

unklar, und Stein mußte sich, mochte er so oder so handeln, die Ungnade entweder des Kurfürsten oder des Herzogs zuziehen. Es scheint nun so, als ob Johann Friedrich aus der Verurteilung Steins durch Moritz den Eindruck gewonnen habe, daß dieser doch sein Interesse vertreten hätte. Stein durfte seinen Lebensabend in Weimar verbringen. Er hatte hier wohl sein gutes Auskommen und ein geräumiges Haus, denn vom Abend des 24. August 1546 bis zum 27. wohnten bei ihm die Superintendenten von Eisenach, Jena und Neustadt, die den Kahlaer Pfarrer Thomas Naogeorg wegen Erneuerung Karlstadtscher Schwärmererei verhören sollten. Stein nahm selbst nebst Amsdorf und Johann Grau an dem Verhöre teil¹. Am 28. Juli 1548 unterschrieb er die Weimarer Erklärung gegen das Augsburger Interim². Bald danach, jedenfalls vor 1553, ist er gestorben³.

Balthasar Bekker, der Bekämpfer des Teufel- und Hexenglaubens

Von Lic. Dr. Wilhelm Reuning, Offenbach a. M.

Den Hexenwahn vernichtet zu haben ist zweifellos ein Verdienst der Aufklärungszeit. Der größte Anteil an diesem Verdienste gebührt Balthasar Bekker, der über das Thema zuerst in einer kurzen Schrift sich geäußert hat: „Engelsch verhaal van ontdeckte Toverij, Wederleyt door B. B., 1689“, und dann es ausführlich behandelt in seinem Hauptwerk: „De Betoverde Weereld“⁴. Ja Bekker, der von 1634—1698 lebte, gebührt das Verdienst auch vor dem zeit-

1) Ebd. 16, S. 37.

2) Chr. Schlegel, Ausführlicher Bericht von dem Leben und Tod Caspari Aquilae, 1737, S. 409.

3) Schon P. Flemming ThStKr. 1913, S. 290, hat auf Grund von E. Herzog, Geschichte des Zwickauer Gymnasiums, 1869, S. 26, auf die beiden Urkunden im Zwickauer Ratsarchiv vom 24. Februar 1546 und 15. März 1553 aufmerksam gemacht. In der ersteren stiftet Stein testamentarisch eine Summe zur Errichtung eines gemeinen Tisches für arme Knaben, die zum Studio geschickt, in der andern vereinbart der Rat mit Steins Erben Umwandlung dieser Stiftung in zwei Stipendien für studierende Bürgersöhne. Die erstere Urkunde ist auf Papier mit dem eingedrückten kleinen Stadtsekret und Steins Petschaft, die andere auf Pergament mit anhängendem Wachssiegel. Testamentsvollstrecker waren der Diakon Veit Weydener (1533 Pfarrer zu Frankenhausen bei Crimmitschau; Mitteilungen des Zwickauer Älterumsvereins 7, S. 82) und der oben erwähnte Altenburger Amtschreiber Franz Beheim.

4) Fortan abgekürzt: BW.

lich späteren Christian Thomasius¹. Dieser sagt in den „Theses de crimine magiae“, daß Bekker, wenn nicht den Teufel selbst, so doch seine Macht und Wirkung auf die Menschen in Zweifel zog. Thomasius ist der Meinung, daß es einen Teufel gebe, „und daß derselbe gleichsam von außen / jedoch auf eine innerliche und unsichtbare Weise in den Gottlosen sein Werk treibe“. Er bestreitet aber, daß „Hexen und Zauberer gewisse Verträge mit dem Satan aufrichten sollten“. Würde er mit Bekker übereinstimmen, dann hätte er nicht nötig zu beweisen, daß es keine Satansbündnisse geben könnte, „sintemahl einer Sache die an sich selber nichts ist keine Eigenschaften und Verrichtungen beygelegt werden mögen“ (S. 588). Mag auch die Wirkung der Schrift des Thomasius augenfälliger sein, die Hauptbedeutung hat doch Bekker, der eine prinzipielle Untersuchung lieferte. Thomasius behandelte die Frage vom juristischen Gesichtspunkte aus und bestritt die Verträge der Hexen und Zauberer mit dem Satan. Bekker ging dem Teufels- und Geisterglauben überhaupt zu Leibe, womit er bei all seiner zeitgeschichtlichen Beschränktheit seiner Zeit vorauseilte. Die Menschen seiner Tage waren für seine Tat noch nicht reif². Bekker war der Erste,

1) Als Vorläufer Bekkers, auf die er zum Teil auch in seiner „Betoverde Weereld“ Bezug nimmt, sind zu nennen: Joh. Franziscus de Ponzinibus (dieser hat bereits im Anfang des 16. Jhd. den Teufelsglauben in Zweifel gezogen); Johannes Weyer, De Veneficiis et Sagis, und sein Hauptwerk: De praestigiis daemonum et Incantationibus ac Veneficiis (schon 1563); Cornelis Loos of Lossaeus, De vera ac falsa magia; der Engländer Reginald Scot of Scott; die Jesuiten Friedrich von Spee und Adam Tanner; Abraham Palingh, ein Leinenpresser in Harlem. Bekker sagt, daß es für die Gelehrten nicht viel Ehre sei, wenn dieser letztgenannte Mann mehr Einsicht habe als sie (BW. II 24, 3). Auch der an der gleichen Stelle von Bekker erwähnte Anton von Dalen ist neben Joh. Matth. Meyfahrt und Anton Prätorius in diesem Zusammenhang zu nennen. Den Abschluß dieser Reihe bildet Christian Thomasius mit seinen „Theses de crimine magiae“ (1701). Dieser hat das Verdienst, den Glauben an die Wahrheit der durch die Folter erzwungenen Geständnisse erschüttert zu haben. Aber es ist, um Bekkers Bedeutung zu würdigen, der Hinweis auf BW. IV, 24 notwendig, wo schon Bekker die Unglaubwürdigkeit der durch die Folter erzwungenen Geständnisse nachweist und auf die denselben Gedanken bereits darlegende „cautio criminalis“ des deutschen Jesuiten Friedrich von Spee sich bezieht.

2) Nicht mit Unrecht sagt Bekker in der Vorrede zur BW: „De dank van sulken arbeid magh mij volgen als ik dood ben: mar bij mijn leven so verwacht ik des niet veel.“ Auch verdienen seine Worte in einem Briefe an seinen Vater

der den Mut hatte, öffentlich das ganze Gelichter von Teufeln und Hexen zu bekämpfen. Der schon erwähnte niederländische Arzt A. von Dalen hat den Teufelsspuk ganz heimlich und verborgen in Zweifel gezogen; ebenso Friedrich von Spee, der anonym eine „cautio criminalis“ schrieb oder eine „Behutsamkeit, so bey den Hexen Prozessen in Acht zu nehmen“. Er leugnet sehr vorsichtig Hexen und Zauberer nicht, sagt aber, es seien nicht alle Hingerichteten schuldig gewesen. Er leugnet auch den Teufel nicht. Man müsse eine solche Sache mit Vernunft und Verstand untersuchen (Thomasius, S. 586).

Daß die „Betoverde Weereld“ auch von den Zeitgenossen als fundamental umstürzend empfunden wurde, zeigt die riesige, schier unübersehbare Zahl von Schriften für und besonders gegen Bekker. A. v. d. Linde¹ zählt in der Bekkerbibliographie 146 solcher Schriften auf. Auch der große Semler hat 100 Jahre später Bekkers Buch für bedeutungsvoll genug angesehen, um es in der Übersetzung Schwagers² herauszugeben und mit kritischen Anmerkungen zu versehen. Ihm ist das Werk Bekkers noch aktuell. Das zeigen seine kritischen Anmerkungen immer wieder. Stücke von Bekkers Darstellung, die für seine Zeit überholt sind, läßt er aus, oft das für uns vom historischen Standpunkt aus Interessanteste.

Sehen wir die über Bekker erschienene Literatur an, so finden wir, daß sie eine Lücke aufweist, die auszufüllen eine bei Bekkers Bedeutung nicht vergebliche Aufgabe ist. In den zusammenfassenden Darstellungen erhält Bekker nur kurze Notizen und die wenigen vorhandenen Spezialarbeiten über ihn³ werden, soweit sie nicht

Henricus Bekker erwähnt zu werden: „Niet dat ik onwaarheid in d'aangenomene Leere (sc. der reformierten Kirche) vond; maar dat ik't light van die waarheid klaarder sie door ene vrye lucht: de nevel van menschelik ontsagh was my voren in den wegh.“ De friesche Godgeleerdheid van B.B. (hinfort abgekürzt: Fr. Godg.), S. 45.

1) Balthasar Bekker, Bibliographie. 's-Gravenhage, 1869.

2) D. Balthasar Bekkers reformierten Predigers zu Amsterdam bezauberte Welt. Neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, Pastor zu Jöllnbeck: durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler, Leipzig, in der Weygandschen Buchhandlung, 1781/2. 3 Bände (bei A. v. d. Linde a. a. O., Nr. 26).

3) Johann Moritz Schwager, Beytrag zur Geschichte der Intoleranz, oder Leben, Meynungen und Schicksale des ehemaligen Doct. der Theologie und reformierten Predigers zu Amsterdam Balthasar Bekkers; meist nach kirchlichen

völlig veraltet sind, seiner geschichtlichen Bedeutung nicht gerecht. Wir werden im folgenden natürlich zu dem, was in ihnen in haltbarer Weise dargestellt ist, keine Dubletten liefern. Darum wird darauf verzichtet, seine äußere Lebensgeschichte, insbesondere den ihm gemachten Ketzerprozeß, in den einzelnen Phasen darzustellen; das ist durch Lorgion und besonders durch Knuttel geschehen. Auch werden die Gegner Bekkers, deren zahlreiche Schriften mir fast alle erreichbar waren, nicht mehr herangezogen, als in den Rahmen der Aufgabe gehört. Viele dieser Gegenschriften haben den Ton gewöhnlicher Pamphlete, sind durchaus unsachlich gehalten und daher für unsere Aufgabe völlig wertlos.

1. Um Bekkers „Betoverde Weereld“ in ihrer geschichtlichen Bedeutung würdigen zu können, müssen wir zunächst über seine dem Hauptwerke vorausgehenden ersten Schriften einen Überblick geben.

Die erste für unseren Zusammenhang bedeutungsvolle Schrift stammt aus der Zeit seiner amtlichen Tätigkeit in Franeker. Hier veröffentlichte er 1668 eine Abhandlung über die cartesianische Philosophie: „De philosophia Cartesiana admonitio candida et sincera.“ Die reformierte Kirche der Niederlande verhielt sich gegen die neue Philosophie wegen deren Bruch mit den bisherigen Methoden und ihrer Emanzipation vom Dogma sehr ablehnend. Um den Cartesianismus wirklich kennen zu lehren und der Gefahr vorzubeugen, daß seine Amtsgenossen sich für die Gegner der neuen Philosophie einnehmen ließen, gab Bekker die erwähnte Schrift heraus. Alle Dinge solle man prüfen und das Gute behalten; Gott sei kein Gott der Verwirrung, sondern des Friedens (a. a. O., S. 688).

Urkunden. Mit einer Vorrede J. S. Semlers. Leipzig 1780; — B. Glasius, Godgeleerd Nederland, Teil I, S. 89 ff.; — E. J. Diest Lorgion, Balthasar Bekker in Franeker. Een Portret uit de zeventiende eeuw. Groningen 1848; Derselbe, Balthasar Bekker in Amsterdam. Een Portret uit de zeventiende eeuw. Te Groningen 1851; — Willem Pieter Cornelis Knuttel, Balthasar Bekker, De bestrijder van het bijgeloof. 's-Gravenhage, 1906; — Von diesen Schriften ist Schwager längst veraltet. Lorgion hat die Form des historischen Romans gewählt, in der eine wirklich wissenschaftliche Darstellung nicht möglich ist. Knuttel hat eine Fülle von Sachkenntnis und beruht auf eingehendem Quellenstudium, aber ist doch wesentlich referierend, geht auch auf die für Bekkers ganze Arbeit grundlegende Stellung zur cartesianischen Philosophie nicht genügend ein.

Seine eigene Stellung zur Philosophie setzt Bekker in der Zu-eignung seiner Schrift an „De Hoog-eerwaarde Synodus van Friesland, des jaars 1668, vergaderd tot Leewarden“ auseinander¹. In seiner Schrift unterscheidet er scharf Theologie und Philosophie. Beide haben ihre eigenen Gebiete und dürfen nicht ineinander ver-mengt werden. Theologen dürfen nicht versuchen, aus der Heiligen Schrift vernünftige Dinge zu beweisen, so den Stillstand der Erde und den Lauf der Sonne. Andererseits darf die Philosophie es nicht unternehmen, mit Mitteln der Vernunft die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Jesu oder das Mittel zur Versöhnung mit Gott zu beweisen (I, § 11). Wenn Theologie und Philosophie ihre eigenen Gebiete haben, so können sie doch nicht gegeneinander streiten. Beide wollen die Wahrheit und das Gute; und es kann nicht eine Wahrheit gegen die andere und ein Gutes gegen das andere streiten². Das hatte man auch vorher schon gesagt. Aber wenn Bekker nun sagt: „Derhalven al wat opentlik de Filosofie tegen-strydig is / kan geensins in de Schrift waarachtig zijn“ (§ 12), so kündigt sich in diesem Satze, der die Philosophie als Norm nimmt, ganz unverkennbar eine neue Zeit an; ja in seiner Konse-quenz liegt der Ansatz zu historischer Kritik der biblischen Schriften. Für Bekker kommt diese Konsequenz noch nicht in Betracht. Er betont stark auch das Gegenteil obiger These: „dat die Filosofie welke tegen de Theologie stryd niet kan waarachtig zyn“ (§ 13). Er geht, wie wir sehen werden, den Ausweg einer stark vernünftigen Erklärung der Bibel in rationalistischem Sinne und betont die nicht auf Philosophie und Bildung gehende Absicht der Heiligen

1) „En/om de waarheid te seggen/ik die my tot noch toe met die oefeningen der Filosofen nooit in 't minste hebben willen moeijen; ben nochtans hier door mi opgewekt / om so veel als tot de Schrift-geleerdheid / en de saken van de Kerk behoort/mijn gevoelen als een uwer allen / in aller tegenwoordigheid / volgens de gemeene vryheid der profeteering onder kristenen / mede bekend te maken“

2) In „De philosophia Cartesiana“ VI, § 8 macht Bekker eine Bemerkung über das kopernikanische System, die für seine ausgleichenden Bemühungen zwischen Vernunft und Schrift besonders charakteristisch ist, weshalb sie wörtlich zitiert werden mag: „Want so t'gesond verstand begrijpt dat d'Aardkloot draait: dunkt u dat God sal door de Schrift ontkennen hy door de Reden heeft geleerd. Niet dat ik segge / dat den Aardkloot draait: maar dat ik echter niet en sie / hoe uit de Schrift sal te bewijsen zijn / dat sy in 't middelpunkt des Weerelds onbeweeglik rudt“.

Schrift. Die Heilige Schrift wirft kein Licht auf die Philosophie (§ 7); sie spricht nur hier und da, wenn sie auf philosophische Dinge zu sprechen kommt, von diesen wie allgemein gebräuchlich. Sie spricht zur ganzen Gemeinde, die meist ohne besondere philosophische Kenntnisse ist; Gott hat in seinem geschriebenen Wort das ungebildete Volk unterweisen wollen (§ 8).

Bekker ist es nicht um die Philosophie Descartes' selbst zu tun, sondern um die neue Denkweise, die man cartesianisch nennt (II, § 2, S. 692). Ob Bekker hier ahnt, daß Descartes der Vater der modernen Philosophie ist?¹ Bekker teilt die Ansicht, daß die Philosophie seither sehr unbefriedigend gewesen sei, und lehnt insbesondere Aristoteles ab, zumal dieser gelehrt habe, daß die Welt von Ewigkeit her bestehe, wogegen jeder christlicher Glaube spreche. Bezüglich Descartes' will Bekker sich auf keine Seite stellen, um weder durch absolute Zustimmung der Leichtgläubigkeit, noch durch absolute Ablehnung der Voreingenommenheit zu erliegen (III, § 2); er ist also ein Mann, der Selbständigkeit des Urteils anstrebt. Daß Descartes alles auf einen neuen Grund aufbauen, ein neues System der Wissenschaften entwerfen wollte, versteht Bekker durchaus objektiv zu würdigen. Im einzelnen ließe sich manches einwenden. Man soll seine Gründe als ein Mittel gegen Irrtum und Unwissenheit gebrauchen, aber sich wohl hüten, dieselben als Grundlage eines Systems anzunehmen (S. 696). Will man die Wahrheit untersuchen, so muß man alle Vorurteile beiseite lassen (IV, § 7); das ist ein wissenschaftlicher Grundsatz, den Bekker hier ausspricht, und den er hernach bei seiner Untersuchung des Hexen- und Teufelglaubens durchführt. Hier haben wir den Ausgangspunkt seiner ganzen Darstellung. Bekker stellt fest, daß er nicht mit allem bei Descartes einverstanden sei, auch daß er nicht alles verstehe. Doch meint er sagen zu können, daß Descartes' Meinungen nicht seiner (sc. Bekkers) Kirchenlehre widersprechen (§ 8). Man hat daran Anstoß genommen, daß Descartes

1) Vgl. auch II, § 12 (S. 695): „Uit alles dat geseid is blijkt / dat men voor Filosofie van Descartes houden moet den niefwen Stijl en niefwe Gronden / als ook de niefwe Leerstukken / die volgens dessen stijl op sulke gronden sijn gebowd / de welke van Descartes self aan 't licht gebraght / en ook volstandiglik verdedigt zijn: of mede wel van andere na hem / als volgende de selfde regelen / en wetten / en op de selfde gronden noch geleerd“.

vom Zweifel ausgeht; Bekker verteidigt, daß der Zweifel Beginn aller Erkenntnis sei, und will Descartes von den alten Skeptikern unterschieden wissen. Diese zweifeln, um zu zweifeln, Descartes um zur Sicherheit zu kommen (V, § 4, S. 70). Er verteidigt Descartes auch gegen den Vorwurf des Atheismus, den man erhoben hatte, weil er Gott beweisen will. Ist Descartes ein Atheist, dann ist Paulus kein Christ, weil dieser beweist, daß Jesus der Christus ist. Derselbe Apostel weckt bei uns den Zweifel, wenn er sagt (2. Kor. 13, 5): untersucht selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst (V, § 10, S. 704). Hier begegnet uns bereits Bekkers oft gewaltsame Exegese der Heiligen Schrift. Schließlich plädiert Bekker noch in energischer Weise für die Freiheit der Philosophie:

„Hier uit schijnt nu te moeten volgen / dat geen Filosofie aan vreemde wetten onderworpen is / die hare Vryheid self voor wet verstrekt. Des ook onwillig sich te laten overherrschen / staat sy wel over tot baldadigheid / wanneermen haar met kragt bedwingen wil. Dat leet ons d'ondevindinge van allen tyden; en self de Godgeleerdheid leed nooit meerder verwijderinge / dan alsinen haar te streng heeft willen handelen. Des moetmen sich wel wachten / datmen hier niet te veel en doe . . .“ (VII, 1 ff., S. 713).

Hier nimmt Bekker einen sehr hohen Standpunkt ein und sagt beinahe, daß die Wahrheit doch siegen wird und sich nicht unterdrücken läßt. Aller Zwang führt seiner Meinung nach nur auf Irrwege. Die Philosophen sind freilich in ihre Grenzen zu verweisen: Man darf die Schrift nicht mit philosophischen Gründen stützen wollen; Clauberg u. a. sind im Unrecht, wenn sie die Dreieinigkeit stützen wollen. „Dat selve buitenspoor word van degenen ook gevolgd / die Gods beroemde wonderdaden / ons in sijn woord vermeld / met hun verstand bestaan meten“ (VIII, § 5). Bekker gehört also noch in den ersten Anfang des Rationalismus; die mit Spinoza einsetzende rationalistische Wundererklärung lehnt er ab. Auch kann man schon hieraus erkennen, daß Bekker nur Cartesianer, aber nicht Spinozist gewesen ist.

Bedeutungsvoll für die innere Entwicklung Bekkers ist die Schrift des Jahres 1683: „Ondersoek van de Betekeninge der Kometen“¹. Hier setzt bei ihm deutlich der Kampf gegen

1) Ondersoek van de Betekeninge der KOMETEN, By gelegendheid van de gene die in de Jaren 1680, 1681, en 1682, geschenen hebben. Dese Druk is vermeerdert met een Hoofstuk en een Nareden. Gedaan door Balthasar Bekker S. T. D.

den Aberglauben seiner Zeitgenossen ein. Scharfe Beobachtungsgabe und Verstand, ein nüchternes vorurteilsfreies Denken, verbunden mit einer tiefen Frömmigkeit, die schon etwas rationalistisch gefärbt ist, waren das Rüstzeug Bekkers in dem Kampfe, der ihm viel Anfeindung bringen mußte¹. Bekker ist sich bewußt, wie schwer sein Unternehmen, der allgemeinen Zeitmeinung zu widersprechen, ist. Er sieht die Widerstände: Die natürliche menschliche Verdorbenheit, die Gottes klare Offenbarung in Vernunft und Schrift verließ, hat auch die Kirche angesteckt. Wer die Wahrheit will, wird sie nur bei den wenigsten finden. Er gibt sich auch über den Erfolg keiner Illusion hin, hofft aber eine wenn auch geringe Zahl verständiger Leser zu finden. Als grundlegende Voraussetzungen Bekkers, die auch in der BW. bedeutungsvoll sind, begegnen hier schon vorurteilsfreie Untersuchung der Wahrheit, Vernunft und Schrift als Wegweiser und die religiöse Position, die wahre Ehre Gottes zu suchen².

Auch in dieser Schrift knüpft Bekker übrigens an Descartes an. Dieser hatte eine von Bekker wiedergegebene Erklärung der Kometen versucht, und Bekker rühmt ihn als „een man van

Predikant tot Amsterdam. Hier is noch bygevoegd een Berigt en Naberigt aangaande de Oost en Westvindinge, voorgegeven van Lieuwe Willems Graaf, door den selfden AUTEUR. t'Amsterdam, By Jan ten Hoorn, Boekverkoper tegen over het Oude Heeren Logement, 1692. — Auch die erste Ausgabe von 1683 wurde benutzt.

1) Seine allgemeinen Ausführungen über den Aberglauben sind so bedeutungsvoll auch für die Beurteilung der BW., daß das Zitat einiger Sätze wohl berechtigt ist: „d'Onwetenheid Schrick en Vreese sijn d'onvaste gronden daar het Bygeloof op rust. . . . De Bygeloovigheid geloof datter een God is / sy vreest syne mogentheid en gerechtigheid; maar sy zoekt en siet hem mis; en eert sijne schepselen als den Schepper; speurt na d'onnaspeurelike en ongewoone wegen / en loopt dommelings 't gewoone pad mis; niet weetende / en dikwijls niet eens denkende / waar henen. Sy is ten hoogsten strafbaar / en straft haar selve: mitsdiense als quaad aansiet het gene so niet en is; en 't gene warlik quaad is boven de mate vergroot. . . . Dan gewillig misleid door eens anders onbedreven oordeel / of door eigen misverstand / ten uitersten eigensinnig en ongeseggelik / voorbarig en voortvarende / verwerpt en verdoemt al wat tegen haar vooroordeel strijd; neemt aan al't gene datter eenigsins na helt of sweemt: beide sonder eenig ondersoek“ (§ 27).

2) Nur „om den rechten stijl te leeren / hoe de Schepper uit dit slagh sijner wonder stukken meest verheerlikt / en de waarheid in godsaligheid gevorderd werde“, unternimmt Bekker seine Untersuchung (S. 4f.).

weergalooze vernuftigheid“ (S. 15); „De vindinge van Descartes, is gelijk alle sijne dingen / seer vernuftig“ (S. 17).

Bekker verlangt, daß man bei der Frage nach der Bedeutung der Kometen erst wissen muß, ob man aus ihrem innersten Wesen das Unheil schließen könne. Wenn dies nicht mit Hilfe der Vernunft möglich ist, so muß man die Schrift fragen. Das ist genau dieselbe Art der Untersuchung wie in der BW.: Vernunft und Schrift sind die beiden Wegweiser; zuerst kommt die Vernunft, aber die Schrift hat dabei unbedingte Autorität¹. Bekker kommt zu dem Ergebnis, daß niemand das eigentliche Wesen der Kometen kenne und darum auch nicht ohne besondere Offenbarung wissen könne, was sie bedeuten (S. 17 ff.). Daß man vor Kometen erschreckt, kommt nur von der ungewohnten Erscheinung her (S. 31). Die auf dem falschen antiken Weltbilde beruhende Astrologie, die nicht nur erforschen, sondern auch die Bedeutung der Gestirne feststellen will, lehnt Bekker ab (S. 34 f.). In seiner Schriftauslegung geht er hier schon denselben Weg wie in der BW. Die Schrift paßt völlig zu seiner persönlichen vernunftgemäßen Stellung. Allerdings bricht hier noch nicht die oft gezwungene Exegese in dem Maße durch wie in der BW. Die Himmelszeichen, die in der Schrift angekündigt werden, will er „na de letter of by gelijkenisse“ verstanden wissen (S. 85). Derartige Schriftexegese hat man allerdings zu Bekkers Zeit öfter geübt.

Schon in diesem Werke Bekkers kommt auch der die BW so bestimmende religiöse Grund zum Vorschein. Alle Voraussage ist den Menschen, die nicht wissen, was der nächste Tag ihnen bringen wird, von Gott verboten, soweit sie nicht in der Schrift erlaubt ist. Gott allein steht es zu, die Zukunft zu wissen. Was er uns wissen lassen will, sagt er uns in seinem Wort. Wer also behauptet, daß die Kometen Vorzeichen irgendeines Ereignisses seien, tut Sünde (§ 24). Ursache des Kometenaberglaubens sind „onse eigene onachtsaamheid ontrent Gods allerheerlixte werken / natuurlike Schrikachtigheid des menschen“. Schließlich ergeht sich Bekker noch in allgemeinen Ausführungen über den Aberglauben. Der Kometenaberglaube ist nicht der einzige bestehende. „Dat hoop ik noch eens schriftelik wat nader te beweeran so God wil en wy

1) „Gods Woord moet sonder tegenseggen geloofd worden“ (S. 64).

leeven sullen“ (§ 37). Diese Sätze lassen schon deutlich erkennen, daß es seine Absicht ist, den Aberglauben in jeder Form zu bestreiten.

Ursprünglich teilte Bekker völlig die Anschauungen seiner Zeitgenossen über den Aberglauben. Das sehen wir besonders aus der „Vaste Spyse“, die in den in der „Friesche Godgeleerdheid“ abgedruckten Schriften¹ enthalten ist. Am Schlusse dieses Sammelbandes veröffentlichte er einige „retractationes“, in denen er die darin enthaltenen Schriften verbesserte. Hier betont er als echt wissenschaftlicher Geist, daß es notwendig sei, die Fachliteratur kritisch zu lesen mit dem Ziel, sich durch selbständiges Denken ein eigenes, von anderen unabhängiges Urteil zu bilden. Unter den wesentlichen Punkten, in denen er seine Meinung revidiert hat, ist der wichtigste die Ansicht über die Macht des Teufels². Den Hexenprozessen mit ihren Greueln redet Bekker übrigens auch in seiner früheren Zeit nicht das Wort. Bezüglich seines früheren Teufelsglaubens ist noch in der „Uitlegginge van den Propheet Daniel“ (1688) die Behandlung der Stelle 2, 11 von Bedeutung, wo die Zauberer, die nach der Anschauung von Bekkers Zeit mit der Hilfe des Teufels arbeiteten, des Königs Traum nicht raten konnten. Es kommt Bekker auch hier der Gedanke, daß die Macht des Teufels nicht so groß sei, so daß auch diese Daniel-exegese in die Vorgeschichte seines BW. hineingehört.

2. Die weiteren äußeren Ereignisse, die zur Entstehung der „Betoverde Weereld“ führten, werden von Knuttel (a. a. O., S. 195 ff.) erzählt, ebenso auch die Einzelheiten der Drucklegung des Werkes³, so daß auf deren Wiedergabe hier verzichtet werden kann. Die

1) De friesche Godgeleerdheid van Balthasar Bekker, S. Theol. Doctor en Predikant tot Amsterdam. Begrijpende alle desselfs Werken in Friesland uitgegeven. . . . 1693 (bei A. v. d. Linde unter Nr. 14 zitiert. Siehe dort auch die Titel der einzelnen Schriften).

2) Vgl. Fries. Godgeleerdheid, S. 276 ff. 358 ff. 435 f. 544. 557. 655. 723 ff.

3) Benutzt sind folgende Ausgaben: DE BETOVERDE WEERELD, Zynde een GRONDIG ONDERSOEK, Van 't gemeen gevoelen aangaande de GEESTEN, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook't gene de Menschen door derselver Kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van BALTHASAR BEKKER S. T. D. Predikant tot Amsterdam. t'Amsterdam, By DANIEL VAN DEN DALEN, 1691. — Die Bezauberte Welt: Oder eine gründliche Untersuchung des Allgemeinen Aberglaubens. . . . So aus natürlicher Vernunft und Hl. Schrift in vier Büchern zu bewehren sich unternommen hat BALTHASAR BEKKER,

systematische Darstellung der Gedanken Bekkers, die im folgenden auf Grund der BW gegeben werden soll, ist nicht ganz einfach, da in dem großen Hauptwerk sich zahllose Wiederholungen finden¹. Das Werk dürfte systematischer und straffer aufgebaut sein. Wohl hat Bekker ein gewisses System in seiner Darstellung. Er untersucht zunächst die Ansichten aller ihm erreichbaren Völker über die Zauberer und den Teufel, dann prüft er die Sache nach Vernunft, Schrift und Erfahrung. Aber im einzelnen ist das Werk wegen seiner vielen Wiederholungen teilweise fast ungenießbar; auch die umständliche Schriftexegese wirkt zuweilen recht ermüdend. In der erwähnten Anlage des Werkes zeigt sich wieder der Einfluß Descartes'. Bekker prüft die Frage nach der Existenz der Geister und insbesondere des Teufels zuerst nach Vernunft und Schrift. Erst im 4. Buche behandelt er den Erfahrungsbeweis, und zwar nur mit Rücksicht auf seine sich auf die angeblichen Erfahrungen berufenden Zeitgenossen; diese Erfahrungen könnte er einfach bestreiten, da Vernunft und Schrift deren Unmöglichkeit bewiesen. Er geht also vom Zentrum zur Peripherie nach der deduktiven Methode Descartes'. Er schlägt den rationalistischen Weg ein im Unterschiede zum empiristischen Bacons. Von Vorurteilen jeder Art will er sich — damit wieder Descartes' Forderung entsprechend — freimachen. Die vielgerühmte Übereinstimmung aller Völker über den Aberglauben, der der erste, historische Teil gewidmet ist, hat für ihn daher keine Beweiskraft; sie beweist ihm nur, daß die Welt in bezug auf den Teufelsglauben schwer von Vorurteilen erfüllt ist.

Will man Bekkers Kampf gegen den Teufelsglauben grundlegend richtig verstehen, dann kann man ihn nicht nur aus rationalistischer Kritik ableiten, sondern muß seinen Zusammenhang mit Bekkers religiösem Gottesglauben und seinem Gottesbegriff

S. THEOL. DOCT. und Prediger zu Amsterdam. . . Gedruckt zu Amsterdam / bey Daniel van Dahlen, 1693. In die Teutsche Sprache übersetzt (bei A. v. d. Linde, Nr. 25).

1) Die verschiedenen Erklärungen Bekkers an seine kirchliche Behörde in dem ihm gemachten Prozeß dürfen wir der systematischen Darstellung nicht zugrunde legen; denn sie sind nur mit äußerster Vorsicht verwendbar. Bekker liebte seine Kirche mit ganzer Kraft und wollte alles dazu tun, um einen direkten Bruch zu vermeiden. Diese Erklärungen enthalten daher Meinungen, die Bekker gerade noch zugeben kann; aber sie stellen seine wahren Ansichten nicht dar.

sehen. Bekker ist durch und durch theozentrisch eingestellt. Gott, der Schöpfer aller Dinge, ist der alleinige Regent der Welt. Der einzige Ungeschaffene kann nicht den Kreaturen das Recht der Teilherrschaft übertragen; denn er kann sie nicht zu dem machen, was er selbst ist. Er hat auch durch seine Vollkommenheit Kraft genug, die Welt allein zu regieren, und hätte somit gar keinen Grund, einen Teil dieser Herrschaft abzutreten (BW. II, 3, § 9 ff.). Jede Weltherrschaftsteilung bezeichnet Bekker als unphilosophisch, wenigstens als gar nicht mathematisch (ibid. § 11); deutlicher könnte er es übrigens nicht sagen, wie sehr die cartesianische Philosophie die Grundlage auch seiner Gotteslehre bildet. Bei Bekkers Einzelaussagen über Gott fällt eine gewisse Zurückhaltung auf, die sich daraus erklärt, daß er Gott von allem anderen Existierenden scharf unterscheiden will. Gott wird, obwohl er, der allein unerschaffene Geist, von jedem anderen Geist verschieden ist, Geist genannt, weil wir Menschen kein Wort finden können, ihn recht zu nennen (BW. II, 2, § 2). Gott ist nicht, wenn er auch unkörperlich ist, in derselben Weise unkörperlich wie die menschliche Seele. Wenn nach Bekkers später zu besprechender Meinung ein Geist, insbesondere der Teufel, ohne Körper auf andere Körper nicht zu wirken vermag, so darf man das nicht auch auf Gott übertragen. Schöpfer und Geschöpf sind unendlich verschieden. Es ist eine vergebliche Mühe, die Geistigkeit der göttlichen Natur nach unserer menschlichen Seele bestimmen oder erklären zu wollen. Bekker erklärt, daß er hierin der göttlichen Natur mehr Vollkommenheit zueigne, als irgendein Philosoph der alten oder neuen Zeit (ibid. § 3). Gott ist ihm auch nicht, wie Spinoza es will, Geist und Körper zugleich. Er ist weder das eine noch das andere. Die Ausdehnung ist keine Eigenschaft Gottes, weil dies der Vollkommenheit Gottes widersprechen könnte. Aber er ist ein denkendes Wesen, weil im Denken an sich keine Unvollkommenheit besteht. Freilich ist Gott denkendes Wesen, nicht von der Art, wie die denkende Natur auch. Wir begreifen eben nicht, was er ist, aber wohl, was er nicht ist. Bekker verzichtet darauf, den Unterschied zwischen Gott, dem unerschaffenen, und den anderen geschaffenen Geistern auseinanderzusetzen, um die geringste Gleichheit Gottes mit irgendeinem Geschöpf zu vermeiden. Gott ist erhaben auch über den Raum (ibid. 2, § 8 f.). Daher kann man nicht sagen, daß Gott sich mehr um

den Himmel als um die Erde kümmern; zwischen Himmel und Erde ist kein Unterschied, insofern beide seiner Hände Werk sind. Weil Gott ein Geist ist, ist er raumlos und erfüllt Himmel und Erde.

Das alles sind ganz deutlich Ausführungen, die stark von cartesianischen Gedankengängen abhängen. Bekker steht auch auf der Linie des ontologischen Gottesbeweises Descartes': Ich kann mit keinem meiner Gedanken Gott denken, ohne zugleich zu denken, daß er auch existiere. Gott ist der beständige Ursprung und Erhalter aller Dinge; das kann ich von ihm nicht denken, ohne auch zugleich denken zu müssen, daß er wirklich da sei (vgl. *ibid.* 6, § 4). Cartesianisch ist die Betonung der von Gott eingerichteten Weltordnung und ihrer Unwandelbarkeit: Gottes Allmacht wird von Bekker öfters betont, aber auch ebensooft, daß diese nicht unvernünftig handeln kann (z. B. BW. II, 7, § 2). Gott ist ihm fast das personifizierte Gesetz (*ibid.* § 5). Er hat allen Wesen und Dingen ihre Art einmal anerschaffen, und die bleibt. Sollen darum Geister auf Körper wirken, so muß man zeigen, daß diese Art ihnen anerschaffen war (*ibid.*). Dieses Gesetz durchbricht Bekker freilich bei den Erwägungen über die Existenz der bösen Engel. Gott kann, da er alles gut geschaffen hat, sie nicht böse geschaffen haben; so bleibt nur der Ausweg, daß sie nicht im anerschaffenen Zustande geblieben sind (BW. II, 8, § 6). Das Problem, wie die gut geschaffenen Engel zum Fall kamen, berührt Bekker nicht. Die Abhängigkeit Bekkers von Descartes in seinem Gottesbegriff zeigt sich auch in der Betonung des Gedankens, daß Gott die absolute Wahrheit ist. Dem Teufel gibt er keine Macht, Wunder zu tun, weil er nicht lügen kann (*ibid.* 35, § 7). Gott beratschlagt sich auch nicht mit bösen Geistern und nimmt auch keine Lügen zur Hilfe (*ibid.* 25, § 19). In derselben Weise betont Descartes in seinen „*Principia philosophiae*“ (I, 29) als erstes Attribut Gottes seine höchste Wahrhaftigkeit und gründet darauf auch seine optimistische Theorie vom menschlichen Erkenntnisvermögen. Gott habe uns das natürliche Licht gegeben. Deshalb kann er uns nicht betrügen, noch die eigentliche und bejahende Ursache der Irrtümer sein, denen wir ausgesetzt sind. Die tiefe Lehre von dem Irrtum als Willenschuld, da Gott nicht täuschen kann, ist grundlegend für das System des Descartes. Auch Bekker geht an diesem Punkte mit Descartes.

Das führt uns nun auf die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die Bekker schon in seiner Schrift über die cartesianische Philosophie gestreift hatte. Bekker will in der BW. in seiner ganzen Untersuchung keinen anderen Gründen Gehör schenken, als denen, die von dem Lichte der Vernunft, dem klaren Sinn der Heiligen Schrift und einer gewissen Erfahrung gut geheißten werden (I, 1, § 2). Die Bibel setzt die Natur und Vernunft voraus (II, 2, § 1). Wohl ist die Schrift von Gott eingegeben und der Vernunft zur Vormünderin gesetzt. Aber alles, was außerhalb der Heiligen Schrift liegt, muß durch die bloße Vernunft geprüft werden, soweit diese uns leiten kann. Aber auch was uns die Bibel sagt, müssen wir mit der Vernunft prüfen (II, 1, § 2). Die Vernunft führt uns eine Strecke weit, die Heilige Schrift dagegen weiter zum Ziel. Oft lehrt uns die Vernunft nichts von dem, was die Bibel uns finden läßt; anderseits schweigt die Bibel auch über Dinge, die der Vernunft nicht unbekannt sind. Auf der einen Seite hat uns die Offenbarung von den Geistern Verschiedenes gesagt, wovon uns das Licht der Vernunft ohne die Bibel nicht das Geringste entdecken konnte; auf der anderen Seite gibt es Dinge, wovon ich bloß bei der Vernunft die Belehrung nachsuchen muß, die die Bibel voraussetzt, und von denen sie entweder gar nichts sagt oder die sie doch nur beiläufig erwähnt. Sie erklärt die Natur der Sachen nicht, wenn sie es nicht gelegentlich tun muß, sondern überläßt dies Geschäft der Vernunft, der es eigentlich zukommt (BW II, 1, § 4f.). Die Vernunft sagt uns, daß Geist und Körper so sehr voneinander verschieden sind, daß sie nicht das Geringste miteinander gemeinsam haben; die Bibel sagt meist dasselbe, überläßt aber die nähere Untersuchung der Sache der Vernunft (ibid.). Bekker ist davon überzeugt, daß sich für die Religion bestimmte Prinzipien aus der menschlichen Vernunft ableiten lassen. Aber er verwahrt sich entschieden dagegen, daß er die Vernunft oder die Philosophie über die Schrift stelle.

Über das Verhältnis der beiden zueinander hat er sich auf Anlaß der gegen seine BW. gerichteten Streitschriften besonders klar in seinem „Kort Bericht“¹ ausgesprochen. Bekker hat auf der

1) Kort Bericht von BALTHASAR BEKKER S. T. D. Predikant tot Amsterdam. Aangaande alle de Schriften, Welke over syn Boek de B. W. Enen tijd lang heen en weder verwisseld zijn. Tot Franeker, by Leonardus Strik, 1692.

Suche nach einem festen Boden einen gefunden, den er mit dem Papsttum, Judentum und Heidentum gemeinsam hat: „de Reden/ die allen menschen tot een licht verstrekt; so verr als se suiver is / met vooroordeel noch hertstogten niet belemmerd noch beneveld“ (Kort Bericht IV, § 12). Die Juden waren nicht immer monotheistisch; sie fielen ab und zogen bei der Wahl ihres Gottes nicht die Vernunft zu Rate, sondern folgten dem Schlendrian der Welt und dem Dünkel des eigenen Herzens (BW. III, 14, § 5). Die Erfahrungen von Teufel und Dämonen vertragen sich nicht mit dem Grund des Christentums „noch self ook met de lucht van goede Reden“, besonders nachdem diese durch das Licht des Evangeliums gesäubert war (BW. IV, 1, § 2). Diese Stellen zeigen Bekkers echt rationalistische Meinung, daß die gesunde Vernunft bei allen Völkern und zu allen Zeiten zu finden ist. Diese Vernunft wurde dann durch das Licht der Schrift erhellt. Die Vernunft steht vor der Schrift; denn diese setzt die gesunde Vernunft voraus. Dann steht die Vernunft neben der Schrift, wenn sie von Dingen spricht, von denen die Schrift schweigt. Ebenso steht die Schrift neben der Vernunft, indem sie etwas gänzlich von dieser Verschiedenes lehrt, das der Untersuchung durch unseren Verstand nicht unterworfen ist. Endlich steht die Schrift auch über der Vernunft, nicht als Frau und Meisterin, „maar als ene die van hoger adel / en van groter middelen is“. Beide wollen in ein Haus zusammenkommen; sie reichen sich die Hand, doch beide als „vrye luden“. Nur muß die Vernunft als die geringere jederzeit der Schrift Ehrerbietigkeit beweisen. Sagt man, daß ein Christ seinen Verstand muß unter das Wort Gottes gefangen geben, dann denkt man an den Verstand mit seinen Mängeln und an die Dinge, die über unser Begreifen hinausgehen und uns in Gottes Wort geoffenbart werden. Diesen sind wir blinden Glauben schuldig. Aber wir sollen nicht glauben, wie es die Menschen uns vorstellen mit ihren oft so recht verschiedenartigen Auslegungen. Gottes Wort muß rein und ursprünglich gefaßt werden, wie es von Gott gekommen ist; und die Vernunft darf nicht mit Vorurteilen behaftet sein, sondern muß durch denselben Geist gereinigt werden, der die Schrift eingegeben hat. Was die Seligkeit anlangt, so ist Gottes Wort alleiniger Grund und Regel von Glauben und Leben. Die Vernunft kann hier nichts hinzutun, noch wegnehmen, noch verändern. Nur prüft sie die Schriften, die

man für göttlichen Ursprunges erklärt, ob sie nach den Kenntnissen, die der Mensch natürlicherweise von Gott hat, die göttlichen Merkmale an sich tragen, und dann stellt sie unter dem Geleite von Gottes Geist (Kort Beright IV, § 17) aus dem Sinn der Worte dar, was es für Lehren sind, die uns in der Schrift zur Seligkeit beschrieben werden. Endlich bieten sich beide gegenseitige Hilfe (ibid. § 14. 15). Diese Ausführungen bezeichnet Bekker als die Grundlagen einer „opreghte kennisse“ in natürlichen und geistlichen Dingen (ibid. § 13). Sie sind die prägnanteste und beste Darstellung seines Standpunktes. Diese schöne Harmonie von Vernunft und Schrift ist stark rationalistisch gefärbt. Einer seiner Gegner, I. Silvius, wirft ihm besonders vor, daß er die Philosophie zur Auslegerin der Schrift mache. Aber menschliche Vernunft ist nicht Auslegerin der Schrift; man muß der Schrift auch glauben, wenn man sie nicht begreifen kann. Beides steht Bekker fest, und er betont es auch entschieden in der Erwiderung auf die anonyme Schrift: „Coye van een Brief aan NN“ (vgl. Kort Beright VII, § 14). Vor allem könnte er, wie er es in einem Briefe an seinen Vater getan hat, darauf hinweisen, daß die ihn Angreifenden nur das nicht vertragen, daß die neue Philosophie zur Auslegerin der Schrift gemacht oder mit der Theologie vermengt werde. Und doch würden dieselben Leute die Schrift nach den Regeln ihrer Scholastik, d. h. philosophischen Theologie, mit krummen Termini und Distinctionen versehen auslegen, „die stinken in den neuse van de genen welker riken alleenlik is in de vreesse des Heeren“! Er kann sich in der Tat dessen bewußt sein, daß die von ihm entwickelten Grundsätze von denen der scholastischen Orthodoxie nicht so weit abwichen, wenn man von dem Inhalt der scholastischen Philosophie einerseits, der cartesianischen anderseits absieht.

Aus dieser Einschätzung von Vernunft und Schrift ergibt sich, daß Bekker bei all seiner Abhängigkeit von Descartes doch auch Wege geht, die dem Philosophen ferner liegen. Den bestimmenden Einfluß, den trotz aller Vernunftprinzipien die Offenbarung in der Heiligen Schrift auf Bekker ausübt, finden wir bei Descartes nicht. Bekker bleibt Theologe, auch wenn er die cartesianische Philosophie auf sein Gebiet überträgt. Aber er gehört zu den Theologen, die durch Bejahung der neuen Philosophie aus der Orthodoxie zum Rationalismus hinüberstreben und diesen Übergang zum größten

Teil schon vollzogen haben¹. Er ist ein echter Cartesianer, der durch den Zweifel an dem, was die Orthodoxie noch als selbstverständliche Wahrheit annahm, am Teufel- und Hexenglauben, zur Wahrheit kommen will. Er ist ein Rationalist, wenn er auch den Standpunkt der späteren Aufklärer noch nicht völlig erreicht hat, die die Wahrheitsfrage stellen ohne Rücksicht darauf, ob das Gefundene der christlichen Anschauung entspricht oder nicht. Bekker gehört zu den Rationalisten der ersten Zeit, für die die Schrift noch Autorität ist. Immerhin finden wir auch bei ihm leise Ansätze kritischer Art, wie uns seine Stellung zu der Bibel (s. unten) noch deutlicher zeigen wird.

In der Ablehnung der alten scholastischen Methode, die das Dogma wissenschaftlich begründen wollte durch Nachweis der Identität der alten Philosophie und der Kirchenlehre, hatte Bekker seiner Zeit einen Bundesgenossen auch in Coccejus, von dem er in seinen Ergänzungen zu der „Kerkelyke en wereldlyke historie“ des Hornius² sagt, daß dieser im Gegensatz zu der bisherigen Methode der Benutzung der Bibel als Fundgrube für die zu beweisenden dogmatischen Hauptstücke fortschreiten wollte „en den draad der h. Schriften van voren aan natespeuren usw.“. Coccejus wollte alle scholastischen Ziele aus der Theologie verbannen und diese schriftmäßig und biblisch machen. Bekker stellte ihn neben Descartes, wie eine Äußerung in der „Kerkelyke . . . historie“ zeigt: „Hy (sc. Coccejus) hield gelijken streek als Descartes“. Alles Vorurteil soll abgelegt und alle übernatürliche Kenntnis allein in der Schrift gesucht werden, gleichwie Descartes die natürliche Wissenschaft, frei von allen Vorurteilen, nur auf Natur und gesunde Vernunft aufbaute (§ XXXV). Aber auch Coccejus gegenüber bewahrte sich Bekker die Selbständigkeit des Urteils. In seiner Auslegung des Propheten Daniel spricht er die Meinung aus, daß beide streitende Parteien, Coccejaner und Voëtianer, sich der Einseitigkeit und

1) Knuttel a. a. O., S. 362 bestreitet mit Unrecht die Zurechnung B.s zu den Rationalisten.

2) Kerkelyke en wereldlyke historie, Van de Scheppinge des Werelts, tot 't Jaer des Heeren 1666. In 't Latyn beschreven door Georgius Hornius. . . . In het Nederduyts vertaalt. Waer aen is by gevoegt de kerkelyke en wereldlyke historie, sedert den jare 1666. tot 1684. door Balthasar Bekker . . . (bei A. v. d. Jinde unter Nr. 4 zitiert).

Übertreibung in der Schriftexegese schuldig machen. Beide machte er auf diese Weise sich zu Gegnern. Er erklärte sich öffentlich gegen die Auslegung der alttestamentlichen Propheten durch Coccejus, der meinte, daß Christus das Ziel aller Prophetie sei¹.

Was Bekkers Schriftverständnis betrifft, so steht er deutlich unter der Nachwirkung der Lehre von der Verbalinspiration. Er sieht in der Bibel keine historische Entwicklung, sondern ein geschlossenes Ganze. Sogar die von dem Aristeasbrief beschriebene Legende von der Übersetzung der Septuaginte glaubt er (BW. III, 5, § 4. 6). Innerhalb des Kanons kennt Bekker keine Wertunterschiede. Alle Verfasser der Bibel waren unfehlbar (Fries. Godgeleerdheid, S. 652). Alle einzelnen Schriften des Alten und Neuen Testaments werden unterschiedslos zusammengestellt. Jesus ist der Schreiber der sieben Sendschreiben der Apokalypse (BW. II, 17, § 7). Die Schrift redet immer nach der Wahrheit und zur Ehre Gottes. Wenn verschiedene Erzählungen ein und dieselbe Person oder Sache betreffen und sich buchstäblich genommen widersprechen, so müssen sie uneigentlich verstanden werden; denn es ist nicht möglich, daß der Mund der Wahrheit etwas an einem Orte buchstäblich Wahres erzählen sollte und an einem anderen Orte etwas anderes, was mit jenem im Widerspruch stünde. Man darf nicht einzelne Stellen in einem Sinne nehmen, dem die ganze Heilige Schrift, ihr Inhalt und Stil widersprechen (BW. II, 18, § 3).

Einige Ansätze zu einem beginnenden historischen Verständnis dürfen wir darin erblicken, daß Bekker immer auf den Urtext zurückgreift. Wer zu der Wahrheit durchdringen will, muß die Bibel so übersetzen, als ob sie noch von keinem Menschen übersetzt worden wäre (BW. I, 24, § 21). Auch an seiner vielangefochtenen Bibelerklärung bemerken wir kritische Ansätze und beginnendes historisches Verständnis der Schrift. Bekker ist kein umstürzender Geist, ohne Not möchte er nicht gerne von den gewöhnlichen Erklärungen abgehen (BW. II, 18, § 1). Bei seiner Bibelerklärung will er auch objektiv bleiben und die Schrift nicht etwa nach seinem Gutdünken akkomodieren. Die Wahrheit muß stets Wahrheit bleiben, und wir müssen ihr gehorchen (BW. II, 9, § 11). Trotzdem ist die Exegese Bekkers manches Mal recht gezwungen und willkürlich.

1) Vgl. Lorgion, B. B. in Amsterdam I, S. 113 ff.

Es ließen sich viele Beispiele aus der BW anführen, die alle zeigen würden, daß der II, 29, § 18 ausgesprochene Grundsatz: „*verba sunt intelligenda pro subjecta materia*“ ihn stark beeinflusste und er oft verleitet wurde, seine rationalistische Denkweise durch willkürliche Auslegung in der Bibel zu finden. Andererseits hat Bekker auch oft eine richtige Exegese. Ganz besonders ist das der Fall bei der Erklärung von Stellen, in denen Bekkers Zeitgenossen den Teufel entdecken zu können meinten. Er hat zweifellos recht, wenn er betont, daß die Bibel keinen Anlaß zu dem in seiner Zeit herrschenden Teufelsglauben gibt. Aber es ist nicht zu übersehen, daß Bekker von seiner dogmatischen Orientierung aus zu weit geht und die immerhin in der Bibel vorhandenen Aberglaubensspuren ganz aus ihr hinausdeutet. Bei seiner Stellung zu dem Inspirationsdogma blieb ihm freilich keine andere Wahl. Andere Ansätze zu einer Bibelkritik sind etwa seine Feststellung der Unterschiede der evangelischen Erzählungen von der Auferstehung Jesu (BW. II, 11, §§ 8. 9), die Behandlung des Sündenfalls, der Versuchungsgeschichte, die ihm, buchstäblich genommen, nicht als historisch gilt. Daß Bekker trotz allen guten Willens in der Exegese die Konsequenz abging, erkannten auch die Gegner. Nach Bekkers Meinung gibt das buchstäbliche Hinnehmen jeder Schriftstelle oft einen verkehrten Sinn; den wahren Sinn lernt man aus den Umständen und der Natur der Sache kennen (BW. II, 10, § 1). Wenn einige biblische Erzählungen der damaligen Zeit angepaßt waren, muß dies dann nicht auch bei den anderen der Fall sein? So fragt der Gegner Brink mit Recht.

Fragen wir weitergehend nach Bekkers philosophischen Voraussetzungen für die Bekämpfung des Teufel- und Hexenglaubens, so ist zunächst ganz allgemein seine cartesianische Wertung der „Mathematik“ zu nennen. In der Übertragung der mathematischen Methode auf die Philosophie, ja auf die ganze menschliche Wissenschaft, erblickte Descartes den neuen, allein möglichen Weg, um zur Gewißheit zu gelangen. Bekker führt eine bewegliche Klage darüber, daß auf den Universitäten am wenigsten das gesucht wird, was das menschliche Urteil am meisten erleuchten und gewiß machen kann: die Mathematik. „*De Wiskonst mein ik / of dat deel der Natuurkunde / dat ons den aart en loop des Hemels leert.*“ Wie bei Descartes so ist auch bei Bekker der Be-

griff „Mathematik“ weit gefaßt. Er freut sich über den holländischen Ausdruck „Wiskonst“ für Mathematik; denn sie steht ja über allem anderen Wissen und kann alle anderen Wissenschaften anleiten sich die gleiche Gewißheit zu geben. In den weitgefaßten Begriff der Mathematik zieht Bekker auch die Astronomie hinein (vgl. ihre Identifizierung II, 3, § 5), und sie schätzt er insonderheit, weil sie erkennen lehrt, wie sehr sich die Heilige Schrift nach der Ausdrucksweise der Ungelehrten richtet und von Himmel, Erde, Sonne, Mond und Sternen nicht nach der Natur der Sachen, sondern nach den gewöhnlichen Begriffen der Menschen redet. Wer diese Wissenschaft pflegt, wird nicht so leicht etwas auf anderer Leute Sagen oder Wahrscheinlichkeit geben. Auch wird er nicht die Luft mit Geistern bevölkern oder die Geister mit den Sternen verbinden.

Die philosophische Grundlage der BW., in der die Frage nach Natur und Wesen eines Geistes die fundamentale Frage ist (BW. II, 33, § 5), bildet das cartesianische System der Substanzen. Wie Descartes unterscheidet Bekker streng die unerschaffene unendliche Substanz, Gott¹, und die endlichen, Geister und Körper, die alle sich dadurch von ihm unterscheiden, daß sie geschaffen sind. Bekker hält den Substanzcharakter der geschaffenen Substanzen entschieden fest. Er wirft Spinoza, zu dem er sich überhaupt in schroffen Gegensatz stellt², vor, daß seine Gedanken zum Atheismus führen müßten. Auch die Fortführung der cartesianischen Gedanken durch die Occasionalisten ist Bekker nicht unbekannt geblieben. Diese wollten die Substanzenlehre des Descartes, besonders in der Frage des Zusammenhanges von Leib und Seele näher durchführen und kamen zu dem auch durch Bekker vertretenen Standpunkte, daß sie die gegenseitige Ausschließlichkeit der ausgedehnten und

1) Siehe schon oben S. 573f..

2) Spinozas hauptsächliche Irrtümer seien: 1. keine Substanz, d. h. Selbständigkeit gibt es außer Gott, und die Geschöpfe sind nur modi, d. h. „Wysen van Gods bestaan; 2. die „eenigste“ Substanz hat zwei wesentliche Eigenschaften, die eine Ausdehnung, die andere Denken: „met oneindig anderen, die wy niet en weeten“; 3. „Dat alles afhangt van een oneindig getal oorsaken / die op eene oneindige ordre ende op oneindige wysen malkanderen volgen“; 4. kein Ding oder Tat ist an sich gut oder böse; 5. die heiligen Schriften sind nicht ursprünglich von Gott, und die heiligen Schreiber haben in vielem geirrt; 6. die Wunder beruhen auf natürlichen Ursachen und können so erklärt werden (Kerkelyke Historie, S. 38f.).

denkenden Substanzen von ihrem Wesen auch auf ihre Wirkungsmöglichkeiten übertragen. Sie stellten dann jede Wirkung der ausgedehnten auf die denkenden Substanzen und umgekehrt in Abrede. Soweit kann Bekker auch mitgehen. Die weitere Durchführung der occasionalistischen Lehre durch Geulinx und Malebranche werden wir allerdings nicht bei ihm finden. Diese leugnen den Einfluß der geistigen auf die körperliche Welt und umgekehrt; immer ist eine Verbindung durch Gott notwendig. Diese hebt jede Selbständigkeit des Tuns in der geistigen wie auch körperlichen Welt auf. Die endlichen Substanzen sind nicht mehr tätig; die göttliche Substanz ist der alleinige Grund aller Tätigkeit. Auf seine Art hat auch Spinoza dieselben Folgerungen gezogen¹. Bei beiden geht Bekker nicht mit. Sobald die Substantialität der endlichen Substanzen aufgegeben wird, kann er nicht mehr mitgehen. Die Ursache ist wiederum die theologische Haltung Bekkers. Wir dürfen nicht außer Acht lassen, daß er sich selbst nicht als einen Philosophen bezeichnet. Er will weder Cartesianer noch Coccejener sein, das erstere nicht aus dem soeben angegebenen Grunde, daß er von Berufs wegen kein Philosoph sei, das zweite nicht, weil er kein Sektierer sei (Kort Bericht VII, § 23). Nun hat er mit seiner Selbstbezeichnung, daß er nicht Cartesianer sei, nur insoweit Recht, als er nicht Philosoph von Beruf ist. Er ist ganz fraglos Schüler Descartes'. Sein ganzes Werk wäre nicht denkbar, wenn er nicht völlig in der cartesianischen Gedankenwelt gelebt hätte. Das zeigt auch seine Substanzenlehre. Genau wie er nennt Descartes ein Wesen, das für sich besteht, Substanz und teilt wie Bekker die Eigenschaften der Substanzen in zufällige (*modi*) und wesentliche (*Attribute*). Für die scharfe Trennung der zwei verschiedenen Arten von Substanzen, Geister und Körper bezeichnet Bekker Descartes ausdrücklich als sein Vorbild (II, 1, § 13 ff.), ebenso wenn er den körperlichen Substanzen nur Ausdehnung, den geistigen nur Denken als Attribute beilegt, wodurch der Gegensatz zwischen Körper und Geist entsteht. Die Naturen eines Geistes und eines Körpers sind so verschieden, daß die eine die andere geradezu ausschließt. Wenn Descartes als *Attribut* des Geistes das Denken, des Körpers die Ausdehnung erklärt, so mag nach Bekkers Meinung

1) Vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (7. und 8. Aufl.), I, S. 242 f.

vielleicht noch mehr zu ihrem Wesen gehören, aber es ist ihm außer allem Zweifel, daß ein Körper nicht denken und ein Geist sich nicht ausdehnen kann. Jede Bewegung ist eine wesentliche Eigenschaft des Körpers; der Geist ist dazu unfähig (BW. II, 34, § 16).

Unter den Geistern unterscheidet Bekker den Geist des Menschen, die Seele, und Engel, d. h. Geister, die keinen Körper haben. Die menschliche Seele ist auf ihren Körper eingeschränkt; die Engel haben keinen Körper, sind aber auch nicht durch ihn eingeschränkt oder verwirrt. Das Dasein von Engeln, d. h. von Geistern ohne Körper, kann mit der bloßen Vernunft ohne die Schrift nicht erwiesen werden. Mit ersterer kommen wir bloß zu der Möglichkeit ihrer Existenz. Ihre Wirkungen auf andere Geister oder auf Körper mit der Vernunft zu untersuchen, hält Bekker für „spottelijk“, da ihr Dasein mit der Vernunft nicht bewiesen werden kann (Kort Bericht V, § 6). Da er das Dasein der Geister nicht mit der Vernunft beweisen kann, greift Bekker zur zweiten Möglichkeit der Beweisführung, zur Schrift. Was er daraufhin über die Engel sagt, wird uns später zu beschäftigen haben. Merkwürdigerweise hat Bekker mit das wichtigste Kapitel seiner BW., das 7. des 2. Buches erst in späteren Auflagen eingefügt; 1691 ist es vorhanden. Er sagt selbst, daß man ihn sehr drängte, über den nun hier behandelten Gegenstand, die Wirkung der Geister auf die Körper, zu sprechen. Wie wir soeben sagten, ist es Bekkers Ansicht, daß man durch die bloße Vernunft ohne die Schrift die Existenz von Geistern ohne Körper nicht beweisen könne; er hielt es daher zuerst nicht für nötig, die Wirkungen solcher Geister auf andere Geister oder auf Körper zu untersuchen. Er habe sein Werk auch gar nicht unternommen, um die Wirkungen der Geister auf die Körper und auf andere Geister zu leugnen (Kort Bericht V, § 2. 6. 17). Für Bekkers Aufbau seiner Gedanken ist also die Unmöglichkeit der Wirkung der Geister auf die Körper ursprünglich nicht grundlegend gewesen. Das war ihm erst eine Angelegenheit zweiten Ranges. Diese Feststellung ist nicht unwichtig. Soweit in der Literatur Bekkers Tat Erwähnung findet, wird immer auf die Leugnung der Wirkungsmöglichkeit der Geister auf Körper der größte Wert gelegt. Die Annahme scheint nicht von der Hand zu weisen zu sein, daß die später im 7. Kapitel des 2. Buches behandelten Dinge

ihm als Cartesianer als Selbstverständlichkeiten erschienen, die er gar nicht auch noch ausdrücklich behandeln zu müssen glaubte.

Bekker geht dabei von dem aus, was wir heute als Naturgesetz bezeichnen würden. Er will aber Gottes Allmacht mit dem Naturgesetz vereinen. Die ganze naive Wundergläubigkeit teilt er nicht mehr. Gott kann schwarz weiß und weiß schwarz machen; aber er kann nicht schwarz zugleich weiß machen und umgekehrt. Ebenso kann Gottes Allmacht einen Geist in einen Körper verwandeln und umgekehrt; aber er hebt damit die vorhergehende Geistnatur auf, es bleibt bloß ein Körper übrig. Auch hier sehen wir, wie streng Bekker Geist und Körper scheidet. Die Transsubstantiation der katholischen Kirche gilt als absurd, weil alle äußeren und inneren Eigenschaften des vorhergehenden Körpers bleiben, der plötzlich ein anderer Körper geworden sein soll; der Unterschied zwischen Geist und Körper ist noch größer. Man darf aber nicht auf das Rücksicht nehmen, was Gottes Allmacht tun könnte. Sein Grundsatz ist: „ab eo, quod esse potest, ad illud, quod est, non valet consequentia“. Schon im vorhergehenden Kapitel zitiert er eine Äußerung des Jesuiten Mendez: „O bone deus! quam multa fecisses si quae potuisti fecisses!“ Man darf nicht fragen, ob Gott kann ein Pferd fliegen lassen, oder ob ein Pferd das kann. Ebenso hat Gott den Geistern Grenzen gesetzt, deren Überschreitung wir nicht annehmen dürfen, etwa weil Gott den Geistern außerordentliche Kräfte mitteilen könne. Es gibt Grenzen „door de scheppinge bepaald / en door de voorsienigheid onderhouden (§ 4). Gott hat von Anfang an jedem Ding natürliche Fähigkeiten anerschaffen. Der „influxus und concursus“ Gottes ist nichts anderes „dan een gedurige werksaamheid der godelike Almaght / elk schep-sel . . . in sijnen aart onderhoudende / ende na synen aart bestierende“ (§ 5). Alle Dinge wirken nach ihrer Art und Eigentümlichkeit, die sie bei der Schöpfung erhielten. Und diese ursprüngliche Eigentümlichkeit pflegt und erhält Gott. Hier ist die Verbindung von Gottes Allmacht und dem Naturgesetz ganz deutlich. Gott wirkt durch die Naturgesetze, die er selbst aufgestellt hat.

Auf die Geister angewandt, ergibt sich dann Folgendes: Will man behaupten, daß die Geister auf die Körper wirken, so ist das nur möglich, wenn es in ihrer ursprünglich anerschaffenen

Eigentümlichkeit gegründet ist. Und das kann nicht der Fall sein. Die menschliche Seele wirkt auf ihren Körper und umgekehrt. Eine Seele wirkt auf die andere nie direkt, sondern nur durch zwei Körper. Gott hätte unsere Seele nicht mit einem anderen Körper, z. B. einem Baum oder Stein vereinigen können; denn das wäre kein Mensch.

„Hier uit besluit ik dan / dat een ander Geest dan mijne Ziel uit eigenen aart door den Schepper in de scheppinge bepaald / en door de voorsienigheid ondersteund / geen eigen lichaam hebbende; ende noch minder sulk een als't onse / tot beweeginge van andere lichaamen bequaam: ons met reden verdacht moet zijn / hoe die allerhande lichaamen / ook onmiddelaar / ende in eenen ogenblik / (somen gemeenelik gelooft) bewegen, ende allerley lichamelike werken / des menschen kraghten duisendmaal te boven gaande / verrigten kann“ (§ 13).

Aus alledem schließt Bekker, daß wir von Wirkungen der Geister, es sei auf Geist oder Körper, nicht das Geringste aus dem folgern können, was uns die Vernunft lehrt. Daß für Bekker die hier wiedergegebenen durch und durch cartesianischen Gedankengängen, die er erst nachträglich in systematischer Darstellung in sein Werk einzufügen für nötig hält, doch von entscheidender Bedeutung sind, dürfte aus dem Umstande ersichtlich sein, daß wir ähnliche Äußerungen auch sonst in der BW. finden. Der Begriff von der Natur und dem Wesen eines Geistes ist es ja, worauf er nach eigener Aussage sein ganzes Werk aufbaut (BW. II, 33, § 5). Daraus ergeben sich ihm dann seine scharf negativen Sätze über das Verhältnis von Menschen und Geistern bzw. Menschen und Teufel. Nirgends findet man, daß auch selbst gute Engel auf Körper und Geister ebenso unmittelbar wirken, als die Seele des Menschen auf ihren eigenen Körper (BW. II, 15, § 10). Geister und Menschen können nicht aufeinander einwirken, weshalb keine Gemeinschaft zwischen Mensch und Teufel, noch weniger ein wechselseitiges Bündnis bestehen kann (BW. III, 2, § 1). Für „ausgemacht und zweifelsfrei“ anzunehmen, daß ein erschaffener und dazu noch von Gott verworfener Geist auf die Seele oder den Körper des Menschen einwirken könne, ist sehr schwierig (BW. II, 21, § 1). So kann der Teufel nicht mit den Menschen verkehren; denn dieser Aberglaube ändert das Wesen von Geistern und Körpern (BW. III, 2, § 10). Ein Geist kann ohne körperliche Werkzeuge sich von körperlichen Dingen keinen Begriff machen. Der Teufel mag noch so geschickt

sein, ohne körperliche Hilfsmittel kann auch er das nicht, noch weniger auf Körper wirken (BW. II, 33, § 3).

Da Bekker trotz dieser kritischen Sätze hinsichtlich der Existenz der Geister und ihrer Wirkung betont, daß man mit bloßer Vernunft nicht zum Ziele kommen kann, untersucht er, was die Heilige Schrift über die Geister sagt. Die ihm feststehende Unmöglichkeit, daß ein Engel einen Körper haben kann, wird dabei zur Ursache merkwürdiger Schriftauslegungen über die drei Männer bei Abraham und Lot, das Gleichnis vom jüngsten Gericht, die Auferstehungsgeschichte u. a. (BW. II, 14, § 2. 3; III, 15, § 4). In den biblischen Erzählungen von Engeln ist nach ihm vieles bildlich zu verstehen (BW. II, 10). Aber Bekker leugnet, den biblischen Berichten folgend, nicht, daß es Engel gibt, die bisweilen erschienen sind oder auch noch erscheinen können (BW. II, 32, § 10; III, 19, § 1). Über ihr Wesen und ihren Ursprung in der Schöpfung sagt die Schrift aber nichts (Kort Bericht V, § 6; BW. II, 8, § 9). Sie sind in ihren Fähigkeiten Gott gegenüber stark einzuschränken. Gott wirkt durch die Engel wie durch Menschen, die Ähnliches taten. Die Engel haben aber wenig Eigenes zu tun; Gott ist Alles in Allem. Aber sie wissen mehr als die Menschen, weil sie immer bei Gott sind. Ein Engel kann freilich nicht einen Menschen mit Pest schlagen, wie im AT. erzählt wird, weil solche Werke zu tun sicher nicht leichter ist als Regen, Gewitter usw. hervorzurufen; diese Ehre darf nur Gott allein zuteil werden. Durch seine Untersuchung der Schrift will Bekker nur zeigen, daß das, was man von der Kraft und Macht der Geister und den ihnen zugeschriebenen Wirkungen behauptet, nicht bewiesen werden könne (BW. II, 15, § 11). In der Tat verliert Bekker diesen Endzweck niemals aus dem Auge.

Er will dabei insbesondere den Glauben an die bösen Geister und besonders an die Macht und Wirksamkeit des Teufels stürzen. Denn er ist der Überzeugung, daß Gottes Ehre und sein heiliges Wort von unserer Seligkeit beim Bestehen des Teufelsglaubens gar nicht möglich wäre (BW. II, 35, § 1). Das ganze Gebäude des Christentums steht oder fällt mit den Teufelsanschauungen (BW. I, 1, § 3. 4). Dieses etwas einseitige Urteil Bekkers zeigt, wie ernst die religiösen Beweggründe zu nehmen sind, die ihm eine mächtige Triebfeder zu seiner Tat waren. Wir werden mit der Behauptung nicht fehl gehen, daß die religiösen Gründe mindesten ebenso stark

sind wie die philosophischen. Beide haben sich gegenseitig beeinflußt; und die religiöse Position ist bei Bekker von Anfang an stark cartesianisch gefärbt. Er ist überzeugt, daß er dem Allerhöchsten so viel von seiner Macht und Weisheit wiedergibt, als die ihm nahmen, die sie dem Teufel übertrugen (BW. Vorrede). Seine religiöse Grundposition ist, daß der Teufel Gottes Gefangener und in der Hölle eingeschlossen ist. Wenn er schon die Macht der Engel ad maiorem dei gloriam stark beschnitt, obwohl ihnen als den Gott treu gebliebenen Geistern Ehre gebührt, so kommt diese doch niemals dem Teufel zu.

Bekker wendet seine von cartesianischen Gedanken ausgehende Grundanschauung über das Wesen der Geister und der Körper und ihr Verhältnis zueinander auch auf den Teufel an, obwohl er betont, daß die Vernunft positive Aussagen über die bösen Geister nicht geben, sondern daß hier nur die Schrift weiterhelfen kann. Philosophisch stellt er fest, daß der Teufel als ein geschaffener Geist, also eine endliche Substanz, nicht körperliche Dinge vorstellen oder auf Körper wirken kann. Da er ein Geist ist, hörte er nie eine Sprache, noch las er in Büchern, ist also auch kein Schriftkundiger und kein Theologe und weiß auch nichts von der Zukunft. Es streitet wider Vernunft und Verstand, daß der Teufel oder ein anderer böser Geist sich in einen Körper oder in den Schein eines Körpers verwandeln kann. Der Teufel kann in nichts mit Gott verglichen werden; denn er ist nur ein Geschöpf (BW. II, 35). Da Gott die Wahrheit ist, ist es unmöglich, daß er in seiner Allmacht den Vater der Lügen unterstützen wollte. Abscheulich und gotteslästerlich ist es, zu meinen, daß Gott etwas tue, um dem Teufel zu gefallen (BW. III, 16, § 7—10). Gott sagt in der Schrift auch ausdrücklich, daß weder Engel noch Geister Zukünftiges wissen. Er verbirgt dem Menschen sein Schicksal, warum sollte er es dem Teufel, seinem Feind, offenbaren? (BW. II, 33, § 12). Auch auf die Widersprüche hinsichtlich der Wertung des Teufels weist Bekker hin: Einerseits soll der Teufel nach der Versuchungsgeschichte alle Königreiche der Welt beherrschen, und andererseits ist er ein Hanswurst und Harlekin für den Pöbel. Von der Grundlage der cartesianischen Philosophie aus kommt Bekker zu seiner religiösen Stellung, daß der Teufelsglaube Ditheismus, oder, wie er es nennt, Manichäismus sei, und stärkt andererseits seine philosophische Position

durch Rückschlüsse aus dem biblischen Gottesglauben. Von Gott und nicht von dem Teufel kommt ihm alles Übernatürliche. Es kann nicht sein, daß Gott dem Teufel eine gewisse Gewalt überließ. Gott hilft auch nicht dem Teufel zu seinen Wundern; denn Gott wirkt nichts Böses (BW. II, 34, § 17 ff.). Niemand außer Gott weiß die Dinge, die er weiß; das Vorherwissen göttlicher Dinge ist für Bekker das unfehlbare Merkmal des Göttlichen. Schreibt man dem Teufel ein Vorherwissen zu, so muß er Gott und Gott nichts sein. Über die dummen Albernheiten, die der Aberglaube dem Teufel zuschreibt, möchte Bekker lachen, wenn ihn nicht Wehmut erfüllte über den dadurch der christlichen Religion zugefügten Schaden (BW. II, 35, § 1—11).

Nun muß Bekker freilich, weil ihm der Kanon des Alten und Neuen Testaments inspiriert ist, wieder alle vorkommenden Teufelstellen auf Grund dieser allgemeinen Sätze religiöser und philosophischer Art umdeuten. Er geht dabei im wesentlichen immer denselben Weg: Wo ein Teufel genannt wird, sagt Bekker, daß „diabolos“, weil es Verleumder bedeute, ebenso gut von einem Menschen gesagt werden könne, der diesen Namen verdient, als von dem Teufel selbst. Bei anderen Stellen betont er, sie seien viel zu dunkel, um Gewisses über den Teufel hieraus zu schließen (z. B. BW. II, 23, § 2). Dabei werden wir doch anerkennen müssen, daß Bekker eine gründliche wissenschaftliche Untersuchung des Urtextes anstrebt, mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit an die Arbeit geht und so manches richtig gesehen hat. Den Übersetzern wirft er mit Recht vor, daß sie gerne den Teufel in die Bibel einflücken. Es wäre zwecklos, wollten wir hier alle Einzelheiten der Schrifterklärungen Bekkers besprechen. Besonders beschäftigen ihn noch die biblischen Stellen, die von einem Reich des Satan zu reden scheinen. Für ihn steht fest: Satan kann kein Reich wider Gott, auch nicht ein noch dazu feindliches „imperium in imperio“ haben. Er kann kein Reich wider das Christentum, ja überhaupt keines haben. Der Teufel ist mehr verflucht als irgendein Geschöpf in der Luft, Erde oder im Meer; wie könnte man ihm da die größte Herrschaft anweisen. Kann man denn nicht ohne den Teufel die Menschen zur Gottesfurcht veranlassen? Wer dem Teufel so große Gewalt gibt, der befördert die Sünde und hindert die wahre Gottseligkeit.

Die von den Gegnern am meisten angegriffenen Bibelerklärungen Bekkers betreffen den Sündenfall und die Versuchungsgeschichte Jesu. In der „Vaste Spyse“, wo Bekker im VII. Hauptstück „von der Sünde“ handelt, ist seine Anschauung vom Sündenfall noch lange nicht so entwickelt wie später. Da gibt er noch zu, daß in Gen. 3, 1—6 der Teufel Eva verleitet und verführt. Moses verstand zwar unter der Schlange nicht den Teufel; es war eine richtige Schlange, die sprach; aber eine Schlange kann von selbst nicht sprechen, und darum hat der Teufel mitgespielt. Später betont Bekker, daß beim Sündenfall nichts von Moses erzählt werde, woraus man schließen könne, daß der Teufel selbst unmittelbar auf des Menschen Seele ohne Körper zu wirken imstande sei (Kort Bericht V, § 12). Hätte aus der Schlange der Teufel gesprochen, so wäre das ein größeres Wunder, als Gott später an Bileams Eselin tat, die immerhin eher zum Sprechen fähig war als gerade eine Schlange. Die Erzählung paßt nach Bekkers Ansicht weder auf die Schlange, da sie nicht sprechen kann, noch auf den Teufel; denn dieser hat — wovon doch im Fluch die Rede ist — keinen Bauch und Kopf, er geht nicht auf dem Bauch, er bedarf auch nicht der Erde noch anderer Nahrung. Wörtlich genommen kann die Geschichte nicht wahr sein. Aber Moses hat doch nicht Sachen geschrieben, die nicht wahr sind. Darum muß die ganze Erzählung in einem solchen Sinne verstanden werden, daß sie wahr sein kann, „verbloemder wijse“; d. h. man muß etwas anderes darunter verstehen als die Worte auf den ersten Anblick hin zu sagen scheinen. Bekker ist der Meinung, Moses habe beim Sündenfall nichts erzählt, woraus geschlossen werden dürfte, daß der Teufel selbst unmittelbar auf des Menschen Seele ohne Körper zu wirken imstande sei (Kort Bericht V, § 12) — das cartesianische Prinzip ist auch hier grundlegend. — Er vertritt die gleiche Anschauung auch in seiner Behandlung der Versuchungsgeschichte Jesu. Wenn Bekker hier sagt, daß der Teufel nicht auf die Seele oder den Körper des Menschen wirken könne, weil er ein erschaffener und von Gott verworfener Geist sei, so geht aus der Verbindung „erschaffen und von Gott verworfen“ hervor, wie eng er wieder seine philosophischen und religiösen Argumente verbindet. Wenn man die Versuchungsgeschichte buchstäblich nehme, so wäre sie ganz sinnlos. Der auf der einen Seite so schlaue Teufel müßte sich sehr dumm angestellt

haben. Nehme man die Geschichte buchstäblich, so ergäbe sich auch eine Fülle von Widersprüchen. Man könne die Erzählung so verstehen, daß Jesu Kampf mit dem Teufel in bloß quälenden Gedanken bestanden habe, wie der Kampf in Gethsemane (BW. II, 21). Diese Deutung Bekkers, die die Gegner so sehr angriffen, steht auf einer für seine Zeit beachtenswerten Höhe. Bekker erkannte übrigens auch richtig, daß die Dämonischen im Neuen Testament einfach Kranke waren.

Nach dem Gesagten werden wir es uns auch nicht anders von Bekker denken können, als daß er auch die Hölle nicht bestehen läßt. Er hat gesehen, daß die alte israelitische Religion keine Hölle kannte, sondern nur ein Totenreich. Aber auf der anderen Seite vermag er trotz der Fülle seiner Kenntnisse wegen seiner Stellung zu dem Kanon nicht zu sehen, daß dies in dem stark eschatologischen Spätjudentum anders geworden war. Bei der Frage, wo der Mensch nach dem Falle blieb, fragt Bekker, ob er besser als in der Hölle gewesen sei, als er im Garten die Stimme Gottes hörte und sich zitternd vor ihm verbarg (II, 9, § 13). So ist das ewige Feuer nicht wörtlich zu verstehen; denn über Geister — und das sind doch der Teufel und seine Engel — hat Feuer keine Macht (II, 12, § 2; 19, § 17). Die Bindung des Teufels an das höllische Feuer ist nicht körperlich zu verstehen. Es handelt sich um unkörperliche Geister, unkörperliches Feuer, unkörperliche Bande (Kort Bericht, S. 72).

Für Bekker kommt der Teufel aus dem Heidentum (I, 24), und der übliche Teufelsglaube gefährdet das Christentum. Gleichwohl leugnet er die Existenz des Teufels nicht, hält ihn aber, wie ausgeführt, für Gottes Gefangenen, der keine Macht und kein Reich habe, auch als Geist gar nicht zu irgendwelchen Wirkungen auf Menschen imstande sei. Für Teufel möchte er freilich lieber die Sünde einsetzen; die Menschen bilden sich einen Kampf mit dem Teufel ein und wollen nicht sehen, daß sie den Feind in sich selbst tragen. Dieser Klasse von Menschen gefalle die „Betoverde Weereld“ am wenigsten (BW. IV, 8, § 6f.).

Eine besondere Untersuchung in der BW. ist der Frage gewidmet, ob es nach seiner Entdeckung des wahren Wesens des Teufels noch möglich sei, daß dieser durch Menschen wirkt, und ob es also

Zauberer und Hexen geben könne. Auch bei dieser Untersuchung benutzt Bekker seine beiden Maßstäbe: Vernunft und Schrift. Er geht davon aus, daß niemand etwas werde gegen seine Auffassung vom Wesen eines Geistes einwenden können, d. h. daß die cartesianische Lehre allgemeingültig sei: ein Geist ist nicht ausgedehnt und ein Körper nicht denkend. Die abergläubische Meinung von dem Verkehr des Menschen mit dem Teufel verändert aber die Natur und das Wesen des Geistes wie des Körpers. Dadurch wird der Mensch, d. h. seine Seele, aus ihrer eigentlichen Existenz herausgestoßen, und der Mensch bleibt kein Mensch mehr, wenn er mit den Geistern Gemeinschaft haben könnte. Außer der Verbindung von menschlicher Seele und Körper gibt es keine andere zwischen Körpern und Geistern. Darum kann auch der Teufel nicht auf Wink oder Befehl der Hexen in den menschlichen Körper einfahren; denn wie sollte ein Geist wissen, was in einem Körper vorgeht, wenn dieser doch nur für seinen individuellen Geist empfänglich ist. Nach dem kartesianischen Grundbegriff von dem Wesen eines Geistes und nach der Natur des menschlichen Körpers ist es unmöglich, daß die erzählten teuflischen Einwirkungen auf ihn der Wahrheit entsprechen. Von einem Vertrag des Teufels mit dem Menschen sagt aber auch die Bibel kein Wort, und die Vernunft lehrt das gerade Gegenteil (BW. III, 1, § 3). Religiös ist aller Zauber Abgötterei.

Auch in diesem Zusammenhang betont Bekker wieder als die Aufgabe eines Philosophen, die Naturerscheinungen zu beobachten, bis er ihre natürliche Ursache entdecken kann (BW. III, 22; 23). Alles, was Menschen, Geister und Tiere tun, muß innerhalb der Grenzen der Natur und ihrer Kräfte bleiben. Bekker sagt mit Recht, daß die Naturwissenschaft sich nicht frei entfalten kann, solange die Menschen viele Naturerscheinungen für Wirkungen des Teufels ansehen. Aber auch die Medizin, Rechtswissenschaft und die Seelsorge bieten ganz andere Entwicklungsmöglichkeiten, sobald Hexenprozesse und Teufelsglaube schwinden (BW. III, 23, § 9ff.). In diesem Interesse Bekkers für die vorurteilsfreie Fortbildung der Wissenschaften wie auch der kirchlichen Praxis hat das Streben Descartes', durch grundsätzlichen Zweifel an allem zur Gewißheit zu gelangen, praktischen Nutzen gebracht; und der Vater der modernen Philosophie hat auch durch Bekkers Tat

hervorragende, die moderne Kultur fördernde und die Kirche zur Neueinstellung anregende Wirkungen ausgeübt.

Eine besondere Betrachtung erfordert zuletzt das Geschichtsverständnis Bekkers. Bekker stellt im allgemeinen die Zauberei seiner Gegenwart in eine Linie mit der Vergangenheit und den Ansichten der verschiedensten Völker. Er erliegt nur gar zu leicht dem auch sonst in der Aufklärung begegnenden Fehler, die Jahrtausende lange historische Entwicklung außer Acht zu lassen und die neuzeitliche cartesianische Erkenntnis von den Geistern und Körpern als Maßstab für seine Beurteilung alles dessen zu nehmen, was er mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit aus den verschiedensten Völkern und Zeiten zusammengetragen hat. So teilt er die Schwäche des Rationalismus, das mangelnde historische Verständnis. Überall, wo er in der Welt Seelenwanderungsglauben findet, meint er den pythagoräischen Einfluß zu finden (BW. I, 9, § 1; II, 5, § 2). Nie verfolgt er in einer uns befriedigenden Weise die Entstehung und die Wandlungen des Teufels- und Hexenglaubens in den Jahrtausenden der erreichbaren menschlichen Geschichtsentwicklung. Insbesondere hinderte ihn das Inspirationsdogma, daß er eine wirkliche Geschichte des Teufels schreiben konnte. Dazu hätte Bekker die Anfänge des Teufelsglaubens besonders in der Bibel suchen müssen und ohne sein Dogma, das ihn zwang, den Teufel völlig aus der Schrift herauszudeuten, mit einem wahren historischen Blick den biblischen Aberglauben mit dem der verschiedenen Völker und Zeiten vergleichen und durch vergleichende Gegenüberstellung werten müssen. Die rationalistische Stellung Bekkers zur Geschichte zeigt sich besonders in seiner Darstellung der Person Jesu. Hier begegnen uns sogar einige für den Rationalismus typische Ausdrücke. Bekker nennt Jesus „onsen allgemeenen Opleeraar“ (III, 9, § 4). „Sijn Werk was derhalve niet so seer de dolingen te wederleggen; als de zeden te verbeteren“ (II, 28, § 11). Jesus legt oftmals nach Bekkers Ansicht die Anschauungen der Juden, sie mögen nun wahr sein oder nicht, seinen Reden zugrunde (II, 16, § 7). Jesus habe dem Volksglauben nur nicht widersprochen, weil die Menschen seiner Zeit nicht reif dafür waren, diesen Widerspruch zu begreifen. Er richtete sich auch zum Teil nach ihrer Ausdrucksweise, da er noch nicht die wahre Beschaffenheit der Dinge erklären wollte. So sagt er auch unbedenk-

lich, daß Gott die Sonne aufgehen lasse, und doch steht sie still (II, 28, §§ 11—16). Dasselbe gilt von seinen Worten über die Dämonen. Durch diese Akkommodationstheorie überwindet Bekker das größte Hindernis, das sich seiner eigenen Wahrheitsüberzeugung entgegenstellte, indem Jesus die Meinung von der Existenz von bösen Dämonen durch seine Worte und Handlungen zu unterstützen schien. Bekker ist von der Wahrheit seiner Sache überzeugt, gleichzeitig aber auch davon, daß Jesus keinen Irrtümern kann gehuldigt haben.

Es wäre jedoch verfehlt, zu behaupten, daß in Bekkers Werk nur die Schwächen der rationalistischen Geschichtsbetrachtung hervortreten. Der Widerspruch der Aufklärung gegen die herrschende Zeitmeinung erweckte auch in Bekker das Streben, deren Unrecht aus der Geschichte zu beweisen. Das zeigt besonders das 4. Buch der BW., in dem Bekker die angeblichen Erfahrungsbeweise an der Hand einer Fülle von Zaubergeschichten prüft und deren völlige Haltlosigkeit zu beweisen unternimmt. Im Rahmen unserer Aufgabe wird es nicht nötig sein, dies im einzelnen darzustellen. Was irgend zu seiner Zeit mit seinen Mitteln zu erreichen war an Material für sein Thema bei allen Völkern und zu allen Zeiten, das hat er für seine Untersuchung herangezogen. Das erkennt auch unter seinen Gegnern Silvius an. Er lobt in der Einleitung zu seinen „Consideratien“ usw. Bekkers Wissenschaftlichkeit, seine historischen Kenntnisse im 1. und seine philosophischen im 2. Buch. Daß Bekker in der Tat über gründliche historische Kenntnisse verfügte, bezeugen sein 1. Buch und die Kapitel 4 und 5 des 3. Buches, auch seine Untersuchung vieler Bibelstellen. Syrisch, Griechisch, Lateinisch, Italienisch, Deutsch usw. sind ihm vertraut. Er zieht Homers Ilias und Odyssee und Ovid zum Vergleiche heran (z. B. BW. II, 26), kennt Plutarch, Plato, dessen Schriften er las, Aristoteles, Apulejus, Ciceros philosophische Schriften. Er kennt die Chaldäer, die Perser, den Pythagoras, Sokrates, Thales, Aeschines und andere (BW. I, 2), sogar die Rabbinen. Eine gründliche Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache befähigte ihn zur Untersuchung des Urtextes der Bibel. Er stellt auch über den Sprachgebrauch des Neuen Testaments philologische Beobachtungen an und will den Einfluß der hebräischen Bibel beachtet wissen (ibid. § 12). So ist Bekker eine durch und durch wissenschaftlich gerichtete Natur.

Wenn er auch zuweilen derbe Ausdrücke gebraucht, z. B. gegen das Papsttum, das er besonders scharf kritisiert (BW. I, 24, § 16; II, 3, § 5; 11; 4, § 6; 14, § 13; 24, § 2), so unterscheidet er sich wie Tag und Nacht von der Polemik seiner Gegner durch seine feine sachliche und wissenschaftliche Art. Auch die neuen astronomischen Errungenschaften hat er verarbeitet. Himmel und Erde sind ihm nur Begriffe, die die Menschen erfunden haben. Der Himmel ist nichts weiter als der unermeßliche Raum dieses Welt-systems (II, 2, § 15), sodaß für den Wohnsitz der Geister kein Raum bleibt. Zu Beginn seines Werkes erklärt Bekker, daß sich niemand an einen solchen Gegenstand wagen könnte, der nicht sich vorher eine genaue Kenntnis aller menschlichen Meinungen und Ansichten über die Geister angeeignet hätte. Er hat sich dieses Rüstzeug tatsächlich zu beschaffen bemüht und gibt von allem, was er darüber in Erfahrung bringen konnte, Nachricht, um die Leser anzuleiten, sich ein selbständiges Urteil zu bilden.

Wir finden bei Bekker auch Ansätze zu einer kritischen Abschätzung der ihm zur Verfügung stehenden Quellen. Man müsse bei der Untersuchung der Ansichten der modernen Heiden beachten, daß die Darstellungen von Christen verfaßt und darum nicht so zuverlässig seien wie die Schriften der alten Heiden, die uns alles in ihrer eigenen Sprache erzählen. Bekker meint nicht, daß die Christen in ihrer Darstellung nicht genügende Objektivität aufbrächten, wohl aber, daß sie als Fremde den heidnischen Glauben nicht genügend kennen lernten. Aber es ist doch hieraus ersichtlich, daß Bekker das Bestreben hat, die Quellen auf ihre Objektivität wirklich zu prüfen. Dasselbe gilt von seiner Wertung der Ketzerberichte, von denen er weiß, daß die kirchlichen Gegner der alten Ketzer im Bestreben, sie zu widerlegen, oft Unverständenes einseitig wiedergeben, in ihrem Eifer für die Wahrheit sich von Leidenschaften leiten ließen und Dinge vom falschen Gesichtspunkt aus betrachteten, die an sich nicht böse waren. Augustins Darstellung des Manichäismus und der Ketzereien ist tendenziös geschrieben; denn er will ja in dem Büchlein: „De haeresibus“ darstellen: „unde possit omnis haeresis, et quae nota est, et quae ignota, vitari“ (BW. I, 18, §§ 1; 2). Im 4. Buche der BW. setzt Bekker ausführlich auseinander, wie die vorhandenen Quellen kritisch zu werten sind (Kap. 12—17). Man muß, wenn man aus

den Erzählungen der Geschichtschreiber den Stoff entnimmt, untersuchen, wie weit ihre Einsicht geht, und in welcher Absicht sie schreiben. Auch ist der Stil ihrer Schriften zu beachten. Von dem Geschichtschreiber muß verlangt werden, daß er auch zugleich Theologe und Philosoph sei; andernfalls werde er keine strenge kritische Auswahl treffen, sondern einfach auf Treu und Glauben alles wiedergeben. Gänzlich verkehrt ist es, die Schöpfungen der Poeten für wahr anzunehmen und nicht für das, was sie in Wahrheit sind: Dichtungen. Auch die Quantität der Zeugnisse darf dem Forscher nicht ausschlaggebend sein; denn einer schreibt den anderen ab. Geht man kritisch dem Ursprung nach, so bleibt schließlich oft nur ein Einziger übrig, der selbst nicht wußte, ob das wahr sei, was er erzählte, oder der selbst höchstens der Ansicht war, es könne wahr sein. Bekker legt ferner Wert darauf, zu erforschen, ob der Schriftsteller, der als Quelle benutzt wird, selbst aus einer guten Quelle schöpft, oder ob er seine Nachrichten nur einer Tradition entnimmt. Die heidnischen Quellen sind nicht zuverlässig; denn sie sind verfaßt von Leuten, die in den gleichen Vorurteilen steckten, wie diejenigen, von denen sie berichten. Es gibt auch Schriftsteller wie Josephus, der leichtgläubig ist und das, was er vor Augen sieht, nicht einmal gehört und geprüft hat und sich auf bloße Klatschereien verläßt. Vieles ist tendenziös erdichtet worden, wie Beispiele jesuitischer Berichte zeigen.

So zeigt sich uns Bekker in seiner Stellung zur geschichtlichen Forschung bemüht, der an jeden wirklichen Geschichtsforscher zu stellenden Forderung gerecht zu werden, in dem Quellenstudium und in der Darstellung möglichst frei von Vorurteilen und zeitgeschichtlicher Bedingtheit wirkliche Objektivität walten zu lassen und die wahren historischen Tatsachen zu erkennen. Sein cartesianischer Standpunkt veranlaßt ihn zu einem Ringen um die Erkenntnis dieser Tatsachen, selbst wenn er sich mit den bestehenden Autoritäten dadurch in Widerspruch setzt. Von diesem Ausgangspunkte aus sucht er das Unrecht dieser Autoritäten dann aus der Geschichte zu beweisen und kommt auf solchem Wege zur kritischen Geschichtsforschung.

Wohl werden wir ihn nicht als einen genialen Vorwärtsstürmer bezeichnen dürfen. Seine Bindungen treten überall hervor. Er wollte nicht die rechtgläubigen Anschauungen seiner Zeit und seiner Kirche

verletzen. Er ist eine Gelehrtennatur gewesen und war ähnlich wie sein großer Meister, Descartes, dem stürmischen Kampfe abhold. Aber doch war er stark, seine für richtig erkannte Meinung energisch zu behaupten. Seine Zeitgenossen haben ihn so völlig verkannt, daß sie ihn absetzten. Liest man die Schriften seiner Gegner in ihrer niedrigen gehässigen Art, so erkennt man, daß für seine Tat die Zeit noch nicht reif war. Bekker hat Recht behalten, wenn er in der Vorrede zu der „Betoverde Weereld“ sagte, daß der Dank ihm nach seinem Tode erst folgen werde.