fleische Christi. Richtiger dachte Osiander, der vom gleichen Problem ausging, und lehrte: das Göttliche in Christo war das Erlösende. Interessant aber ist es, wie beide, sowie sie sich von der natürlichen Erlösungslehre entfernen, der naturhaften sich nähern; ganz begreiflich: ihnen lag es an der Wirklichkeit der Erlösung, und eine Erlösung durch Natur konnte keine wirkliche Erlösung sein, wie andererseits eine nicht die Natur erlösende Erlösung keine wirkliche war. Die Form der Erlösung muss übernatürlich, ihr Objekt die Natur sein. Bezeichnend ist darum für Schwenckfeldt der beständig wiederkehrende Dualismus von Schöpfung und Gebärung¹⁾ als Gottes Wirkungen, in dem die herrschende Kirche gern „Gnostizismus“ wittert, ein Zeichen, wie sehr das christliche Grundproblem dem Bewusstsein entschwunden ist.

¹⁾ Bei Weigel: Natur und Gnade.

Demselben Interesse entspricht Osianders Lehre von dem Unterschiede zwischen der (einmal durch Christi Leben und Tod vollzogenen) Erlösung und der Christwerdung und Vergottung („Rechtfertigung“) des Einzelnen. In diesem Punkte hatte es Schwenckfeldt nicht viel weiter gebracht, als zu der Forderung innerer Empfindung von der Wirklichkeit der Erlösung. Dies ist noch innerweltlich (katholisch) gedacht; er ist der Verlänger des Pietismus. Osiander lehrt, man müsse wirklich Gott in sich haben, sonst sei diese Erlösung eine Fiktion. Sein Gedankengang (nach der Schrift „Von dem einigen Mittler“ u. s. w. Königsberg, den 8. Sept. 1551) ist folgender: Es giebt ein äusseres Wort (Schall) und darin ein inneres Wort (Gedanke, Sinn), das dem innern Worte des Hörers entspricht; das innere Wort der Predigt ist aber Gottes inneres Wort (Gedanke, Wille), d. h. Gott selbst (*lóyos*, Christus). Erfasse ich also im Glauben das innerere Wort des Evangeliums, so habe ich Gott selbst in mir. Mit Recht beruft sich Osiander für diese Lehre auf eine Menge Stellen bei Luther; Luther empfand noch recht naturhaft und sein Interesse war ebenfalls ausschliesslich das an der Wirklichkeit der Erlösung. Der Glaube war ihm ein ausserweltlicher, übernatürlicher, und eben deshalb naturhafter Vorgang.

Schon in dem letzten von Paracelsus angeführten Gedanken sahen wir, wie eng die Lehre vom Leibe Christi und vom Glauben zusammenhängen können; sie sind die objektive und subjektive Seite einer naturhaft denkenden Erlösungslehre. Auch für den Begriff des Glaubens finden wir die naturhaften und volkstümlichen Grundlagen bei Paracelsus, auf denen dann die trockene Lehre der Reformatoren, der Glaube sei ein Willensakt, sich aufgebaut hat. Glauben ist ihm eine konzentrierte, heftige „Imagination“, ein tiefes, willenhaftes Sichversenken in eine Absicht der Seele. Diese Imagination ist magisch und fast allmächtig (jede in der Sphäre, in der sie wirkt, in Leib, Geist oder Seele). Durch den Glauben werden wir zu Geistern und ihnen an Kraft gleich (I, de caus. morb. invis. B. 1), schaffen in uns eine neue Welt, in der wir dann allmächtig sind¹⁾. Es begreift sich also unter

¹⁾ „Dann nicht der Mund mag den Glauben bestätigen, ob er gleichwohl Ja spricht, ich glaub; der Glaub liegt im Gemüt, im Herzen im höchsten Grund des Menschen, do der Mensch ganz bei einander ist und do all sein Herz ist. — — Als es setzt ihm einer für: in dem Wasser wilt du sehen das Ding — — Nun giebt dein Glauben ein neu sydus, das sich gebietet aus dem Öbern, in das du glaubst; dann der solchs thun will in solcher Gestalt, der muss in das glauben, in dem es ist und sein mag. Nun seind die astra in Elementen, in die setzest du den Glauben: jetzt vereinigt die Imagination und dasselbiges astrum eine Ehe zusammen und verheiraten sich in ein Pflicht und Bündnis. Die Vereinigung giebt ein Generation, diese Generation giebt ein opus. — — Also ist ein anderst, glauben in Gott, ein anderst, glauben in die Natur, ein anderst, glauben in den Teufel“ (X, 429 f.). „Glauben beschleusst den Willen“ (X, 474). Vgl. I Paramir. Tr. 4 philos. X, Philos. sag. 1, 7 (artes incertae).

Imagination und Glauben vieles, was wir heut Suggestion oder dgl. nennen; und man darf durchaus nicht vor der Erkenntnis erschrecken, dass auch Luthers Glaubensbegriff diese Wurzel hat. Freilich ist es ein grosser Unterschied, ob man mit Paracelsus, dem hierin sowohl die katholische, wie die kalvinische Auffassung und auch die ernstere Richtung der lutherischen nahe steht, durch die Imagination sich gleichsam in Gott einbohren und Gottes Kraft dem eigenen Willen einflössen will, oder ob man umgekehrt mit Luther (Osiander, Weigel) und Böhme lehrt, Gott sei es, der in uns glaube, der also in uns Willen, Natur und Mensch werde, er sei das Subjekt unsers Glaubens, wir sein Mittel.

Wie in dem amor Dei intellectualis der Mystik, z. B. Eckharts, so kehrt in diesem Glaubensbegriffe die verirrte Natur wieder in ihren Ursprung ein. Im Glauben erhält die Natur das erste Pfand ihrer Verwandlung, d. h. Erlösung; denn in ihm wird sie ja wieder der verlorenen Engelsnatur teilhaftig, die darin besteht, alles zu empfangen, nicht sich, sondern Gott und aus Gott zu leben, als Glieder seines ewig quellenden Geistes, als Schwingungen seiner ewig ausklingenden Liebe.

Das geschieht, wenn der Natur wieder das Herz Gottes, d. i. Christus aufgeschlossen wird. Darum heisst er auch der Natur Ende (Böhme de trib. princ. 9, 32); und so ist geleistet, was gefordert wurde: eine christliche *Philosophia naturalis*. „Christus ist die Weisheit Gottes, ein Anfang und Ende aller Kreaturen. Will einer die Natur ergründen, so muss er in Christo anfangen und in ihm vollenden, sonst ist sein Philosophieren nichts wert“ (Weigel, Güld. Griff Kap. 5). Auf dem Standpunkte jener Zeit ist es geleistet. Paracelsus hat die grosse naturphilosophische Grundlage geschaffen, Luther die religiöse, Böhme hat beide in überwältigend und ganz unerreicht tiefsinniger Weise zu dem reichsten und wundervollsten Systeme vereinigt, das die Welt bisher gesehen hat. Und heute? Eine neue Naturanschauung ist gewonnen, doch ihr Paracelsus fehlt noch. Das Christentum ist das alte geblieben, aber neue Ahnungen seines eigentlichen Sinnes und Wertes scheinen hier und da in den Tiefen mancher Seelen aufzudämmern. Wer wird unsrer Zeit leisten, was Böhme der seinigen gegeben hat?

Kleinere Mitteilungen.

Die „Deutsche Akademie“ zu Göttingen im 18. Jahrhundert.

Von

Ludwig Keller.

So lange man sich nicht entschliesst, die Geschichte und das Wesen der freien Sozietäten und Akademien — die „Deutsche Gesellschaft“ in Göttingen erhielt im Jahre 1740 ihre Bestätigung unter dem Namen Deutsche Akademie — unter allgemeinere Gesichtspunkte zu stellen, als es bis jetzt üblich ist, wird jede Einzelforschung darüber ein durchaus unbefriedigendes Ergebnis haben. Thatsächlich haben viele dieser Sozietäten, darunter auch die Göttinger, für ihren vorgeblichen Hauptzweck, nämlich für die Pflege der deutschen Sprache und Dichtkunst, wenig geleistet und wer ihre Bedeutung daran misst, kann sie nur sehr gering einschätzen; ja, von diesem Standpunkt aus lohnt es sich überhaupt nicht, sie zum Gegenstande besonderer Untersuchungen zu machen.

Wir bedauern daher, die neueste Arbeit auf diesem Gebiete, nämlich die Geschichte der deutschen Gesellschaft in Göttingen von Paul Otto ¹⁾, deshalb für verfehlt bezeichnen zu müssen, weil sie die eigentliche Bedeutung dieser Sozietät auf einem ganz unrichtigem Gebiete sucht und das Wesen der Sache nicht erkannt hat. Allerdings entspricht das Verfahren der herrschenden Überlieferung, die noch immer die Hülle für das Wesen hält, und, da sie den vorgeblichen Zweck mit gutem Grund als nicht erreicht ansieht, über die Bestrebungen der Gesellschaften überhaupt geringschätzig die Achseln zuckt.

Trotz dieses Sachverhalts hat unzweifelhaft die Gesamtheit der Deutschen Akademie auch für die Geschichte der nationalen Sprache und Dichtkunst viel geleistet und zwar nicht bloss in Deutschland und keineswegs allein im 17. und 18. Jahrhundert. Anders aber verhält es sich mit manchen Einzelgesellschaften, wo der Sache lediglich von anderen Gesichtspunkten eine geschichtliche Wichtigkeit beiwohnt und zwar vom Gesichtspunkte der allgemeinen Geistesgeschichte aus. Denn die Sozietäten sind durchweg, wie gering oder

¹⁾ Dr. Paul Otto (Göttingen), Die deutsche Gesellschaft in Göttingen 1738 — 1758. A. u. d. T.: Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte. Hrsg. v. Dr. Franz Muncker in München. Heft VII. Verlag von Alexander Duncker, Berlin. Preis 2 M.

wie gross auch der Wert ihrer „Schäfergedichte“, „Kantaten“, „Lob-schriften“, „Elegien“ u. s. w. gewesen sein mag, die Träger einer bestimmten Geistesrichtung, und solange man nicht erkennt oder anerkennt, dass die einzelnen Gesellschaften Erziehungsstätten und „Pflanzschulen“ (wie sie sich selbst nennen) dieses Geistes gewesen sind, so lange wird man die Absichten ihrer Stifter nicht verstehen und ihren Einfluss nicht recht würdigen. Dabei ist es sehr möglich, ja vielfach wahrscheinlich, dass manche Mitglieder über die eigentliche und wahre Bedeutung ihrer Gesellschaft selbst nie zur vollen Klarheit gekommen sind.

Wir würden in diesen Dingen längst viel klarer sehen, als es heute der Fall ist, wenn nicht durchweg oder fast durchweg gerade die wichtigsten Akten der Sozietäten fehlten. Was wir früher in betreff der Sozietäten des 17. Jahrh. nachgewiesen haben (s. M.H. der C.G. 1895 S. ff.), das trifft u. a., wie Paul Otto hervorhebt (S. V), auch auf die Göttinger deutsche Gesellschaft zu; auch hier sind lediglich die „harmlos erscheinenden Papiere“ und das was sich darin eingeschlichen hat, auf die Nachwelt gekommen. Wie soll man da sichere urkundliche Nachrichten über die Absichten der Stifter gewinnen?

Einstweilen lässt sich nur aus den Namen und der uns anderweit bekannten Stellungnahme der Mitglieder, sowie aus gelegentlichen Kundgebungen allgemeiner Art der Beweis erbringen, dass wir in diesen Gesellschaften die Vertreter einer bestimmten Geistesrichtung vor uns haben, und hierfür geben auch die bescheidenen Beiträge Zeugnis, die Otto aus den Resten der nachgelassenen Papiere der „Deutschen Akademie“ in Göttingen hat sammeln können. Oder deutet es etwa nicht auf eine bestimmte Geistesrichtung, wenn die Göttinger „Gesellschafter“ in den grossen politischen Kämpfen der Zeit, die doch auch zugleich grosse geistige Kämpfe waren, schon seit 1741 begeisterte Anhänger Friedrichs des Grossen und (wie Otto sagt) „gut fritzisch“ waren? (S. 57) und dies, obwohl der grosse Friedrich doch sicherlich die „deutsche Sprachkunst“ nicht gefördert hat? Und ist es nicht sehr bezeichnend, dass ihre Mitglieder einmütig für die grossen Wortführer des Toleranzgedankens in England und in den Niederlanden, für Hugo Grotius, Baco, Milton, Locke, eintraten und sich grossen Männern wie Comenius, Leibniz und Wolf anschlossen? Dass sie ferner durchweg, soweit wir die Ansichten der einflussreicheren Mitglieder verfolgen können, gegenüber den Tendenzen der überlieferten Schulweisheit einer thätigen Lebensweisheit das Wort reden und warme Befürworter der Naturerkenntnis gewesen sind?

Wichtig ist der Umstand, dass in Göttingen gerade solche Berufe frühzeitig unter den Gesellschaftern hervortreten, denen die Litteratur und Sprachwissenschaft besonders fern standen, z. B. Ärzte, Mathematiker und Theologen, letztere freilich nie, wenn sie zugleich strenggläubig lutherisch waren. Bei der Gründung spielt Joh. Laur. Mosheim eine Rolle, der Theologe vermittelnder Richtung in

Helmstedt (auch hier gab es eine deutsche Gesellschaft), der niemals „Poet“ war, und bei der Reorganisierung nach dem 7jährigen Kriege der Mathematiker Abr. G. Kästner, der zwar gelegentlich Verse machte, aber nichts weniger als ein Dichter war. — Bei der Wahl der „Musageten“ und „Senioren“ war meist von dichterischer Bethätigung gar keine Rede, sondern es war der Besitz einer angesehenen gesellschaftlichen Stellung massgebend; nur im allerfrühesten Stadium hielten die Gründer eine starke Anlehnung an das philologische Seminar der Universität und seinen Leiter, den Univ.-Bibliothekar Joh. Mathias Gesner, für zweckentsprechend.

Alsdann aber, und zwar schon sehr bald, band man sich nicht mehr an das Seminar noch an die Universität und zwar ward wunderbarer Weise sofort der Leibarzt des Königs von Hannover, Hugo, Mitglied, von dessen dichterischen Leistungen die Welt nie etwas erfahren hat. Kurz danach ward Graf Heinrich XI. von Reuss-Plauen „Obervorsteher“ und seine beiden Räte (also ältere Männer), Riesenbeck und v. Geusau, traten ebenfalls bei, auf Grund welcher litterarischen Verdienste, wird nicht gemeldet. Diesen folgte noch im gleichen Jahre (1740), also zwei Jahre nach der Gründung, ein anderer Leibarzt des Königs von Hannover, Dr. Paul Gottlieb Werlhoff, sowie der Oberstleutnant Joh. Friedr. von Uffenbach (Otto, S. 27); auch über deren „Sprachstudien“ schweigen unsere Akten. Im Jahre 1743 wurde Justus Möser aufgenommen. Friedr. Wilh. Zachariae und J. W. Ludw. Gleim waren auswärtige Mitglieder.

Ebenso wie bei den übrigen „deutschen Akademien“ tritt in Göttingen, wenn auch hier wegen der Beschränktheit aller Verhältnisse etwas stotternd, der Gedanke der „Erziehung des Menschengeschlechts“ bei allen besseren Köpfen der Gesellschaft in den Vordergrund, jedenfalls bei allen denen, die im inneren Ringe dieses Kreises standen. Zu diesen gehörten u. A. die beiden verdientesten Sekretäre der ersten Entwicklungsepoche, nämlich Gesners rechte Hand Rudolf Wedekind und Joh. Philipp Murray. Wedekind gab selbst eine „moralische Wochenschrift“ heraus, andere gleiche Wochenschriften wurden von den Gesellschaftern unterstützt und fleissig gelesen; überhaupt waren Ehren der Sozietät am leichtesten durch Verdienste auf diesem Felde zu erringen, wie denn z. B. ein Kaufmann in Amsterdam, Joh. Christ. Cuno, lediglich auf Grund seines „Versuchs einiger Moralischer Briefe in gebundener Rede“ Ehrenmitglied wurde.

Ebenso finden wir unter den Mitgliedern den Herausgeber der moralischen Wochenschrift, die im Jahre 1738 zu Leipzig unter dem Titel „Der Freimaurer“ erschien, Joh. Joachim Schwabe. Es ist ganz unzweifelhaft, dass diese Zeitschrift, die in manchen deutschen Gesellschaften verbreitet war, auch in Göttingen gelesen wurde.

Man weiss, dass diese moralischen Zeitschriften, die zuerst in England zu Ansehen gelangt waren — der „Spectator“ war hier massgebend —, überall in den „Sozietäten“, besonders auch in der Schweiz, blühten. Erklärlicherweise waren es daher auch die Schweizer,

wie Albrecht von Haller und Joh. Jac. Spreng, die in Göttingen hoch verehrt wurden.

Von den Männern, die zwischen 1762—1792 der Göttinger Societät angehörten, nennen wir hier: G. A. Bürger, Ludwig Hölty, J. J. C. von Bernstorff, Just. Klapproth, Chr. Fel. Weisse, Dan. Schiebeler, Rud. E. Raspe, Isaak von Colom, E. G. Baldinger, Chr. G. Heyne, J. G. H. Feder, Joh. Chr. Gatterer, Aug. Ludw. Schlözer, Chr. W. Büttner. In der Zeit, wo A. G. Kästner „Ältester“ war, waren Bürger und Hölty „Beisitzer“ (1769 f.)¹⁾. Sicher ist, dass die sog. „Illuminaten“ unter den „Gesellschaftern“ manche Mitglieder besaßen (z. B. Feder, Meiners und Spittler) und der Briefwechsel Friedrich Schlichtegrolls mit C. G. Lenz wird sicher weitere Aufschlüsse bieten²⁾.

Da natürlich angesichts der für die Öffentlichkeit bestimmten Satzungen und der darin ausschliesslich betonten „Sprachkunst“ die Aufnahme von Männern befremdlich war, die sich nie auf diesem Gebiet bethätigt hatten, so ward unter der Hand auch wohl eingestanden, dass „das Werk der Gesellschaft“, wie Rud. Wedekind einmal sagt, „zwar der deutschen Sprache, aber auch der Tugend und Freundschaft gelte“³⁾. Als man des Schutzes des Königs von England (Georg II.) und Kurfürsten von Hannover sicher war, sank die durchsichtige Hülle immer mehr und es ward unverhohlen gesagt, dass nicht bloss „Sprachkunst“, sondern auch „Verdienste und Vorzüge, welche durch ächte Tugend belebt“ seien, das Recht der Aufnahme unter Umständen gewähren könnten (Otto, S. 40 f.). Stets aber behielt der § 1 der Satzungen (Otto, S. 9) Gültigkeit, dass die Gesellschaft sich die Prüfung der Aufzunehmenden und gegebenen Falls die Ablehnung der Aufnahme vorbehielt.

Unter den Mitgliedern hatten nicht alle die gleichen Rechte, vielmehr gab es, wie in den übrigen deutschen und ausserdeutschen Akademien, mit denen man durch Verleihung von Ehrenmitgliedschaften u. s. w. nahe Fühlung besass, mehrere Stufen und Grade: man hatte Zuhörer, freie Mitglieder, ordentliche Mitglieder. Auch gab es Poetae laureati, d. h. Mitglieder, die den poetischen Lorbeer erhalten hatten. Endlich gab es seit 1740 auch Ehrenmitglieder, denen seit 1774 auch alle die zugerechnet wurden, „welche als ordentliche Mitglieder aufgenommen worden und bereits öffentlichen Charakter und Ehrenämter bekleideten“ (Otto, S. 40). In die Leitung teilten sich der Präsident, der Obervorsteher, der Senior, der Sekretär und die Beisitzer; der Senior erhielt bei den Arbeiten den Titel „Verehrungswürdiger“, d. h. „Ehrwürdiger“.

¹⁾ S. Kluckhohn im Archiv f. Litteratur-Geschichte, 1884, S. 66.

²⁾ Der Nachlass Schlichtegrolls wird von der Kgl. Bayr. Akademie in München aufbewahrt.

³⁾ Wedekinds Vorrede zu G. Chr. Schmalings Buch „Ilfelds Leid und Freude.“ Göttingen 1748 (§ 21).

Die Satzungen der Göttinger zeigen eine enge Anlehnung an die Ordnung der Leipziger „Redner-Gesellschaft“, an deren Spitze Gottsched stand; wenn man dieselben liest, überzeugt man sich leicht, dass der Name Redner-Gesellschaft kein zufälliger war, und wenn die Sozietäten praktische Wirkungen gehabt haben, so liegen sie zweifellos eher in der Übung und Heranbildung rednerischer Fähigkeiten, als in der Förderung der Dichtkunst. Thatsächlich haben sie auf die Entwicklung der Beredsamkeit einen starken Einfluss geübt.

Bei der allgemeinen Beurteilung der „Gesellschaften“ ist gerade dieser Punkt noch nirgends beachtet worden und auch Otto weiss davon nichts zu sagen.

Es ist zu bedauern, dass die erhaltenen Akten über die Formen, unter denen sich die Göttinger Gesellschaft zu bethätigen pflegte, sehr wenig verraten. Dass aber solche Formen und Symbole vorhanden waren, lehren einzelne, zufällig aufbewahrte Nachrichten und Bilder.

Die „Gesellschaft“ in Zürich, die sich die „Sozietät der Maler“ nannte, kannte und gebrauchte Zeichen und Symbole, die der Baukunst entnommen waren, wie z. B. das Schurzfell, den Hammer u. s. w. (s. Keller in den M.H. der C.G. 1898 S. 44 f.). Da ist es nun merkwürdig, dass die „Deutsche Akademie“ in Göttingen ebenso wie die Züricher (und wie im 15. u. 16. Jahrh. die italienischen Akademien und im 17. Jahrh. die „Deutsche Akademie“ des Palmbaums, s. Keller a. O. S. 40 ff.) in gleicher Weise ihr Abzeichen der Baukunst entnommen hat. Denn sie führte in ihrem Wappen (s. Otto S. 27) das Senkblei, das ein Genius (ursprünglich eine vorgestreckte Hand) herabfallen liess. Dazu lautete der Wahlspruch der Sozietät:

„Ungezwungen und richtig.“

Man weiss, dass das Senkblei dazu dient, den Bau auf seinem Grunde senkrecht aufzurichten. Was war das für ein Bau, auf den das Wappen deutete?

Huisgenooten, Hugenotten.

Von

Ludwig Keller.

Über den Namen Hugenotten veröffentlicht D. H. Tollin in Magdeburg in der Reform. Kirchenzeitung 1899 Nr. 49—52 eine längere Abhandlung, die auch für unser Forschungsgebiet von Interesse ist. Der Verfasser ist der Überzeugung, dass der Name von dem altdeutschen Husginnoz, Husknoz, holländisch Huisgenoot her-

zuleiten ist und wir müssen seiner Meinung beitreten. Hugenotten ist soviel wie Familiars, Socii, Genossen. Wenn diese Ableitung richtig ist, entsteht die Frage nach der Entstehung des Ausdrucks. Tollin meint, dass die seit 1549 beginnende Auswanderung der französischen Evangelischen der Anlass geworden sei, dass die ausländischen Glaubensgenossen die Bezeichnung „unsere Hausgenossen“ = „unsere Glaubensbrüder“ gebraucht hätten. Wir können dem nicht zustimmen. Wie kommt es denn, dass zwar die seit 1525 aus Frankreich flüchtenden Waldenser und Reformierten, nicht aber die flüchtenden Lutherischen „Hausgenossen“ genannt werden, obwohl diese doch auch als „Glaubensbrüder“ aufgenommen wurden? Der Fingerzeig für die richtige Deutung liegt vielmehr in den Namen Socii und Familiars. Der Name Familisten wird bereits frühzeitig in ganz ähnlicher Weise als Sektennamen verwandt, wie der Name Hugenotten; die „Familisten“ (s. Realencykl. f. prot. Theol. Bd. V [3. Aufl.] S. 750 ff.) sind Evangelische, welche Genossen (Socii) des „Hauses der Liebe“ (Huis der Liefde) sind; daher heisst die Bruderschaft auch „Haus der Liebe“, englisch Family of love und ihre Zusammenhänge mit der „philadelphischen Sozietät“ sind ebenso unzweifelhaft, wie mit den übrigen „Sodalitäten“ (Genossenschaften). Dabei muss man sich erinnern, dass durch alle Jahrhunderte des Mittelalters die Namen Familia und Familiars Bezeichnungen sind, welche innerhalb der alt-evangelischen Gemeinden (Waldenser etc.) ebenso wie die Namen Societas und Sodalitates zur Bezeichnung der eignen Gemeinschaft gebraucht werden (s. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters II, 93, 94, 95, 96, 99 u. öfter).

Der Name Socii ferner ist gerade in den sog. Ketzergemeinden des ausgehenden Mittelalters zur Bezeichnung der eigenen Mitglieder vielfach im Gebrauch. Diese Gemeinden kannten, wie wir an anderen Orten nachgewiesen haben (s. Keller, Johann von Staupitz, Leipzig. S. Hirzel 1888 S. 63 ff., 212 ff., 276 ff., 328 ff., 368), drei Grade oder Stufen der Mitgliedschaft, welche schon im 13. Jahrhundert ausdrücklich als die Grade der Socii (auch auditores genannt), der fratres und der amici (oder perfecti) unterschieden werden; die all-gemeinste Bezeichnung, eben die der Socii, kehrt dann zur Benennung aller Mitglieder wieder. Auch unter den sog. Anabaptisten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland kommt um 1534 der Name „Genossen“ in gleichem Sinne vor.

Der Gebrauch des Namens Familia ist keineswegs ein zufälliger; er bringt vielmehr den für diese Gemeinschaft ganz wesentlichen Gedanken zum Ausdruck, dass sie eine Bruderschaft (keine Kirche) sein wollte, deren Zusammenschluss auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit beruhte.

Es hat gar nichts auffallendes, dass ein ursprünglich deutsches Wort in die französische Sprache aufgenommen wird; so stammt z. B. das Wort „Loge“ von dem althochdeutschen „Lobia“ (Laube); aber es ist allerdings wahrscheinlich, dass diese Aufnahme längst vor dem

16. Jahrh. stattgefunden hat; die neueren Forschungen haben dargethan (s. Tollin a. O. S. 387), dass der Ausdruck Hugenot zur Bezeichnung der Protestanten aus dem Volksmund stammt, und auch dies würde für unsere Ansicht sprechen. Es gab seit dem 13. Jahrh. ausser den Familiae und „Hausgenossenschaften“ (Societates) der sog. Ketzler auch noch andere bekannte „Hausgenossenschaften“, z. B. diejenigen der Münzer. Die Münzer — die Societates oder Fraternitates monetarium, wie sie in den Urkunden heissen — bildeten eine in sich fest geschlossene Genossenschaft, die allerlei technische Geheimnisse besass und wahrte, und deren Mittelpunkt die Münze war. Diese „Münze“ hatte ausser den Werkstätten auch Versammlungsräume, Amtstuben, Schenkstuben u. s. w. und bildete den Mittelpunkt des ganzen Lebens für die „Brüderschaft“, die sich „Münzgenossen“ und ihre Münze meist einfach das „Haus“ nannten. Rasch bürgerte sich daher der Name Hausgenossen gerade für die Münzer ein; auch der Name Familiars findet sich. Seit dem 14. Jahrhundert bekam der Name „Hausgenossen“, auch sofern er eben die Münzer bezeichnete, in ähnlicher Weise einen verdächtigen und gehässigen Beigeschmack etwa wie im 15., 16. und 17. Jahrh. der Name „Alchymisten“. Die Gründe, die dies bewirkten, sind verschiedener Art gewesen; ein Grund aber ist der — wir werden das bei anderer Gelegenheit beweisen —, dass auch diese Münzergenossenschaften ebenso wie die „Alchymisten“ und die „Bauhütten“ in den Verdacht der Häresie gerieten.

Zur Geschichte des „Wiedertäufers“ Melchior Rink.

Von

Gymn.-Lehrer Lic. Dr. Otto Clemen in Zwickau.

Als erstes sicheres chronologisches Datum aus dem Leben des Wiedertäufers Melchior Rink¹⁾ hatte bisher seine Wirksamkeit als Schulmeister und Kaplan in Hersfeld zu gelten (1523). Daher werden

¹⁾ Vgl. die Artikel von Hochhuth in der Realencyklopädie für Theologie und Kirche² u. von Adolf Stern in der Allgemeinen deutschen Biographie. Im Index Benedicts XIV. 1758 steht sein Name fälschlich für Melchior Kling (Reusch, Der Index der verbotenen Bücher I [Bonn 1883] S. 120). Neuestens K. Rembert, Die „Wiedertäufer“ im Herzogtum Jülich, Berlin 1899, S. 453 Anm. 3 und Ed. Jacobs, Die Wiedertäufer am Harz, Wernigerode 1899 (Druck von B. Angerstein).

vielleicht ein paar Notizen über seine Leipziger Studienzeit willkommen sein. Seinen Namen zwar habe ich leider in der Leipziger Universitätsmatrikel nicht finden können; in dem unten erwähnten Vorwort an seinen Lehrer Johann Lange aus Löwenberg vom 13. April 1516 bezeichnet er sich als *baccalareus artium*; aber auch unter den Promovierten der vorhergehenden Jahre begegnet sein Name nicht¹⁾. Nun erschien 1516 bei Jacob Thanner in Leipzig eine Gedichtsammlung von ihm unter dem Titel:

*Melchiaris Rynchij Gessi Car- / men amenitates verne tem-
pestatis ex / parte complectens (!). / Euangelium Christiani pascatis
versibus hex. inclusu / Elegia ad deum optimum maximum / Elegia
ad sanctissimi. dei parentem vir. Mariam / Elegia in vite humane
brevitate et fortunæ perfidia / Vita diuæ Helisabete vidue cursim
conscripta / Et alia nonnulla. / AD LECTOREM. / ... 24 ff. 4^{to}.
24^b weiss. 24^a unten: Lipsie Impressit Jacobus Thanner. M. D.
XVI.·) Am Schlusse stehen Begleitgedichte von Johannes Lange, Her-
mannus Tulichus²⁾, Blasius Epelfaginus³⁾ u. Joannes Tregerus Mono-
politanus⁴⁾.*

Natürlich gilt auch von diesen Gedichten das Urteil Paulsens: „Es sind niemals Verse gemacht worden, die weniger den Namen von Dichtungen verdienen, als diejenigen der sogenannten Poeten, wenn anders Dichten nicht heisst, Wörter nach einem metrischen Schema zusammenstellen, sondern tiefste und innerlichste Erlebnisse der Menschenseele in Tönen ausströmen, für welche die Alltagsrede nicht Raum hat.“ Doch findet sich unter all dem Konventionellen und Gezwungenen auch manches Gelungene und Echte, so in der *Elegia in humanae vitae brevitatem et fortunæ perfidiam* die Verspottung eines Parvenu: „Zähle nur mit lächerlichem Stolz deinen glänzenden Stammbaum auf, der du nie mit Plebejern zu Tische gegessen haben

¹⁾ Denn mit Mathias Ringk Eisleibensis, immatrikuliert Winter 1512, = Mathias Ringk de Eysenbergk, *bacc. art.* 5. Sept. 1514 (die Matrikel der Universität Leipzig, herausgegeben von Erlcr I 522. 524. II 496) kann er doch nicht identisch sein?

²⁾ Zwickauer Ratsschulbibliothek XXIV. X. 20₁₁.

³⁾ Vgl. u. a. O. Günther, *Plautuserneuerungen in der deutschen Litteratur des XV.—XVII. Jahrhunderts und ihre Verfasser*, Leipzig 1886, S. 73. 81 u. G. Bauch in den *Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte V* (Berlin 1895) S. 17 f. [u. in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte XVIII* (Gotha 1897) S. 404 f. Sommer 1512 ist er in Leipzig als ‚Hermannus Tulike de Steynheim‘ immatrikuliert (Matrikel I 520).

⁴⁾ Sommer 1511: Blasius Eppel de Wynshagen; 18. Mai 1513 *bacc. art.* (Matrikel I 511. II 482).

⁵⁾ Sommer 1513: Joannes Treger de Monnichberg; 5. Sept. 1514 *bacc.* (I 525. II 497).

willst! ‚Consul war mein Urahn.‘ Ja, auf den Pflug gestützt wünschte er, dass der steinige Acker Frucht ihm brächte! ‚Prätor der Ahn.‘ Mit seinen Bauern faulenzend, verbrachte er ganze Tage in ödem Geschwätz! ‚Offizier der Vater.‘ Als Ochsenknecht schritt er der munter springenden Herde durch die Auen voran!“¹⁾ — oder das Epitaphium rustici et eiusdem pastoris: „Hier liege ich, dessen Sorge war, die fetten Schollen zu furchen und wolltragende Herden zu hegen, dem der kleine Acker mit vielfachem Gewinn das Anvertraute treulich zurückgab, dem die schäumenden Melkgelten mit schneeweisser Milch sich füllten, den keine Prozesse aufregten, der seine Brust nicht dem Mars, die Glieder nicht des Meeres wilden Stürmen, auch dir nicht, Venus, darzubieten brauchte, dessen einziges Talent darin bestand, anderer Herzen zu gewinnen und sich dienstbar zu machen, hier liege ich, die Glieder vom Grabhügel bedeckt, während die Seele im Himmelreich fortlebt.“²⁾ Betreffs seiner Lebensumstände erfahren wir, dass er aus Hessen stammte — deshalb besingt er so gern die heilige Elisabeth³⁾. Seinem Vater, der ein armer Bauer gewesen zu sein scheint, ist er treu ergeben: „Eher wird die Sonne im Westen auf- und im Osten untergehen, eher werden die Flüsse die himmelanragenden Berge übersteigen und die Flammen nach unten züngeln, eher die Fische in der Luft, die Vögel im Meere leben, als mich Vergessenheit des liebsten Vaters überkommt und aus meiner Brust die süsse Liebe schwindet.“⁴⁾ Besonders wichtig ist aber das folgende Gedicht:

Quos Lipsiae praecipuos habuerit praeceptores, ubi egerit, qua conditione quaque aetate fuerit.

Haec mea Misniacis agitat cum Thespias oris,
 Ingenii faciens prima pericla mei,
 Langius est studiis pulcherrima regula nostris,
 Nec minus, Aubane, tu quoque, docte, places.
 De lare si rogitas, de conditione, repente,
 Lector, in alternis instituare modis:
 Lipsiaci colitur, praeclarum insigne, licei
 Collegium maius quod vocitare solent,
 Hic ubi divina praestans Hieronymus arte
 Et fovet et famulum me iubet esse suum.
 Aetatis spatium (namque id quoque quaerere possis)
 Septima dimidia tum trieteris habet.⁵⁾

¹⁾ fol. 10^b.

²⁾ fol. Cij^a.

³⁾ fol. 11^b: Saphicum melos divae Helisabetae viduae et Hassiae tutricis vitam tumultuarie et cursim complectens. Ca: Ad divam Helisabetam viduam. Cij^a: Epitaphium divae Helisabetae viduae.

⁴⁾ fol. 16^b.

⁵⁾ fol. 22^a.

Wir erfahren also, dass Rink damals, 1516, 22^{1/2} Jahre alt war, dass er im Collegium maius wohnte und ausser bei Johann Lange auch bei dem fränkischen Humanisten Gregorius Coelius Aubanus¹⁾ Colleg hörte. Ersterem²⁾ ist auch die Vorrede vom 13. April 1516 gewidmet, in der ihm Rink u. a. auch für Erlass (oder Stundung?) der Collegiengelder dankt³⁾.

Endlich sei noch erwähnt, dass er ein Gedicht beigesteuert hat zu dem Schriftehen: *Artificiosa memoria . . . per Jacobum philippum de ysabellis Tridentinum, Leipzig, Valentin Schumann 1516*⁴⁾.

¹⁾ Günther a. a. O. S. 72. Krause, *Helius Eobanus Hessus I* (Gotha 1879) S. 118.

²⁾ Vgl. meine Notizen im Neuen Archiv für Sächsische Geschichte u. Altertumskunde XIX (Dresden 1898) S. 96 f. Anm. 11.

³⁾ „Quanta enim in me semper facilitate quantaque benignitate, cum minus solvendo essem [in unserem Exemplar dazu die Interlinearglosse von Stephan Roths Hand: cum minus tuis lectionibus pecunijs satisfacere possem], extiteris, admirabundus vel saepius mecum repeto. Cum praesertim (quod equidem scio) haud multo me plerumque inter tot tantosque et in me et in universos tui studiosos collocatos labores nummatior esses (fol. 1^b).

⁴⁾ *Artificioſa Memo- / ria in omni ſcibiliu genere proficere / volenti vtiliſſima per Jacobu philippu de ysabellis Tridentinu / Artium magiſtru congeſta Abonhora. / . . . 4 ff. 4^a unten: Valentinus Schumannius Lypſick Impreſſit. 1516. — Winter 1515: Jacobus Philippi ex Ysabellis Talentinus magiſter Bonnonienſis (I 546). fol. 1^b Vorwort des Verfaſſers an Johann Lange, Lipſico In gymnaſio, XV Calen. Januarij [18. Dez.] 1516. Darunter ein Gedicht von Andreas Frank von Kamenz (vgl. meinen Aufſatz im Neuen Archiv S. 295 ff.). Auf der Titelseite Gedichte von Lucas Habelius Thuro-nienſis (Sommer 1513: Lucas Habel Toroniensis, 8. Febr. 1516 bacc. art. [I 325. II 508]) u. Johann Reusch aus Eschenbach (vgl. meinen in der Jubiläumſſchrift des Kgl. Sächſiſchen Altertumsvereins in dieſem Jahre erſcheinenden Aufſatz). fol. 4^b endlich: Melchior Rynchiuſ Hessus memorandi artis auditori.*

Zur Geschichte der romanischen Waldenser in den Jahren 1530—1535.

Bei den Akten des Kirchen-Archivs zu Strassburg, die sich heute im Thomas-Archiv daselbst befinden¹⁾, liegt in gleichzeitiger Abschrift ein Brief Wilhelm Farels und Petrus Virets aus Genf vom 4. August 1535, welcher die Adresse trägt: Piiis fratribus Christum pure profitentibus verbi ministris et aliis pietatis studiosis, und der also an die evangelische Kirche in Strassburg gerichtet ist. Aus dem Inhalt geht hervor, dass das Gesuch durch ein Mitglied der Waldenser-Gemeinden überbracht war. Der Brief ist, soviel mir bekannt, bisher nicht veröffentlicht; er ist ziemlich umfangreich und es scheint uns aus gleich anzuführenden Gründen wichtig, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken. Farel und Viret schreiben u. A.:

Audimus non sine animi gravissimo cruciatu afflictiones, bonorum direptiones, exilia, carceres, exquisita tormenta et inaudita supplicia, quibus sparsim per Gallias pii fratres opprimebantur supra vires dilacerabanturque; sed nihil est quod nobis plus attulerit moeroris, quam cruenta illa in fratres, qui incolunt eam Galliae partem, quam vulgus Provinciam appellat et saeva persecutio, quam sine Lachrymis nec audire nec commemorare possumus. Populus est ingens, sed simplicissimus et verae ac Christianae religionis pertinax imitator, quamlibet hactenus multis nominibus infamatus, quod puriorem Christianismum profiteri maluerit, quam se pontificiis execrandis sacris et receptae consuetudini atque superstitioni adstringere. Semper patuit impiorum injuriis et pontificiae Tyrannidi, adeo ut saepe factus sit veritatis hostibus praeda et variis fuerit suppliciis affectus. Sed quamvis conatus sit Antichristus modis omnibus eorum labefactura fidem, coegeritque nonnunquam simulare multa, non potuit tamen efficere, quin etiamnum appareant in simplici populo antiquae religionis vestigia, reluceatque illa Christi simplicitas, modestia et a Christo toties inculcata charitas. Waldenses vulgo vocantur, quorum famam ad aures vestras pervenisse non dubitamus. Agriculturae semper fuerunt studiosissimi, labore manuum et simplicissimis artibus sibi ac familiae victum parantes,

¹⁾ Collect. Wenckeriana Vol. II. f. 288 ff.

sed tam diuturnis variisque pressi afflictionibus, ut vix respirare queant. Remiserat se aliquamdiu furor hostilis, cessaratque persecutio priusquam innotesceret nomen Lutheri; verum simulatque animadvertit Antichristus, se aliunde impeti et undique emergere Evangelii professores, qui suo regno ruinam minarentur, ita recrudit pugna, ut simul cum piis reliquis, quos Lutherani titulo famosos haberi volunt, conatus sit involvere et penitus delere bonos illos viros, in quos velut totius belli pondus decumbit. Nam postquam non licet sanguinis sitientissimo hosti alios omnes tollere de medio, illic quasi lupus rapacissimus in medio innoxii gregis rabiem suam exsaturat, suae permittit omnia libidini et in Christi oviculos suam exercet lanienam. Jam annis aliquot ita expositi fuerunt impiorum libidini, ut quo se verterent nullus pateret locus. Nam cum ditiores viderent nonnullos, abunde oblatum est pontificiae rapacitati et inexplebili avaritiae alimentum. Quamdiu itaque bonis viris fuit, quod injicerent in latrantia rapidorum canum ora, paulo clementius cum illis actum est. Nunc autem, postquam insatiabiles Tyranni rapinis pauperum domum redlissent onusti, intelligerentque, nihil esse pene reliqui non solum in facultates, sed in multa hominum milia ita desaevire coeperunt, ut non jam aliquo justitiae praetextu, sed armata manu, collecta hominum sceleratorum turba, irruerint in pagos aliquot occisuri quotquot forte deprehendissent. Domos aliquot incenderunt, reliqua omnia depraedati sunt, ut nihil reliqui fecerint, et si quae forte occurebat pannida mulier vim inferre parabant. Optime viris consultum est, quod cesserint venienti favori: tacemus calumnias, quibus hactenus obruti sunt et tormenta, quibus cogebant invitos confiteri, quod nunquam cogitatum fuerat, adeo ut non defuerint fidei inquisitores, qui crura piorum torrentes minati sint extremum exitium, nisi Christum negarent natum ex virgine, ut eadem opera suae servirent avaritiae et majore gravarent et invidia et infamia apud imperitam multitudinem. Atque ad hunc modum proximis annis examinati sunt. Nunc vero gravius adhuc premuntur, cum omnibus a tergo impendens hostis crudelissimus quemque minetur¹⁾ . . . Quocumque se vertant in tam arctas reducti sunt angustias, ut nusquam pateat rinna, qua elabantur, nec haerere loco possunt, neque tuto egredi, propter hostium ubique paratas insidias. Plebecula est consilii et auxilii inops

Nihil non tentavimus, ut viam inveniremus, qua et gloriam Dei proveheremus simulque fratribus consuleretur, sed consilii et auxilii tam sumus expertes, ut nec nobis nec illis possimus prospicere, nisi quod nobis visum est consultius, si pius hic frater, qui exacte novit omnia et . . .²⁾ maxima fuit, istuc ad vos mitteretur, a quo latius

¹⁾ Das war im Juli 1535, wo ein Einfall von Truppen in die Sitze der Waldenser stattfand.

²⁾ Das Wort ist unleserlich.

audietis omnia, quae illic contigerint, simulque consuletis, quid vobis facto opus esse videatur . . .

Operae pretium itaque nobis videbatur, si apud pium quempiam principem locus aliquis incultus illi genti rei rusticae peritissimae traderetur colendus

Dieser Brief entwirft von dem Zustand, in welchem sich der grössere Teil jener altevangelischen Gemeinden, die von den Aussenstehenden „multis nominibus infamati erant“, gewöhnlich aber Waldenser genannt wurden, ein sehr anschauliches Bild. Ihre Zahl war danach immer noch gross und sie hielten an der wahren Religion standhaft fest, aber es waren fast durchweg sehr einfache Leute, Bauern und Handwerker, die in bescheidenen Verhältnissen lebten. Ihre Feinde hatten von je auf alle Weise versucht, sie in ihrem Glauben wankend zu machen; aber, obwohl der Druck, unter dem sie lebten, sie zu mancherlei Anpassung zwang (simulare multa), so konnte er doch nicht bewirken, dass die Spuren ihrer alten Religion verwischt wurden.

Vor der Zeit, als Luthers Name bekannt wurde, hatte die Wut der Gegner eingermassen nachgelassen; aber als der Antichrist sah, dass auch anderwärts und vieler Orten Bekenner des Evangeliums (professores Evangelii) auftauchten — Farel und Viret rechnen also auch die alten Waldenser zu den Evangelischen und eben als solche empfehlen sie sie den Evangelischen in Strassburg — da begannen die früheren Verfolgungen, in bisher unerhörter Weise von neuem. Da die reissenden Wölfe „vielfach“ ihre anderen Gegner nicht erreichen konnten, so wollten sie wenigstens an diesen Leuten, die ganz in ihrer Gewalt waren, ihr Mütchen kühlen.

Und zwar hat diese erneuerte Verfolgung nicht etwa erst kurz vor Abfassung des Briefs begonnen, sondern schon seit Jahren gedauert; zuerst begann man mit der Ausplünderung der Wohlhabenderen, allmählich hielt man aber gerichtliche Prozeduren nicht mehr für nötig, sondern überfiel die „Ketzer“ mit Heeresmacht: man folterte sie, zwang sie zu Bekenntnissen, die den Hass der Bevölkerung gegen sie aufreizten, obwohl sie die in sie hineingefragten und ihnen abgepressten Dinge nie geglaubt haben. Das dauerte die ganzen letzten Jahre hindurch. Zuletzt nun und neuerdings sind sie von Haus und Hof vertrieben und haben keinerlei sichere Wohnstätte mehr. Der Überbringer dieses Schreibens werde die ganze Lage auseinandersetzen. Farel und Viret haben den Wunsch, dass irgend ein frommer Fürst diesen im Ackerbau sehr erfahrenen Leuten ein Stück unkultiviertes Land überlassen möge.

Das war also der Zustand der Waldenser in den Jahren, wo sie sich der Reformation Zwinglis anschlossen. Das Emporkommen der Evangelischen im Reiche war es gewesen, welches den Vernichtungskrieg gegen diese „Lutheraner“ oder „Wiedertäufer“.

wie man sie nannte, herbeigeführt hatte¹⁾, was war natürlicher, als dass sie jetzt Hülfe bei denselben Evangelischen suchten, die, wie sie glaubten, sich als ihre Brüder fühlen würden? Aber hier begehrten sie der Forderung des vollen Anschlusses an die reformierte Lehre. Was war zu thun? Schliesslich siegte die reine Lehre und es kam ein Abkommen zu Stande, dem sich aber ein Teil der „Waldenser“ trotz ihrer Lage nicht anschliessen konnte.

Wenn man diese Dinge verstehen will, so muss man die Geschichte der böhmischen Brüder in jenen Zeiten studieren. Die Lehre, d. h. die Dogmatik, war eine Seite ihres religiösen Lebens, der sie keineswegs die gleiche Bedeutung wie die Reformatoren beileigten. Wenn in Rücksicht auf die Daseinsfrage eine Anpassung nötig war (sie hatten ja unter dem Drucke harter Schicksale die schwere Kunst der Anpassung gelernt), so konnte man es hier eher als z. B. auf dem Gebiete der Gemeinde-Verfassung versuchen. Sich mit diesen Lehr-Formulierungen abzufinden, war doch mehr Sache der Prediger; die einfachen Leute blieben, wie man auch die Sätze eines schriftlichen Bekenntnisses fassen mochte, bei den von den Vätern ererbten Überzeugungen; denn sie waren weit davon entfernt, einem solchen Bekenntnis eine die Gewissen verpflichtende Bedeutung beizulegen. Und schliesslich war doch die Daseinsfrage wichtiger als das Bekenntnis; sollte man in Rücksicht auf erstere nicht in der letzteren ein Entgegenkommen versuchen?

Es wäre sehr wünschenswert, wenn die Geschichte und die Zustände der romanischen Waldenser zwischen den grossen Verfolgungsperioden von 1488 und 1535 zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht würden; die bezügliche Arbeit Herzogs (1853) genügt den heutigen Bedürfnissen durchaus nicht mehr, zumal gerade die oben angedeutete Periode in diesem Buche nur ganz oberflächlich behandelt wird.

¹⁾ In einer bei den erwähnten Strassburger Akten befindlichen Handschrift der Waldenser sagen sie ausdrücklich: „Lutherani — nominantur“. In einem Berichte des Kanzlers Feige an den Landgrafen Philipp von Hessen vom 26. 12. 1540 wird darauf hingewiesen, dass die verfolgten Evangelischen in Südfrankreich weder „Widdertäufer“ noch „Waldenser“ seien. „Waldenser“ hiessen damals in erster Linie die „Pickarden“ in Böhmen, die böhmischen Brüder. Von allen Gemeinschaften aber, die so genannt wurden, ward der Name mit Entrüstung zurückgewiesen; es war den Gegnern gelungen, dem Namen „Waldenser“ in derselben Weise eine beschimpfende Nebenbedeutung anzuhängen, wie es bei dem Namen Bougre (Bulgarus), der ursprünglich auch eine Sekte bedeutete, der Fall war.

Besprechungen und Anzeigen.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. In dritter verb. u. verm. Aufl. unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten hrsg. von D. Albert Hauck, Professor in Leipzig. Siebenter Band. Gottesdienst — Hess. Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 1899. 10 M.

Auch dieser siebente Band (s. M.H. der C.G. 1899 S. 304 ff.) enthält eine Reihe von Artikeln, welche das Arbeitsgebiet der C.G. nah berühren. Wir nennen darunter die Aufsätze über Cornelius Grapheus (Otto Clemen), Geert Groote (L. Schulze), Hugo Grotius (H. C. Rogge), Ludwig Haetzer (Th. Keim † [Hegler]), Albrecht von Haller (Blösch), Johann Georg Hamann (Arnold), K. A. von Hase (G. Krüger), Heinrich von Lausanne (Hauck) und Johann Gottfried Herder (A. Werner). Erfreulich ist, dass in die Realencyklopädie auch ein Mann wie Albrecht von Haller Aufnahme gefunden hat, obwohl sein Feld nicht die Theologie war, sondern die Naturforschung; jedenfalls ist es richtig, dass ihm in der Religionsgeschichte und insbesondere der Geistesgeschichte ein Platz zukommt und dass seine Bedeutung in dieser Richtung grösser ist als die manches Theologen, dem hier lange Spalten gewidmet sind. Eingehender, als es geschehen ist, hätten wir den sonst sehr lesenswerten Artikel Rogges über Hugo Grotius gewünscht; wenn es einmal zu einer „Encyklopädie der Religionsgeschichte“ kommen sollte, so müsste Grotius darin einen Ehrenplatz erhalten. Der Artikel über Haetzer (so schreibt er sich selbst und die Schreibung Hetzer ist von seinen Feinden erfunden) enthält die in diesem Werke üblichen Ausfälle gegen die Täufer; oder war es nötig, diesen Mann „feige nach Täuferart“ zu nennen? War die Feigheit wirklich Täuferart? Selbst Capito erhält wegen seiner Beziehungen zu den Täufnern einen Seitenhieb. Die Tonart, selbst in wissenschaftlichen Werken, wird in diesen Fragen immer weniger erfreulich.

L. K.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Dr. Karl Vorländer. Mit dem Bilde Kants. Halle a. d. S., Otto Hendel. Preis M. 3,60.

Es darf wohl billig bezweifelt werden, ob von den vielen Tausend Exemplaren, die von Kants Kritik der reinen Vernunft in den billigen Reclamschen und Meyerschen Ausgaben verkauft worden, mehr als 10 Prozent wirklich durchgelesen sind. Gleichwohl ist es natürlich mit Freude zu begrüssen, dass das Hauptwerk deutscher Philosophie für einen minimalen Preis käuflich ist, da es dadurch sicherlich auch leichter in die Hand von Leuten gelangt, die etwas davon haben. Sind solche Ausgaben überdies so sorgfältig gearbeitet wie die Kantausgaben von Kehrbach oder die Schopenhauerausgabe von Grisebach, so werden sie auch dem eigentlichen Gelehrten willkommen sein. In noch höherem Grade aber dürfte dies gelten von der vorliegenden Kritikausgabe von dem besonders durch seine wertvollen Beiträge zu Vaihingers „Kantstudien“ vorteilhaft bekannten Solinger Gelehrten Dr. Vorländer. Ja, dieser hat durch ein mit erstaunlichem Fleiss gearbeitetes, 68 Seiten füllendes Sachregister seiner Ausgabe einen Bestandteil verliehen, der dieselbe jedem Philosophiebeflissenen bald unentbehrlich machen dürfte. Auch textkritisch ist die Ausgabe mit grösster Sorgfalt so vollkommen als möglich gestaltet, und eine XLII Seiten füllende Einleitung giebt Auskunft über Kants Leben und philosophische Entwicklung bis 1770, über die Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft, über die erste Aufnahme des Buches sowie über die Prolegomena, über das Verhältnis der zweiten zur ersten Auflage, über die Ausbreitung der Kantischen Philosophie, ihre Verdrängung durch neue Systeme und ihre Erneuerung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, über die Grundtendenz des Werkes und endlich über die Hilfsmittel zum Studium der Kritik der reinen Vernunft.

Während also Kehrbach und Grisebach bei ihren Ausgaben sich gänzlich „circa sacra“ halten, geht Vorländer in seiner musterhaft klaren Einleitung eingehend „in sacra“ ein, und wie sehr er dazu befähigt war, wird denjenigen, „denen Philosophie am Herzen liegt“, wohlbekannt sein.

Einbeck.

O. A. Ellissen.

H. Romundt: 1. Ein Band der Geister. Entwurf einer Philosophie in Briefen. Leipzig. C. G. Naumann 1895. 2. M. 2. Eine Gesellschaft auf dem Lande. Unterhaltungen über Schönheit und Kunst mit besonderer Beziehung auf Kant. Leipzig. C. G. Naumann 1897. 2. M.

Der Verfasser dieser beiden Schriften ist bekannt durch sein erstes Bemühen, Kants Weltanschauung populär zu machen; wir haben in der ersten Schrift eine Art von Einführung in die Gedanken der Kritik der praktischen Vernunft und der Religionslehre, in der zweiten in die Kritik der Urteilskraft. Doch nein, das wäre wohl zu viel gesagt; nicht der eigentlich wertvolle, d. h. philosophische Gehalt jener grossen Werke wird dargeboten. Kant leitet seine be-

kannte Formel des Moralgesetzes aus dem blossen Wesen des reinen Wollens ab, und will durchaus nicht in ihr die Regel des exemplarischen Verhaltens aufstellen, wie Romundt (S. 52 der ersten Schrift) sagt. Nach Romundt soll Kant unter dem Gesichtspunkt der neueren Naturwissenschaft und der Anpassung aufgefasst werden. Dieser Gedanke ist richtig und seine Durchführung wäre sehr nötig. Aber Romundt giebt nur Andeutungen, er begnügt sich leider damit, Symptom dieses Zeitbedürfnisses zu sein. Und dazu ist der Weg, den er wählt, uns nicht sympathisch. Die Natur ist die Grundlage des Geistes; als die Grundwissenschaft aber der Anpassung bezeichnet R. die Geographie; läge die Zoologie (Biologie) nicht näher? Ist nicht z. B. Rasse wichtiger als Klima? Aber freilich, dann wäre die äusserliche Anknüpfung an Kant, der u. a. auch Geograph war, verloren gegangen. Mehr noch als der ersten Schrift schadet der zweiten die allzu bequeme Briefform: besonders da hier protokollarisch über eine Anzahl ästhetischer Unterhaltungen Bericht erstattet wird. Übrigens sind diese Gespräche wegen ihrer Bezugnahme auf die gegenwärtige Litteratur interessanter und könnten zweifellos in Familienkreisen zu allerlei ästhetischem Nachdenken anregen, wenn schon sie der Schärfe und Bestimmtheit entbehren.

Dr. G. A. Wyneken.

Nachrichten und Bemerkungen.

Das **Bischofsamt** (Seniorat) der Brüdergemeinden, das einst Comenius inne hatte, besteht noch heute innerhalb der Unitätsgemeinden, die sich in der Provinz Posen erhalten haben und die an ihren grossen Überlieferungen, trotz ihres Anschlusses an die Reformierten, mit Treue und Anhänglichkeit festhalten. Im Jahre 1899 ist Herr Konsistorialrat Albertz in Posen zum Senior erwählt worden — denn die Unitätsgemeinden wählen ihren Senior, und er wird nicht wie die Superintendenten vom Staat ernannt — und am 19. November v. J. fand die feierliche Bischofsweihe, die man in der Landeskirche ebenfalls nicht kennt, in Posen statt, die auf Grund des alten Formulars vollzogen wurde. Dabei spielt die Handauflegung des weihenden Seniors, der Bruderkuss und eine Art symbolischer Kette, welche die Unitätsgeistlichen mit dem Senior durch Handreichung herstellen, eine Rolle. Der neugeweihte Senior gab in seiner Predigt der Hoffnung Ausdruck, dass den Bekennern der evangelischen Lehre in Polen aus der jahrhundertelangen Thränensaat der Väter noch eine reiche Ernte erblühen werde.

In den Ketzerprozessen des Mittelalters ist häufig von dem **Pater spiritualis** eines oder mehrerer „Häretiker“ die Rede, dem der **Filius spiritualis** gegenübersteht. Der Sinn der Bezeichnung ist einstweilen nicht vollständig klar; aber man wird doch dabei sehr an die **Patrini** d. h. die **Pathen** erinnert, wie sie z. B. bei der Aufnahme in gewisse Zünfte üblich waren, d. h. an das Institut der **Bürgen**, das ehemals auch in den altchristlichen Gemeinden Geltung besass. Diese **Bürgen** waren Personen, die der Gemeinschaft bereits angehörten und die für den Charakter, die Kenntnisse und die Bundestreue eines neu aufzunehmenden Mitgliedes die Gewähr übernahmen; sie hatten auch die Pflicht, den die Aufnahme Nachsuchenden den ersten Unterricht zu erteilen und sie über manche Dinge vorher aufzuklären. Merkwürdig ist, dass auch in den „Akademien“ des 15. bis 17. Jahrhunderts die Namen **Pater spiritualis** oder **Filius** wiederkehren (vgl. M. H. der C. G. 1895 S. 166 u. 324).

Es lässt sich beobachten, dass bis tief in das 16. Jahrh. hinein gerade diejenigen Gegenden hervorragende und dauernde Sitze der „Waldenser“ und ähnlicher „Ketzerien“ sind, in denen ein starker **Bergwerksbetrieb** vorhanden war; das trifft z. B. zu auf Oberösterreich (Steyer), auf Mähren, Böhmen, Sachsen (Zwickau), Harz (Stolberg), das Herzogtum Berg und die Grafschaft Mark, Siegen, Nassau, Aachen, Bistum Lüttich, Saar-

gend (Trier) u. s. w. Das pflanzt sich dann fort auf solche Gegenden, wo irgend ein mit dem Bergwerksbetrieb zusammenhängender Hüttenbetrieb (z. B. Glashütten, Schmelzhütten etc.) existierten. Die Ursachen lassen sich einstweilen nicht völlig aufklären, aber wir wollen doch auf einige Punkte hinweisen. Die Bergleute und alle die, welche mit der „Scheidekunst“ und mit der Metallverarbeitung zu thun hatten (man kannte die Vertreter der Scheidekunst auch unter dem Namen der Alchymisten), waren meist in den sog. Hammerhütten fest organisiert (vgl. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien. Lpz. 1885, S. 236), deren uralte Ordnungen und Namen — in Siegen gab es um 1500 eine Hammerhütte „Zum heiligen Kreuz“ — eine nahe Verwandtschaft mit den ebenso alten Satzungen und Bräuchen der Bauhütten zeigen; in der That besaßen ja auch beide Gewerbe schon deshalb mannigfache Berührungen, weil kein Bergwerk ohne Steinhauer (Steinmetzen) und Bauverständige und kein grosses Bauwerk ohne Hausteine und Eisen ins Leben treten konnte. Noch wichtiger ist ein anderer Punkt. Es gab schlechterdings kein Gewerk, dessen ganze Thätigkeit sich so leicht einer unerwünschten Beaufsichtigung entziehen konnte, als der Bergwerksbetrieb, so weit er in unterirdischen Arbeitsstätten stattfand. Gegenüber der furchtbaren Ketzergesetzgebung, wie sie Jahrhunderte lang zu Recht bestand, lag eine Hauptschwierigkeit für die Übung der Kulthandlungen in der Beschaffung gedeckter Versammlungsräume; hier, im Bergwerksbetrieb, war sie für die Eingeweihten in einer Weise möglich, wie nirgends sonst und so fand die Sekte „der Grubenheimer“ in den Schächten und ihren Nebenräumen am ehesten und sichersten das was sie brauchte, nämlich sturmfreie Plätze, wo sie, wie ehemals die ältesten Christen in den Katakomben, ihre verbotenen Gottesdienste halten konnten.

Seitdem die Versammlungen der älteren Akademien unter dem Verdacht der „Häresie“ standen, lag für die Leiter und die Mitglieder eine Hauptschwierigkeit in der Beschaffung von Versammlungsräumen, die gegen das Eindringen von Aussenstehenden wohl und gehörig gedeckt waren. Die Akademie der Naturphilosophen zu Nürnberg, welche von Aussenstehenden die Sozietät der „Alchymisten“ genannt wurde, versammelte sich im 17. Jahrhundert, wo auch Leibniz ihr Mitglied und Sekretär war, „bei den Münzmeistern“, d. h. im Gebäude der städtischen Münze, wo in geschlossenen Gemächern mit „geheimen Münzzeug geprägt“ wurde (s. M. H. der C. G. 1895 S. 93). — Die Errichtung von „Laboratorien“, d. h. von Räumen, wo sie ihre Arbeiten vornehmen konnten, die von den Anhängern der „Alchymie“ in allen grösseren Orten betrieben wurde, fand gewöhnlich an Orten (Flusswerdern u. s. w.) statt, deren Zugang leicht zu sperren war. In allen diesen Laboratorien — das Berliner stand auf dem Friedrichswerder, in der Nähe des Schlosses zwischen Schleussengraben und Spree — haben naturwissenschaftliche Versuche und Arbeiten stattgefunden und insofern waren sie die gegebenen Mittelpunkte für die „Naturphilosophen“; aber wie in den alten Akademien neben der Pflege der Geometrie (wie man damals den Inbegriff der Naturerkenntnis nannte) Kulthandlungen der „Philosophen“ hergingen, so scheint es auch später der Fall gewesen zu sein. Wo keine

derartigen „Arbeitshäuser“ vorhanden waren — im Haag besaßen die Alchymisten oder „Artisten“, die bei ihren Versammlungen den Schurz brauchten (s. M. H. der C. G. 1895 S. 141), einen eignen Palast —, da versammelten sich die „Anhänger der Kunst“, die die Gegner gern die schwarze Kunst nannten, entweder in den Zunfthäusern angesehener Gilden oder in den Wohnungen wohlhabender Mitglieder, nicht selten auch auf den Schlössern der Fürsten und Herrn, die ihnen Schutz gewährten, weil letztere selbst den „Stein der Weisen“ suchten. Es verdient Beachtung, dass die Laboratorien der Alchymisten nicht, wie man bei ihren naturwissenschaftlichen Zielen erwarten sollte, im Zusammenhange mit den Universitäten auftauchen; wohl aber erscheinen sie im Anschluss an andere Organisationen, an sog. Collegia, die bald unter der Form von Collegia physico-chymica, bald als Collegia medica oder unter ähnlichen Namen bekannt werden. Ein solches Collegium medicum wird in Berlin im Jahre 1685 unter staatlichen Schutz gestellt. Bezeichnender Weise entwickelten sich diese Laboratorien und Collegien in Berlin viel kräftiger, als z. B. in Dresden, wo zwar unter Johann Georg I. ebenfalls ein Laboratorium gegründet worden war, dessen Leiter aber unter der Bergwöhnung und der Feindschaft der lutherischen Staats- und Kirchenbehörden zu keiner gesicherten Thätigkeit gelangen konnten.

Wir hatten in diesen Heften (1900 S. 63) auf die Thatsache hingewiesen, dass Thomas Carlyle sich, wie er selbst erzählt, an der Hoffnungsfreudigkeit des bekannten Goetheschen **Maurer-Hymnus** stets von neuem aufgerichtet und zum Kampf für die idealen Güter des Lebens gestärkt hat. In Rücksicht auf diese Bemerkung macht uns einer unserer englischen Leser, Herr P. C. Horsfall, Swanscoe Park bei Macclesfield, darauf aufmerksam, dass Carlyle das Gedicht in England und Amerika weit und breit bekannt gemacht hat, indem er eine englische Übersetzung anfertigte. Sie ist in Carlyles Werk „Past and Present“ (2. Aug. 1845 S. 318) veröffentlicht und lautet:

<p>The Mason's ways are A type of existence, And his persistence Is as the days are Of men in this world.</p>	<p>While earnest thou gazest, Comes boding of terror, Comes phantasm and error, Perplexes the bravest Wiht doubt and misgiving.</p>
<p>The Future hides in it Gladness and sorrow; We press still thorow, Nought that abides in it Daunting us, — onward.</p>	<p>But heard are the Voices, — Heard are the Sages, The Worlds and the Ages: „Choose well, your choice is Brief and yet endless;</p>
<p>And solemn before us, Veiled, the dark Portal, Goal of all mortal: — Stars silent: rest o'er us, Graves under us silent.</p>	<p>Here eyes do regard you, In Eternity's stillness; Here is all fulness, Ye brave, to reward you; Work, and despair not.“</p>

Im Sprachgebrauch der Akademien der Alchymisten des 17. Jahrh. spielt der Name **Kunst, Anhänger der Kunst** (Fili Artis), **hohe Kunst** u. s. w. eine Rolle; auch der Name **Artist** kommt vor und man weiss, dass von den Gegnern die Alchymisten oft als Schwarzkünstler bezeichnet wurden. Sicher ist, dass die Mitglieder der Akademien damit die „Lebens-Kunst“ oder die wahre Weisheit im Gegensatz zur falschen Weisheit meinten. Diese „wahre Weisheit“ — Pomponius Laetus, der „Pontifex maximus“ der römischen Akademie, nannte sie „Panagia“, Comenius und Andere „Pansophia“ — wird bildlich in verschiedenen Formen symbolisiert. Auf dem Titelblatt der Ausgabe des Prodrumus Pansophiae des Comenius, welcher 1645 erschien, sieht man die Pansophie abgebildet als **Königin**; zu ihren Füßen liegen Bibel, Winkelmass und Zirkel. Dass diese Art der Symbolisierung innerhalb der Akademien schon alt war, beweist die Thatsache, dass Pomponius Laetus die Jugend Roms vor dem Bilde der gekrönten Frauengestalt um 1490 versammelte „ut eos verae sapientiae initium edoceret“ (Keller, Die römische Akademie etc. M. H. der C. G. 1899 S. 96 Anmerkung). Pomponius Laetus hatte, wie urkundlich feststeht, früher die Mitglieder der römischen Akademie in den Katakomben versammelt. Hier aber spielt die gekrönte Frauengestalt, die „Königin“, die „wahre Weisheit“ eine grosse Rolle; sie ist unter dem Namen der Orans bekannt. Man vgl. dazu Psalm 111 v. 10. — Die Bezugnahme auf die Kunst und auf die „königliche Kunst“, d. h. die wahre Weisheit, kommt auch später vor.

Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino gen. Filarete aus Florenz (geb. um 1405) verfasste um 1460 einen „Trattato dell' Architettura“, in welchem er eine Darstellung und Bauanweisung für allerlei Gebäude, Paläste, Klöster, Markthallen, Theater u. s. w. gab. Darin findet sich auch eine Anweisung für den Bau einer Art von Akademie, deren Mitglieder sich den Wissenschaften und den Künsten, aber auch dem Handwerk widmeten¹⁾. Wie kam Antonio auf den Gedanken, die Akademien auf gleicher Stufe mit Klöstern, Theatern u. s. w. zu behandeln, wenn nicht bereits damals das Bedürfnis nach allgemeinen Anweisungen auch für solche Akademien vorhanden war? Antonio war, wie seine Beziehungen zu Philelfus ergaben, selbst Mitglied einer Akademie. Filarete hat einen Teil seines Lebens in Rom zugebracht. Wir besitzen eine Medaille (es ist nur ein Exemplar erhalten) auf dessen Vorderseite sich der Kopf des Filarete befindet mit der Umschrift: Antonius Averlinus Architectus; den Kopf umschwirren drei Bienen. Die Rückseite zeigt folgendes Bild: ein Mann, nach rechts gewendet ist, führt einen Hammer, wie ihn die Meister der mittelalterlichen Bauhütten auf Bildern führen. Er öffnet mit Hilfe eines Stemmeisens einen Baum, aus dessen Inneren Bienen herauschwärmen; zwei schwimmen in einem Wasser am Fusse des Baumes. Rechts oben steht ein Sonnengesicht am Himmel. Die Inschrift giebt den Spruch: Vt Sol auget Apes sic nobis comoda princeps. Es handelt sich hier also offenbar um eine Denkmünze

¹⁾ W. v. Oettingen, Der Bildhauer-Architekt Antonio Averlino gen. Filarete. Marb. Diss. 1888. S. 41.

auf einen Fürsten, der einer Akademie Wohlthaten erwiesen hat; wahrscheinlich ist es unter dem Bilde des hammerführenden Mannes dargestellt; die schwärmenden Bienen sind die Arbeiter oder die „Söhne der Kunst“. Die Medaille s. bei Alfred Armand, *Médailleurs italiens des XV u. XVI siècles*. Paris. Plon 1883 I, 26 (2. Ausg.) und E. Müntz, *Précurseurs de la Renaissance* I, 92.

Nach einer uns zugehenden Mitteilung des Herrn Bürgerschuldirektors Franz Slaměnik in Prerau, der seit vielen Jahren unserem Vorstande als stellv. Mitglied angehört, ist vor einiger Zeit in einem Grundbuche der Stadt Prerau eine Abschrift des Ehevertrags des Comenius aus dem Jahre 1618 gefunden worden. Daraus erhellt, dass Comenius in erster Ehe verheirathet war mit Magdalena Vizovský, Tochter des Bürgers Burian Vizovský in Hohenstadt (Mähren). Es ergibt sich demnach, dass Comenius im Ganzen sieben Jahre (drei Jahre als Schüler und vier Jahre als Lehrer und Geistlicher) in Prerau thätig gewesen ist. Danach sind frühere Angaben zu berichtigen.

Aus der Zahl der Besprechungen, welche über die von der C.G. preisgekrönte Schrift **Hermann Balls**, das Schulwesen der böhmischen Brüder. Berlin, Gaertners Verlag 1898 (217 S. 5 M.), erschienen sind, heben wir hier eine heraus, welche in Nr. 49 der Reformierten Kirchen-Zeitung vom 3. Dez. 1899 erschienen und W. R. unterzeichnet ist. Sie lautet: „In unserer Zeit, wo durch die „Los von Rom-Bewegung“ die allgemeine Aufmerksamkeit sich den österreichischen Ländern zugewendet hat, ist es interessant, von einer ähnlichen Bewegung zu hören, die vor 400 Jahren sich auf ebendenselben Boden abspielte. Der Verfasser des vorliegenden Buches giebt in der Einleitung einen Überblick über die Geschichte der böhmischen Brüder, die an die hussitische Bewegung anknüpfend, am Vorabend der Reformation durch die Betonung der Rechtfertigung aus Glauben und das Dringen auf ein gottwohlgefälliges Leben in Kraft solcher Rechtfertigung den Übergang aus dem Katholizismus zum Protestantismus angebahnt haben. Mehr denn ein Jahrhundert lang war die Brüderunität Zierde und Halt des Protestantismus in Böhmen und Mähren. Nach ihrer Ausweisung (1627) begann ihr Verfall. In Amos Comenius, ihrem letzten Bischof, geht ihr letzter, aber zugleich schönster Stern vor dem hereinbrechenden Dunkel auf. — Wer die Bedeutung der Unität voll und ganz würdigen will, der muss ihre Verdienste um die Erziehung der Jugend kennen lernen. Dazu ist die vorliegende von der Comeniusgesellschaft gekrönte Preisschrift trefflich geeignet. Möge sie viele Leser finden, nicht nur unter Schulmännern, sondern auch unter allen denen, die sich gern in die Vergangenheit versetzen lassen, um aus ihr für die Gegenwart zu lernen!“

Die Comenius-Gesellschaft

zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung

ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1899: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C.-G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geiste des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller. Band 1—8 (1892—1899) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis siebente Jahrgang (1893—1899) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C.-G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.-H. der C.-G.
Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

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

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftsstelle der C.-G., Berlin NW., Bremerstr. 71.

Der Gesamtvorstand der C.-G.

Vorsitzender:

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

Stellvertreter des Vorsitzenden:

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

Mitglieder:

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

Stellvertretende Mitglieder:

Lehrer **R. Aron**, Berlin. Pastor **Bickerich**, Lissa (Posen). Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. **H. Fechner**, Prof., Berlin. Geh. Regierungs-Rat **Gerhardt**, Berlin. Prof. **G. Hamdorff**, Malchin. Bibliothekar Dr. **Jeep**, Charlottenburg. Stadtschulinspektor Dr. **Jonas**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Lasson**, Berlin-Friedenau. Diakonus **K. Mämpel**, Eisenach. Univ.-Prof. Dr. **Natorp**, Marburg a./L. Bibliothekar Dr. **Nörrenberg**, Kiel. Rektor **Rissmann**, Berlin. Landtags-Abgeordneter von **Schenckendorff**, Görlitz. Archivar Dr. **Schuster**, Charlottenburg. **Slamenk**, Bürgerschul-Direktor, Prerau. Univ.-Prof. Dr. **H. Suchier**, Halle a. S. Univ.-Prof. Dr. **Uphues**, Halle a. S. Oberlehrer **W. Wetekamp**, M. d. A.-H., Breslau.

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

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

Anzeigen.

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

Verlag von S. Hirzel in Leipzig:

Ein Apostel der **Wiedertäufer.**

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

VI u. 258 SS. gr. 8. Preis \mathcal{A} 3,60.

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

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

Nebst Beiträgen zur
Geschichte der Reformation.

Von **Ludwig Keller.**

V u. 189 SS. gr. 8. Preis: \mathcal{A} 2,80.

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

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

Soeben erschienen:

Die **Erziehung zum Mute** durch Turnen, Spiel und Sport. **Die geistige Seite der Leibesübungen.**

Von

Dr. Konrad Koch,

Professor am Herzoglichen Gymnasium Martino-Katharineum zu Braunschweig.

Gr. 8^o. 4 Mk., gebunden 4,80 Mk.

Inhalt:

- I. Einleitung.
 - II. Die Erziehung zum Mute.
 1. Die Erziehung des Willens im allgemeinen.
 2. Der Mut und seine verschiedenen Erscheinungsformen.
 3. Die Übungen des Mutes.
 - III. Der Turnbetrieb.
 1. Das deutsche Turnen und seine Ziele.
 2. Die einzelnen Turnübungen nach ihrem Werte für die Bildung des Willens.
 - IV. Die Spiele.
 1. Der erzieherische Wert des Spieles im allgemeinen.
 2. Der Übungswert der einzelnen Spiele.
 - V. Der Sport und die Dauerübungen.
 1. Der Sport.
 2. Die Dauerübungen.
 - a) Laufen, b) Gehen und Marschieren, c) Bergsteigen, d) Ringen, e) Fechten,
 - f) Schwimmen, g) Rudern, h) Schlittschuhlaufen und Wintersport, i) Radfahren.
 - VI. Die Freude an den Leibesübungen.
 - VII. Die Ansprüche der ästhetischen Erziehung.
 - VIII. Der Gemeinsinn im Spielleben.
 - IX. Das Wegfallen der Standesunterschiede auf dem Spiel- und Turnplatze.
 - X. Die Pflege des nationalen Sinnes.
 - XI. Schluss.
- Inhaltsnachweis.