

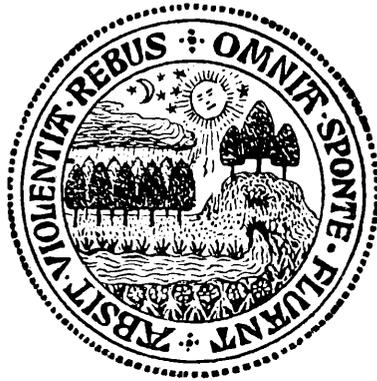
MONATSSCHRIFTEN DER  
COMENIUS-GESELLSCHAFT  
XXVIII · BAND · ◊ ◊ ◊ ◊ · HEFT 6

# Monatshefte für Volkserziehung

1919

Juni

Heft 3



Herausgegeben von Ferd. Jak. Schmidt  
Neue Folge der Monatshefte der C.G.  
Der ganzen Reihe 27. Band.

VERLAG VON EUGEN DIEDERICHS, JENA 1919

Im Buchhandel und bei der Post beträgt der Preis für die Monatsschriften  
(jährl. 10 Hefte) M. 12,—, für die Monatshefte der C.G. für Kultur und Geistes-  
leben (jährl. 5 Hefte) M. 10,—, für die Monatshefte der C.G. für Volkserziehung  
(jährl. 5 Hefte) M. 4,—.

# Inhalt

	Seite
<b>Vogel, Prof., Dr.,</b> Die pädagogische Wertung der Staatslehre G. W. F. Hegels (Schluß) . . . . .	33
<b>Rundschau</b> . . . . .	45
Die Fürst-Leopold-Akademie. — Die Rickert-Stiftung. — Lesefrüchte. — Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Familie Sackville. — Zur Begründung des studentischen Harmonisten-Ordens. — Von den vielen Prinzen usw. — Wie gläubig oder abergläubig usw.	
<b>Gesellschaftsangelegenheiten,</b> Ein Hilferuf . . . . .	48

## ==== Literatur-Berichte ====

(Beiblatt)

	Seite		Seite
<b>Walther, Andreas,</b> Neue Wege deutschen Geistes . . . . .	9*	<b>Jünger, Karl,</b> Die französische Freimaurerei und der Weltkrieg . . . . .	11*
<b>Ritter, Moritz,</b> Die Entwicklung der Ge- schichtswissenschaft an den führenden Werken betrachtet . . . . .	9*	<b>Keller, Ludwig,</b> Die Freimaurerei . . . . .	12*
<b>Die deutsche Freiheit,</b> Fünf Vorträge von v. Harnack, Meinecke, Sering, Troeltsch, Hintze . . . . .	10*		

**Anmeldungen zur C.G. sind zu richten an die Geschäftsstelle Berlin-Grünwald, Hohenzollerndamm 55; dorthin sind auch die Rezensionsexemplare und Manuskripte einzusenden. — Die Bedingungen der Mitgliedschaft siehe auf der 4. Umschlagseite.**



er auch an sich edel sein, für etwas Minderwertiges. Der naheliegende Einwand, daß der Staat nicht selten das Schaffen des Einzelnen hemmt, liegt Hegel fern: er würde dieses Übel auf das Konto des schlechten Staates schreiben. Zuzustimmen aber ist Hegel, wenn er die Moralität, die für das Verhältnis der Privatpersonen zu einander maßgebend ist, vom Staate fernhält. Sofern man geneigt ist von einer Sittlichkeit des Staates zu reden, so muß man diese als wesensverschieden von der Moralität unterscheiden. Auch wer Hegels Staatsansicht nicht teilt, der kann zustimmen dem Urteil Hegels, daß die Ansicht von dem vermeintlichen Unrecht der Politik auf die Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte beruht. Eine offene Gewissensfrage des kritischen Bewußtseins bleibt aber zu guter Letzt die Erwägung, ob es statthaft ist, das Staatsleben unter dem Gesichtspunkt des Sittlichen zu betrachten. Das Gemeinschaftsleben des geschichtlichen Machtstaates ist nicht auf sittlicher Güte aufgebaut. Ein sittliches Verhältnis des Einzelnen zum Staate kann nur unter der Voraussetzung entstehen, daß der Einzelne freiwillig, aus wissender Überzeugung und Selbstentscheidung sich für das Staatliche entschließt. Die Geschichte lehrt, daß die folgenschwersten staatlichen Beschlüsse dem Einzelnen den härtesten Gewissenszwang auferlegen und ihm jede persönliche Stellungnahme verbieten.

Hegel hat auch dieses Problem nicht übersehen und erwogen. ob das Leben im Staate in Einklang zu bringen ist mit der sittlichen Willensfreiheit. Er bejaht einschränkungslos auch diese grundsätzliche Frage und lehrt, daß bei richtiger Auffassung der abstoßende Zwangscharakter des Staates hinfällig wird. Hegel folgert das aus seiner Ansicht von der sittlichen Natur des Staates. (Auch das Denken der Großen bewegt sich im Kreise.) So merkwürdig eigenartig der Sittlichkeitsbegriff Hegels ist, so entsprechend sondergeartet ist sein Freiheitsbegriff. In ihm überwiegt das Moment der Notwendigkeit das Moment des Aushandelnkönnens, und das Nichtmehrsubjektive erhebt sich über das Subjektive. Nach Hegel verhält es sich so, daß die staatliche Unterordnung nicht die Freiheit aufhebt, sondern vielmehr erst ermöglicht. Da der Staat im Sinne Hegels eine Auswirkung der absoluten Vernunft ist, so bedeutet das Sicheinfügen des Einzelnen in den Staat das Eingehen des Einzelwillens in den ihm mit dem tiefsten Weltgrund versöhnenden absoluten Willen. Das ist die wahre Freiheit. Sie ist die Entwicklung der Subjektivität zum selbständigen Extrem der persönlichen Besonderheit und zugleich Zurückführung in die substantielle Einheit. Sie ist Gehorsam gegen das Gesetz. Das Gesetz als Ausdruck der Vernunft ist nichts dem eigenen sittlichen Willen Fremdes, vielmehr findet der einzelne sittliche Wille in Gesetz sich selbst. Das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetz gehorcht, ist frei; denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Der blinde sklavische Wille mit seinem knechtischen Gehorsam ist naturgemäß unfrei, denn er ist gar kein Wille. Die Gesetzlichkeit des Staatslebens ist nach Hegels Meinung das Ergebnis der in allen wirkenden Vernunftfreiheit. Die Freiheit ist das Wesen des Selbstbewußtseins, das sich als selbständige Gewalt realisiert, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind. Indem der Einzelne sich in die Vernunftordnung des Staates einfügt, verfängt er sich nicht in eine Zwangslage, sondern

vollendet sein eigenes Wollen, das sich beständig an den Willen der andern brechen und hemmen würde ohne das Dasein der Staatsgesetze. Diese ermöglichen erst die konkrete Freiheit. Die Anerkennung der Staatsgesetze durch den Einzelnen besagt, daß er diese als das bleibend Wertvolle seiner besonderen Interessen auffaßt und darum sie auch als seinen Endzweck betrachtet. Die persönliche Willkür wird durch die Staatsgesetze eingeschränkt, die persönliche Freiheit aber bleibt dem, der freiwillig die Gesetze anerkennt, sie in seinen Willen aufnimmt, sie als die Substanz des freien Willens und als absoluten Endzweck ansieht. Jedes Wollen der freien Vernunft sehnt sich danach, seinen Inhalt zum allgemeingültigen Gesetz zu erheben. Jedes wahrhafte Gesetz ist eine Freiheit, denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objektiven Geistes. Hegel ist durchdrungen von der Überzeugung, daß unter den vorhandenen menschlichen Gemeinschaften der Staat diejenige ist, in der der auf das Wohl der Allgemeinheit gerichtete Vernunftwille am vollkommensten ausgebildet ist. Indem Hegel überall im Staatsleben das Walten der Vernunftfreiheit wittert, deckt er auch den tiefsten Grund auf, warum der Staat kein Mechanismus sein kann. Der Staat in Hegels Sinne ist die ihrer Freiheit sich bewußt gewordene Menschheit. Er ist die sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit. Er ist die geistige Wirklichkeit, in der das selbstbewußte Sein des Geistes, die Freiheit des Willens als Gesetz verwirklicht wird. Hegels Freiheitslehre zerstört nicht nur die Vorstellung, wonach der Staat ein Mechanismus ist, sondern auch den Gedanken, der den Staat für ein rohes Machtgebilde hält. Die Gewalt allein verbürgt nicht die Dauer der Gesetze, diese werden nur dann Bestand haben, wenn sie als Verpflichtung und Verbindlichkeit in den Subjekten existieren, von ihnen als der Ausdruck ihres eigenen freien Willens erlebt werden. Die objektive, das Subjekt verpflichtende Freiheit ist die staatsaufbauende. Hegel ist sich bewußt, daß seine Auffassung der Freiheit dem antiken Freiheitsbegriff verwandt ist. Doch weist er auf das Unterschiedliche hin, das darin besteht, daß Hegels Freiheitsbegriff die Freiheit der Subjektivität, das Prinzip der neueren Welt, in sich als Zu-Recht-Bestehendes aufnimmt. Hegel betont ausdrücklich, daß die objektive Freiheit der modernen Staaten erst die subjektive Freiheit, einschließlich der moralischen Selbständigkeit, ermöglichte. Ohne die geistige Umwelt, die mit dem Dasein des modernen Staates gegeben ist, kann die Innenkultur der Seele sich nicht allgemein entfalten. Der Einzelne genießt im Staate die Freiheit, die die Anerkennung des vernünftigen Allgemeingültigen nach sich zieht.

Hegels Freiheitslehre ist auch ein deutlicher Beweis für Hegels Auffassung von der pädagogischen Funktion des Staates. Hegels Freiheitslehre redet die ganz abstrakte Sprache des Philosophen, der seinen Blick bewußt hinwegwendet von den sehr realen Interessenkämpfen der Verfassungspolitik und ihn hinwendet allein auf den diesen zugrunde liegenden geistigen Exponenten. Hegel konnte auch eine dem politischen Alltag näherstehende Sprache reden, was seine politischen Schriften beweisen, und er wußte, daß im geschichtlichen Staat eine unreine, von starken Sonderinteressen vergewaltigte Vernunft die Staatsgesetze schafft. Aber seine durch das Studium der Menschheitsgeschichte vertiefte Erkenntnis betrachtete die einzelstaatlichen Prozesse aus einem universalistischen Gesichtskreise. Diese weitsichtige Betrachtung deutete die Vergesetzlichung der modernen

Staaten als eine Mündigwerdung der Staaten und als einen fortschreitenden Freiheitsprozeß. Die Gesetze der modernen Staaten sind hiernach eine immer mehr fortschreitende Versöhnung der Sonderinteressen der Einzelnen mit den dem Gemeinwohl dienenden Interessen der Vernunft. Die Vernunftentwicklung innerhalb der Staatengeschichte stellt sich dar als eine Erziehung des Menschengeschlechts. In dieser Auffassung wird offenbar, daß die Freiheitslehre der Hegelschen Staatsphilosophie mit der Aufklärungsphilosophie den Gedanken gemeinsam hat, daß sich das Dasein aus der sich selbst bestimmenden und darum freien Vernunft erklären lasse. Der große Fortschritt aber, der auch über Kant und Fichte hinausführt, besteht darin, daß Hegel die Vernunftentwicklung in die Entwicklung der geschichtlichen Wirklichkeit hineinverlegt (anschließend an die Ideen Lessings und Herders). Hegels Freiheitslehre ist eine Rückkehr aus den transzendenten Höhen in die irdischen Gefilde. Der romantische Flug in das Land der Sehnsucht befriedigte Hegel nicht. Die irdische Gebundenheit wird durch keinen Fluchtversuch überwunden. Sie muß sich als Freiheit erleben lassen, wenn sie ihren knechtenden Charakter verlieren soll. Kant und Fichte, Schiller und die Romantiker haben mit ihrer Freiheitslehre die Kluft zwischen dem Leben der Alltagserfahrung mit seiner schmerzenden Leidensfülle und dem Leben im Reiche der Ideen mit seinem reinen Himmelsglück erweitert. Hegel will diese Kluft nicht nur überbrücken, sondern gleichwie Goethe den Himmel auf die Erde tragen und beide als Eins erleben. Das Streben nach einer wohlthuenden von einem Zwiespalt befreienden Nüchternheit umfaßt in Hegels Denken die sittliche Freiheit, ohne ihren Adel zu verletzen. Hegels Staatslehre strebt nach einer gesunden Idealität, die sich gleicherweise fernhält von den unerreichbaren Höhen utopischer Gebilde wie von den Niederungen philiströser Meinungen.

Nach alledem scheint es so, als ob es Hegel gelungen wäre, die beiden Begriffe Staat und sittliche Willensfreiheit miteinander zu versöhnen. Bei genauerem Zusehen jedoch stellt sich heraus, daß im Hegelschen Staate die sittliche Willensfreiheit zusammenschrumpft zu einem Erkenntnisakt, der der Ansicht zustimmt, daß im Staate eine Vernunft wirksam ist, die in Einklang ist mit den Vernunftinteressen der Einzelnen. Dieses Bewußtsein erheitert wohl den Einzelnen und fördert auch sein Wirken für den Staat, das den Charakter einer Zwangsarbeit verliert. Aber abgesehen davon, daß sich eine solche Staatsansicht nur unter schwerwiegenden Voraussetzungen bilden kann, läßt sie dem sittlichen Handeln einen sehr kleinen Spielraum und hebt es geradezu auf. Es ist für Hegel eine sehr heikle Frage, welcher Anteil dem Einzelnen bei der Mitgestaltung des von der Vernunft bestimmten staatlichen Lebens zukommt. Er kommt über den Gedanken nicht hinaus, daß die staatliche Freiheit auch die private verbürgt und das Wohlergehen des Einzelnen sichere, daß aber diese ebensowenig wie die damit zusammenhängende Sicherheit des Eigentums die Bestimmung und letzter Zweck des Staates ist. Durch dieses Zugeständnis wird aber nicht entschieden, ob die Staatsvernunft dem Einzelnen Raum läßt zur Mitarbeit am Aufbau des Ganzen und in welchem Umfange der Einzelne mitwirken kann und muß. Die Schwierigkeit für Hegel liegt darin, daß er von der im Staate wirkenden Vernunft so spricht, als ob ihr eine Art magische Gewalt zukomme. Die Einzelnen sinken herab zu willenlosen Werkzeugen der allwaltenden Vernunft, es treten keine

Imperative und Postulate an sie heran, zu deren Ausführung sie außerdem wohl kaum die Kraft hätten; alle erscheinen nahezu gleichwertig und ihre Unterschiede belanglos für den Staat. Es ist nicht ersichtlich, daß die schöpferische Eigenart für Hegels Staat unentbehrlich ist. Wo sie anscheinend tätig ist, da ist in Wirklichkeit der Weltgeist am Werke. Von ihm und durch ihn entsteht alles. Also gibt es nur eine sehr bedingte Autonomie der Einzelnen wie auch der Staaten, denn auch diesen wird vom Geist des Universalismus ihre Aufgabe zuerteilt. So vergewaltigt der Universalismus den Individualismus. Auch die großen Menschen können sich nur rühmen, das auserwählte Werkzeug eines Größeren zu sein, dem sie nicht zu widerstreben vermögen. Diese Zurückhaltung ist die Demut der Hegelschen Betrachtungsweise. Sie war auch Fichte eigen, wenigstens dem älteren, der den trotzigen Titanismus seiner Jugend zurückdrängte. Hegel glaubt durch seine sittliche Auffassung des Staates das Individuum mit dem Staate versöhnen zu können. Der Einzelne kann ganz und gar im Staate aufgehen, wenn dieser die höchsten Zwecke der Menschheit in sich und durch sich verwirklicht. Das Leben der Individuen und das Leben des Staates fließen ineinander. Die sittliche Auffassung Hegels betrachtet die individuellen Interessen nicht nur als etwas von Natur Gegebenes, sondern auch als eine in der Idee begründete schlechthinige Notwendigkeit. Hegel erkennt an, daß der Mensch nicht restlos im Staate aufgeht, insofern jeder eine Privatperson, d. h. in jedem ein Reich der reinen ganz persönlichen Innerlichkeit, und jeder eine substantielle Person, d. h. in jedem allgemeingültige Vernünftigkeit ist. Was sich von der Innerlichkeit als Nicht-rein-Subjektives zu lösen vermag, das kristallisiert sich in den Institutionen des Staates. Auch das weite Gebiet der Sitte ist ein Niederschlag der gemeinsamen vernünftigen Anschauungen derer, die einen Staat bilden. Hegels Panlogismus läßt Staat und Individuum so fest ineinander wurzeln, daß von der Selbständigkeit des Individuums nicht viel übrig bleibt. Es fällt Hegel schwer, die Grenzen zu ziehen zwischen Staat und Individuum, er möchte die Individuen nicht zu wesenlosem Schein herabdrücken und sie ihrer Persönlichkeit berauben, anderseits aber nur die Persönlichkeitswerte gelten lassen, die sich als allgemeine, den Staat erhöhende Werte darstellen. Das Schwierigste aber ist für Hegel gleichwie für Fichte, die Daseinsnotwendigkeit des Individuellen, das schließlich nur dazu bestimmt ist, aufzuhören, Individuelles zu sein, aus der absoluten Vernunft abzuleiten. Ohne das Dasein des Individuellen wäre die absolute Vernunft ein einförmiges Etwas, das einem leeren Nichts gleichkäme. Wenn ihr Inhalte zugesprochen werden, so müssen diese unterschiedlich sein. Je größer der Reichtum an Unterschieden ist, desto entwickelter ist die Vernunft. Dem Begriff des Unterschieds entspricht der Begriff der Individualität und der Einzelheit. Die Vernunft würde in sich zerfallen, wenn das Individuelle neben dem Gegensätzlichen nicht auch Allgemeines in sich trüge. Das Zusammenhaltende sind nicht die Besonderheiten, sondern die Allgemeinheiten. Die Gesundheit des Geisteslebens beruht auf dem befruchtenden Austausch der individuellen und der allgemeinen Vernünftigkeit. Mit der Gesundheit des Staatslebens verhält es sich ebenso. Wenn es auch Hegel nicht gelingt, das Individuelle in überzeugender Weise logisch zu begründen, so weiß er doch viel Gewinnendes um seine Ansicht zu verbreiten, daß die geistige Struktur des Staates in dem ganz abstrakten Wesen des Geistes

seinen Ursprung hat. Durch diesen Gedankengang kommt eine versöhnliche Tendenz in Hegels Staatslehre. Der Staat gleicht nach dieser Auffassung die Gegensätze aus, die in der Tiefe der menschlichen Natur ruhen. Hegels Staatsanschauungen wurzeln in seiner metaphysischen Logik. Er verankert das logische und sittliche Gefüge des Staates in der dialektischen Natur des Geistes. Diese metaphysische Grundlegung des Staates bestimmt auch den Hegelschen Patriotismus. Patriotisch im Sinne Hegels ist nicht der, der in lärmender Weise im Sinne eines augenblicklichen und vorübergehenden Gefühlsausbruches und einer rasch vergänglichen Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen für den Staat arbeitet, sondern der, der sich leiten läßt von der Gesinnung, die getragen wird von der wahren Einsicht in das logische und sittliche Wesen des Staates. Hegels Patriotismus ist wie alle seine Begriffe nur wenig gefühlsbetont. Ihm ist nur die intellektuelle Freude eigen, die das Leben für die Idee des Staates in sich schließt, welche die Gewißheit übermittelt, daß im Staat dieselbe Vernunft tätig ist, die den Einzelnen bestimmt.

Hegels panlogistischer Universalismus gefährdet den Individualismus auch in einer pädagogisch sehr bedenklichen Weise. Er stellt die Möglichkeit der Erziehung in Frage und auch die Notwendigkeit der Erziehung, wenn er durch eine allmächtige Vernunft alles bestimmen läßt. Hegels Gegnerschaft gegen den Irrationalismus erschwert ihm eine gerechte Würdigung der Individualität. Wie vom Standpunkte Hegels die dämonische Natur des Staates unverständlich bleibt, die in den Kriegs- und Revolutionszeiten vulkanischen Ausbrüchen gleich die Staatsvernunft schwer erschüttert, so ist auch nicht zu verstehen, wie dem einzelnen Menschen im Hegelschen Staate ein selbständiger Wert zugesprochen werden kann. Die Individuen sinken zur Bedeutungslosigkeit herab und werden entwertet. Die Sache liegt also so, daß die Erhöhung des Staates eine Erniedrigung der einzelnen Menschen zur Folge hat. Hegel legt in einseitiger Weise den Nachdruck auf die Staatsbedingtheit der individuellen Bildung und der Kultur. Er betont zu schwer den sozial wertvollen Gedanken, daß der Staat ausgleichend auf die Individualitäten wirkt. Hegel bemißt die Werthöhe des Individuums nur nach dem Überindividuellen in ihm. Hegel sieht in den schaffenden Geistern, in denen sich gleichsam wie eine göttliche Offenbarung der gesammelte Geist eines langen Zeitraumes in konzentriertester Geschlossenheit auswirkt, nur das Tätigsein eines Weltüberlegenen. Sein geschichtlicher Blick bleibt haften an dem Gesamtleben, das alle menschliche Geistesarbeit umschließt. Er sieht allzu deutlich die Gebundenheit an den Staat, die das Schaffen aller bedeutsam beeinflußt, die auch den großen Staatsmann zwingt, sich die Vernunft der Masse dienstbar zu machen, weil sonst keine staatliche Gesetzgebung möglich ist, in der sich immer die Massenvernunft größerer Organisationen durchsetzt. Hegel schränkt seine Meinung, daß der Staat die individuellen Interessen vertritt, nicht dahin ein, daß sich die staatliche Fürsorge günstigenfalls auf die Erhaltung des leiblichen und berufstüchtigen Lebens nur erstreckt. Hegels Staatslehre kann dem Individuum nicht gerecht werden und muß auf es erschlaffend und es entwertend wirken, weil sie die Wertigkeit des Staates überspannt. Die Erfahrung lehrt, daß die Staatsmacht auch im günstigsten Falle nicht weiter reicht als bis dahin, den Zugang allen zu ebnen für die Erfassung hoher und höchster Werte, die an sich aber die Tat der Einzelnen selbst ist, die

so allein durch sich selbst bestimmen, wie weit sie im Sinne der absoluten Vernunft zu leben imstande sind. Die große Masse der Staatsbürger freilich wird immer haltmachen vor den Toren der sich selbst erlösenden Vernunft. Für die haltlose Menge ist allerdings die staatliche Geistigkeit von ausschlaggebender erzieherischer Bedeutung. Sie dringt ein durch die Form staatlicher Gesetze in das Bewußtsein der Masse und nötigt sie durch ihren Zwang die eigene Bewußtseinslage der allgemeinen anzupassen. Der staatliche Zwang wird zur Macht der Gewohnheit und wirkt zurück auf die Gesinnung und veredelt diese, ohne daß sie sich dessen bewußt wird. Hegels Staatslehre erkennt die pädagogische Massenwirkung der staatlichen Gesetze, aber sie verkennt deren Schranken. Sie entwertet den Menschen, weil sie übersieht, daß allein des einzelnen Menschen ganz persönliche Kraft entscheidet, ob er die Segnungen der welterlösenden Mächte in sich erleben kann. Auch der Idealstaat macht den Menschen nicht selig. Wenn also auch das pädagogische Denken ernste Einwände gegen den überspannten Staatsbegriff Hegels erhebt, so darf es doch nicht das Große der Hegelschen Auffassung auch in bezug auf das Verhältnis von Staat und Individuum herabsetzen. Hegels Staatslehre ist eine metaphysische Deutung der bezwingenden Logik der in großen Massen mit suggestiver Gewalt sich fortpflanzenden Gedanken, die das Erwachen des nur langsam sich befreienden Volksgeistes sind.

Ihren begrifflichen Ausdruck finden diese in der Verfassung eines Volkes. Hegel betrachtet diese aus der ihm eigenen geistigen Höhe. Er hatte von Jugend auf sich für Verfassungsfragen interessiert. Aus eigener Anschauung kannte er die Verfassung Berns und seines Vaterlandes Württemberg, deren Mängel er in mehreren politischen Schriften geißelte. Ebenso kritisierte er die Verfassung Deutschlands, und auch mit der englischen Verfassung setzte er sich auseinander. In seiner Rechtsphilosophie verliert sich Hegel nicht in politische Betrachtungen, sondern rückt die Verfassung unter philosophischen Gesichtspunkt. Er sucht aus all dem Zeitlichen, Geschichtlichen, Vergänglichem, das jeder Verfassung anhaftet, das Überzeitliche und Apriorische herauszufinden. Es widerstrebt ihm, die Verfassung als ein Machwerk, als ein Zufalls- oder Willkürprodukt anzusehen. Ihm ist sie vielmehr ein Geistiges, das mit logischer Gesetzmäßigkeit gemäß der der Vernunft immanenten Entwicklung entstanden ist. In der Verfassung schließen sich wie in einem Begriffe alle unterschiedlichen Bestimmungen zu einer Einheit zusammen. Die Verfassung unterliegt der geschichtlichen Entwicklung, sie ist die sich selbst bewußt gewordene Vernunft innerhalb des Geisteslebens eines Volkes, dessen Kontinuität sie voraussetzt. Sie ist die Arbeit von Jahrhunderten. Sie entspricht der jeweiligen Geistesentwicklung eines Volkes, sie ist ein Zeugnis der geistigen Reife bzw. Unreife eines Volkes; jedes Volk hat die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört. Hegel bezeichnet aber die Ansicht, die in der Verfassung nur etwas Geschichtlich-Bedingtes erblickt, als etwas Unzulängliches. Im Sinne seiner Geschichtsphilosophie unterliegt jede geschichtliche Entwicklung einer apriorischen Gesetzmäßigkeit, die als rein logische Folge aufzufassen ist. Der Geist ist ein Prozeß in sich selbst, gliedert sich in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht. Der menschliche Geist offenbart sich in der Verfassung gleichwie in der Religion, der Kunst und der Philosophie. Es ist also die Verfassung, durch die der Staat erst lebendig und

wirklich wird, ohne die er ein Abstraktum ist, etwas den höchsten Werten Gleichgeartetes und Gleichgeordnetes. Eine Einschränkung freilich erfährt die absolute Vernunftwertigkeit dadurch, daß Hegel infolge der völkischen Bedingtheit die Verfassung in die Grenzen der nationalen Geistigkeit drängt. Hegels großzügige Auffassung von der Verfassung ist wiederum ein Beweis für die Idealität des Hegelschen Staates, und sie zwingt einen jeden zur Anerkennung und Achtung hinsichtlich der Verfassung, in deren Geistigem sich auch das Geistige des Einzelnen widerspiegelt.

Aus der im Wesen der absoluten Vernunft begründeten Geistigkeit des Staates erklärt Hegel auch den Ursprung und die Notwendigkeit der unterschiedlichen Regierungsgewalten, die der Verfassung Gesetzeskraft verleihen. Ihm kommt es dabei auf zweierlei an: einmal will er die relative Selbständigkeit, das andere Mal die Notwendigkeit des Zusammenschlusses zu einer Einheit der Staatsgewalten logisch begründen. Hegel sieht in den Regierungsgewalten Ausdrucksformen der an sich unterschiedlichen und dennoch sich zu einer Einheit zusammenschließenden notwendigen Vernunftbestimmungen. Nach ihm sind die Staatsgewalten trotz ihrer Selbständigkeit miteinander verbunden durch das Sichmitsichselbstzusammenschließen des lebendigen Geistes. Die Organisation des Staates nennt er wegen der in ihr wirkenden Selbstbestimmung des Begriffs das Abbild der ewigen Vernunft. Als solches hat sie es zunächst mit dem Begrifflich-Allgemeinen zu tun, über das sie sich Rechenschaft gibt und das sie allen Bürgern zum Bewußtsein bringt. Indem sie das tut, ist sie gesetzgebende Gewalt. Indem sie ferner dafür sorgt, daß die mannigfachen Lebenslagen sich dem Allgemeingültigen anpassen, übt sie die Regierungsgewalt aus. Indem sie schließlich verhindert, daß die aus sich herausgehende Staatsvernunft sich nicht selbst verliert und die einzelnen Gewalten sich nicht in sich verwickeln und auseinanderstreben, ist sie alles zusammenfassende und beherrschende Macht, deren entwickeltste Form nach Hegels Ansicht die konstitutionelle Monarchie ist. Indem Hegel sich das staatliche Leben als das Leben des Geistes schlechthin vorstellt, vermag er es auf zwei große Prozesse zurückzuführen. Der eine ist das Ausschierausgehen des Geistes, der andere das Insichzurückkehren des Geistes, das Zusammenfassen aller unterschiedlichen Bestimmungen durch die Kraft der Subjektivität des selbstbewußten Geistes. Hegel gibt sich den Anschein, als folgere er die erbliche konstitutionelle Monarchie aus dem Freiheitsbegriffe. Die Freiheit des Geistes innerhalb des Staatslebens werde nur dann volle, sichtbare Wirklichkeit, wenn die letzte sich selbst bestimmende Willensentscheidung über alle Besonderung und Bedingung erhaben ist, während jedes gemeinsame Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgeht, etwas Abstraktes und Unwirkliches wäre. Hegel will nicht so verstanden werden, als ob er das Gottesgnadentum oder die körperlichen und geistigen Kräfte des Monarchen verherrliche. Ihm ist es nur um die Idee der Monarchie zu tun. Hegel will den Begriff der Majestät aus dem Bereich des Zufalls und der reinen Geschichtlichkeit entrücken und ihn als eine in der Staatsidee begründete Notwendigkeit erfassen. Einen Mißbrauch der Freiheit des erblichen konstitutionellen Monarchen hält Hegel für ausgeschlossen, weil dieser ganz unter der Macht des an und für sich Allgemeinen stehe, das im Gewissen des Monarchen, im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen ihn

ständig umfange. Daß aber auch andere als rein philosophische Beweggründe bei Hegels Verteidigung der erblichen Monarchie mitsprechen, das ergibt sich aus dem, was er über das Volk sagt. Er gebraucht das Wort im doppelten Sinne. Wo Hegel vom Volksgeist redet, da begreift er das Volk im Sinne von *populus* als eine in sich entwickelte organische Totalität, die aus einer stark naturhaften, durch die Abstammung bedingten Geistigkeit mit einer bestimmten und begrenzten Veranlagung hervorgeht. Dieser Volksbegriff bedeutet eine beträchtliche Einengung der panlogistischen Vernunft innerhalb des Staatslebens durch die Irrationalität des Naturhaften eines Volkes. Hegel gebraucht aber das Wort Volk auch im verächtlichen Sinne wie der gemeine Sprachgebrauch entsprechend dem Begriffe *vulgus*, wenn er damit die niederen Volksschichten bezeichnet, deren Masseninstinkte stärker sind als ihre Einsicht. Hegel nennt dieses Volk eine formlose Masse, die sich des staatlichen Zusammenhangs nicht oder nur verworren bewußt wird, deren Bewegung und Tun nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich ist gleich einer unförmlichen, wüsten, blinden Gewalt wie der des aufgeregten elementarischen Meeres. Hegel bezeichnet dieses Volk als unorganische Gesamtheit, als Aggregat der Privaten, die sich im Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit und Unvernunft befinden. Es ist verständlich, daß Hegel dieses Volk, von dem er eine so niedrige Auffassung hat, nicht für regierungsfähig hält. Wenn er anderseits vor einer Beamtenhierarchie warnt, die den breiten Massen nicht einen Einblick in die Regierung gewährt und das Recht der freien Meinungsäußerung nicht einräumt, so hat dieses Befürworten des Mithineinredenlassens des Volkes aus sehr großer Entfernung nur prophylaktische Bedeutung. Es sollen an ungefährlichen Stellen die Ventile geöffnet werden, damit das Volk abregiere. Nur darum fordert Hegel die vermittelnde Tätigkeit der Stände, die Öffentlichkeit der Ständeversammlungen und eine besonnene und kluge Ausnutzung der öffentlichen Meinung. Dadurch will Hegel das Aufkommen revolutionärer Gewalten verhindern, die die Kontinuität der Entwicklung scheinbar aufheben, bzw. sie als fraglich erscheinen lassen und die oft hemmende Macht der Tradition und die Trägheit der Gewohnheit gewaltsam vernichten, die eine gesunde, vernünftige Entwicklung gar nicht erst überstark werden läßt.

Hegels Ansichten über die Staatsregierung trüben die Idealität seines Staates und stehen nicht in Einklang mit seinen philosophischen Voraussetzungen. Sie sind eingegeben von stark gefühlswertigen Überzeugungen. Hegels Rechtfertigungsversuch der erblichen konstitutionellen Monarchie hat keine Überzeugungskraft. Sie macht einen sehr gekünstelten Eindruck und mutet nicht wie logische Philosophie an. Der Monarch, der nur ja sagt und nur den Punkt auf das I setzt, mag wohl den Charakter grandloser Unmittelbarkeit und letzten In-sich-Seins haben, aber eine selbständige auf hochentwickelter Einsicht ruhende Vernunftfreiheit besitzt er nicht. Hegel betrachtet den Monarchen gleich wie die Regierung als Abstrakta und läßt ihr Menschlich-Allzumenschliches ganz unberücksichtigt. Hegels Bekenntnis zur Monarchie ist weit mehr in seiner konservativen Gesinnung begründet als in seiner Philosophie. Zu seiner konservativen Gesinnung gesellt sich eine aristokratische Neigung, die sich recht deutlich äußert in dem, was Hegel über das Volk sagt. Hegels Ausfälle gegen die Herdenmenschen kennzeichnen wieder Hegels Abneigung gegen alles Nichtlogische und Zerfahrene und Revolu-

tionäre. Andererseits enthalten sie ein indirektes totgeschwiegenes Eingeständnis über die Macht der Irrationalen im Volksleben, die der Hegelsche Panlogismus nicht erklärt, dessen Ideal doch wohl eine Demokratie sein müßte, in der jeder einzelne von vernünftiger Einsicht und vernünftigem Wollen beherrscht würde. Hegels Geringschätzung der Volkssouveränität widerspricht seinem Vernunftglauben. Hegel übersieht, daß in jedem Menschen, auch in dem zur Regierung Auserwählten, das Denken jederzeit bestimmend beeinflußt wird von stark gefühlbetontem Alogischen. Seltsam ist, daß Hegels Panlogismus nicht die Idee des Volksstaates verkündigt; denn dieser ist im höheren Sinne ein Vernunftstaat als die konstitutionelle Monarchie, da in ihm der Volkswille nicht nur angehört wird, sondern selbst sein Geschick bestimmt. Es ehrt Hegels nüchternes geschichtliches Denken, wenn er sich bewußt blieb, daß die Masse als solche immer der geistigen Führer bedarf, die aus den Wissenden und Wollenden erwählt werden müssen, aber seine hochgestimmten Worte über das Walten der absoluten Vernunft auch im Leben des Staates lassen ein freudiges Bekenntnis erwarten zur unermüdliehen politischen Emporbildung des gesamten Volkes und zum Glauben an deren ereinstige Erfüllung.

Das Vertrauen zum Staate findet Hegel wieder, wo er von der Autonomie des Staates redet, die diesen unabhängig macht von allem außerhalb des Staates Liegenden. Hegel erläutert das Insiehselbstbegründetsein des Staates an dem Verhältnis des Staates zur Kirche. Diese Frage war schon damals umstritten, und interessierte Hegels religiös orientiertes Denken. Hegel erkennt nicht an, daß die Religion die Grundlage des Staates ist, weil beide, obwohl sie Geist von Einem Geiste sind, als ganz verschiedenwertige Ausdrucksformen der absoluten Vernunft sich grundsätzlich unterscheiden. Hegel arbeitet zum Zwecke des Beweises die Gegensätzlichkeit von Staat und Religion heraus, die die Trennung der beiden fordert. Es stehen sich gegenüber auf der Seite des Staates Begriffliches, Objektivität, Allgemeingültiges, Diesseitiges, in sich selbst begründetes Sittliches und auf der Seite der Religion Anschauung, Gefühl, Vorstellung, Glauben, Subjektivität, Meinung, Jenseitiges. Hegel bezeichnet es als eine völlige Verkennung der Staatsgesetze, wenn diese durch die Autorität der Religion angeblich gestützt werden. Ein solcher Versuch hätte zur Folge, daß die Staatsgesetze zu etwas Negativem herabsinken, daß sie wohl gar als beengende Schranken empfunden würden, die der Unendlichkeit des Gemüts unangemessen und der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig sind, daß durch die Mißachtung des objektiven Wahrheitsgehaltes der Staatsgesetze eine Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse entstünde, daß alle Gesetze über den Haufen geworfen würden und das subjektive Gefühl als das Gesetzgebende betrachtet werde. Demgegenüber erklärt Hegel, daß der Staat keiner Vormundschaft bedarf und keiner Ergänzung und keiner Weihe und daß er fordert ohne Rücksicht auf die Gemütsweise. Nur eine falsche und niedrige Staatsauffassung, die im Staat nur ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußerlichen Zwecke, ein Sicherungsinstitut des Lebens und Eigentums, eine Notanstalt sieht, kann dem Staat das höhere Geistige, das an und für sich Wahre und Sittliche absprechen. Hegels Staatsauffassung sieht im Staate eine Geistigkeit, die durch ihren begrifflichen Wahrheitsgehalt der subjektiven Gefühls- und Glaubensüberzeugung der Religion überlegen ist und die

Objektivität der Erkenntnis mit der Wissenschaft gemeinsam hat, deren Freiheit der Staat und nicht die Kirche schützt. Weil Religion und staatliches Denken ganz verschiedenartig sind, darum tritt Hegel für die Trennung von Staat und Kirche ein. Der Staat soll die Kirchengemeinde schützen, sich der Eingriffe in die religiöse Vorstellungswelt enthalten, was er um so liberaler tun kann, je stärker die staatliche Organisation ist. Andererseits soll die Kirche alle die gesetzlichen Bestimmungen hierarchischer Gelüste unterlassen, die sie zu einem Staat im Staat machen. Hegel hält es für falsch, von der Nurweltlichkeit des Staates zu reden zugunsten der Kirche. Beide betrachtet er als ebenbürtig, insofern sie beide Anteil haben an der unendlichen Wahrheit des absoluten Geistes. Hegels fortschrittliche Gedanken über das Verhältnis von Staat und Kirche bezeugen wiederum seine starke vorwärts- und aufwärtsweisende Überzeugung von der Idealität des Staates.

Hegels Überzeugung von der sittlichen Autonomie des Staates bestimmt auch seine Auffassung über das Verhältnis des Staates zur Familie und zur bürgerlichen Gesellschaft. Hegels Staat erhebt sich über beide Gemeinschaften durch sein Mit-Bewußtsein-Leben für die Zwecke der absoluten Vernunft. Seine Sittlichkeit ist höher als die im Naturtriebartigen verharrende Sittlichkeit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Familie gründet sich auf die Sittlichkeit der natürlichen Liebe mit ihrem Triebcharakter. In der bürgerlichen Gesellschaft herrschen die Sonderzwecke, die sie zu einer Zweckgemeinschaft machen, in der der eine das Wohl des andern befriedigt, indem er seinen eigenen Vorteil bedenkt. Die selbstsüchtigen Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft begründen als ein System allseitiger Abhängigkeit den Not- und Verstandesstaat oder den äußeren Staat. Im Gegensatz zu diesem schreibt Hegel dem Vernunftstaat die Aufgabe zu, die natürlichen Gemeinschaften so über sich selbst zu erheben und zu veredeln, daß alle ihre Besonderheiten sich den höchsten sittlichen Zwecken unterordnen. Dieser Aufgabe soll nutzbar gemacht werden die Pflege des Korporationsgeistes der Berufsstände und die Unterstützung der Gemeindeverwaltung und die besondere Fürsorge für den Mittelstand, zu dem vornehmlich die Beamten gehören. Diese Maßnahmen fördern die Ausbildung eines die Sonderinteressen niederdrückenden Gemeingeistes, sowie die Bildung der Intelligenz und des rechtlichen Bewußtseins und auch die Bereitwilligkeit subjektive Zwecke aufzuopfern durch völliges Aufgehen in der Pflichterfüllung. Hegels Gedanken über das Verhältnis des Staates zur Familie und zur bürgerlichen Gesellschaft haben den Vorzug, daß sie sich auch mit dem Erfahrungsbegriff des Staates vertragen. Wer sich den Staat ganz anders vorstellt als Hegel, wird doch anerkennen müssen, daß der Staat höheren Zwecken dient als die bürgerliche Gesellschaft und auch die Familie.

Sieht man von dem erwähnten Einzelfall ab, so wird man gewiß nicht sagen können, daß der Staat Hegels dem in der Erfahrung gegebenen sehr nahe steht. Die Idealität des Hegelschen Staates erweckt den Eindruck, als sei der Staat Hegels im Gegensatz zum natürlichen Staat vor dem inneren und äußeren Zerfall gefeit. Die geschichtliche Tatsache von der Vergänglichkeit der Staaten deutet Hegel philosophisch mittels des Gedankens, daß die besonderen Geister der einzelnen Staaten nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit sind. So trägt er die Vorstellung des Vergänglichen an die

Vorstellung des Notwendigen, freilich in logisch nicht verständlicher Weise. Hegel lehrt, daß die Eigenart des Volksgeistes, der eine einmalige Spielart der absoluten Vernunft ist, die Geschichte des einzelnen Staates bestimmt, daß es nur individuelle Staaten gibt, nicht aber einen Menschheitsstaat. Den Untergang der Staaten aber erklärt Hegel nicht. Wenn die logische Vernunft wirklich allein die Verfassungen der einzelnen Staaten begründete, so könnten sie in ihrer unantastbaren Allgemeingültigkeit nie in Widerstreit geraten und brauchten den Richterspruch der absoluten Vernunft nicht zu fürchten und noch weniger könnte dieser zerstörend auf sie einwirken. Wenn jedes Volk nur ein Moment der absoluten Vernunftentwicklung ist und untergeht, was bleibt da schließlich übrig? Es sieht so aus, als näherte sich Hegel dem Gedanken Fichtes, daß die Bestimmung des Staates sei, sich aufzulösen. In Wirklichkeit denkt Hegel anders als Fichte. Nach Fichtes Ansicht ist der Staat kein absolut selbständiger Wert, sondern nur Mittel zum Zweck; seine erzieherische Aufgabe ist gelöst, wenn die Menschheit eine vernunftbeherrschte Gesellschaft geworden ist. Nach Hegels Meinung ist das Dasein des Staates eine logische Notwendigkeit des absoluten Geistes, die sich niemals aufheben kann. Spricht das nicht auch dafür, daß Fichtes Glauben an die sittliche Vernunft heroischer ist und folgerichtiger denkt als der Hegels?

Denselben Eindruck hinterläßt Hegels merkwürdig befremdlicher Rechtfertigungsversuch der Kriege. Auch er ist eine philosophische Deutung einer geschichtlichen Tatsache. Die Erfahrung lehrt, daß die Kriege Entwicklungen, Bewegungen, starke Erschütterungen geistiger Welten sind, die alle Trägheit, alles reaktionäre Verharren und Stillestehen, die geistigen Erstarrungen überwinden. Das übersetzt Hegel ins Philosophische, indem er die Kriege auffaßt als die in der Entwicklung des absoluten Geistes vorwärtstreibenden Momente, die das ruhelose Übersichhinausgehen über alle geistigen Bestimmtheiten und Besonderheiten bewirken. Mag Hegel auf diese Weise auch erreichen, die Kriege ins Sittliche zu erheben, das Zufällige von ihnen abzustreifen, sie des Abschreckenden der absoluten Übel zu entkleiden, sie in den Dienst der sittlichen Gesundheit der Völker zu stellen, sie als vernunftnotwendige Revolutionen, als sittliche Erfrischungs- und Erneuerungsprozesse der Völker zu betrachten, welche Gedanken bereits der junge Hegel aussprach, so erklärt er doch nicht, wie die panlogistische Weltansicht die Entstehung der Kriege begreiflich macht. Wie ist es logisch faßbar, daß Vernunftbestimmungen zu solchen Gegensätzen sich auswachsen, daß ihr Ausgleich nur mittels rohester Gewalt zustande kommt? In versteckter und fast verschämter Weise beugt sich Hegels Panlogismus doch vor der unbezwingbaren Macht des Irrationalen, des Alogischen und Nichtsubstantiellen, die er nicht gering einschätzt, wenn er zu ihrer Überwindung die Notwendigkeit der Kriege postuliert, die das Eitle der Partikularitäten vernichten, welche das äußerliche Dasein des Besitzes, das natürliche Leben, das zur Versumpfung führt, beherrschen. Hegel macht das bezeichnende Zugeständnis, daß Willkür und Zufälligkeit das Verhältnis der Staaten zu einander bestimmen, daß das seinsollende Allgemeine des Rechts zwischen den Staaten nicht wirklich da ist; und was er über den Streit der Staaten untereinander sagt, das klingt wie eine Kapitulation der Vernunft vor der dämonischen Natur des Staates. Denselben Eindruck macht sein skeptisches Urteil über das Völkerrecht und sein

Unglaube gegenüber Kants ewigem Frieden. Das alles verträgt sich nicht mit Hegels philosophischen Voraussetzungen, die den Gedanken des Völkerbundes als eine vernunftnotwendige Ergänzung der begrenzten völkischen Staaten zu einem die Gegensätze ausgleichenden Menschheitsganzen hätten vertreten müssen.

Es läßt sich nach alledem nicht leugnen, daß auch vom Standpunkte der pädagogischen Betrachtung aus sehr ernste Bedenken gegen die Staatslehre Hegels sprechen. Dennoch bleibt zu Recht bestehen, daß diese eine klassische Darstellung des Erziehungsstaates ist. Die allgemeine und geschichtliche Erfahrung mag mit berechtigter Skepsis die Auffassung Hegels betrachten, so ändert das nichts an dem Satze, daß die letzten und höchsten Streitfragen über den Sinn und die Bedeutung des Staates nur vor dem Richterstuhl der reinen Vernunft entschieden werden können. Es ist die Aufgabe der Politik, die realen Grundlagen des Staates aufzubauen und alle Einzelfragen in Anlehnung an die jeweilig gegebenen Verhältnisse zu beantworten; aber der staatsphilosophischen Betrachtung bleibt es vorbehalten, das ideale Gefüge des Staates zu erforschen und zu bewerten. Die praktische Schulerziehung steht, und zwar vornehmlich nach ihrer organisatorischen Seite, unter dem Einfluß der Politik; aber die axiomatischen Erwägungen einer allgemeinen philosophischen Pädagogik müssen, soweit sie das Verhältnis der Erziehung zum Staat betreffen, staatsphilosophische Betrachtungen zu Hilfe nehmen.

## RUNDSCHAU

**D**ie Fürst-Leopold-Akademie in Detmold veranstaltet in der Zeit vom 29. Juli bis 15. August auf Veranlassung und in innigster Fühlungnahme mit der Lippischen Regierung und dem Lippischen Lehrerverein einen Sonderkursus, der der Vertiefung in wichtige politische, soziale und pädagogische Gegenwartsprobleme dienen soll. Als Dozenten wirken u. a. mit: Professor Rein (Jena), Professor Schmidt (Berlin). Die Teilnahme an dem Sonderkursus ist jedermann gestattet. Ausführliche Auskunft erteilt der Studiendirektor Professor Dr. Kastner.

**D**ie Rickert-Stiftung zur Unterstützung von Volksbüchereien in unbemittelten Gemeinden, die vom Vorstande der Gesellschaft für Volksbildung (Berlin NW 52, Lüneburger Straße 21) verwaltet wird, hat im Jahre 1918 an 384 Büchereien 9361 Bücher im Werte von 11 175,28 Mk. unentgeltlich abgegeben. Die Stiftung, die zum Gedächtnis Heinrich Rickerts, der die Gesellschaft für Volksbildung von 1883 bis 1902 geleitet hat, errichtet worden ist, konnte während ihres Bestehens, von 1903 bis 1918, an 4816 Büchereien 53 453 Bände unentgeltlich überweisen. Die Stiftung vereinnahmte 1918 7558,13 Mk. Sie hat in vielen Orten Lücken in den Volksbüchereien ausfüllen können und in viele Familien damit Freude und Belehrung getragen. Freunde der freien Volksbildungsarbeit und des um das deutsche Volks- und Staatsleben so hoch verdienten Mannes, zu dessen Gedächtnis die Stiftung gegründet ist, werden gewiß Gelegenheit nehmen, sie auch weiterhin zu unterstützen.

**E**inige Lesefrüchte aus meinen „Silvae“:

H. v. Treitschke: Ohne beständige Arbeit der Selbstbestimmung und Selbsterprüfung schreiten die menschlichen Dinge nicht vorwärts.

Steele: Ich für mein eigen Theil muß gestehen, ich kenne keine einzige Parthey, die so gerecht und vernünftig ist, daß ihr ein Mensch in ihrer Höhe und Heftigkeit folgen und dennoch zugleich unschuldig sein könnte.

Schikaneder: Es siegte die Stärke und krönet zum Lohn die Schönheit und Weisheit mit ewiger Kron.

Blohm: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nicht nur vom Standpunkte Kants Postulate der praktischen Vernunft, sondern auch, solange es Anhänger Christi, ja, solange es denkende Menschen gibt, Voraussetzungen des religiösen Bedürfnisses gewesen.

Kinkel: Ein Ring bin ich in großer Kette der Zukunft, der Vergangenheit, und durch des Kampfes Brandung rette das Kleinod ich der Menschlichkeit.

H. Heine: Die Freiheit ist der religiöse Ritterschlag des Herzens.

Paul de Lagarde: Religion ist unbedingt Gegenwart; Zukunft nur insofern, als der Umgang mit dem Ewigen Jedem, der ihn übt, die Gewißheit gibt, daß er auch selbst ewig ist.

F. Th. Vischer: Das Moralische versteht sich immer von selbst.

Es ist fast verwunderlich zu nennen, daß noch niemand auf die geistesgeschichtliche Bedeutung der Familie Sackville für England hingewiesen hat. Nicht als ob die Mitglieder dieses Geschlechtes, welches die Herzogswürde von Droset und die Viscountschaft von Germain besaß (s. Stephen & Lee: Dictionary of National Biography. Vol. VII. S. 1110, Vol. XVII, S. 581; Begemann: Freimaurerei in Irland; Lecky: Geschichte Englands im 18. Jahrh. Bd. 2. S. 546, Bd. 3. S. 557; Daniels in: Preuß. Jbb. Bd. 80. 1895. S. 486 ff.), besonders begabt und betähigt gewesen wären, eine große Rolle im Geistesleben Englands, ja der Welt zu spielen, aber der Zufall wollte es so, und man muß auf sie Rücksicht nehmen. Vom Urahn bis auf Enkels-Enkel greift jeder dieser Männer irgendwie und irgendwo (Charles 1711—69 z. B. in Florenz) in die Entwicklung der geistigen Strömungen ein; George Lord Germain, Charles Bruder, hält eine Zeitlang sogar die Welt in Atem. Alle diese Herren oder fast alle stehen mit großen Dichtern und Literaten, manche mit Künstlern in enger Verbindung. Die Familie hätte eine Spezialuntersuchung und eine Monographie verdient; Literatur ist reichlich vorhanden.

In den „Zwanglosen Mitteilungen aus dem Verein d. Frmr. No. 55, April 1919, S. 59 ff.“ macht Herr Kammerherr v. Kekule v. Stradonitz auf eine Spezialuntersuchung des leider verstorbenen Albert Dressel im Braunschweigischen Magazin 1918 aufmerksam, welcher in dieser Arbeit uns durch Spezialuntersuchung über den bisher rätselhaften Anstoß zur Begründung des studentischen Harmonisten-Ordens (s. Fabricius: Studentenorden S. 33, 70 ff.) Anschluß gibt. Er sollte einer Filiale der „Mutterloge Crotona z. Quelle“ in Braunschweig entstammen, über die aber nichts bekannt war. Über diese gibt nun Dressel nach den Akten des Landeshauptarchivs in Wolfenbüttel Einiges bekannt und berichtet namentlich über deren „unbekannten Oberen“, Karl Joh. Gottl. Wolfram. Wer hätte denken sollen, daß Braunschweig gerade der Hauptsitz und Ursprung der Studentenorden war. Der dort genannte G. ist der in Goethes Dichtung und Wahrheit, Buch 12 (Hempelsche Ausg. H. 22, S. 81) erwähnte Frh. v. Goué, über den Schüddekopf (Weimar 1917) neuerdings geschrieben und von dem er eine Auswahl von Schriften herausgegeben hat. (s. Meusel, Lexikon der verst. Schriftsteller Bd. 4. S. 312; Allgem. deutsche Biogr. Bd. 9, S. 521 f.)

Von den vielen Prinzen, welche den Herzog Karl I. von Braunschweig (1735—1780) um die Zeit des Siebenjährigen Krieges umgaben, ist sein Bruder, Herzog Ferdinand, zweifellos der bedeutendste, weit hervorragender als des regierenden Herrn eigene Söhne, der Erbprinz Karl Wilhelm Ferdinand, und die Prinzen Friedrich August und Leopold. Ferdinands gegen die Franzosen glänzend geführten Feldzüge (s. Daniels in: Preuß. Jbb. Bd. 77, 1894, S. 474 ff.) hatten ihm hohen Ruhm und Anspruch auf die Dankbarkeit Friedrichs des Großen erworben. Dennoch hat der König seinen Schwager Ferdinand direkt unvornehm, ja sogar feindlich behandelt und sich namentlich in Geldangelegenheiten dem Herzoge gegenüber sehr ungerecht und unedel benommen, obgleich er wußte, daß Ferdinand Mangel litt, den dessen Gutmütigkeit noch so vermehrte, daß Ferdinand gezwungen war, britischen Ehrensold zu nehmen. (Daniels a. a. O. Bd. 82, 1895, S. 281 ff.) Zu gleicher Zeit überschüttete Friedrich die beiden braunschweigischen Prinzen C. W. F. und Fr. A. mit Ehren und gnädiger Zuneigung. Unter einem Brief vom 30. Januar 1777 an Fr. A. schrieb der König ironisch: „Sie werden also, mein lieber Nefte, der Groß-Prior der Freimaurer in Berlin sein, wie es der Herzog Ferdinand im heiligen Römischen Reiche ist.“ (Knorr in: Hohenzollern-Jahrbuch 1899, S. 124.) Warum diese Feindseligkeit Friedrichs gegen seinen Schwager? War es wirklich der Grund, daß, wie Westphalen an Schlieffen schrieb, der philosophische König neidisch auf seiner Hoheit Rut war? Zürnte er ihm noch immer wegen so mancher Eigenmächtigkeit im großen Kriege, die doch nicht zu vermeiden gewesen war? Oder haßte er gar in ihm den gleichgesinnten Bruder seiner Frau? Ich glaube fast, daß es außer einigen weniger Ausschlag gebenden inneren und äußeren Gründen der Haß des Konvertiten gegen den früheren Glaubensgenossen war, der den König beseelte. Friedrich und Ferdinand waren in jungen Jahren beide Freimaurer geworden. Der letztere war der K. K. treu geblieben und hatte ihre ganze Entwicklung seit 1740 mit durchgemacht, jeder Pläne, jeder Neuerung, jeder Irrung und Wirtung willig und treuherzig folgend. Friedrich hatte 1741 den Hammer niedergelegt und sich um Loge und Bruderschaft nicht mehr gekümmert. Als sein Blick in den siebziger Jahren aus verschiedenen Gründen sich wieder der K. K. zuwandte, sah er sich einer Gestaltung der Freimaurerei gegenüber, die ihn erst mit Sorge, dann mit unverhohlter Verachtung erfüllte. Das ganze Gebaren der Institution forderte seinen Spott heraus. Was Wunder, daß er alle seine Gefühle auf den Mann übertrug, der an ihrer Spitze stand, und den der subjektiv urteilende, herrische und temperamentvolle „alte Fritz“ schon nicht leiden mochte. Ferdinand war fast das Gegenteil des königlichen Schwagers: von mäßigem Intellekt, von gar keinem Witz, fromm, gutmütig, bescheiden und sehr leutselig, ohne jede Spur von Geschmack und wissenschaftlichem Interesse, nur willensstark, und diese Eigenschaft verdorrte mit zunehmendem Alter. Gerade genug, um dem Könige den Schwager geradezu zuwider zu machen.

Wie gläubig oder abergläubig man am Ende der „Aufklärungszeit“ noch immer hinter dem alchemistischen Trug herlief, beweisen nicht nur die Geschichte der Gold- und Rosenkreuzer, unter denen der Prinz von Preußen, der spätere König Friedrich Wilhelm II., Bischoffswerder und Wöllner eine große Rolle spielten, sondern auch zahlreiche Bücher, unter denen Guldensfalk: Sammlung von mehr als 100 wahren Transmutationsgeschichten oder ganz außerordentlich merkwürdige Beispiele von Verwandlung der Metalle in Gold und Silber. Frankfurt a. M. (d. i. Leipzig: W. Nauck) 1784 8<sup>o</sup> (Gr. 16, einen gewissen Rang einnimmt. G. † 1787 hat außer diesem Werke noch ein anderes: Die himmlische und hermetische Perle 1785 und ein drittes: Neuer Versuch einer poetischen Umschreibung sämtlicher Psalmen 1783

herausgegeben, war also ein poetisches Gen üt und ein Mann von Phantasie und einer gewissen Mystik zugeneigt. In dem ersteren Werke heißt es in der Einleitung 3, XI: „So gewiß es übrigens ist, daß der Allerhöchste sein Lebenswort Jesum Christum in die verfallene Seele wieder eingesprochen und zum Heyland und Erlöser der ganzen Menschheit gegeben hat, um sie aus allem Elend und Verderben zu erretten, und zu seinem wunderbaren Lichte zu bringen; ebenso wahrhaftig hat er auch für den äußeren Körper einen Heyland in der Natur geordnet, welcher das Lichtprinzipium in dem Sonnensystem ist, welches in allen Körpern liegt, wodurch der äußere Mensch von allen Gebrechen und Krankheiten, von aller Armuth und Noth, von allem Mangel und sonstigen Widrigkeit befreyet und die unedlen Metalle zur Vollkommenheit gebracht werden können. Und diese Lebenstinktur des dritten Prinzipii kann durch die edle Kunst der Alchymie, trotz aller Gegenrede des unerleuchteten Erzpriesters, aus der finstern Region erlangt werden, wie der aufrichtige Sincerus Renatus erst versichert.“ Und in No. 32 erzählt er folgende unglaubliche Geschichte: „Robertus Constantinus und Tankius melden uns in ihren Schriften, daß Raymundus Lullius auf dem Königlichen Schlosse zu London, auf Befehl des Königs, recht gutes und in allen Proben beständiges Gold gemacht habe, welches vernünzt und die Gulden, die daraus geschlagen werden, Raymund's genannt werden. Wilhelmus Glatovohus schreibt, daß er diese Münzen gesehen habe.“

## COMENIUS-GESELLSCHAFT

Weitere Spenden infolge unseres Aufrufes gingen ein:

- Loge „Karl zum Brunnen des Heils“, Heilbronn, 50 M.
- Loge „Kette an der Weichsel“, Danzig, 10 M.
- Loge „Eintracht an der Elbe“, Blankenese, 10 M.
- Loge „Karl und Charlotte zur Treue“, Offenbach, 50 M.
- Loge „Zur Eintracht“, Treptow a. d. Rega, 10 M.
- Herr Geh. Hofrat von Sieglin, Stuttgart, 50 M.
- Württembergische Com.-Ges., Stuttgart, 50 M.
- Herr Geh. Kommerzienrat Ruß-Suchard, Neu-Châtel 100 M.

Indem wir den Genannten unseren herzlichsten Dank für das uns bewiesene Interesse aussprechen, bitten wir gleichzeitig unsere sämtlichen Mitglieder, alte wie neue, dringend und herzlich darum, daß sie um des guten Zweckes willen es sich dauernd angelegen sein lassen möchten, für unsere Gesellschaft, deren Bestehen doch gerade in der heutigen bewegten Zeit ein dringendes Bedürfnis ist, neue Mitglieder zu werben. Wenn ein jedes unserer Mitglieder uns nur ein neues Mitglied zuführt, dann können wir auf den Weiterbestand unserer Gesellschaft hoffen und ihr die Möglichkeit zur Erfüllung ihrer großen Aufgaben geben.

# LITERATUR-BERICHTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON  
FERDINAND JAKOB SCHMIDT  
VERLAG EUGEN DIEDERICH'S IN JENA

XI. Jahrg.

Berlin, im Juni 1919

Nr. 3

Diese Berichte erscheinen Mitte jeden Monats mit Ausnahme des August und September. Sie gehen an größere Volksbibliotheken, Bücherhallen usw.

Zuschriften, Sendungen usw. sind zu richten an die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Berlin - Grunewald, Hohenzollerndamm 55

**ANDREAS WALTHER:** *Neue Wege deutschen Geistes.* Jena Diederichs 1919. 30 S. 8°. M 1.50 u. 30 % Teuerungszuschlag.

Verfasser ist Hanseat und längere Zeit im Auslande (Orient) gewesen; er ist ein vor-  
trefflicher Beobachter und Denker, Patriot im besten Sinne des Wortes und nicht  
auf die Parteifahne eingeschworen; er hat uns wirklich etwas zu sagen. W. zeigt,  
daß wir in Wahrheit im Ideenkriege überwunden sind, was im einzelnen nachgewiesen  
wird. Wir waren nicht genügend vorbereitet und von unserer Regierung, von den  
Führern gerade unserer berufensten Parteien und vor allem den Universitäten in  
bester Absicht mißleitet und vor dem Auslande diskreditiert. Die Schrift will „zu  
der aufrufenden Erkenntnis mithelfen, daß und weshalb wir überhaupt die durch-  
gearbeitete Idee einer bestimmten nationalen Mission nicht ferner entbehren können,  
wenn wir nicht den soziologisch stärkeren, weil geschlosseneren Nationalideen der  
anderen auch weiterhin erliegen wollen; und daß ein Festhalten aller echten Werte  
unserer aristokratischen und individualistischen Geistigkeit uns nicht zu hindern  
braucht, uns mit dem Gedanken der Ideenorganisation, welche für uns eine Lebens-  
frage ist, und der souveränen Massenseele, deren Herrschaft wir ja doch nicht ent-  
gehen werden, von Herzen zu befreunden“, mit anderen Worten: wenn wir nicht  
durch genaue Anpassung an die modernen Lebensfragen uns retten. Wolfstieg

**Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft an den führenden  
Werken betrachtet.** Von MORITZ RITTER. München u. Berlin:  
Oldenbourg 1919. XI, 461 S. 8°. M 15.—, geb. M 18.— u. 10 % Zuschl.

Schon an dem Titel sieht man den Unterschied des vorliegenden, außerordentlich  
gediegenen und wertvollen Werkes von ähnlichen Arbeiten, wie sie etwa nach der  
einen Seite hin Wattenbachs und Lorenz' Geschichtsquellen sowie Wegeles Geschichte  
der Geschichtsschreibung, nach der anderen Seite Bernheims, Lorenz', Lindners,  
Eduard Meyers oder gar Rickerts Methodik oder schließlich nach der dritten Seite  
hin die nun schon zu einer ganzen Literatur angeschwollenen Streitschriften über  
Lamprechts universalgeschichtliche Methode zum Zwecke einer inneren Verbindung  
zwischen Staat und Kultur heute vorliegen. Es steckt von allen drei Gruppen etwas  
in diesem Buche; dieses ist also im eigentlichen Sinne des Wortes eklektisch. Der  
Verfasser wollte aus der tatsächlichen Entwicklung der Geschichtswissenschaft ihre  
Ziele und Methode ermitteln und sah sich nun vor die schwierige Wahl gestellt, ob  
er den Gang der Geschichtsschreibung durch alle Völker und Zeiten darlegen oder an  
einer verhältnismäßig kleinen Auslese führender Werke veranschaulichen sollte. Da

er aber nur eigene Forschung zu bringen wünschte, auch wohl im Bewußtsein seiner eingehenden Kritik und seiner sehr weitschichtigen Darstellungsweise klar war, daß er angesichts des ungeheuren Stoffes zu viel Raum beansprucht hätte, weil der Verfasser geneigt ist, vielen am Wege liegenden Problemen nachzugehen, so blieb ihm nichts übrig, als die bloße Kompilation zu vermeiden und das eklektische Verfahren anzuwenden, was auch den Vorteil hatte, daß das Buch nun direkt zur Arbeit an der Weiterforschung auf vorliegendem Gebiete nach der hier angewandten Methode auffordert. Denn es ist durchaus wissenschaftlich und für das Studium berechnet. Der Verfasser geht nun nach einer äußerst gediegenen Einleitung, in der er die Probleme nach allen Seiten hin wendet und feststellt, zunächst auf Thucydides und Aristoteles ein, wendet sich dann zu Polybius und der römischen Geschichtsschreibung, um schließlich auf den Anfang und das Ende der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, Augustin und Otto v. Freising überzugehen. (Schade, daß R. nicht auch Lampert v. Hersfeld näher behandelt hat! Die kurze Bemerkung über sein Geschichtswerk, S. 117, genügt in keiner Weise.) Nun beginnt das Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation mit Machiavelli, Sleidan, Thuanus, Clarendon, Guicciardini, Richelieu, Chemnitz und Puffendorf (warum nicht der wichtige Bodin, Conring, Grotius und Hobbes?), dann das 18. Jahrhundert mit Montesquieu, Voltaire, Smith und Herder, Möser und Gibbon (hier ist die Auswahl vorzüglich), und schließlich geht es zu dem Hauptteile des Buches, zu Niebuhr, Pertz, Eichhorn, Lorenz Stein — Marx und seine Nachtreter fehlen — und der grandiosen Gegenüberstellung von Ranke und Burckhardt und Lamprecht zu. In dem letzten Abschnitte steckt der Hauptwert des Buches, dessen vierter Teil ihm mit Recht gewidmet ist. Die Methode der Untersuchung ist analytisch zu dem Zwecke, die Probleme möglichst scharf zu umreißen und zu entwickeln. So sieht man Punkt für Punkt, Stufe für Stufe die Auffassung von der Geschichtswissenschaft fortschreiten, die Gesichtspunkte wechseln und lernt die Ziele und Zwecke der einzelnen großen Geschichtsschreiber, die diesen die Feder in die Hand gedrückt haben, verstehen und ihren Einfluß auf ihr Werk werten, bis das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit die Objektivität der Darstellung gewährleistet.

Wolfstieg

**Die deutsche Freiheit. Fünf Vorträge von v. Harnack, Meinecke, Sering, Troeltsch, Hintze. Herausgeg. vom Bund deutscher Gelehrter u. Künstler. Verlag Friedr. Andr. Perthes, A.-G., Gotha 1917. 169 S.**

Die hier vorliegenden Vorträge sind schon im Mai 1917 im Abgeordnetenhaus zu Berlin gehalten worden, damals als Wilson sich zum ersten Male als „oberster Zionswächter der Moral“ in seiner bombastischen Redeweise an uns und seine Genossen wandte. Sie sind aber noch heute ebenso aktuell wie damals; nicht nur, weil wir ja alle Augenblicke Neuauflagen jener Wilsonschen Reden erleben, sondern vor allem, weil sie in tiefgründiger Weise das Gedankenmaterial des ehemaligen amerikanischen Pazifisten und jetzigen Imperialisten untersuchen und Klarheit zu schaffen suchen über die fundamentalen Unterschiede zwischen unserer Auffassung von der Freiheit und der der Westmächte. In den Einleitungsworten faßt v. Harnack sein Bekenntnis zu unserer Freiheit in die Worte zusammen: „Wir wollen die Freiheit aus unserer Vergangenheit und mit unserer Vergangenheit; denn nur so können wir sie behaupten und fördern! Dazu gehört die untrennbare Einheit mit unserem sozialen Kaiser- und Königtum, von dem uns keine Macht der Erde scheiden kann!“

In tiefen und teinen, philosophisch und historisch orientierten Betrachtungen untersucht Meinecke das Wesen der deutschen Freiheit, die er vor allem nicht als etwas Gegebenes, sondern als etwas Aufgegebenes, immer neu zu Schaffendes auffaßt. Seine

ira et studio prüft er, was wir im Laufe unserer Entwicklung von den westlichen Ideen aufgenommen haben, und was wir noch aufnehmen können: nur „das, was uns homogen ist, was wurzelhafte Ansätze bei uns findet, und was in den lebendigen Rahmen unseres Staatslebens hineinzuwachsen vermag“. Und er faßt seine Ansicht schließlich dahin zusammen: „Ein soziales Königtum, befreit von den Resten des alten Stände- und Privilegienstaates, auf Föhlung und Harmonie mit der Volksvertretung angewiesen, aber zugleich frei und stark genug, um ausgleichend und vermittelnd zwischen Mehrheiten und Minderheiten ein Zugreifen und so die Synthese des tieferen Volkswillens zu finden, und stark genug ferner, um die Nation nach außen in Krieg und Frieden kraftvoll und ruhig zu vertreten und zu röhren, — das ist die Siegfriedstellung unserer politischen Macht und Freiheit.“

Sering stellt in außerordentlich lehrreichen Vergleichen Staat und Gesellschaftsverfassung bei den Westmächten und in Deutschland gegenüber. Scharf arbeitet er unsere Auffassung vom Staate als dem Träger überindividueller Zwecke heraus und fordert zugleich für die Zukunft die stärkste Berücksichtigung der großen Probleme der Erziehung und Bildung.

Troeltsch prüft das wirkliche Wesen der „Demokratien“ Europas und weist nach, wie unendlich töricht es ist, „wenn man die Demokratie an sich und überall als das Prinzip des Weltfriedens und der Völkerverständigung und der endlichen Aufhebung aller Menschheitsleiden bezeichnet“. Mit vollem Recht weist er ferner darauf hin, wie alle innere Freiheit sinnlos und bedeutungslos wird, wenn dem Staate die lebensnotwendigen Entwicklungsmöglichkeiten abgeschnitten werden. Beide Faktoren gehören untrennbar zusammen.

Hintze schließlich sucht in trefflichen Ausführungen die Begriffe Imperialismus und Weltpolitik zu klären. Weltpolitik ist ihm „Großmachtpolitik im Rahmen des sich anbahnenden Weltstaatensystems“. Sie kann genossenschaftlich oder herrschaftlich sein. Genossenschaftlich ist die des Deutschen Reiches das ein freies und geordnetes Zusammenleben der Völker nach eigener Art und Sitte, Frieden und Freiheit unter den Völkern der Erde wünscht und erstrebt. Herrschaftlich ist dagegen vor allem die Weltpolitik der Engländer, die die Welt beherrschen will; das ist der Imperialismus, und der englische ist zum Vorbild für die anderen Staaten geworden, die wir auf diesen Wegen wandeln sehen. Feingühlig untersucht Hintze die verschiedenen Arten dieses echten oder künstlichen Imperialismus bei den einzelnen Reichen, um sich dann unseren gegenwärtigen und zukünftigen Ausgaben zuzuwenden. Unsere genossenschaftliche Weltpolitik muß sich stets des Gegensatzes zu dem englischen Imperialismus bewußt bleiben und auf ein freies System der Weltmächte hinarbeiten. In sechs Punkten legt er dar, wie das geschehen kann.

Die kurzen Bemerkungen werden schon gezeigt haben, wie reiche und fruchtbringende Anregungen jeder aus diesen Vorträgen gewinnen kann. Man möchte beinahe wünschen Herr Wilson studierte sie auch einmal recht aufmerksam. Er würde sich sicher recht nützliche Belehrung über die ihm offenbar sehr wenig bekannten Verhältnisse bei uns holen können — vorausgesetzt, daß er überhaupt imstande ist, das Wesen der deutschen Freiheit und des deutschen Volkes und Staates zu verstehen.

Wilh. Steffens-Bartenstein i. O.

**Die französische Freimaurerei und der Weltkrieg.** Von KARL JÜNGER. Essen: Baedeker 1917. 41 S. 8°. M 1.--.

(Kriegshefte aus dem Industriebezirk. H. 20.)

Jünger versucht das Wesen der französischen Freimaurerei, deren Entstehen und Wachsen er kurz schildert, aus dem französischen Nationalcharakter und aus der der

Revolution von 1789 folgenden antikerikalen Stellung der gallischen freiheitlichen Ideen und des von uns längst überwundenen französischen Freiheitsbegriffes zu verstehen. Die dortige Freimaurerei ist ein einziger großartiger Aufruf zu Freiheit und Fortschritt; aber ihr Geist ist der Geist des Schlagwortes, der Dialektik und der Schablone, er kennt keine Innenarbeit, sondern alles ist Propaganda, Wortgeklengel und Phrase. Diese Gesellschaft stürzte sich nun aus nationalen und menschlichen, freilich falsch verstandenen humanitären und schiefen psychologischen, Gründen auf uns und trieb die ganze Welt gegen uns barbarische und rückständige Boches in den Harnisch. Jünger weist das im einzelnen für Italien, dessen Großorient er den „Affen Frankreichs“ nennt, der alle Übelstände romanischen Lebens verzehnfacht aufweist, für Spanien, Portugal und Belgien nach und stellt dem den Geist der von der Pflichterkenntnis und der „Innenarbeit“ geleiteten deutschen Freimaurerei gegenüber. Wolfstieg

**Die Freimaurerei. Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und in ihre Geschichte. Von LUDWIG KELLER. 2. Aufl. Hrsg. von Dr. SCHUSTER, Geh. Archivrat. Leipzig u. Berlin: Teubner 1918. 117 S. 8°. M 1,50 nebst Teuerungszulage. (Aus Natur und Geisteswelt Bdchen 463.)**

Diese kleine Einführung in die freimaurerische Gedankenwelt unseres verewigten Vorsitzenden, die er mit wahrer Lust und Freude geschrieben hatte, weil er sich über diese Fragen wenn auch kurz, so doch nach innerster Überzeugung vor weitem Zuhörerkreise aussprechen konnte, hat schnell eine zweite Auflage erlebt. Sein Freund und Kollege Dr. Schuster hat sie mit aller Pietät besorgt. Trotzdem sah dieser sich gezwungen, Kellers energische Polemik und seine uns ja bekannten allgemeinen Anschauungen sowie die philosophischen Erörterungen, welche die erste Auflage enthielt, wegzulassen, weil sie unhistorisch und für das große Publikum unfruchtbar sind. Ich finde das schade, weil es dem Buche etwas von der frischen, subjektiv-trotzigen Stoßkraft Kellers nimmt. Darin war er, wenn man Kleines mit Großem vergleichen darf, wie Luther: hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen! Das gerade machte das Buch so anziehend und wertvoll. Allein die Änderung war nicht zu vermeiden. Die Schrift ist in der zweiten Auflage wissenschaftlich und praktisch entschieden brauchbarer, weil objektiver geworden, und so kann man auch hier von einer nicht nur vermehrten und verbesserten Auflage reden. Das Werk Kellers ist es noch immer, das merkt man in jedem Abschnitte, aus jedem Gedanken heraus, da es Kellers einzigartige Ansichten über Entstehung der Freimaurerei nach wie vor unverändert vertritt daran hat der Herausgeber nichts geändert. Keller hat bekanntlich trotz aller Polemik der Vertreter der Hypothese der Entstehung der Königlichen Kunst aus der Werkmaurerei und trotz der Verfechter der sogenannten objektiven historisch-philosophischen Methode immer an dem Standpunkt festgehalten, daß die Freimaurerei rein geistesgeschichtlich erklärt werden müsse und älter sei als 1717, und mit der „griechischen Weisheit“, den Johannesjüngern und den Sozietäten und Akademien der Renaissance in engem Zusammenhange stehe, auch den „Hüttenleuten“ und den Alchemisten und Rosenkreuzern nicht fernstehe, und darin hat er recht gehabt. Keller hatte trotz seiner allzu lebhaften Phantasie doch eine feine wissenschaftliche „Witterung“ und war in seinem oft durch nichts bewiesenen dunklen Drange des rechten Weges sich wohl bewußt. {Das zeigt sich auch in diesem Buche. Wolfstieg



