

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 6 (1978)

DOI: 10.11588/fr.1978.0.49121

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

RICHARD VAN DÜLMEN

REFORMATIONSUTOPIE UND SOZIALUTOPISCHES PROJEKT  
BEI JOHANN VALENTIN ANDREAE

Um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, als sich in Europa allenthalben absolutistische Systeme formierten und feudale Strukturen abgebaut wurden, setzte in der späthumanistischen Gesellschaft eine umfassende Reflexion über Sinn und Zweck des Staates, über die Idealform staatlicher Organisation und über die allgemeinen Verbesserungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Zustände und Moral ein. Ihren besonderen Ausdruck fand sie in den zahlreichen Staatstheorien und Sozialutopien, in denen auf je verschiedene Weise Modelle politischen und sozialen Zusammenlebens entworfen wurden, die allesamt gleichsam als erste Dokumente eines neuzeitlich säkularisierten Weltgestaltungswillens zu gelten haben. In ihren Intentionen korrespondierten sie zwar weitgehend mit den Zielen des frühneuzeitlichen Staates und seiner Idee der Monopolisierung der feudalen Gewalt, sind aber so wenig Produkt fürstlicher Aktivitäten, Programme frühabsolutistischer Herrscher, wie sie auch nicht politischen Willen und Protest von Unterschichten zum Ausdruck geben.<sup>1</sup>

In diesem frühneuzeitlichen Diskurs über die Besserung des gesellschaftlichen Lebens artikulierte sich erstmals eine ›weltliche‹ Intelligenz, die zwar zumeist in der weltlichen Beamtenschaft bzw. der kirchlichen Hierarchie tätig war, aber ihr Selbstverständnis nicht mehr bzw. nicht mehr ausschließlich aus der »Fürstendiener«-Tradition bezog, sondern aus der intellektuell-humanistischen Verantwortung von Wissen und Bildung für den Staat und die Gesellschaft. Für sie konnte die ideale Ordnung, die allein das Gemeinwesen zu befriedigen und zu konstituieren imstande wäre, nur auf der Basis richtiger rationaler Erkenntnis gegründet werden. Sollten Friede und Ordnung herrschen – ein durchgängiger Wunsch der ganzen späthumanistischen Gesellschaft, die konstant von Kriegen, Hungersnöten und Krankheiten bedroht war –, so konnte das Gemeinwesen nicht mehr allein den traditionellen Mächten, herrschaft-

---

<sup>1</sup> Allgemein zur Geschichte des Utopismus vgl. A. DOREN, Wunschräume und Wunschzeiten, in: A. Neusüss (Hg.), Utopie, Neuwied-Berlin 1968, S. 123–177; Th. NIPPERDEY, Die Funktion der Utopie im politischen Denken der Neuzeit, in: DERS., Gesellschaft, Kultur, Theorie, Göttingen 1976, S. 74–88; F. SEIBT, Utopica. Modelle totaler Sozialplanung, Düsseldorf 1972; W. BIESTERFELD, Die literarische Utopie, Stuttgart 1974.



licher Willkür überlassen werden, an die Stelle privilegierter ausschließlich standesorientierter Adelliger sollte eine rationale, das Gemeinwohl anstrebende Intelligenz als fürstenberatende Kraft treten.

Als Möglichkeit Wissen und Bildung sozial wirksam zu machen, d. h. sie zu gesellschaftlichen zentralen Institutionen zu erheben, um nicht zuletzt auch die Interessen der Intelligenz dauerhaft gegen kirchliche und feudale Gegner zu schützen, entstand in ihren Kreisen die Idee, sich über die jeweiligen staatlichen und kirchlichen Einzelinteressen hinaus zu organisieren; die Intelligenz sollte einen Sonderstatus im Staat erhalten, sie sollte sich unter dem Schutz eines Fürsten organisieren in einer gelehrten Gesellschaft, in der zum Wohle aller sowohl Erkenntnis und Wissen von der Tradition befreit und gesammelt werden, wie auch die Intelligenz sich gegenseitig ergänzen und unterstützen kann. Verschiedene humanistische und religiöse Traditionen (Sodalitas-Bruderschaft) schmolzen hier in der Idee der gelehrten Akademie mit letztlich politischer bzw. sozialer Zielsetzung zusammen. Daß bei dem Wunsch der Konstituierung einer Elitegemeinschaft gesellschaftstranszendierende Projektionen mit ins Spiel kamen, ist ein charakteristisches Signum der sich formierenden gelehrten Intelligenz. Utopische Projektion und Sozietätsgründungen korrespondieren in der frühen Neuzeit vielfältig.<sup>2</sup>

### 1. Voraussetzung

Dieses Korrespondenzverhältnis wird besonders deutlich bei Johann Valentin Andreae, einer Schlüsselfigur der deutschen Geistes- und Sozialgeschichte um 1600.<sup>3</sup> Er war aktiver evangelischer Pfarrer, Mitglied der württembergischen Ehrbarkeit und erklärter Anhänger des Späthumanismus. Kirchliche, gelehrte und sozial-reformerische Interessen waren bei ihm nicht zu trennen. Voraussetzung und soziale Bedingung seines Reformprogramms, das in seiner Reformationsutopie und seinen Sozietätsprojekten eine europäische Dimension erlangte, sind vielfältig, sie grün-

<sup>2</sup> Hierzu immer noch wichtig; W. E. PEUCKERT, *Das Rosenkreutz*, Berlin 1973<sup>2</sup>; nun auch weiterführend: J. J. BERNS, *Zur Tradition der deutschen Sozietätsbewegung im 17. Jahrhundert*, in: *Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung* Bd. 7, Hamburg 1978, S. 53–73; A. R. HALL, *Science, technology and Utopia in the seventeenth century*, in: P. MATTHIAS (Hg.), *Science and Society 1600–1900*, Cambridge 1972, S. 33–53; Ch. WEBSTER, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform 1626–1660*, New York 1975.

<sup>3</sup> Über Andreae vgl. vor allem H. SCHOLTZ, *Evangelischer Utopismus bei Joh. Valentin Andreae. Ein geistiges Vorspiel zum Pietismus*, Stuttgart 1957; J. W. MONTGOMERY, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654), Phoenix of the theologians*, 2 Bde, Den Haag 1973; nun auch R. VAN DÜLMEN, *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft. Joh. Valentin Andreae 1586–1654*, Bd. 1, Stuttgart 1978.



den in seiner Gesellschaft und in der Tradition, in der er aufwuchs. Anstoß für seine Kritik und seinen Aktivismus gab nicht die Erfahrung staatlicher, sozialer oder ökonomischer Krisen – hierin unterscheidet er sich von Morus wie Campanella –, sondern die des Verfalls von Moral und Bildung; entsprechend interpretierte er selbst den 30jährigen Krieg als moralisch-religiöse Krise. Im Mittelpunkt steht zunächst – einem lutherischen Reformator gemäß – allgemein das Bewußtsein der unvollkommen gebliebenen lutherischen Reformation, die zwar die Reinigung der Lehre von abergläubischer Tradition gebracht, aber nichts zur Besserung des Lebens selbst beigetragen hatte. So bildete die Idee einer Weiterführung der Reformation einen wichtigen Kern von Andreaes Aktivismus. Als schuldig an diesem Versagen erkannte er seine zur Staats- und Theologenkirche veräußerlichte und verkümmerte lutherische Kirche, die sich ihrer Aufgaben nicht mehr bewußt war; nicht minder aber auch die Universität und den Gelehrtenstand. Statt seine Aufgabe darin zu sehen, Bildung und Wissen in den Dienst der Gesellschaft zu stellen, sie sowohl materiell wie geistig zu bessern, verlor sich der Humanismus in scholastischer Rechthaberei, intellektueller Spielerei und zahlreichen Formalismen – kurz, er verfiel der von Andreae aufs härteste angeprangerten Kuriositätssucht. Idealbild des Gelehrten wird für Andreae der Naturforscher bzw. der Arzt, der sein Universalwissen in den Dienst der Menschheit stellt. Wenn Andreae durch seine Sozietät die Formierung eines christlichen Gelehrtenstandes – oder besser, die Verchristlichung des humanistischen Gelehrtenstandes – erstrebt, so hat dies seinen Erfahrungshintergrund in dem Fehlverhalten der zeitgenössischen Späthumanisten, sich nicht bewußt den christlich-kirchlichen Aufgaben der Zeit zu stellen. Doch diese Kritik an Kirche und Gelehrtenstand reicht nicht aus, zu klären, warum Andreae auf die Krise seiner Zeit einerseits mit einer Reformationsutopie, andererseits mit Gesellschaftsentwürfen antwortete. In seiner utopischen Projektion wurden drei Traditionen virulent, die zu seiner Zeit außerhalb offizieller Lehre und Bildung geradezu eine neue ›literarische‹ Blüte erlebten. Einmal war es die apokalyptisch-chiliasmatische Tradition des am Ende der Zeit einbrechenden Dritten Säkulum, das ein Friedensreich der »Heiligen« nach der Herrschaft des Antichrist beschert. Es kreist um die Idee der Stadt Gottes als Endpunkt der Geschichte, die nicht mehr von bösen Mächten beherrscht wird, sondern in der Gott zusammen mit seinen Getreuen und Gerechten lebt. Zahlreiche Propheten der Zeit hatten diese Tradition so aktualisiert, daß der Chiliasmus – nun auch bereichert durch Vorstellungen aus der Naturforschung – wieder breites Interesse fand. Eng verbunden nämlich mit dieser Tradition, doch eigenständiger Wurzel entstammend, war die alchemistisch-chiliasmatische Idee der Naturphilosophen, nach der am Ende



der Tage ein Elias Artista erstehe, der die Herrschaft der Finsternis und des Unwissens beenden und ein Zeitalter der Wissenschaft und neuen Naturphilosophie begründen wird. Eine bisher unterdrückte geistige Elite werde dann herrschen, werde eine Weltherrschaft antreten. Diese Vorstellung lebte vor allem in Kreisen der Paracelsisten.<sup>4</sup> Schließlich gab es noch eine dritte Idee, die Andreae geradezu faszinierte und konkret einging in sein Christianopolis-Projekt, nämlich die einer Idealstadt, in der das gesellschaftliche Leben rational geregelt ist, der rational geplanten frühmodernen Stadt als Herrschaftsmittelpunkt, auf die hin alle gesellschaftlichen Institutionen geordnet sind. Hier sei nicht nur an die beispielhafte Wirkung von Freudenstadt im Schwarzwald erinnert, sondern auch an die Vertrautheit Andreaes mit den Plänen der Renaissance-Architektur. Neben die Idee der Vollendung der lutherischen Reformation, der Verchristlichung der Welt, tritt also bei Andreae die Idee der Lebensgemeinschaft auserwählter Christen in einer gottgewollten Ordnung, die vom Intellekt regiert wird.

Warum aber Andreae schließlich eine ihm spezifische literarische Lösung in Form einer Reformationsutopie zur Diskussion bringt, hat seinen Grund nicht nur in literarischen Vorbildern; besondere Erfahrungen spielen eine entscheidende Rolle. Vermittelt wurden Andreae die Probleme seiner Zeit wie auch ihre Deutungsmöglichkeiten während seines Studiums in Tübingen in einem Freundschaftsbund. Im Kreis um den Arzt und Paracelsisten Tobias Hess und andere Außenseiter, deren gemeinsames Band die Gegnerschaft zur kirchlichen Orthodoxie und Schulscholastik war, lernte er nicht nur die nonkonformistische Literatur der Zeit kennen, die von Lipsius bis Paracelsus, von Rabelais bis Campanella reichte, hier erhielt er entscheidende Impulse zur Artikulierung seines Protestes gegen die Lehrorthodoxie seiner Kirche und den scholastischen Lehrbetrieb der Hohen Schule; vor allem erlebte er hier die soziale Bedeutung der christlichen Bruderschaft, deren Erfahrungen in seine Sozietätspläne projiziert wurden. Andreae wäre aber schließlich esoterischer und sektiererischer Propagator einer unorthodoxen christlichen Philosophie geblieben, hätten ihn nicht zwei darüberhinausgehende Erlebnisse in die soziale Welt des Späthumanismus und der Kirche zurückgeführt, der er sich seit 1614 aktiv widmete. Es war einmal das Erlebnis der Genfer Kirche mit ihrer Harmonie von Lehre und Sitte, das Idealbild einer ins praktische Leben übersetzten evangelischen Lehre als die Erfüllung der Reformation. Das Zweite war die Entdeckung des Arndtischen Wahren Christentums als das neue geistige Fundament einer reformierten lutherischen Kirche,

<sup>4</sup> Vgl. allgemein PEUCKERT, Rosenkreutz; R. HAASE, Das Problem des Chiliasmus und der Dreißigjährige Krieg, Diss. Leipzig 1933.



in der nicht mehr das Bekenntnis zur abstrakten Rechtfertigungslehre, sondern die praktische Frömmigkeit, die praktische Verwirklichung des Glaubens Kerninhalt des evangelischen Glaubens wäre. Erfuhr Andreae also im Tübinger Freundeskreis die Idee der christlichen Freundschaft, in Genf die Möglichkeit einer Verwirklichung der Stadt Gottes im weltlichen Leben, offenbart sich ihm im praktischen Christentum Arndts die geistige Grundlage der 2. Reformation, der die »Reformation der Lehre« vervollständigenden »Reformation des Lebens«. Die Kombination dieser Erfahrungselemente vollzog sich nicht auf einmal, sondern im Zuge seiner Erfahrung mit seinem Rosenkreuzerspiel, zum Tragen kam sie erst vollends, als er 1614 Vikar in Vaihingen wurde und 1619 eine Societas christiana anstelle der fiktiven Rosenkreuzerbruderschaft zu gründen suchte.<sup>5</sup>

In Andreaes reformationsutopischem Entwurf lassen sich drei entscheidende Phasen festmachen, die, so selbständigen Bedingungen sie unterstanden, doch alle von einem einheitlichen Willen getragen wurden, dem Willen zu einer Generalreformation durch die Errichtung einer Sozietät aller gelehrten und christlichen Freunde, d. h. durch die Organisation einer intellektuellen Elite: Dieser hält sich durch von seinem Rosenkreuzerspiel 1609/11 über den Gründungsversuch einer Societas christiana von 1617/21 bis zur Stiftung einer Unio christiana 1628. Volle Gestalt fand sein Reformprogramm in seiner Christianopolis von 1619, sie thematisiert allerdings nicht unmittelbar das Ideal einer neuen sozialen bzw. politischen Ordnung, von ihrer Funktion her versteht sie sich vornehmlich als Reformationsutopie, als intellektuelle Projektion der Zweiten Reformation.

## 2. Die Rosenkreuzerbruderschaft

1614 erschien in Kassel anonym die »Fama Fraternitatis oder Bruderschaft des Hochloblichen Ordens des Rosen-Creuzes An die Häupter Stände und Gelehrte Europae«, die zusammen mit einer Übersetzung von T. Boccalinis »Allgemeine und General Reformation der gantzen weiten Welt« und anderen kleinen Flugschriften, ersten Antwortschreiben auf die »Fama«, rasch so großen Anklang fand, daß im darauffolgenden Jahr ein Nachdruck erfolgte, diesmal zusammen mit der zweiten bekannten Rosenkreuzerschrift, der »Confessio Fraternitatis oder Bekanntniß der

<sup>5</sup> Zu seiner Jugendgeschichte Vgl. H. SCHICK, Das ältere Rosenkreuzertum. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Freimaurerei, Berlin 1942; M. BRECHT, Johann Valentin Andreae. Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne, in: DERS. (Hg.), Theologen und Theologie an der Universität Tübingen, Tübingen 1977, S. 270–406.



loblichen Bruderschaft deß hochgeehrten Rosen Creutzes an die Gelehrten Europae geschrieben«. <sup>6</sup> Kaum eine Schrift der Zeit entsprach bzw. antwortete so intensiv wie die »Fama« auf die Bedürfnisse der Zeit, auf ihre chiliastisch-hermetischen Träume von der Änderung gesellschaftlicher, moralischer und geistiger Zustände. Ihre Entstehungsgeschichte läßt sich nicht mehr rekonstruieren, sie wird verdeckt durch eine Wirkung, die für den Autor nicht abzusehen war. <sup>7</sup> Fest steht nur, daß die »Fama« um 1609/11 im Freundeskreis um Tobias Hess, zu dem Andreae während seines Studiums zählte, entstand, einem Kreis, der ob seines hermetisch schwärmerischen Habitus in der Öffentlichkeit als fanatische Loge und geheime Verbrüderung verdächtig war, wobei Hess selbst als Haupt aller Utopisten diskreditiert wurde. <sup>8</sup> Vorstellbar wäre, daß die »Fama« ein Gemeinschaftswerk von Andreae, Hess und dem österreichischen Edelmann A. Hölzl in der Weise ist, daß der Name Christian Rosenkreuz und die Gestaltung der »Fama« als Spiel auf Andreae zurückgehen, die Verbindung von Paracelsus und Luther als Programm einer Generalreformation durch eine Bruderschaft auf den Einfluß von Hess zurückzuführen ist und Hölzls Anteil sich auf die Zusammenstellung und Verbreitung des Sammelbandes, wie er 1614 publiziert wurde, erstreckte. Auch die »Confessio« dürfte in diesem Zirkel entstanden sein, wahrscheinlich aber ohne großen Einfluß Andreaes; ihr Autor war vielleicht Hess. Die »Chemische Hochzeit: Christiani Rosencreutz, Anno 1459« schließlich, von der allein sich Andreae ausdrücklich als Autor bekennt, zählt nicht unmittelbar zu den Programmschriften des Rosenkreuzerspiels. Obwohl hier erstmals der Name Christian Rosenkreuz auftaucht und ein Orden erwähnt wird, korrespondiert ihre Thematik nicht mit der der »Fama«. <sup>9</sup>

Die »Fama Fraternitatis« begründet (bis heute) den Mythos der Rosenkreuzerbruderschaft: sie erzählt die Lebensgeschichte des Christian Rosenkreuz, berichtet von seiner Ordensgründung und lädt alle gläubigen und gelehrten Leser zum Anschluß an eine Fraternität ein, die der all-

<sup>6</sup> Ausg. Joh. Valentin ANDREAE, *Fama Fraternitatis* (1614), *Confessio Fraternitatis* (1615), *Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz. Anno 1459* (1616). Hg. v. R. van DÜLMEN, Stuttgart 1973; s. auch B. GORCEIX, *La Bible des Rose Croix*, Paris 1970.

<sup>7</sup> Zur Wirkungsgeschichte bes. SCHICK, *Das ältere Rosenkreuzertum*; P. ARNOLD, *La Rose-Croix et ses Rapports avec la Franc-Maçonnerie*, Paris 1970; trotz mancher Vorbehalte auch F. A. YATES, *Aufklärung im Zeichen des Rosenkreuzes*, Stuttgart 1972.

<sup>8</sup> Joh. Valentin ANDREAE, *Tobiae Hessi-Immortalitas*, in: DERS., *Memorialia*, Straßburg 1619, vgl. dazu auch nun BRECHT, *Andreae*.

<sup>9</sup> Zur Chemischen Hochzeit: vgl. R. KIENAST, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften*, Leipzig 1926; B. KOSSMANN, *Alchemie und Mystik in Johann Valentin Andreaes »Chymische Hochzeit: Christiani Rosencreutz«*, Diss. Köln 1966.



gemeinen Erneuerung des Lebens und der Wissenschaft gewidmet ist und bald mit der Offenbarung ihrer Ordensweisheit aufwarten wird. Die fingierte Gründungsgeschichte und der Aufruf, sich dem Orden anzuschließen, stehen im Kontext eines verbreiteten Bewußtseins bald zu erwartender Umwälzungen, vom Kommen eines neuen Reformators, der mittels einer ihm treu ergebenen Bruderschaft eine Generalreformation herbeiführen will. An diese Erwartung knüpft die »Fama« unmittelbar an und will ihr eine bestimmte Richtung geben.

Die »Fama« berichtet von der Reise des Christian Rosenkreuz in den vorderen Orient. In Damkar gewinnt er die Gunst arabischer Weiser, erlernt die arabische Sprache, übersetzt den »Liber Mundi« und erwirbt physikalische und mathematische Kenntnisse. Auf der Rückreise nimmt er teil an einem Treffen arabischer und afrikanischer Gelehrter in Fez und wird in die Magie und Kabbala eingeführt. Nach Europa zurückgekehrt beginnt er nach dem Vorbild der Araber alle europäischen Gelehrten aufzufordern, zu einer Reform der Wissenschaft, der Kirche und der Moral zusammenzukommen. Aber nirgendwo gelingt es ihm, die gelehrte Öffentlichkeit zu gewinnen. Sie verharret in ihren scholastischen und alchemistischen Albernheiten. Darauf zieht sich Christian Rosenkreuz in Deutschland zurück, widmet sich der Krankenheilung, sammelt einige wenige Mitbrüder um sich, unterweist sie in den erworbenen Weisheiten und gründet mit ihnen einen Orden. Nach ihrer Ausbildung zerstreuten sich diese Brüder über alle Länder, nur noch verbunden durch eine Ordensregel, nach der alle unerkannt und nur verborgen wirken dürfen, während Christian Rosenkreuz mit drei Brüdern in ihrem Haus zum Hl. Geist zurückbleiben. Nach seinem Tod verschwand jedoch das Wissen um den Ursprung des Ordens und um die Weisheit seines Gründers, soll aber, wie es vor dem verborgenen Grab des Stifters heißt, nach 120 Jahren allgemein geoffenbart werden. Diese Geheimnisse verbargen sich im Vokabular des Paracelsus, im Reisetagebuch und der Lebensbeschreibung des Christian Rosenkreuz, vor allem im »Thesaurus«, einem Kompendium aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschehnisse, das der Gründer mit ins Grab genommen hatte.

Christian Rosenkreuz war dadurch ausgezeichnet, daß er, wie es heißt, *durch göttliche Offenbarung, durch erhabenste Imagination, durch unermüdliches Bestreben den Zugang zu den himmlischen Mysterien und Geheimnissen* besaß.<sup>10</sup> Worin die geheime Wissenschaft, die die Rosenkreuzer zu besitzen wähnten und die ein neues Zeitalter begründen sollte, bestand, soll zwar nach Aussage der »Fama« noch geoffenbart werden,

<sup>10</sup> ANDREAE, Fama.



aber die Andeutungen in der »Fama«, vor allem der »Confessio« zeigen ausreichend die Hauptintention an: es geht um die Verbindung der religiösen Reformation Luthers mit der neuen Wissenschaft des Paracelsus, ja geradezu um eine Ergänzung beider durcheinander: so müssen sich alle Mitglieder zum Luthertum bekennen. Als ihre Philosophie propagieren sie die paracelsische Lehre von den beiden Büchern, vom Buch der Hl. Schrift und dem der Natur. *Unsere Philosophia*, heißt es ausdrücklich, ist nichts neues, sondern wie sie Adam nach seinem Fall erhalten und Moses und Salomon geübet, also solle sie nicht viel dubitieren oder andere Meynungen widerlegen, sondern wie die Wahrheit einig, kurtz und ihr selbst immerdar gleich ist, insbesondere aber mit Jesus ex omni parte und allen membris übereinkömpt, wie er deß Vatters Ebenbild also sie sein Conterfeyt ist, so sol es nicht heißen: Hoc per Philosophiam verum est, sed per Theologiam falsum, sondern worinnen es Plato, Aristoteles, Pythagoras und andere getroffen, wo Enoch, Abraham, Moses, Salomon den außschlag geben, besonders wo das große Wunderbuch der Biblia concordiret, das kömmt zusammen und wird eine sphaera oder globus dessen omnes partes gleichweit vom centro wie hiervon Christlicher Collation weiter und ausführlicher stehn.<sup>11</sup> Die Rosenkreuzerweisheit gründet also einmal auf Übereinstimmung der Philosophie mit der Theologie, zum anderen ist sie frei von der schriftlichen Lehrtradition. Wie die Theologie auf der Hl. Schrift, gründet die Philosophie auf der Offenbarung Gottes in der Natur. Indem also Luther und Paracelsus verbunden werden, propagiert Andreae eine Verchristlichung der Wissenschaft im Rahmen der evangelischen Reformation.

Die Wirkung der »Fama« in der gelehrten Öffentlichkeit ist bekannt, galt sie den einen als eine verderbliche Posse, die nur die Geister verwirrt, verstanden andere sie als die Enthüllung einer lange verborgen gebliebenen Weisheit. Hielt jene Gruppe die Existenz des Ordens für eine Fiktion, glaubte diese an sie und suchte Anschluß zu finden. Beide Auslegungen aber verfehlen die Intentionen des Autors. Zwar wurde bewußt an die chiliastischen Erwartungen der Zeit geknüpft, auch propagierte die Fama eine neue Wissenschaft, eine christliche Hermetik als Mittel der Generalreformation, aber insgesamt ging es nicht um diese oder jene Offenbarung, dieses oder jenes Mysterium, von dem die »Fama« sprach. Bei der »Fama« handelt es sich um eine verschlüsselte Geschichte, eine Allegorie, die alle, die an ihre Echtheit glaubten, narrete. Sie ist in der Tat eine Fiktion. Aber andererseits kennzeichnet die »Fama« ein ernsthaftes Anliegen: auf die Sehnsucht der Zeit nach Reform der Wissenschaft und

---

<sup>11</sup> Ebd. 28.



Sitten wollte sie antworten: die bisher betriebene weltliche Gelehrsamkeit ist ein Spiel ohne Nutzen, da eine Wissenschaft nur Nutzen bringen kann, wenn sie auf dem Fundament der Frömmigkeit und Natur durch Zusammenarbeit aller Christen gegründet ist.

Die Wirkung der »Fama« war nicht abzusehen, ihr vom Autor intendierter Zweck wurde nicht erreicht. Statt über die vorgestellte Möglichkeit einer Generalreformation auf christlicher Basis zu reflektieren, stürzte sich der Gelehrtenstand in völlige Verwirrung. Dies thematisiert Andreae in seiner 4. (bzw. 3.) Rosenkreuzerschrift, der »Turris Babel sive Judiciorum de Fraternitatis Rosaceae Crucis Chaos« (1619), die bisher allzuwenig zur Interpretation herangezogen wurde. Eine Rosenkreuzerbruderschaft gäbe es nicht; es ginge in der »Fama« darum, im Spiel Möglichkeiten einer Reformation vorzustellen, die Neugier der Gelehrten wachzurufen und sie in die Verantwortung zu ziehen. Unter den zahlreichen Antwortschreiben ragt die des Franzosen G. Naudé besonders hervor. Er hielt die Bruderschaft für eine Chimäre und die »Fama« für die Fiktion eines Deutschen, der ähnlich wie Plato, Morus oder Campanella nur die Idee einer Gesellschaft von Gelehrten vorstellen wollte, um damit aufzuzeigen, wie gierig eine solche Idee aufgegriffen würde und wie sehr sie den Bedürfnissen der Gesellschaft entgegenkäme. Kaum ein Kritiker und Kenner der Rosenkreuzerbewegung kam damit den Intentionen Andreaes so nahe wie Naudé.<sup>12</sup>

Die »Fama« war keine Programmschrift, sondern als Spiegel zur besseren Erkenntnis ein Reformationsaufruf. Als Antwort auf die »Fama Fraternitatis« und ihre Wirkung in der gelehrten Welt distanziert sich Andreae von diesem Spiel; die wahre christliche Gesellschaft kann nicht in der fingierten Rosenkreuzergesellschaft gefunden werden, sondern wirklichen Nutzen kann allein ein christlicher Bund bringen.

### 3. Societas Christiana

Die »Fama Fraternitatis« erschien auf dem Markt, als Andreae, der sie ja schon 1609/11 konzipiert hatte, sich bereits von ihrer Idee distanziert hatte und mitten in seinen Bemühungen um die Gründung einer *Societas christiana* stand. Mittlerweile hatte sich auch die soziale Basis seines Lebens geändert. Er war nicht mehr Student, sondern aktiver Geistlicher, nicht mehr Mitglied eines schwärmerischen Freundschaftsbundes, sondern sammelte um sich gleichgesinnte Freunde, die sich zu einem christlichen Humanismus bekannten, ohne damit strenge Lutheraner zu sein. War

<sup>12</sup> Nach SCHICK, Das ältere Rosenkreuzertum 275 f.



gewisserweise die »Fama« das Produkt eines schwärmerischen Freundschaftserlebnisses, so entstanden auch die folgenden Pläne einer christlichen Gesellschaft – auch Bruderschaft oder Vereinigung genannt – im Verkehr mit seinen neuen Freunden; sie waren letzten Endes ihr gemeinsames Werk. Besonders aktiv waren die beiden Campanella-Verehrer W. v. d. Wense und T. Adami.<sup>13</sup> Im Realisierungsversuch zeichnen sich dabei drei charakteristische Phasen ab, die der jeweiligen geistigen Entwicklung Andreaes und seiner Freunde sowie der sozialen Lage entsprechen. Zunächst hatte er in seinen ersten Sozietätsschriften »Invitatio Fraternitatis Christi ad sacri amoris candidatos« (1617) und »Invitationis ad fraternitatem Christi pars altera Paraenetica« (1618) allgemein zur Bildung einer christlichen Bruderschaft aufgefordert. Ihr sollte jeder angehören, der sich zur Nachfolge Christi bekennt und den Glauben in seinem Leben verwirklichen will. Dann unternimmt Andreae, über das erste Ziel hinausgehend und es konkretisierend, mit seinem »Christianae societatis imago« von 1619, der »Christiana amoris dextera porrecta« von 1620 und dem »Verae unionis in Christo Jesu specimen« von 1628 den Versuch, zusammen mit gleichgesinnten gelehrten Freunden diese Forderung der christlichen Bruderschaft in Form einer christlichen Sozietät zu verwirklichen. Ziel dieses Projektes ist die Reformierung der Welt aus dem Geist eines wahren praktischen Christentums auf der Grundlage christlichen Glaubens und christlicher Wissenschaft. Als Markstein seiner Bemühungen und als Dokument dafür, was ein auf Nachfolge Christi gegründetes Leben bewirkt, d. h. zu welchen sozialen Reformen es führt, entwirft Andreae schließlich als Leitbild seiner christlichen Elite das Modell und Idealbild eines christlichen Staates, seine »Christianopolis«. Daß sie zeitlich zusammen mit der Imago-Schrift entstand, weist auf ihren Zusammenhang mit den Sozietätsbemühungen Andreaes.

Soziologisch und geistesgeschichtlich stellt die Bruderschaftsidee Andreaes eine Verbindung von humanistischer Gesellschaftsidee und schwärmerisch-chiliastischer Bruderschaftsvorstellung dar. Gegen möglicherweise falsche Auslegung grenzt Andreae sein Projekt einerseits ab von der esoterischen Bruderschaft der Rosenkreuzer sowie einem erneuerten katholischen Ordenswesen, andererseits von der Idee einer sektiererischen, separatistischen Fraternität wie der einer universalen überkonfessionellen Kirche. Seine Fraternität und Sozietät lehnte jede mystische Abkehr von der Welt ebenso ab wie die Organisierung einer neuen Kirche, sie sollte vielmehr als Gemeinschaft einer christlich-gelehrten Elite innerhalb der Welt ohne Bruch mit Staat, Kirche und Familie, das Ideal der Harmonie

<sup>13</sup> Joh. Valentin ANDREAE, Jonathan Wensius, in: DERS., *Amicorum singularium clarissimorum Funera*, Lüneburg 1642.



von Lehre, Leben und Wissen vorbildhaft präsentieren. Konkret heißt es 1620: *sie ermahnt zu einer christlichen gegenseitigen und vernünftigen Achtung und Unterweisung, sie verwirft keinen weltlichen Reichtum, noch hortet sie ihn, sondern verwendet ihn auf Christus und christlichen Nutzen und nicht für Spielereien der Welt und Gegenstände der Eitelkeit, sie verachtet nicht menschliche Gelehrsamkeit, sondern vergleicht sie mit dem Himmel und der Weisheit von oben, sie zieht sich nicht von der Gesellschaft zurück und verbirgt sich in einer Höhle, sondern wandert durch sie in weiser Betrachtung; ohne Vortäuschung irgendeiner Besonderheit erfreut sie sich einer schönen Ruhe, christlicher Einfalt, Unbescholtenheit und Rechtschaffenheit.*<sup>14</sup>

Wie die Verfassung möglicherweise aussehen konnte, vermittelt Andreae 1619 in seiner »*Christianae societatis Imago*«, die er zugleich auch als Werbungsschrift verteilen ließ. Die Gemeinschaft soll hierarchisch gegliedert sein. Als Haupt wird ein deutscher Fürst gewählt, der durch Frömmigkeit, Bildung und Tugend hervorragt, ihm zur Seite steht ein Kollegium von 12 Ratgebern. Drei von ihnen, die Präsidenten der Religion, der Tugend und des Wissens, bilden das oberste Gremium. Sie bemühen sich um Reinerhaltung der christlichen Religion, um Stärkung der Humanität und Freundlichkeit und um Befreiung der Welt von Falschheit und Curiositas. Allein das soll gefördert werden, was dem Christen nutzt. Die restlichen 9 Berater werden in 3 Gruppen gegliedert. Andreaes Wissenschaftssystem, wie es in der »*Christianopolis*« ausführlich beschrieben wird, wird hier transparent. Diesen Ratgebern sind die Geheimnisse der Gesellschaft anvertraut und sie amtieren als Richter und Berater. Sie treffen sich zu bestimmten Zeiten und beraten über das öffentliche Wohl. Die Gesellschaft ist bewußt auf Deutschland beschränkt, doch will man sich über die Vorzüge fremder Länder durchaus informieren lassen. Später will sie Andreae völlig geöffnet für alle wissen. Unwichtig sind Rang und Stand, Reichtum und Armut, entscheidend allein die Absage von weltlichem Treiben und das Bekenntnis zur christlichen Freiheit. Oberstes Gesetz ist die Einheit von Wissen und Frömmigkeit. Die Gelehrsamkeit soll in der christlichen Einfalt ihre Grenzen finden und die *Pietas* durch die *Eruditio* geklärt und gefestigt werden. Die Gesellschaft ruht auf Freiwilligkeit und Unverletzlichkeit der Sorge um Haus, Familie und Gesellschaft; an die Bildung einer unter einem bestimmten Gesetz lebenden Gemeinschaft war also nicht gedacht. Dennoch sollte es allgemeine Gesetze geben, allerdings nur wenige. Alleinige Auf-

<sup>14</sup> Joh. Valentin ANDREAE, *Christiani amoris Dextera porrecta*, in: G. H. TURNBULL, *Joh. Val. Andreaes Societas Christiana* = *Zeitschrift für deutsche Philologie* 74 (1954) S. 431.



nahmebedingungen bildeten das Bekenntnis zur protestantischen Religion und eine *glühende* Liebe und Zuneigung zur Gesellschaft, sie nach innen zu festigen und nach außen in der Bekehrung der Welt zur Geltung zu bringen. Durch Bildung und Frömmigkeit sollte ein neues wahres und praktisches Christentum die Generalreformation einleiten.

Mit diesem Plan erstellte Andreae erstmals vor S. Hartlib und A. Comenius, auch vor dem jungen Leibniz, das Modell einer christlichen Gesellschaft von Gelehrten, das die Zielvorstellungen von Humanisten und religiösen Außenseitern weit überschritt.<sup>15</sup> Es handelt sich dabei allerdings nicht um einen unmittelbar zur Verwirklichung bestimmten Plan, sondern vorrangig wollte er nur eine Vorstellung vermitteln, nach der der einzelne sich orientieren konnte, um auf die Notwendigkeit einer Organisation der Intelligenz hinzuweisen.

Im Unterschied zur Rosenkreuzerbruderschaft und der frühen christlichen Bruderschaft von 1617 war dieses Projekt (nicht der Imago-Plan selbst) schon darauf angelegt, verwirklicht zu werden. Rückblickend schreibt Andreae: Die *Societas* sollte eine *Anzahl von Männer, die an der Besserung ihrer Zeit mitarbeiten wollten und konnten, in einer Art Bund zusammenfassen. Über alle Gegenden Deutschlands zerstreut sollten sie in einen Gedankenaustausch miteinander treten und als getreue Freunde über die im argen liegende Wissenschaft wie namentlich das christliche Leben und die Mittel, wie dem abzuhelpen beraten.*<sup>16</sup> Andreae hatte um 1619/22 zahlreiche Drucke seiner Sozietätsschriften verschickt, auch nennt er bereits eine große Zahl von Männern, die sich angeblich zur Mitgliedschaft bekannten, aber der Bund kam nicht zustande. Andreae weist auf die Kriegssituation; zwei andere Gründe sind jedoch vielleicht entscheidender: so kam ein Kontakt mit Herzog August, den die Gesellschaft als Protektor gewinnen wollte, nicht zustande, und im Zusammenhang eines Schwärmer-Prozesses in Tübingen 1622 wurden die Sozietätsschriften Andreaes als Programmschriften einer weigelianischen Sekte verdächtigt.<sup>17</sup> Andreae mußte seinerseits alle Aktivitäten einstellen, wollte er nicht noch einmal als Orthodoxiegegner oder gar als Separatist diskreditiert werden. Jedenfalls zerfiel die Angelegenheit, wie Andreae schreibt, in Staub und Asche, was nicht heißt, daß er die Idee der *Societas christiana*

<sup>15</sup> SCHOLZ, Evangelischer Utopismus; H. G. TURNBULL, Hartlib, Dury and Comenius. Gleanings from Hartlib's Papers, London 1947.

<sup>16</sup> ANDREAE, Jonathan Wensius 7; s. auch P. PUST, Über Valentin Andreaes Anteil an der Sozietätsbewegung des 17. Jahrhunderts, in: Monatshefte der Comenius Gesellschaft 14 (1905).

<sup>17</sup> Hinweis bei Fr. FRITZ, Konventikel in Württemberg von der Reformationszeit bis zum Edikt von 1743, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte (1949) S. 99–154; nun R. van DÜLMEN, Die Utopie einer christlichen Gesellschaft S. 124 ff.



damit ganz aufgab: im Gegenteil, um 1640/2 scheint er sie im Zusammenhang der Aufnahme der Korrespondenz mit dem Herzog August wieder aktiviert zu haben, allerdings auch diesmal ohne Erfolg.

Das Projekt von 1619/20 blieb nur eine Wunschvorstellung. Stattdessen zog Andreae anlässlich einer Reise nach Nürnberg 1628 die *christliche Vereinigung zu einer Vierergruppe von Gefährten zusammen*.<sup>18</sup> Anstelle der *Societas christiana* trat eine auf Nürnberger Freunde beschränkte *Unio christiana*. Ziel und Aufgabe dieser *Unio* skizziert Andreae in seiner Schrift »*Verae unionis in Christo Jesu specimen*«. *Wir wollen in eine heilige und enge Verbindung treten, und weil das Vieler Sache kaum sein kann, nur wenige Männer uns dazu vereinigen, in christlicher Liebe, das Werk Christi mit Ernst anzufassen und zu streben, nämlich das Reich Gottes, welches durch die wahre Religion uns eingepflanzt ist, in einem unschuldigen Leben darzustellen und darin, wenn außerhalb nichts geschehen kann, innerhalb unserer Mauern und Pfähle unsere ganze Familie und unser Haus zu unterweisen, dazu bedarf es keiner anderen Verpflichtung als jener feierlichen, mit der wir an Christus gebunden sind, keiner Sakramente, keiner Zeremonien, keiner Geheimnisse, keiner verborgenen Zusammenkünfte, keiner Laster, keines Aberglaubens, alles soll frei, eben, offen, unschuldig, ersprießlich und von der Art sein, wie es längst in unserm Bekenntnis und allenthalben gebilligt ist; nur was Christus gesagt hat, tue, das wird gefordert*.<sup>19</sup> In der betonten Beschränkung auf wenige Mitglieder, in dem Wunsch, das christliche Leben nur nach innen zu verwirklichen, im Verzicht auf eine Regel oder Verfassung, vor allem auch auf weltliche Gelehrsamkeit unterscheidet die *Unio* sich von dem Projekt der *Societas* von 1619. Über ihre konkrete Gestalt wissen wir wenig. Anzunehmen ist, daß es letztlich bei einer rein geistigen Bekenntnisgemeinschaft blieb, die sich zum Wahren Christentum Arndts bekannte, sich gegenseitig geistliche Unterstützung versprach und nichts wollte, als für sich ein christliches Leben zu führen. Von einer Reformation der Gesellschaft durch Radikalisierung der Nachfolge Christi auch nach außen, etwa durch intellektuelle Beratung und Beeinflussung, war nicht die Rede. Während in Andreaes frühen Plänen einer *Societas christiana* Wissenschaft, weltliche Bildung und öffentliches Reformengagement noch einen großen Wert besaßen und deswegen die *Societas* auch als Frühform einer christlich-gelehrten Gesellschaft betrachtet werden kann, erkennen wir in der *Unio*, dieser letzten Ausformung der Andreaeischen Sozietäts-idee, einen religiösen Freundschaftsbund, dessen Zielsetzung erstmals Ele-

<sup>18</sup> Vgl. R. van DÜLMEN, Sozietätsbildungen in Nürnberg im 17. Jahrhundert, in: Festschr. f. K. Bosl, München 1969, S. 156, 170.

<sup>19</sup> Ebd.



mente späterer pietistischer Konventikel aufweist.<sup>20</sup> Ohne Zweifel kann man vom Rosenkreuzerspiel bis zur Gründung der *Unio* einen Prozeß der Reduzierung eines reformerischen Anspruchs erkennen. Es war aber nicht so sehr ein Zug der Resignation, sondern Ergebnis einer Anpassung an das, was die Zeit an Realisierbarem erlaubte.

Die Wirkung von Andreaes Modellen der Gelehrtenakademie wie des religiösen Zirkels war in Deutschland gering. Resonanz fand er bezeichnender Weise bei A. Comenius und im Hartlib-Kreis in England. Dasselbe gilt auch für die »Christianopolis«, deren Bezug zur Idee der Generalreformation und der Organisierung einer Elite eigens hervorgehoben werden muß.

#### 4. Christianopolis

Die »Christianopolis«, die »*Reipublicae christianopolitanae descriptio*« von 1619 zählt nicht unmittelbar zu der Reihe der genannten Sozietätschriften, so offenkundig die Parallelen zwischen ihr und der *Imago*-Schrift auch sind.<sup>21</sup> Ihr Bezugssystem ist weiter gefaßt, begreift nicht nur das Problem der Bildung einer Elitegemeinschaft, sie intendiert den Entwurf einer Gegenwelt. Aber dennoch, und dies ist zu ihrem Verständnis entscheidend, kann sie nur im Zusammenhang der Konstituierung einer *Societas christiana* interpretiert werden, beschränkt sie doch ihre Wirkung ausschließlich auf christlich-gelehrte Leser und ihre Interessen. Der einfache ungebildete Christ ist ausgeschlossen. Hierin gründet ihr wesentlicher Unterschied zu Morus' »Utopia« und Campanellas »Civitas Solis«. Diese bestimmte nicht die Idee der Vollendung der Reformation und der Vereinigung aller christlichen Gelehrten, sondern sie propagierten als Gegenbild der bestehenden Gesellschaft das politische bzw. soziale Programm eines »Idealstaates«.

Die »Christianopolis« gilt als Paradigma einer Reformationsutopie: eine christlich gelehrte Elite soll unabhängig ihrer Zuordnung zu Staat

<sup>20</sup> Joh. Valentin ANDREAE, *Christianopolis*. Hg. v. R. van DÜLMEN, Stuttgart 1972; DERS. *Christianopolis*. Hg. u. übersetzt v. W. BIESTERFELD, Stuttgart 1975; Zur *Christianopolis* vgl. E. EHRHARDT, *Un roman social protestant au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris 1907; F. E. HELD (Hg.), *Joh. Valentin Andreaes Christianopolis. An Ideal State of the seventeenth century*, New York 1914; P. JOACHIMSEN, *Joh. Valentin Andreae und die evangelische Utopie*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze, Beiträge zu Renaissance, Humanismus und Reformation*, Aalen 1970, S. 443–479; nun auch B. STEINBRINK, *Die Hochzeit von Himmel und Erde. Die Rosenkreuzer-Schriften und die Sozialutopie Johann Valentin Andreaes*, in: G. UEDING (Hg.), *Literatur ist Utopie*, Frankfurt 1978, S. 131–158.

<sup>21</sup> Vgl. S. 308 f.



und Kirche die Angelegenheit einer Verbesserung der Christenheit in die Hand nehmen. Dabei geht es freilich auch hier nicht um konkrete Anweisung, sondern um die Präsentation des wahren weltverantwortlichen Christen, an der sich jeder in seiner sozialen Stellung, ohne sie aufzugeben, orientieren kann. Die »Christianopolis« wurde bisher weitgehend im Zusammenhang der anderen frühneuzeitlichen Utopien beurteilt. Die daraus resultierende geringe Einschätzung trug zur Charakterisierung der »Christianopolis« aber nur wenig bei. Die Abhängigkeit von Campanella ist bekannt, sowohl in der äußeren Form wie in der Übernahme des Motivs des Kampfes zwischen den himmlischen und irdischen Mächten. Aber es trifft nicht den Sinn der Schrift, wenn die »Christianopolis« als eine »ganz geistlose Paraphrase der Campanellaschen Civitas Solis vom christlichen Standpunkt«<sup>22</sup> bzw. als ein Versuch abgetan wird, Campanellas Ideen »ins Gemütliche, ins Schwäbisch-Bürgerliche umzubiegen und alle harten Ecken und unbehaglichen Konsequenzen, indem er sie in das milde Licht protestantischer Frömmigkeit stellte, zu entfernen«.<sup>23</sup>

Einmal spielten neben der Anregung durch Campanella nicht minder die Idee der apokalyptischen Stadt Gottes, das Gesellschaftsmodell der böhmischen Brüder wie auch der Genfer Musterstaat eine inspirierende Rolle, wichtiger noch aber als dies: die eigentliche Intention der »Christianopolis« enthüllt das ausdrückliche Bekenntnis zu Arndts Wahrem Christentum und die Vorstellung eines Idealstaats als eines Spiels für seine Freunde, wobei im Reich der Phantasie die Übereinstimmung der Erde mit dem Himmel gezeigt werden soll. Im Zueignungsschreiben der »Christianopolis« an Arndt heißt es *Diese meine Stadt verdankt Dir ihr Dasein und blickt auf Dich hin. Denn da sie aus einem großen Jerusalem, welches Du mit erhabenem Geiste gegen den Willen klügelnder Sophisten erbaut hast, als eine kleine Kolonie ausgeführt ist, so kann sie nicht anders als alles auf Dich beziehen und für ihre Einrichtung und Gesetze Dir ihren Dank sagen.*<sup>24</sup> Die »Christianopolis« kann also einmal als eine Übersetzung der Arndtischen Theologie der Frömmigkeit und der *Imitatio Christi* in ein anschauliches praktisches Programm zur Reformierung der Kirche und zur Verchristlichung der Gesellschaft verstanden werden. Die von Arndt gepriesene Einheit von Leben und Lehre, Glauben und Handeln wird zur Anschauung gebracht. Zum anderen heißt es in der programmatischen Einleitung, die »Christianopolis« sei

<sup>22</sup> Fr. KLEINWÄCHTER, Die Staatsromane. Ein Beitrag zur Lehre vom Communismus und Socialismus, Wien 1891, S. 55 f.

<sup>23</sup> (A. v. KIRCHENHEIM), Schlaraffia politica. Geschichte der Dichtungen vom besten Staate, Leipzig 1892, S. 100.

<sup>24</sup> Nach Übersetzung v. W. BIESTERFELD S. 6.



ähnlich wie die Utopie von Morus ein Spiel, ein Spiel allerdings, das er mit seinen Freunden treibt. *Wenn euch dieser Staat, heißt es nach der Rückreise des Erzählers zu seinen Freunden, diese Verehrung Gottes, dieser Umgang der Menschen und diese Geistesbildung gefallen, geht ihr in Gottes Namen mit mir recht bald, so ihr gut seid, dorthin.*<sup>25</sup> Das Spiel ist unverbindlich wie verbindlich zugleich. Es überläßt die Verwirklichung des Dargestellten im eigenen Leben der Einsicht und Vernunft des Lesenden.

Die »Christianopolis« als »Vorspiel« des ewigen Lebens, in dem der Himmel und die Erde vereint sind, zeigt die Herrschaft Christi nicht als Gegenstand chiliastischer Verkündigung, wie sie erst in der Zukunft anbricht, sondern als etwas, das in einem wahrhaft christlichen Leben bereits jetzt verwirklicht und dargestellt werden kann. Nicht die Umstände schaffen es, sondern die Gesinnung. Deswegen stellt sich Andreae auch nicht die Frage einer konkreten Verwirklichung – einen wie hohen Grad an Realisierbarkeit die »Christianopolis« im Unterschied zu anderen Utopien auch enthält – sie veranschaulicht nur die Idee der Einheit von sittlichem Leben, reiner Lehre und wissenschaftlicher Forschung durch Nachfolge Christi und Verchristlichung der Welt. Denn allein eine gesellschaftliche Ordnung, die ein Spiegelbild des neuen Jerusalem darstellt, d. h. die Gottes Ehre repräsentiert, begründet Wohlstand, Ruhe und Ordnung. Die *Pietas*, die Andreae so vehement propagiert, beinhaltet keineswegs einen antiweltlichen Akzent, sie einbezieht das tätige Leben, sie realisiert sich geradezu im konkreten weltlichen Handeln; Mehrung des Nutzens und Ehre Gottes schließen sich als Ziele nicht aus, die Ehre Gottes wird durch die Mehrung des Nutzens verwirklicht. Reformation und Nachfolge Christi entsprechen nicht mehr rein kirchlich-religiösen Vorstellungen, im Gegenteil, durch die Aufhebung einer Trennung von Staat und Kirche, von religiösem und praktischem Handeln wird reformatorisches Handeln und Realisierung des göttlichen Willens zugleich das einzig mögliche weltliche Handeln, sie vollziehen sich gerade darin. Deswegen bedeutet das christliche Leben und das Leben in der Nachfolge Christi keinesfalls, die Welt zu meiden, sondern mitten in der Welt, die in der »Christianopolis« vorgestellten christlichen Gesetze und Regeln zur Geltung zu bringen. Grundlage jeder christlichen Gesellschaft sollte ein derart auf *Pietas*, Ordnung und Zucht gegründetes sittliches Leben und Verhalten bilden. Ein wohlgeordnetes Wirtschaftsleben mit rationeller Landwirtschaft und Handwerksbetrieben – ein Spiegelbild von wahrer Glaubenspraxis und bürgerlichem Bewußtsein der frühen Neuzeit zugleich – sorgt für die auch dem christlichen Leben notwendige wirt-

<sup>25</sup> Ebd. 142.



schaftliche Unabhängigkeit. Andreae war davon überzeugt, daß Armut und Reichtum nicht entscheidend sind, aber die Verwirklichung eines christlichen Lebens nicht ohne materielle Absicherung gelingt. Hier schließt er sich der Argumentation radikaler Reformatoren an. Die Herrschaftsform der »Christianopolis« stellt eine ständisch gegliederte und theokratisch ausgerichtete Ordnung mit einem ethisch-intellektuellen Triumvirat an der Spitze der Stadtregierung dar. Wichtig an ihrer Struktur ist nicht nur, daß im Triumvirat eine christliche Tugend und Vernunftordnung institutionalisiert ist, entscheidender aber noch ist, daß in dieser Theokratie die Idee der Unmittelbarkeit – um die es allen radikalen Glaubensgruppen ging – zum Prinzip politischer, sozialer und kultureller Ordnung erhoben wird. Zwischen Himmel und Erde gibt es keine Entfremdung schaffende Vermittlungsinstanz mehr. Im politischen Bereich fehlt das adelige Privileg, im kirchlich-religiösen der Klerikerstand, im ökonomischen der Handel und im geistig-kulturellen die scholastische Tradition. Alle Einwohner sind deswegen bei unterschiedlicher Aufgabenteilung gleichgestellt und haben unmittelbaren Zugang zur Befriedigung ihrer materiellen wie geistigen Bedürfnisse. Das Prinzip gilt vor allem im Bildungs- und Wissenschaftssystem der »Christianopolis«, dessen Beschreibung entsprechend seiner sozialen Funktion den größten Raum einnimmt. Wie die Sozialstruktur und das Wirtschaftsleben der Christianopolis den Idealtyp einer frühneuzeitlichen Stadt darstellen – die Stadt als eine Welt im kleinen – so repräsentiert das kulturelle Leben der »Christianopolis« ein neuzeitlich frühbürgerliches Bildungsideal, das alle modernen Wissenschaften, mit Vorzug die praktischen, aufweist. So sehr Andreae noch am theologisch-kosmologischen Selbstverständnis orientiert ist und eine Loslösung der Gelehrsamkeit von gesellschaftlichen Interessen nicht kennt, so ist sein Wissenschaftsideal doch frei von traditioneller Vermittlung, nicht der scholastischen und kirchlichen Tradition verpflichtet, sondern nur den unmittelbaren Quellen der Schrift und der Natur. Alles Wissen dient entweder dem praktischen Nutzen oder der Ehre Gottes, sozial ungebundene, rein weltlich gerichtete Erkenntnisse sind ausgeschlossen. Die Parallelen zum Wissenschaftssystem in der »Fama« sind offenkundig. Wenn im Wissenschafts- und Bildungssystem die Idee der Selbsttätigkeit, der unmittelbaren Anschauung und eine Orientierung an der Natur in den Mittelpunkt rücken, so gründet dies in der Korrespondenz der beiden Bücher, dem Buch der Schrift und der Natur, die beide gleichrangig als Offenbarung Gottes gelten und unmittelbar für jeden zugänglich sind.<sup>26</sup> Damit wird in der »Christianopolis« wissen-

<sup>26</sup> Zu Beginn der Fama (S. 17) hieß es bereits: *Nachdem der allein weyse und gnädige Gott in den letzten Tagen sein Gnad und Güte so reichlich über das Menschliche Ge-*



schaftliches Erkennen von jedem Verdacht unchristlichen Handelns befreit wie umgekehrt christliches Leben nicht als Weltfremdheit begriffen. Christlicher Glauben und wissenschaftliches Bewußtsein harmonieren miteinander. Wie deutlich darüber hinaus die »Christianopolis« den traditionellen Boden des Luthertums und der Wissenschaft des ›Paracelsus‹, bei allem Bezug auf Luther bzw. Paracelsus, überschritt, läßt sich daraus erschließen, daß Andreae die religiöse Praxis durch theosophische Betrachtung bereichert und die Naturforschung durch die Mathematik ergänzt. Naturforschung und praktische Nächstenliebe gründen damit keinesfalls auf einem säkularisierten Bewußtsein, gewisserweise sind sie geradezu die stärksten Ausdrucksformen eines allerdings neuen religiösen Bewußtseins. Ein neues Frömmigkeits- und Wissenschaftsideal entspricht in der »Christianopolis« einem auf gemeinsamen Besitz und rationelle Wirtschaftstätigkeit gegründeten bürgerlichen Leben.

So wie die »Christianopolis« erst im Rahmen der Sozietätsschriften Andreaes die ihr adäquate Zuordnung gewinnt, steht sie als eine seiner bedeutendsten Schriften überhaupt keineswegs isoliert in seinem Gesamtwerk. Als utopischer Entwurf kann gleicherweise der »Civis christianus, sive peregrini quondam errantis restitutionis« von 1619 begriffen werden, wie als ein satirisches Gegenstück die Reise durch die verschiedenen Länder der verdorbenen, getäuschten und unterjochten Welt, die Andreae unter dem Titel »Peregrini in patria errores« bezeichnenderweise 1618 in »Utopiae« erscheinen ließ. Im Zusammenhang der hier deutlich erkennbaren Aufeinanderbezogenheit von Satire und Utopie – das sei noch bemerkt – hat die »Christianopolis« ihre Bedeutung als Kritik an der bestehenden Gesellschaft wie als Idealbild der christlichen Societas zugleich. Die »Christianopolis« als Utopie kritisiert die bestehende Welt durch ein vorgestelltes Idealbild, das den Leser zum Vergleich mit der Wirklichkeit zwingt, während die Satire die Wirklichkeit allen Scheins entkleidet, ihre absolute Verderbtheit zeigt und damit auf ein Ideal verweist. Satire und Utopie sind auf eine Neuordnung der weltlichen Zustände aus dem Geist eines praktischen Christentums orientiert und erhalten hierdurch ihren Sinn und ihre Bedeutung.<sup>27</sup>

---

*schlecht außgegossen, daß sich die Erkantnuß, beydes seines Sohns und der Natur, je mehr und mehr erweitert, und wihr uns billich einer glücklichen zeit rühmen mögen, daher dann nicht allein das halbe theil der unbekandten und verborgenen Welt erfunden, viel wunderliche und zuvor nie geschehne Werck und Geschöpff der Natur uns zuführen, und dann hocheleuchte Ingenia auffstehen lassen, die zum theil die verunreinigte unvollkommene Kunst wieder zu recht brächten, damit doch endlich der Mensch seinen Adel und Herrlichkeit verstünde, welcher gestalt er Microcosmus, und wie weit sich sein Kunst in der Natur erstrecket. Ein Beleg für die Wiederaufnahme des Anliegens in der Christianopolis, also für die Kontinuität von der Fama zur Christianopolis.*

<sup>27</sup> Hierzu allgemein SCHOLTZ, Evangelischer Utopismus.



## Zusammenfassung

1. Im Mittelpunkt der christlichen Humanistik Andreaes steht der Versuch, durch Organisierung einer christlich-gelehrten Elite die Verwirklichung einer Vollendung der Reformation voranzutreiben, die die Reformation des Glaubens ergänzt durch die des Lebens und der Wissenschaft. Ihr Handlungsprogramm stellt die »Christianopolis« dar, deren Sinn in der Veranschaulichung der durch das Wahre Christentum von Arndt vermittelten Idee der Einheit von Leben, Glauben und Erkenntnis, insbesondere der Harmonie von christlichem Glauben und neuzeitlicher Wissenschaft und ihrer Auswirkung im öffentlichen Leben liegt. Daß durch die richtige Erkenntnis und ein christliches Verhalten auch die soziale Voraussetzung des menschlichen Lebens sich bessert, ist Folgerung eines idealistischen Ansatzes bei Andreae.

2. Die Idee einer christlichen Bruderschaft als Mittel einer Reformation, die nicht nur das Ideal des wahren Christen nach innen verwirklichen, sondern auch die Außenwelt umgestalten will, entstand im Freundschaftserlebnis Andreaes während des Tübinger Studiums. Als *Societas christiana* stellt sie den frühesten Versuch in Deutschland dar, den zu Ende des 16. Jahrhunderts seiner Orientierung verlustig gehenden und seine soziale Aufgabe vergessenden späthumanistischen Gelehrtenstand zu einer über den Interessen der Einzelstaaten und Kirchen stehenden geistigen Elite zu formen, ihm neue soziale Funktionen zuzuweisen, die Wissenschaften gemeinsam zu fördern, praktisches Wissen zu verbreiten und die allgemeine Moral zu heben. Damit hat Andreae sowohl den Grundtyp der Gelehrtenakademie, wie er in Leibniz' Plänen europäische Bedeutung erlangte, ausgebildet, wie den Typ des pietistischen Zirkels. In beiden Mustern ging es darum, über die soziale Gebundenheit der Einzelnen an Staat, Kirche und Familie hinausführend, Interessen zu organisieren, die bisher nicht institutionalisiert waren: soziale Verantwortung für das Allgemeine aus dem Bewußtsein wissenschaftlich-intellektueller Erkenntnis.

3. Idealbild dieser in der *Societas christiana* organisierten intellektuellen Elite war der wahre Christ, der *vir bonus*, der sich als Anhänger der Reformation zum neuen Frömmigkeits- und Wissenschaftsideal der Zeit bekennt, dieses nicht nur propagierte, sondern in seinem Handeln selbst zur Darstellung brachte. Er lebte abgeschieden sowohl vom weltlichen Treiben der Höfe, wie von den scholastischen Spielereien der Universitäten, ohne dabei Welt und Wissenschaft abzulehnen, im Gegenteil. Entschieden grenzt Andreae den *vir bonus* ab vom Typ des Mönches, des separatistischen Außenseiters, aber auch vom Stoiker und alchemistischen Naturforscher. Der wahre Christ, der niemandem verpflichtet ist als



Gott allein und seine Legitimation bezieht aus der Kenntnis der Schrift und der Natur als den Offenbarungen Gottes, vollzieht sein Leben im Handeln in der Welt und für die Welt. Er ist sich seiner Verantwortung bewußt und weiß, daß alles Handeln auf Vermehrung der Ehre Gottes und des gemeinen Nutzens gerichtet ist. Damit propagiert Andreae im Idealbild des *vir bonus* einen intellektuellen Aktivismus, dessen Grundlage zwar noch religiös, aber nicht mehr konfessionsspezifisch ist. Seine Selbstbestimmung ist es, die Gestaltung der Welt bewußt in die Hand zu nehmen, sie nicht der willkürlichen Entwicklung zu überlassen, sondern intellektuell zu leiten.