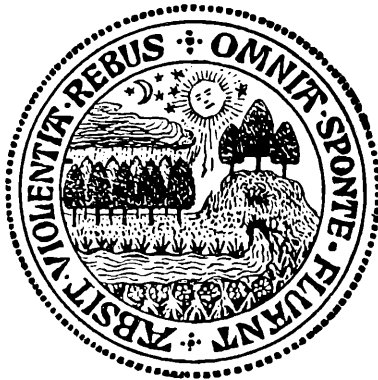


MONATSSCHRIFTEN DER  
COMENIUS-GESELLSCHAFT  
XXI. BAND · ◊ · ◊ · ◊ · ◊ · HEFT 7

Monatshefte der  
Comenius-  
Gesellschaft

für Kultur und Geistesleben  
1912 September Heft 4



Herausgegeben von Ludwig Keller  
Neue Folge der Monatshefte der C.G.  
Der ganzen Reihe 21. Band.

VERLAG VON EUGEN DIEDERICHS, JENA 1912

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,—.

Einzelne Hefte der MH f. K. u. G. kosten M. 2,50, einzelne Hefte der MH f. V. M. 1,50.

# Inhalt

	Seite
<b>Maurice Maeterlinck, Aphorismen.</b> Zu seinem 50. Geburtstag am 29. August	129
<b>Ludwig Keller, Die Gedankenwelt der Humanitätslehre und das johanneische Christentum</b> . . . . .	130
<b>Dr. Hans Benzmann, Neuere Literatur über Meister Eckehart und die deutsche Mystik</b> . . . . .	143
<b>Dr. Arthur Buchenau, Kunst und Humanität. Ein Beitrag zu einer Grundfrage der modernen Ästhetik.</b> . . . . .	151
<b>Dr. Otto Conrad, Comenius und der Neuhumanismus</b> . . . . .	154
<b>War Schiller Freimaurer? Eine offene Frage</b> . . . . .	159
<b>Streiflichter</b> . . . . .	165

Die Verwechslung von Wahrheit und Wirklichkeit im naturalistischen Materialismus. — Die Kontinuität der Organisationsformen und Organisationen in der Entwicklungsgeschichte des Humanitätsgedankens. — Haben die Lehrkörper der Universitäten Ähnlichkeiten mit gewerkschaftlichen Organisationen? — Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. — Stiftungs- und Gründungsfeste großer Organisationen. — Die Sozietäten des Humanismus und die Bühne. — Goethes Rittertafel und der Orden des Übergangs zu Wetzlar. — Der Orden der Tempelherrn, das Klerikat und der Kryptokatholik Joh. Aug. Starck. —

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

### (Beiblatt)

Seite	Seite
<b>Alma von Hartmann, Zwischen Dichtung und Philosophie</b> (Kurt Sternberg) . . . . .	25*
<b>Heinrich von Kleist, Sein Leben und sein Werk</b> (Hans Benzmann) . . . . .	27*
<b>Otto Henne am Ehn, Adhuc stat! Die Freimaurerei in zwölf Fragen und Antworten</b> . . . . .	28*
<b>Walter Köhler, Conrad Ferdinand Meyer als religiöser Dichter</b> (Käthe Feuerstack) . . . . .	28*
<b>Paul Richter, Von der Insel deiner Seele. Ernst Gedichte</b> (Hans Benzmann) . . . . .	30*
<b>Karl Vorländer, Immanuel Kants Leben</b> (Wolfstiegl) . . . . .	31*
<b>Alexander Wernicke, Kants kritischer Werdegang</b> (Wolfstiegl) . . . . .	31*
<b>Gustav Alfred Wolf, Eine neue und religiöse Weltauffassung</b> (Wolfstiegl) . . . . .	32*

## Verzeichnis der im Text besprochenen und erwähnten Schriften

<b>Maurice Maeterlincks Werke</b> . . . . .	130	<b>Meister Eckeharts Mystische Schriften, hrsg. von Karl Schnabel</b> . . . . .	146
<b>Ludwig Keller, Die römische Akademie usw.</b>	133	<b>Hermann Cohen, Ästhetik</b> . . . . .	151
<b>Marsilius Ficinus Werke</b> . . . . .	136	<b>C. Pusch, Comenius und seine Beziehungen zum Neuhumanismus</b> . . . . .	154
<b>Wilhelm Windelband, Platon</b> . . . . .	137	<b>Ludwig Keller, Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben</b> . . . . .	159
<b>Ang. Wolfstiegl, Der Staat bei Christus, Paulus und den Reformatoren</b> . . . . .	142	<b>Derselbe, Die Hohenzollern und die Oranier</b> . . . . .	167
<b>Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik</b> . . . . .	143	<b>Heinrich Gloël, Goethes Rittertafel und der Orden des Übergangs zu Wetzlar</b> . . . . .	168
<b>Wilhelm Nestle, Die Vorsokratiker</b> . . . . .	144	<b>Kekule von Stradonitz, Neue Beiträge zu Goethes Rittertafel usw.</b> . . . . .	167
<b>Svante Arrhenius, Vorstellung vom Weltgebäude</b>	144	<b>Paul Konschel, Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Joh. Aug. Starck</b> . . . . .	168
<b>Hermann Hesse, Franz von Assisi</b> . . . . .	145		
<b>Meister Eckeharts Schriften und Predigten, übersetzt von Herm. Büttner</b> . . . . .	145		
<b>Texte aus der deutschen Mystik, hrsg. von Ad. Spamer</b> . . . . .	145		

# MONATSHEFTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT FÜR KULTUR U. GEISTESLEBEN



SCHRIFTLEITUNG:  
DR. LUDWIG KELLER  
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

BERLINER STRASSE 22  
BERLIN-CHARLOTTENBURG

---

N. F. Band 4

September 1912

Heft 4

---

Die Monatshefte der C.G., für Kultur und Geistesleben erscheinen Mitte Januar, März, Mai, September und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10. – Einzelne Hefte M. 2.50. – Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

---

## MAURICE MAETERLINCK, APHORISMEN

Zu seinem 50. Geburtstag am 29. August

Unser Glück hängt im großen und ganzen nur von innerer Freiheit ab. „Unser wahres Schicksal“ liegt in unserer Seele, in unserer Lebensauffassung, in dem Gleichgewichte, das schließlich zwischen den unlösbaren Fragen des Himmels und den ungewissen Antworten einer Seele eintritt.

Tränen, Leiden und Wunden sind uns nur insoweit heilsam, als sie unser Leben nicht entmutigen.

Man hat uns das Leben gegeben, wir wissen nicht warum, aber das scheint klar: nicht um es zu schwächen oder zu verlieren.

Im Grunde hätten wir, wenn wir den Mut besäßen, nur auf die einfachste, nächste, dringendste Stimme unseres Gewissens zu hören, nur die eine völlig unbestreitbare Pflicht, ringsum in einem möglichst weiten Umkreise soviel Leiden zu lindern, als wir vermöchten.

Alle, deren Gedanken der bewußtlosen Masse vorausseilen, haben die Pflicht, alles zu zerstören, was die menschliche Freiheit behindert, gleich als ob alle Menschen die Freiheit verdienten; wiewohl man doch weiß, daß sie erst lange nach ihrer Befreiung der Freiheit würdig sein werden.

Vielleicht kommt noch ein Tag, wo die Gerechtigkeit keine anderen Gebäude mehr bewohnen wird, als unser menschliches Gewissen; und von diesem Tage wird sie wahrhaft herrschen, in dem Schweigen, welches das geheiligte Element ihres Lebens ist.

Seinen Nächsten in den beständigen Tiefen lieben, heißt das Ewige lieben, das in den anderen lebt, denn der Nächste vor allen ist der, welcher Gott am nächsten kommt.

Was der Gedanke denkt, ist ohne jeden Belang neben dem, was wir sind und was sich stillschweigend bejaht.

Ihr müßt leben, weil es keine Stunde ohne innere Wunder und unaussprechliche Bedeutung gibt.

Die Werke Maeterlincks sind erschienen in Eugen Diederichs Verlag in Jena. Seine Hauptwerke sind: „Schatz der Armen“, „Weisheit und Schicksal“ und „Leben der Bienen“. Eine grundlegende Biographie bereitet sein Uebersetzer Friedrich von Oppeln-Bronikowski vor und sie erscheint 1913 im gleichen Verlage.

## DIE GEDANKENWELT DER HUMANITÄTSLEHRE IM ZEITALTER DER RENAISSANCE UND DAS JOHANNEISCHE CHRISTENTUM

Von Ludwig Keller



Die italienische Renaissance, sagt Jacob Burckhardt, „muß die Führerin unseres Weltalters heißen“, und sie muß in der Tat nicht nur also heißen, sondern als solche angesprochen werden, gleichviel, ob man sich als Freund oder Gegner dieser Führerin bekennen mag. In welchem Umfange sie die Pfadfinderin der Kunst gewesen und geblieben ist, weiß alle Welt, daß sie

Gleiches für die Philosophie und für die exakten Wissenschaften geleistet hat, steht fest, obschon es nicht jedermann weiß; daß sie endlich aber auch die Grundlinien für die Geistesgeschichte der modernen Welt gezogen hat, davon kann man sich am besten aus den Schriften ihrer alten und neuen Gegner überzeugen, die nicht müde werden, in jenen großen Kämpfen des italienischen Humanismus die Anfänge alles Unheils, das die Kirche und die Kirchen bis auf diesen Tag betroffen hat, zu finden. Und so erkennen alle tieferblickenden Köpfe der Gegenwart, gleichviel auf welchem Gebiete menschlichen Schaffens sie tätig sind, in den Schöpfungen jener Zeiten einerseits den Mutterboden, aus dessen Berührung sie neue Kräfte schöpfen, und andererseits die Wurzeln der Übel, an denen nach ihrer Meinung die Welt krankt, jedenfalls aber das Jugendzeitalter der modernen Welt, jenes Zeitalter, in dem die religiös-philosophischen Gedanken der Neuzeit ihren reinsten und klarsten Ausdruck gefunden haben — Gründe genug für die geschichtliche Forschung, die der Gegenwart nützen will, in die Schächte gerade dieser Vergangenheit hinabzusteigen.

## 1

In den ehemaligen wie in den heutigen Streitschriften wider den Humanismus pflegt hervorgehoben zu werden, daß es eine wahre und eine falsche Renaissance, einen billigenwerten und einen tadelnswerten Humanismus gegeben habe. In und durch diese Unterscheidung wird zugleich auf die Tatsache hingewiesen, daß die Worte Renaissance und Humanismus vielfach schwankende Begriffe darstellen. Die „Humanisten“ — dies Wort im landläufigen Sinne genommen — bildeten im 15. und 16. Jahrhundert ebensowenig eine in sich übereinstimmende Geistesrichtung wie heute etwa die Naturwissenschaftler. Sofern man damals wie später alle diejenigen, die sich mit dem klassischen Altertum literarisch zu beschäftigen pflegten, gern Humanisten nannte, waren die also Genannten in keiner Weise die Vertreter der gleichen Denkart und der gleichen Lebensanschauung: die Liebe zu den klassischen Studien vertrug sich fast noch mehr als die Liebe zu den Naturwissenschaften mit jeder sonstigen politischen oder religiösen Stellungnahme. Päpste, Kardinäle und Priester, Fürsten und Volksmänner, Orthodoxe und Häretiker bemächtigten sich der aufblühenden Altertumswissenschaften und fanden sich, so verschieden sie sonst waren, auf einem Arbeitsfelde zusammen, das

an sich einen neutralen Boden für jede Meinung darbot und das auf Grund der Erfolge, die gerade diese Wissenschaften damals erzielten, ein Sportplatz für jedes geistige Ringen geworden war. Allerdings, ebenso wie durch die Kreise der heutigen Naturwissenschaft eine Stimmung hindurchgeht, die dem Kirchenglauben nicht günstig ist, und wie die Kirche als organisierte Körperschaft deren Anhänger mit Mißtrauen betrachtet, so läßt sich eine ähnliche Erscheinung bei den Humanisten beobachten; aber so verkehrt es wäre, deshalb alle Naturforscher für Gegner der Scholastik zu halten, so unrichtig würde es sein, die Humanisten im weiteren Sinne des Wortes in Bausch und Bogen zu der Hierarchie und der von ihr vertretenen Glaubenslehre in Gegensatz zu bringen.

Es muß entschieden daran festgehalten werden: die Liebe zum klassischen Altertum ist kein wesentliches oder ausschließendes Kennzeichen desjenigen Humanismus, dessen Kämpfe den Anbruch des neuen Weltalters eingeleitet haben. So wichtig die Erneuerung des klassischen Altertums, die wir dem Humanismus verdanken, ist, so war diese für die echten Humanisten, d. h. für diejenigen, welche die Streitliteratur des Klerus die falschen nennt, nur ein Mittel für die höheren Ziele, die ihnen vorschwebten, ja nicht selten nur die Hülle, die ihre letzten Gedanken den Augen gefährlicher Späher entzog.

Umgekehrt gab es unter den Humanisten im engeren Sinne des Wortes sehr viele Männer, die sich niemals literarisch oder wissenschaftlich mit der Antike beschäftigt haben, die vielmehr lediglich den exakten Wissenschaften, der Mathematik, der Medizin oder der Technik dienten oder auf irgend einem praktischen Gebiete tätig waren. Das einende Band, das die im engeren Sinne sogenannten Humanisten umschlang, war nicht in erster Linie die Liebe zur klassischen Literatur, sondern die gleiche Denkart und die Gemeinsamkeit der religiösen Überzeugungen. Der Boden, auf dem sich die eigentlichen Humanisten in ihrem Kampfe für ein neues Zeitalter der Geistesfreiheit und der Kultur zusammenfanden, war die griechische Weisheit, die sich im Neuplatonismus mit dem Geiste altchristlicher Gedanken durchdrungen hatte, und die äußeren Stützpunkte dieser Ideenwelt waren die alten Organisationen, die unter dem Namen der platonischen Akademien während jenes Zeitalters im ganzen Abendlande, besonders aber in Italien und Deutschland, eine weite Verbreitung gefunden hatten. Diese „Platoniker“

waren gleichsam die „Organisierten“ der großen humanistischen Geistesrichtung; die Anhänger der Scholastik, die sich der damaligen geistigen Moderichtung zuzählten, haben durchweg außerhalb dieser kultischen Organisationen gestanden<sup>1</sup>.

## 2

Wir sprechen hier mit Vorbedacht von den „eigentlichen Humanisten“, d. h. von den „Humanisten“ im strengen Sinne dieses Wortes: es ist in der Tat merkwürdig, in welcher treffender Weise dieser Ausdruck „Humanisten“ die wesentlichen Merkmale der also genannten Geistesrichtung zusammenfaßt.

Freund und Feind sind darüber einig, daß dem Humanismus gleichsam die „Entdeckung des Menschen“ zu danken ist, und daß sie damit, wie ein neuerer Bekämpfer der Humanitätslehre einräumen muß, etwas hervorgebracht haben, was der christlichen Liebe „wenigstens ähnlich sieht“, nämlich den Gedanken des reinen Menschentums.

Ein ungewöhnliches und jedenfalls bis dahin ungewohntes Interesse an dem Eigentümlichen der Einzelpersönlichkeit tritt in den Schriften der Humanisten an das Licht, ein Interesse, dessen Kehrseite sich bei vielen in einem starken Selbstgefühl und bei den flacheren Köpfen in Empfindlichkeit und Eitelkeit zu erkennen gibt, das zugleich aber auch sich in einem starken Drange nach persönlicher Unabhängigkeit äußert und in allen Fällen einen bis dahin nicht gekannten Drang auf Selbstdenken und Selbsttätigkeit mit sich bringt, bei den Besseren auch ein starkes Gefühl der Selbstverantwortung groß zieht. Die persönlichen Empfindungen, ja die persönlichen Leidenschaften gewinnen jetzt einen Raum in der Kunst wie in der Literatur, wie ihn die bisher herrschende Vorstellungswelt keiner Einzelpersönlichkeit gestattet hatte. Vorwurfsvoll haben alte und neue Gegner von den Humanisten gesagt, daß sie den Versuch gemacht hätten, die Schranken der Stände niederzureißen, die Gott angeblich selbst gesetzt hat. Die Männer, die dies behaupteten, erkannten in derjenigen Ordnung der Gesellschaft, die die Kirche unter ihren Schutz genommen hat, eine göttliche Ordnung, obwohl sie den Stempel ihres menschlichen Ursprungs nur allzu sehr an der Stirn

<sup>1</sup> Näheres bei Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. Leipzig u. Jena, Eugen Diederichs 1899. (Preis 0,75 M.)

trug; sie vergaßen zugleich, daß die persönliche Freundschaft und Wertschätzung, welche humanistisch gesinnte Herrscher wie Alfons von Neapel, Fürsten wie die Medici und die Gonzaga sowie viele Herren von hohem Adel und altem Reichtum armen Künstlern, dürftigen „Poeten“, ja selbst Männern außerehelicher Herkunft zuteil werden ließen, ein Akt freier persönlicher Entschließung war, der durch keinen Zwang ihnen hätte abgerungen werden können.

Die Richtigkeit des Vorwurfs beweist lediglich, daß jene Männer von Stand, die mit achtungswerten Männern auf dem Boden menschlicher Gleichberechtigung verkehrten und sie als Brüder behandelten, aus diesem Verkehr Werte gewannen, die sie auf keinem sonstigen Wege gewinnen konnten. Jedenfalls ist klar, daß viele von ihnen eine Idee von dem Werte wahren Verdienstes und menschlicher Eigenart besaßen, wie sie den Zeiten des scholastischen Kastengeistes, die vom Dünkel der Abkunft beherrscht waren, sonst durchaus fremd geblieben ist. Es ist ein interessantes Zugeständnis eines neueren Gegners des Humanismus, der anerkennt, daß aus diesem „Einreißen der gesetzten Schranken“ „eine rege Teilnahme für den Mitmenschen, auch im niedrigsten Stande, erwachsen ist“.

Man hat den vertrauten persönlichen Verkehr, der sich zwischen vielen Humanisten ohne Rücksicht auf Stand, Rasse und Bekenntnis entspann, aus der Großmannssucht, Eitelkeit und der angeblichen „Streberei“ der „Poeten“ erklären wollen; gewiß gab es eitle, ruhmstüchtige und streberhafte Elemente ebenso in diesen wie in anderen Kreisen, aber es ist doch ein eigentümlicher Widerspruch, wenn solche Gegner gleichzeitig tadelnd hervorheben, daß diese eitlen Humanisten sich nicht gescheut hätten, in ihrem Verkehr bis in die tiefsten Schichten der Gesellschaft „hinabzusteigen“. Die Wahrheit ist, daß sie in den oberen wie in den unteren Schichten dem Menschen ihre Teilnahme zuwandten und hier wie dort Männer von Charakter und von Eigenart suchten und fanden.

Zutreffend bemerkt ein angesehener kurialer Historiker der Gegenwart, das Kennzeichen der „falschen“ Renaissance sei die „schrankenlose Entwicklung des Individuums, die sie erstrebte“<sup>1</sup>, mit anderen Worten, die Idee der Persönlichkeit und der Freiheit. Gerade an diesem Punkte ergab sich eine unüber-

<sup>1</sup> L. Pastor, Geschichte der Päpste, III<sup>1</sup>, S. 73.



brückbare Kluft zwischen dem Humanismus und der Scholastik. Die Welt-Kirche, wie sie sich als Erbin und Nachfolgerin des römischen Welt-Staates seit dem 4. Jahrhundert entwickelt hatte, forderte im Interesse ihres Universalismus sowohl von dem einzelnen wie von den Völkern und Nationalitäten die Aufgabe der Persönlichkeit, der nationalen Eigenart und der Freiheit; wo sie gelegentlich etwas anderes zuließ, da „tolerierte“ sie nur die Freiheit, weil sie sie nicht hindern konnte; wo sie die Macht besaß, da vernichtete sie zum Vorteil des universalistischen Gottesstaates die Freiheit der einzelnen wie der Völker, und vor allem deren geistige Freiheit. Der Gewissenszwang war seit dem 4. Jahrhundert im Widerspruch mit der Lehre Christi ein wesentliches Stück des Systems, wie es sich in der Weltkirche festgesetzt hatte — ein Stück, an dessen Festhalten man damals wie heute<sup>1</sup> die Seligkeit des einzelnen gebunden hielt. Im Gegensatz hierzu lehrten die Humanisten die Freiheit des einzelnen auch in Bezug auf Glauben und Denken, sowohl gegenüber der Weltkirche, wie gegenüber dem Staat, denen sie das Recht bestritten, über die Gewissen zu richten. Und dasselbe Grundgesetz der freien Entwicklung, das sie für die Einzelpersönlichkeit geltend machten, dasselbe wollten sie auch für die Nationen befolgt sehen, die nach ihrer Überzeugung gewissermaßen Persönlichkeiten höherer Ordnung waren.

Es ist sehr charakteristisch, daß weder das Wort Humanität, noch das Wort Nation und Nationalität auf den Beeten der scholastischen Wissenschaft und Denkart erwachsen ist, daß die letztere vielmehr zu beiden Worten und Begriffen im Gegensatz gestanden hat.

Das Endziel der Scholastik war der Gottesstaat der Universalkirche und die Universalmonarchie, die durch eine Universalsprache (die lateinische) ihre Eigenart und ihr Gepräge erhalten und durch die Universalreligion ihre innere Einheit und Stärke erhalten sollte.

Im Kampfe mit diesem Universalismus sind die Anhänger der Humanitätsidee die Vorkämpfer des nationalen Gedankens und der nationalen Sprache geworden, und auf den Feldern ihrer Denkart und ihrer Wissenschaft, die die Scholastik freilich nie als

<sup>1</sup> Im Syllabus Papst Pius IX. vom Jahre 1864 heißt es (5, 15): „Wer behauptet, ein Mensch dürfe diejenige Religion annehmen und bekennen, die er nach bestem Wissen für wahr hält, der sei gebannt.“

„Wissenschaft“ anerkannt hat, sind die Ideen der Nationalität und des Patriotismus erwachsen, die der Geschichte der neueren Jahrhunderte ihren Stempel gegeben haben.

So sehr der Humanismus aber auch die Idee der Nation und der Nationalität betonte, so entschieden galt für seine Anhänger die **L i e b e z u r M e n s c h h e i t** und die Vollendung des Menschengeschlechts als letztes Ziel des Strebens. So gut sich ein lebhafter Familiensinn mit der Liebe zum Vaterlande verträgt, so gut läßt sich — so meinten sie — die Liebe zur Menschheit mit der Liebe zur eigenen Nation vereinigen.

In diesem Sinne fühlten sie sich nicht als die Anwälte irgend eines Standes, einer Rasse oder einer Kirche, sondern als **L e h r e r u n d E r z i e h e r d e s M e n s c h e n g e s c h l e c h t s**. Alle Menschen, erklärte einer ihrer Wortführer, sind in gewissem Sinne **n u r e i n M e n s c h**, und die, die der Lehre der Humanität anhängen, **l i e b e n a l l e M e n s c h e n w i e i h r e B r ü d e r**, **d a s i e a l l e d i e K i n d e r e i n e s V a t e r s s i n d**<sup>1</sup>.

## 4

Über den Zeitpunkt, in welchem das Wort „Humanität“ in den religiösen Parteikämpfen jener Jahrhunderte als Schlagwort allgemeiner in Aufnahme gekommen ist, hat sich näheres nicht ermitteln lassen. Unzweifelhaft aber ist, daß Name und Begriff sehr alt sind und daß ihr Gebrauch auf die Kämpfe der antiken Philosophenschulen mit den Staatsreligionen zurückzuführen ist.

Im Unterschied von Aristoteles, der in Gott die bewegende Ursache, den Ordner, den Regierer und Herrscher der Welt erkannte, hatte Plato in seinem Gottesbegriff die Tatsache besonders betont, daß wir in Gott den **B i l d n e r** oder, wie er sagte, den **a l l m ä c h t i g e n B a u m e i s t e r** (architecton) der Welt und den **V a t e r** seiner Geschöpfe zu erkennen haben, der den Menschen wie seinen **K i n d e r n** gegenüber steht<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Marsilius Ficinus schreibt an Thomas Minerbectus: „Singuli homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc ut arbitratur rationem sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est humanitatem appellaverunt, quae omnes homines quodammodo ceu fratres ex uno quodam patre longo ordine natos diligit atque curat. Ergo, vir humanissime, in officiis humanitatis persevera“. (Ficini Opp. I, 635.) <sup>2</sup> Näheres bei L. Keller, Der Gottesbegriff der Humanitätslehre in den MH. der C. G. 1909, S. 107 ff.

Durch die starke Hervorkehrung gerade dieser Seite des göttlichen Wesens gewann die Idee von der Einzelpersönlichkeit einen mächtigen Antrieb und die Idee von dem Menschen und seiner Seele, der Seele und dem Menschen wurde das wichtigste Lehrstück des ganzen Systems<sup>1</sup>. Zugleich wurde mit der Vorstellung Gottes als des Vaters der Menschen der Begriff der Familie aus seiner irdischen Begrenzung emporgehoben und auf eine Welt höherer Ordnung übertragen: Die Überzeugung, daß alle Menschen Brüder seien, ergab sich mit allen ihren wichtigen Folgerungen von selbst.

Das höchste Ziel lag für diese religiöse Weisheit in dem Streben des einzelnen, Gott in sich zu erleben, oder wie Plato sagte, in der „Anschauung des Ewigen“, d. h. in der Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen, durch die ihr Ewigkeit und Unvergänglichkeit gewährleistet wird.

Und was für die Einzel-Seele gilt, das gilt in höherer Ordnung für die Menschheit: die Idee der Vollendung der Menschheit, deren irdisches Abbild die Familie ist und deren erhaltende, verbindende und beherrschende Macht die Liebe ist — diese vollkommene Menschheit war es, die, wie oben bemerkt, den Schlußstein dieser religiösen Weisheit bildete, ganz im Sinne Christi, der gelehrt hatte: Ihr sollt vollkommen sein, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist.

Tatsächlich trägt die Lehre der Humanität noch ein anderes wichtiges Element in sich, das aber von den Freunden meist absichtlich verschleiert und von den Gegnern absichtlich ignoriert oder verneint wurde, nämlich ein starkes Element altchristlicher Überzeugungen. Dieser Zusatz christlicher Gedanken ward in den Parteikämpfen jener Zeiten gelegentlich dadurch angedeutet, daß hervorragende Führer der Renaissance sich platonische Christen nennen, besonders aber durch die Andeutung, daß für sie als Christen Plato ein anderer Moses sei. Jedenfalls ist in dieser Richtung eine Erklärung Papst Pauls II. äußerst charakteristisch, der seine Anklagen wider die Humanisten in den Worten zusammenfaßte, daß seine Gegner „für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen trügen“. Damit ist ein springender Punkt in dem System des Humanismus gekennzeichnet und ein Hinweis auf die Vorgeschichte der Bewegung gegeben, dessen weitere

<sup>1</sup> Wilhelm Windelband, Platon. Stuttgart 1900, S. 132.

Verfolgung überraschende Aufklärungen über Ursprung, Natur und Wesen der ganzen Richtung bietet.

## 5

Schon in den ersten Jahrhunderten laufen im Christentum zwei große Strömungen nebeneinander her, die sich im Anschluß an die Kulturen und Religionen der alten Welt, die das Christentum vorfand, entwickelt und herausgebildet haben: diese Strömungen werden durch die Namen **M o s e s** auf der einen und **S o k r a t e s** auf der anderen Seite ziemlich zutreffend gekennzeichnet.

Das Christentum war, sobald es die Grenzen des Volkes Israel überschritten hatte, gezwungen, sich irgendwie mit der Weltanschauung des **G r i e c h e n t u m s** auseinanderzusetzen.

Das Auftreten des Begriffes und des Wortes **Logos** in der christlichen Literatur — man denke an das Johannes-Evangelium — bezeichnet den Zeitpunkt, wo das Christentum eine Anknüpfung an die hellenische Religion und an die griechische Weisheit gefunden hatte, und die Herstellung einer Versöhnung mit dieser erstrebte.

Die griechische Weisheit war von der Ideenlehre Platons aus zu dem Begriffe einer **Z e n t r a l i d e e** eben des **Logos** gelangt, in der man die Welt des Denkens und Handelns zu einer Einheit zusammenfaßte, in der man aber zugleich die **G o t t h e i t s e l b s t** als schaffende und wirkende, das All durchdringende, bewußt und zweckgemäß schaffende Kraft erkannte: in der sichtbaren Welt wie in den Seelen der Menschen offenbarte sich der **Logos** durch seine Kraftwirkungen.

Indessen wäre die Herstellung dieser Annäherung zwischen Christentum und Platonismus wohl schwerlich auf diesem Wege allein möglich geworden: wichtiger noch erwies sich die **W a h l v e r w a n d t s c h a f t** beider **R e l i g i o n s s y s t e m e**, die auf vielen anderen Gebieten vorhanden war.

Ebenso wie Christus hatte Sokrates den Tod des Märtyrers für seine Überzeugung erlitten und nicht bloß durch seine Worte, sondern durch die **T a t** bewiesen, daß der **W e r t** der Seele höher steht als alle irdischen Güter, höher selbst als das Leben. Denn die Seele, sofern sie ihren Wert bewahrt, hat ein höheres Leben in sich, das durch keinen Tod und keine menschliche Gewalt vernichtet werden kann. Die Lehre von dem **u n e n d l i c h e n W e r t** der **M e n s c h e n - S e e l e** hatte Sokrates

nicht nur verkündet, sondern durch sein Sterben bestätigt. Sein Leben und Sterben hatten bezeugt, daß es die Pflicht des Menschen ist, u n b e k ü m m e r t u m S t a a t o d e r T e m p e l h ü t e r, der freien persönlichen Überzeugung zu folgen und der Stimme, die im Herzen spricht, zu gehorchen. Für dieses höchste Gut, den Wert der Seele, muß jedes irdische Gut, wenn es unvermeidlich ist, geopfert werden. Leiden, Verfolgung und Tod sind vergleichsweise die geringeren Übel, ja sie werden für den, der sie recht trägt, zur Schule höchster sittlicher Vervollkommnung; wer dagegen niemals ernstes Leid erfährt, kennt weder seine Kraft noch seinen Wert. So wird das Leiden für den, der es in Ergebung zu tragen weiß, das sicherste Mittel zur Stärkung wie zur Reinigung der Seele und zur Erlösung von Sünde und Schuld, den einzigen wahren Übeln, die es gibt.

Dazu kam die innere Verwandtschaft, die sich in einem anderen wichtigen Punkte herausstellte, in der Idee des Reiches Gottes. Wir haben oben gesehen, daß der Platonismus die Vollendung der Menschheit als eines organischen Ganzen und die ewige Anschauung Gottes, d. h. die Vereinigung mit dem Göttlichen, als letztes Ziel hinstellte. Nach der Lehre Christi waren alle Wesen und die gesamte Welt Teile eines einzigen, ewigen und unendlichen Gottesreichs oder doch dazu befähigt und bestimmt, Teile dieses Reichs zu werden. Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist nach Christi Lehre die E r l ö s u n g vom Zustand der Vergänglichkeit und der mit ihr gesetzten Sünde zu göttlichem Leben. Die ewige L i e b e, die in Christus Mensch geworden war, war die Vermittlerin der Erlösung und des Heils: „Der Weg, die Wahrheit und das Leben.“

In der Tat, wer von den Christen, dem die Worte seines Meisters lebendig vor der Seele standen, hätte die Wahlverwandtschaft verkennen können?

Und dazu kam noch ein Weiteres. Die sokratisch-platonische Überzeugung, daß Gott der V a t e r der Menschen, und daß alle Menschen trotz ungleicher Anlagen als B r ü d e r zu betrachten seien, stand auch im Mittelpunkt der Lehre Christi von der G o t t e s k i n d s c h a f t. Alle Folgerungen, die sich daraus für die Idee des S t a a t e s und der K u l t g e m e i n s c h a f t ergaben, hatte auch Christus gezogen und klar betont, daß die Religion, sofern sie die Herstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott ist, nicht Sache des Staatsbürgers und einer

staatlich organisierten Hierarchie, sondern eigenste und persönlichste Angelegenheit der Menschen-Seele ist, die dazu weder der Vermittlung des Priesters noch des Opfers oder des Opferkultes bedarf.

Es war ganz natürlich, daß diejenigen, die von der Bewegung, wie sie das Auftreten Christi ausgelöst hatte, ergriffen worden waren, einen Weg suchten, um zwischen sich und den „Schulen“ oder „Akademien“ eine Brücke herzustellen. Einen interessanten Einblick in die Entwicklungen, wie sie sich daraufhin vollzogen, gewähren die Schriften Justins des Märtyrers aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, der erklärt, daß alle die, wie Sokrates „mit dem Logos gelebt haben“, zu den Christen gezählt werden können, aber Sokrates selbst war (nach Justin) nur ein Werkzeug des Logos, während in Christus der Logos selbst in der Welt erschienen ist.

Im Sinne des Justin und seiner Geistesverwandten unter den griechischen Kirchenvätern besaß Sokrates etwa die Stellung zu Christus, wie sie einst J o h a n n e s d e r T ä u f e r zu Jesus besessen hatte — Jesus hatte nicht nur die Verkündigung des Täufers aufgenommen, sondern er war dadurch, daß er sich von ihm die Taufe hatte erteilen lassen, in gewissem Sinne sein Nachfolger geworden, wenn auch freilich ein Nachfolger, der den Vorgänger weit überragte. In ähnlichem Sinne war für die platonischen Christen Sokrates ein anderer Johannes. Jedenfalls erschienen den „platonischen Christen“ die Anhänger des Sokrates, soweit sie noch nicht Christen waren, als eine Art J o h a n n e s - J ü n g e r, die zwar die Vorhalle des Evangeliums betreten hatten, aber bis in das Innerste des Tempels noch nicht eingedrungen waren.

Es war ein Versuch, durch den gewisse Christen, besonders diejenigen, die hellenischer Herkunft waren, eine Versöhnung mit der hellenischen Religion erstrebten, die ihren Sokrates nicht aufgeben wollten. Einer der Wortführer war der Evangelist Johannes oder der Verfasser des nach ihm genannten Evangeliums.

In ähnlicher Weise aber suchten andere Christen, insbesondere solche, welche in der israelitischen Staatsreligion der Pharisäer erzogen waren, einen Weg, um sich ihrer heiligen Schriften und ihres Moses nicht berauben zu lassen, und sie erstrebten die Schaffung einer Grundlage, um die innere Übereinstimmung des Christentums und des Alten Testaments zu erweisen. Der Wortführer dieser Strömung war P a u l u s.

Während das Evangelium des Johannes mit besonderer Deutlichkeit die Religion Christi als eine der alttestamentlichen übergeordnete Erscheinung hervortreten läßt und gleichzeitig den platonischen Logos-Begriff mit den Lehren des Christentums in Beziehung setzt, ist es längst bemerkt worden, daß Paulus, der die griechische Philosophie kannte, die griechische Weisheit bekämpft und jede Bezugnahme auf sie grundsätzlich vermeidet. Da es feststeht, daß Paulus jede Anknüpfung, die sich ihm bot, um den Heiden seine Lehre verständlich zu machen, gern ergriff, so ist es nicht angänglich, in der Vermeidung jeglicher Bezugnahme auf die wichtigste religiöse Bewegung des Griechentums einen zufälligen Umstand zu erblicken.

Völlig klarge stellt aber wird das innere Verhältnis beider Strömungen durch die Tatsache, daß die platonischen Christen der späteren Zeit geflissentlich über Paulus schweigen; nicht als ob sie die Autorität des Apostels anzweifeln, aber höher als die Theologie des Paulus stand ihnen die Verkündigung Jesu, die die höchste Instanz für sie bildete.

Es war natürlich, daß überall dort, wo man „paulisch“ dachte, das Schweigen des Apostels über Sokrates nachwirkte; aber die späteren Schüler des Paulus gingen weiter. In demselben Umfang als das Alte Testament in seinem gesamten Umfang, also nicht bloß in den Psalmen und Propheten, zur bindenden Richtschnur des Glaubens und Handelns neben die Evangelien trat, in demselben Umfang traten äußerst wichtige Grundgedanken des alten Bundes, zumal die Ideen vom Priestertum und vom Opfer, die die älteste Christenheit nicht gekannt hatte, in den Vordergrund und suchten sich mit der altchristlichen Lehre auf Grund paulinischer Theologie in Einklang zu setzen. Der Gedanke der Erlösung, der das Christentum durchdrang und in dessen Mittelpunkt stand, ward mit der Idee des Opfers in Beziehung gesetzt: der über die menschliche Sünde erzürnte Gott hatte zur Versöhnung der Menschheit mit ihm selbst ein Opfer gefordert und erhalten, dieses Opfer war Christus, der durch seinen freiwilligen Tod unsere Sünden gesühnt und die Erlösung der Menschheit ein für allemal zum Heile derer vollbracht hatte, die an ihn glaubten.

Mit der Einführung des Opferbegriffes war der Weg zur Wiedereinführung der Idee des Priestertums im Sinne des alten Bundes geebnet.

Aber auch in der Anschauung vom Staate begann sich im Anschluß an die Lehre des Paulus und unter der Einwirkung des Alten Testaments eine Wandlung zu vollziehen<sup>1</sup>. Nach Paulus (Röm. 13, 4) hat der Staat (die Obrigkeit) die Pflicht, die Untertanen vom Bösen abzuhalten und zum Guten zu führen; denn, sagt er, sie trägt das Schwert nicht umsonst. Es kam mithin nur darauf an, den Begriff des Guten so zu bestimmen, daß darunter auch die Religion begriffen war. Da die Kirche den Anspruch erhob und seit ihrem Bündnis mit dem Staat auch durchsetzte, die alleinige Vertreterin der wahren Religion zu sein, so konnte sie dem Begriff der Worte Religion und Glauben jeden ihr genehmen Inhalt geben. Nachdem es für die Kirche feststand, daß Paulus in seinen obigen Worten auch die Religion gemeint habe, so war der alte Zusammenhang mit dem Staat, wie er die antiken Staatsreligionen, insbesondere auch die Religion der Pharisäer, beherrscht hatte, wiederhergestellt. Die Pharisäer, gegen die Christus einst seine schärfsten Worte gerichtet hatte, hatten die für sie anfangs so gefährliche Bewegung auch in diesem Punkte von innen heraus überwunden.

Es war ganz natürlich, daß sich mit dieser Entwicklung eine immer breitere Kluft zwischen der johannischen und der paulinischen Auffassung des Christentums herausstellte: diejenigen, die in Plato den „Moses Attikas“ verehrten, fühlten und erkannten sehr deutlich den Unterschied der Grundgedanken. Es ist daher bezeichnend, daß mit der Begründung der Weltkirche zugleich die Lehrmeinung kirchenregimentliches Ansehen erlangte, die dem Sokrates den Besitz echter Erkenntnis durchaus abstrieff. Sokrates ward — so lautete die jetzt gültige Auffassung — von einem bösen Dämon irre geleitet und geführt; selbst wenn er je einen Schein der Wahrheit besaß, so hat er ihn doch in der Stunde des Todes wieder eingebüßt: nicht der Kirche, sondern den „Sekten“ und den „Häretikern“ hat er Unterlagen für ihre falschen Meinungen geliefert. Sokrates und Plato sind daher keineswegs die Vorläufer, sondern vielmehr die Zerstörer des wahren Glaubens. Die Ideen des Paulus hatten über die Lehren des Johannes gesiegt und die Johannes-Jünger waren in die Minderheit gedrängt.

---

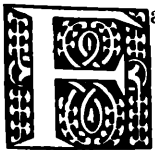
<sup>1</sup> Aug. Wolfstieg, Der Staat bei Christus, Paulus und den Reformatoren in den MH. der C. G. Bd. X (1901), S. 65 ff.



Aber die „Johannes-Jünger“ sind niemals untergegangen. In stillen Kultverbänden, welche die Kirche Häretiker („Erwählte“) nannte und für die sie zahllose Sekten-Namen in Umlauf setzte — am bekanntesten sind im Mittelalter die Namen Katharer und Waldenser geworden — haben sie sich in den mittleren Jahrhunderten erhalten. Aber eine wirkliche Bedeutung für das abendländische Geistesleben gewann diese Richtung erst im Zeitalter der *Renaissance* und des *Humanismus*, der unter Führung der aus der Heimat vertriebenen *Griechen*, die ihren Sokrates auch damals noch nicht vergessen hatten, die ganze abendländische Welt ergriff. Wie große Epidemien die kleinen gleichsam aufsaugen, so zog die große „Häresie“ des Humanismus alle kleineren außerkirchlichen Sonderbildungen an sich, und durch ihr Bündnis war die Lehre der Humanität im Abendlande zeitweilig der Kirchenlehre am geistigen Einfluß bedeutend überlegen. Und die Spuren dieser großen Epoche wirken nach bis auf den heutigen Tag.

## NEUERE LITERATUR ÜBER MEISTER ECKEHART UND DIE DEUTSCHE MYSTIK

Von Dr. *Hans Benzmann* in Berlin-Steglitz



Fast jede Naturreligion ist mehr oder weniger mystischen Charakters. Entspringt doch jedes religiöse Empfinden dem Gefühl der Abhängigkeit von der großen allgemeinen Mutter, der Natur, dem Sicheinsfühlen des Einzelwesens mit dem All, mit Gott! Man kann jedoch sagen, daß die Mystik vorzugsweise von den Griechen und den Germanen gefördert worden ist. Ganz besonders die germanische Kunst, von den Liedern der Edda und den ältesten Zauberformeln an bis auf den Parzival Wolfram von Eschenbachs, bis auf Angelus Silesius, Goethes Faust und Novalis, bis auf Maeterlinck und Richard Wagner, ist durchtränkt von Mystik. Ebenso geht die griechische Kunst und Philosophie durchaus von mystischen Vorstellungen aus. Ich denke hier z. B. an die Dionysos- und Demetermythen, an die Thesen der Vorsokratiker, an die orphische Lyrik.

In einem ausgezeichneten, sehr klar und anschaulich geschriebenen Buche: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik“ (Verlag von Eugen Diederichs, Jena) weist *Karl Joël* nachdrücklich auf solche

Parallelen hin. Er führt aus, daß sich die mystischen Ideen z. B. im Zeitalter der Vorsokratiker (Thales, Heraklit usw.) und im Zeitalter der Renaissance (Tauler, Suso, Paracelsus, Reuchlin, Kepler) ganz ähnlich entwickelten, daß die Kulturstimmung in beiden Zeitaltern dieselbe war. Es geht aus Joëls Nachweisungen auch hervor, daß jene alten griechischen Philosophen in der Tat mehr Mystiker als etwa Naturphilosophen im späteren Sinne waren. Sie verkündeten bereits — jeder in seiner Art — die *Beseeltheit der Welt*, die *Weltlichkeit Gottes* und die *Göttlichkeit der Seele*. „Gefühl ist alles“, aus diesem Satze, aus dem Faust den Gottbeweis herleitet, erklären auch sie bereits die Göttlichkeit der Seele und die Beseeltheit der mit der Menschenseele innigst verbundenen Naturseele. „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken, auch wenn du alle Wege abwandelst; so tiefen Grund hat sie“, sagt z. B. Heraklit<sup>1</sup>.

Ich kann hier auf den mystischen Charakter der griechischen Philosophie, die ihre höchste Blüte in Sokrates und Plato fand, und ebenso auf den mystischen Einschlag der hellenischen Kulte, besonders der Mysterien-Kulte, nur hindeuten. Es sind die gleichen Empfindungen und Ideen, die später in der italienischen und deutschen Renaissance und sodann im deutschen Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts wieder auftauchen. Der griechische Geist zeigt, wie gesagt, einen dem germanischen sehr ähnlichen Charakter. Wer sich mit diesen Fragen näher beschäftigen will, dem empfehle ich die Schriften des Engländers *Walter Pater*, die infolge ihrer stilistischen Klarheit auch ein ästhetisches Vergnügen gewähren. Sie sind deutsch ebenfalls bei Diederichs, Jena, erschienen.

Auch in der Kirche hat es stets Unterströmungen gegeben, die von den Ideen der Mystik erfüllt waren. Bereits sehr frühzeitig begegnen uns Anschauungen, die manches gleichsam vorweg nehmen, was später in den Systemen eines Giordano Bruno und eines Spinoza als leuchtende Weisheit einer neuen Zeit wieder erschien. Diese Anschauungen werden charakterisiert durch ein

<sup>1</sup> Über die Vorsokratiker, die unserem Fühlen und Denken in mancher Beziehung so nahe stehen, unterrichtet in ausgiebiger Weise auch ein jüngst erschienenenes bedeutsames Werk: „Die Vorsokratiker“. (In Auswahl übersetzt und herausgegeben von *Wilhelm Nestle*, Verlag von *Eugen Diederichs*.) — Vergl. auch die sehr instruktive Schrift „Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten“ von *Svante Arrhenius* (Deutsch von *L. Bamberger*, Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H., Leipzig)

gänzlich verändertes Verhältnis zur Natur: wer die Gottheit weltenfern über sich denkt, fühlt sich selbst schon unendlich fern von ihr, um wieviel mehr aber erst von der Natur! Wer aber der Gottheit Leben im eigenen Innern mit seligem Entzücken pulsieren fühlt, ahnt göttliches auch in der ihn umgebenden Natur, ihm ist es möglich, mit Franz von Assissi von der „Schwester Sonne“, dem „Bruder Mond“ und der „Mutter Erde“ zu reden! Ausfluß der Kirchenlehre sind solche Ideen nicht, sondern sie entspringen einem echt germanischen Allempfinden!<sup>1</sup> Diese Anschauungen, die vielfach mehr Stimmungen als feste Systeme waren, erhalten ihre Ausbildung und ihre Ausgestaltung zu einer festen und klaren Glaubensphilosophie im 14. Jahrhundert, und sie finden einen geistesgewaltigen Vertreter in Meister Eckehart. Nachdem die Arbeiten Pregers, Pfeiffers, Denifles und anderer seit den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts uns diesen großen Philosophen und Theosophen wieder näher gebracht haben, hat uns Hermann Büttner diesen echt germanischen Geist aufs neue erschlossen, indem er Eckeharts Schriften nach den schwierigen Texten übersetzt und im Verlag von Eugen Diederichs in würdigster Ausstattung herausgegeben hat<sup>2</sup>. Bisher sind zwei Bände erschienen. Während sich der erste mit der Gedankenwelt Eckeharts beschäftigt, stellt der zweite seine Ethik in den Vordergrund.

---

<sup>1</sup> Vergl. hierzu auch die Schrift über Franz v. Assissi von Hermann Hesse in der Sammlung „Die Dichtung“ (Verlag von Schuster & Löffler, Berlin). — Übrigens plant der Verlag Diederichs, Jena, eine Neuherausgabe der Schriften Franz von Assissis. Bisher erschien „Blütenkranz des heiligen Franziskus von Assissi“, übersetzt von Otto Freiherr von Taube, mit Einführung von Henri Thode. <sup>2</sup> Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. 1. Band, LVIII u. 241 Seiten. 2. Auflage. Jena 1912. Preis 4 M., geb. 6,50 M. — 2. Band, X und 234 S. Derselbe Preis. Jena 1909. Verlag von Eugen Diederichs. Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch aufmerksam machen auf die soeben ebenfalls bei Diederichs erschienene Sammlung: „Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts“, hrsg. von Adolf Spamer. Man findet in dieser Sammlung einige Predigten Meister Eckehards, u. a. bisher ungedruckte Proben aus dem „Opus sermonum“. Den übrigen Inhalt bilden Traktate, Legenden, Sprüche. Als Beilage erscheint am Schluß die Nachbildung einer Seite aus dem Opus sermonum.

Zugleich sei aufmerksam gemacht auf eine zweite Veröffentlichung von Schriften Eckeharts in populärer Auswahl: „Meister Eckeharts Mystische Schriften“, in unserer Sprache übertragen von Gustav Landauer (Karl Schnabel, Berlin 1903, brosch. 5 M., geb. 6,50 M.).

Beide Werke dienen demselben Zweck: sie vermitteln uns in Eckeharts Werken die Blüte einer Glaubenswelt und eines Christentums, das ohne jede konfessionelle Färbung die religiösen Bedürfnisse des menschlichen Herzens zu befriedigen imstande ist — eines Christentums, wie es gerade unserer Zeit wie vielleicht keiner vor ihr nottut.

Auf diese Bedeutung Eckeharts als des Bahnbrechers einer „von dem Mittlerchristentum der Kirche grundverschiedenen Religion“, die sich doch zu dem religiösen Grunderlebnis Christi zurückgefunden hat, hat Büttner in der Einleitung zum ersten Bande aufmerksam gemacht, die wir der Beachtung besonders empfehlen.

Im ersten Band legt Büttner achtzehn Schriften und Predigten Eckeharts vor, über deren Herkunft, Textgestalt und Sinn ein Anhang von 34 Seiten Auskunft gibt.

„Unser zweiter Band“, sagt Büttner im Vorwort dieses Bandes. „mehrt den Bestand der Eckehartschriften um eine Anzahl vollgewichtiger Stücke. Einmal um das Buch Benedictus (Nr. 2 und 3 unserer Sammlung), von dem bisher nur ein Teil, das Buch vom Troste, bekannt war. Dieser erscheint hier zuerst in der richtigen Fassung. Zum ersten Male tritt hier der abschließende Teil ans Licht, der Sermon vom edlen Menschen. In ihm besitzen wir nunmehr eine authentische, vom Meister selber niedergeschriebene deutsche Predigt und damit zugleich einen Maßstab für alle die vielen ungleichwertigen Nachschriften von fremder Hand. Ein Zuwachs ist weiter die hinreißende Predigt über „Stark wieder Tod ist die Liebe“ (Nr. 8). Desgleichen die kühne und starke Predigt „Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit“ (Nr. 11) zählt als Einiges und Ganzes unter die Neuheiten. Doch übertrifft diese Erwerbungen noch an Bedeutung der „Sermon vom Gottesreich“ (Nr. 12). Ein ragender Gipfel in der hohen Reihe der Eckehartschriften. Eine Darlegung der tiefgründigen Gottes- und Heilslehre des Meisters, wie wir sie in gleicher Durchbildung und Eindringlichkeit nicht wieder besitzen.“

Büttner spricht in diesen Sätzen von authentischen Eckhartstücken. Er stützt sich auf einen Fund Ludwig Kellers. Letzterer hat „die umfängliche lateinische Rechtfertigungsschrift, mit der Meister Eckehart im Oktober des Jahres 1326 den Angriffen der erzbischöflichen Inquisition scharf entgegentrat, und die noch Nikolaus von Cues eingesehen, die aber seitdem verschollen war, wieder ans Licht gezogen. Unsere Darstellung der Wirkung Eckeharts auf seine Zeitgenossen, in der Einleitung zum ersten Bande, wird durch sie bestätigt, Denifles Entwertung des deutschen Eckehart, sein Versuch, den Meister auf den Rang eines Scholastikers minderen Lichts zurückzuschrauben, urkundlich widerlegt. Seine deutschen Schriften und Predigten haben ihm die Meute der kirchlichen Verfolger auf den Hals gezogen! Die Kämpfe seiner letzten Jahre liegen nun klar vor unsern Augen. Wir besitzen nunmehr aus Eckeharts eigener Feder eine eingehende Erörterung der angefochtenen Lehrpunkte.“

Büttner sieht, wie alle seine Vorgänger, die sich mit Meister Eckehart näher beschäftigt haben, in letzterem einen hervorragenden Sprachkünstler und Wortschöpfer und erklärt von ihm wörtlich: „Die Grenzen des Ausdrückbaren hat er in einem Maße herausgerückt, wie außer ihm nur Goethe“. Aber ebenso hoch stellt Büttner den Inhalt der Eckehartschen Werke und erkennt in ihm nicht bloß einen Philosophen, sondern er sagt: „Eckeharts Schriften sind, um es kurz zu sagen, Dokumente einer versunkenen Religion“.

Ich möchte hier anknüpfen. Büttners Ausdruck „Dokumente einer versunkenen Religion“ ist wohl nur dann richtig zu verstehen, wenn man berücksichtigt, daß Eckehart in der Tat die katholische Religion nicht verleugnet, daß er vielmehr mit ihren Symbolen, Heiligen und mit ihren Dogmen klug und sinnreich operiert und seine originelle Lehre immer wieder mit der alten Religion zu verknüpfen sucht. In der Tat war er der freiesten Geister einer, und es zeugt gradezu von der Freiheit und Feinheit seines Geistes, der ins Tiefe und Breite wirken wollte, daß er auf Vorhandenem weiter baute, daß er, die Notwendigkeit eines Gewesenen anerkennend, gleichsam eine neue Saat in den alten Mutterboden legte, der nur, wenn er mißbraucht wurde, seine Güte verkennen ließ. Abgesehen von dieser realpolitischen Klugheit, von dieser konservativ-religiösen Sinnesart, die zu dem Menschen Eckehart gehört wie seine eigene Seele — ist Eckehart ganz selbständig in seinem Denken,

ganz frei von Vorurteilen, und er steht vor uns, nicht wie ein Repräsentant einer versunkenen Religion, sondern hellen Auges, wie ein Verkünder alter, doch ewig neuer Ideen, ich möchte sagen, er steht vor uns, als wäre er ein Mensch unseres Jahrhunderts.

Immer wieder kehrt Eckehart in seinen Predigten — manchmal durch ein Labyrinth von Allegorien und über komplizierteste dialektische Stufenleitern — zu seiner Grundweisheit zurück: der Ewigkeitsgrund darf nicht irgendwo draußen gesucht werden; er ist vielmehr nichts als unser eigenes Wesen, jene „schöpferische Einheit, aus welcher die ganze Unterschiedlichkeit meines sinnlichen und geistigen Daseins her stammt“. „Den Weg zum ewigen Grund finden, heißt also, den Weg finden, der mich aus der Zerspreitung zurückführt in meine Wesenseinheit.“ (Büttner.) Diese „ungeschiedene Stille unseres Wesens“ ist unser eigentliches Sein. Damit der Mensch in diesen seinen Grund gelange, in diesen Zustand unserer Gegenstandslosigkeit, muß er vollendet „arm“ werden. Von dieser geistigen *Armut* und *Gelassenheit* spricht Christus in der Bergpredigt. Ein moderner Dichter und Philosoph hat sie oft gepredigt: Maeterlinck in dem „Schatz der Armen“.

Das Wesen der Seele hat Eckehart als einer der ersten durchdacht. Unsere Seele ist unsere wahre Welt. Mit der Verkündigung dieser Heilstatsache gab er der Menschheit sehr viel, er gab sie sich selbst und der Natur zurück. „Die Welt ist so ewig wie Gott.“ „Gott ist die Welt.“ „Die Seele ist Gott.“ Das sind die Wahrheiten, in denen seine Weltanschauung gipfelt.

Und so erscheint ihm wie das Reich der Seelen, der Individualitäten, auch die Welt als eine Verschiedenheit in der Einheit. „Bewegung ist nur in der Vielheit der Momente, die die Einheit heraussetzt und stetig überwindet.“ Die alten Lehrsätze der Vorsokratiker werden von ihm, der allerdings wohl den Neuplatoniker Plotin kannte, unbewußt, aber ganz korrekt wiederholt. Die Einheit ist das  $\tau\acute{o} \acute{\omicron}\nu$  „das Sein“ der Eleaten, die Vielheit, die Bewegung ist das  $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\rho}\acute{\alpha}\iota$  (das ewig Veränderliche) Heraklits. Vermittler sind die Urbilder, die ewigen Ideen, die immanenten organisierenden Kräfte, die Entwicklungsnormen für Arten, Gattungen und Individuen. Man könnte fast sagen, daß Eckehart die alte metaphysische Welt Platons mit der neuen naturwissenschaftlichen Lamarck-Darwins unbewußt verbunden habe. Er hat zurück- und vorgeahnt. Er beschäftigt sich mit metaphysischen Dingen

und stößt auf naturwissenschaftliche Zusammenhänge. Das aber ist eigentliche Mystik. In der Tat offenbart sich in diesem sich selbst aufhebenden Dualismus (Parallelismus) gerade — die monistische Art der Dinge.

Auf die eigentümliche Symbolik Eckeharts, die in allen seinen Schriften erkennbar ist, will ich hierbei aufmerksam machen. Er kennt keine technischen Begriffe; er setzt dafür dogmatisch-kirchliche Begriffe und Worte ein. Das All in seiner Einheit nennt er die Gottheit (Substanz an sich), das sich entwickelnde All (in seiner Bewegung) den ewigen Prozeß: Gott. In einem mehr ethischen Zusammenhange nennt er den schöpferischen Prozeß: Gott Vater, die Fülle der Erscheinungen selbst: Sohn. Jesus ist also auch der Mensch, wir alle sind Gottes Söhne, wie Christus selbst, und werden es umso mehr sein, je mehr wir seinem Urbilde entsprechen. Man wird sich hierbei alter gnostischer Systeme erinnern.

Die Ethik Eckeharts ist, als die Willensseite seiner Gnosis, von dieser nicht ganz zu lösen. Hierüber unterrichtet der zweite Band Büttners: „Mit erbaulicher Mahnung und schlichter Lebensweisheit in der geistlichen Unterweisung beginnend, steigt er Stufe um Stufe höher, bis er im Sermon vom Gottesreich in der ‚übermenschlichen‘ Forderung des dreifachen mystischen Todes gipfelt.“

Das Erkennen der eigenen Seele soll eine Wiedergeburt des Menschen zur Folge haben, eine Läuterung seines Wesens, die ihn selbstlos macht und auch zu allen menschenfreundlichen Handlungen anregt, die ihn arbeitsam erst im rechten Sinne macht. Jede Askese ist jedoch diesem Prediger und Propheten fremd. Vielmehr stellt er den rechten Arbeiter ebenso hoch wie den Geläuterten.

Über die „Geistliche Unterweisung“, die in dem zweiten Bande an erster Stelle wiedergegeben wird, äußert sich Büttner in einer Anmerkung (S. 215) folgendermaßen:

„Als Zuhörerinnen der Vorträge haben wir uns die Insassen eines Beginenhauses zu denken, Frauen also, die bei religiös ausgerichteter, genossenschaftlicher Lebensführung doch den Arbeitszusammenhang mit der Welt festhalten. An sie — im Unterschiede von den Berufsfrohen, den Mönchen und Nonnen — wendet sich der Trost, daß es zum Heile keiner sonderlichen Weisen und Veranstaltungen bedürfe, an sie das Lob des arbeitsamen Lebens, an sie der Zuspruch, die innerliche Einsamkeit und den wesenhaften Gott hinauszutragen in das Getümmel der Welt. Es ist eine Unter-

weisung für anhebende Menschen: sie wahrt den Ton schlichter Erbaulichkeit, meidet das Kecke und Geistreiche, hält zurück mit den Feinheiten und Intimitäten der Gotteslehre. Die überlieferte Vorstellungsweise wird geschont, ohne daß doch der Sprecher seine überlegene Einsicht verleugnet: die Behandlung der Sakramente (im zwölften Kapitel) ist ein Muster maßvollen Vorwärtsführens. In absichtlicher Beschränkung auf die Bedürfnisse eines einfachen Gemütes gibt **B r u d e r** Eckehart hier seine religiöse Elementarlehre: aber die Tiefen seiner Wesensschau und die Gluten der Vergottung schimmern durch und geben allem Farbe und Wärme.“

Das „Buch vom Troste“ ist „eine Schrift für Laien, der Praxis des Seelsorgers entsprungen. Demgemäß der volkstümliche, oft humorvolle Ausdruck, der kunstlose übersichtliche Aufbau. **E.** benutzte dabei früher gehaltene Predigten. Den Höhepunkt bildet die Lehre vom innern Werk: sie findet ihre Ergänzung in der Lehre vom innern Menschen, die der Sermon vom edlen Menschen vorträgt. Auch hier läßt **E.** seine Theologie, seine Lehre von der Gottheit aus dem Spiel, bringt aber dafür die ethische Seite seiner Grundanschauung immer klarer und eindringlicher zum Ausdruck“.

Ich hebe ferner hervor, die Predigt „Maria und Martha“. „Die übliche Auslegung des Christuswortes, als solle Maria über Martha gestellt werden, ist auch Eckehart geläufig. Mit unverkennbarem Bezuge wird diesmal die Bewertung umgekehrt: Maria, die untätig ihren Gefühlen hingeebene, stellt den Typus der **N o n n e**, Martha, die aus gefestetem Seelengrunde heraus tätige, den der rechten **B e g i n e** dar. Das Leben mühseliger Arbeit an den Dingen der Welt, wofern es einem vergotteten Grunde entquillt, stellt Eckehart, wie auch sonst, über das beschauliche, unerprobte Leben der bloßen Berufsfrohen.“

Über die Schrift „Vom magdlichen Weibe“ sagt Eckehart selbst in seiner wiederentdeckten Rechtfertigungsschrift von 1326: „In dieser Predigt, deren ich mich kaum noch entsinne, steht mancherlei Dunkles und Zweifelhaftes, das ich niemals gesagt habe. Immerhin ist richtig, wenn ebendort behauptet wird, daß Gott unter dem Begriffe des **W a h r e n** aufgefaßt wird von der **V e r n u n f t**, unter dem Begriff des **G u t e n** vom **W i l l e n**, welches **K r ä f t e** der Seele sind: unter dem Begriff des **S e i n s** aber schmiegt er sich in das **W e s e n** der Seele. Es will das ein Hinweis darauf sein, daß der Mensch Gott lieben und suchen solle ohne jede Verkleidung, in keuscher, reiner Liebe.“



Einen gedrungeneren Abriß des ganzen Eckehartschen Systems bietet das Werk „Vom Gottesreich“. „Aus der scholastischen Gebundenheit des Anfangs erhebt es sich bald zu freiem, kühnem Schwunge, zu rückhaltloser Aussprache, so daß es als Ganzes dem Besten, was wir von E. besitzen, sich ebenbürtig an die Seite stellt.“

Man sieht, welch neue, machtvolle, gedankentiefe Persönlichkeit Eckehart in jeder Beziehung war. Wie ein moderner Mensch erscheint er uns, wie eine moderne Weltanschauung, wie eine praktische Ethik mutet uns seine Mystik an, und wer seine Schriften liest, der wird von Seite zu Seite durch Aussprüche, Folgerungen, durch Synthesen und Perspektiven überrascht werden, die ganz mit unserem Geiste gedacht zu sein scheinen.

Zum Schluß empfehlen wir allen denjenigen, die sich über die neuere und neueste Geistesarbeit auf dem Felde der Eckehart-Literatur unterrichten wollen, die Rede, welche Philipp Strauch bei dem Antritt des Rektorats der Vereinigten Friedrichs-Universität in Halle a. S. am 12. Juli d. J. gehalten und unter dem Titel „Meister Eckehart-Probleme“ im Verlage von Max Niemeyer, Halle a. S. 1912, veröffentlicht hat. Man gewinnt aus Strauchs feinsinnigen Darlegungen einen starken Eindruck von der Wertschätzung, dessen sich der große Denker in Kreisen der deutschen Gelehrten wie der deutschen Bildung in wachsendem Maße erfreut.

## KUNST UND HUMANITÄT

Ein Beitrag zu einer Grundfrage der modernen Ästhetik

Von Dr. Artur Buchenau



Vielleicht die interessanteste Periode der deutschen Geistesgeschichte ist die des Neuhumanismus. Und doch werden heute, gerade was sie betrifft, noch manche recht oberflächliche literarische Urteile auch von ersten Kennern gefällt, wie Ludwig Keller überzeugend in seinem Aufsatz „Der deutsche Neuhumanismus und seine geistesgeschichtlichen Wurzeln“ (Märzheft der „Monatshefte“ Nr. 2) nachgewiesen hat. Von den modernen Forschern stehen dieser Zeit am nächsten diejenigen Philosophen, welche sich in ihrer Lehre in der Hauptsache auf Kant stützen. Wenn es so in der soeben erschienenen Ästhetik von Hermann Cohen (Berlin, 2 Bände, Verlag von Bruno Cassirer) heißt: „Es gibt keine

w a h r e K u n s t o h n e w a h r h a f t e H u m a n i t ä t ; und es gibt keine echte Ästhetik, geschweige eine solche, welche aus der Wurzel des deutschen Idealismus her stammt, die nicht die Humanität zum malerischen Prinzip der Volkstypen erhebt“ (es handelt sich um die Charakteristik Rembrandts) — so erkennt man diese Ausführungen als Ausfluß des echten Geistes des Neuhumanismus, wie er in W. v. H u m b o l d t, H e r d e r und G o e t h e seinen höchsten und reinsten Ausdruck gefunden hat. Nicht nur die großen Philosophen, sondern auch, und vor allem, die großen Künstler haben diese enge Beziehung zwischen Kunst und Humanität mit völliger Klarheit erfaßt. So spricht es J u s t i in seinem genialen Buche über V e l a s q u e z aus: „Er entdeckte in den Gestalten seines Volkes zuerst das, was dauernd und überall geliebt werden kann; er nahm dem Wunder das Widernatürliche und der Schwärmerie das Krankhafte.“ Das heißt ja nichts anderes als: er hat sein spanisches Vaterland aus den traurigsten Annalen seiner Geschichte heraus in das Land der ewigen Schönheit, in das Land der Humanität erhoben.

Diese echte Humanität ist das Charakteristikum aller wahrhaft großen Dichter, und so findet sie sich denn auch schon in Reinheit bei H o m e r. Mit ihm und durch ihn hat sich die Kunst erst ihre Selbständigkeit erobert; er hat sie begründet zugleich als Dichtung und als Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht und fordert, ohne sie halb als Dichtung zu suchen, der ist nicht Hellene. Was heißt das nun: halb als Dichtung die Welt des Geistes suchen? Nur halb als Wahrheit? Wird diese Teilung dem schweren Ernste und der wahrhaften Einsicht der Kultur gerecht? Indes — wer an der halben Dichtung Anstoß nimmt, dem bangt es nicht um die Wahrheit; denn diese bleibt immer in den Grenzen der Menschheit, und diese umklammern mit gleicher Liebe die Kunst wie die Wissenschaft. Wer an der halben Dichtung ein Ärgernis nimmt, der kommt von der sogenannten kirchlich approbierten „Offenbarung“ her und möchte lieber demgemäß die Teilung haben: halb göttliche Offenbarung, halb menschliche Wahrheit. Das aber ist der schroffste Gegensatz zur absoluten Humanität des Hellenismus.

Daher ist die griechische Schönheit eine Offenbarung in dem Sinne, daß sie u n z w e i d e u t i g offenbar ist. Und diese Klarheit und Sicherheit der Schönheit entspringt im Homerischen Epos. Dieses Gewissen der Nation, wie man sagen könnte, welches das Epos bildet, verdankt sie vor allem der Aufrichtigkeit, der unge-

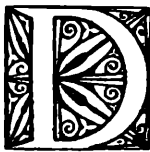
schminkten Offenherzigkeit, mit der das nationale Problem hier dargestellt wird. Es waltet eine Unparteilichkeit in dieser Dichtung, welche die Gerechtigkeit der Götter in Schatten stellt. Hellas oder Troja, Occident oder Orient, und endlich das eigene Volk oder die Barbaren, das ist die große Frage und dennoch nirgend eine kleinliche Voreingenommenheit, sondern durchweg eine hohe, reine Humanität, eine Höhe der Humanität, zu der in der Tat die Götter mit ihren Massen nicht ausreichen: das ist die Humanität der griechischen Kunst. Die Humanität erst bringt Klarheit über die Menschenwelt und von da aus auch über die Götterwelt.

Es gilt dabei noch ein Vorurteil zu beseitigen, als ob nämlich das Nationale zu dem Humanen in Widerspruch stände. Das ist keineswegs der Fall, beides: Nationalismus und Humanismus stehen vielmehr im Verhältnis der Ergänzung zu einander, wie sie durch die Begriffe Menschheit und Staat herbeigeführt wird. Die griechische Kunst ist national, weil sie menschheitlich ist, und dasselbe gilt von Dante, von Shakespeare, von Goethe, — es sind eben stets die allgemeinen Probleme der Menschheit, welche in den Schöpfungen der führenden Geister zu einer latenten Lösung kommen. So war es bei Homer, so in der Renaissance, und dieselbe Klarheit waltet im Zeitalter der deutschen Humanität. Man darf nicht, wie das unsere romanischen Nachbarn so lieben, „national“ mit „nationalistisch“ verwechseln. Der nationalistische Geist als Chauvinismus ist eine Verengung des nationalen Bewußtseins. Es gilt vielmehr daran festzuhalten, daß es keine nationale Kunst in einem Kulturvolke gibt, die nicht in der vollen unumschränkten Humanität ihren lauterer Quell hätte, wahrte und pflegte. Das ist der Grund aller ästhetischen Sittlichkeit; dieser Grund aber ist unerschütterlich für alle Gebiete der Kunst. Und von diesem Grunde aus können sich nach allen Richtungen hin die sittlichen Fragen der Kunst frei und sicher, in lichter Klarheit und in wandlungsfähiger Fruchtbarkeit ergehen.

Im Rahmen eines kurzen Aufsatzes lassen sich diese Gedanken für jetzt nicht weiter verfolgen. Das Buch von Hermann Cohen, von dem diese Betrachtung ihren Ausgang nahm, bietet in seinen zwei Bänden der Anregungen soviel, daß man es wohl als das Tiefste und Fruchtbare bezeichnen kann, was in den letzten Dezennien über die sachlichen und historischen Probleme der Ästhetik geschrieben worden ist, so daß seine Lektüre ebenso reichen Genuß wie umfassende Belehrung verspricht.

## COMENIUS UND DER NEUHUMANISMUS<sup>1</sup>

Von Dr. Otto Conrad in Charlottenburg



Die Renaissance ist der Mutterschoß der modernen europäischen Bildung überhaupt und der deutschen klassischen Literatur im besonderen. Eigentümlich war die Geschichte dieser Entwicklung: der verheißungsvolle Frühling des humanistischen Zeitalters im 16. Jahrhundert; die Unterbrechung der Bewegung durch die Gegenreformation, den 30 jährigen Krieg und seine Folge, die Vernichtung des deutschen Volkstums; die lebenskräftige Wiedererstehung im 18. Jahrhundert (Neuhumanismus). In dieser großen geistigen Kulturbewegung wurzeln nun auch zwei Männer, die in ihrer Gesamtanschauung merkwürdig übereinstimmen: Comenius und Herder. Es liegt ein eigentümlicher Reiz darin, die geistige Kongruenz und Harmonie ihrer Ideen zu betrachten. Comenius ist ebensowenig nur Pädagoge, wie Herder etwa nur Dichter ist, vielmehr richten beide ihre Blicke auf die letzten und höchsten Ziele der Menschheit. Der universale Zug der Weltanschauung, der die treibende Kraft des deutschen Idealismus darstellt, tritt bei beiden in der deutlichsten Weise zutage. Wie ist es aber möglich, so fragt man sich, daß Herder und Comenius von denselben Kulturideen beherrscht sind, da doch die Blütezeit und der Höhepunkt ihres Wirkens fast 150 Jahre auseinanderliegen? Die Schuld trägt der 30 jährige Krieg, der wie ein Reif in die Frühlingsnacht des Humanismus fiel und den Stillstand der Kultur herbeiführte; die Menschheitsbestrebungen des Comenius waren durch den Krieg für lange Zeit der Menschheit verloren gegangen, erst im 18. Jahrhundert wurden sie von Lessing und Herder wieder aufgenommen. Drei Faktoren sind es, die die Gleichheit der Grundanschauung bei Comenius und Herder bedingen: erstens das intensive Einwirken des äußeren Lebens, des Staates und der Gesellschaft auf das Individuum; zweitens die vertiefte Erkenntnis der verflossenen Kulturepoche des Humanismus, hervorgerufen durch ein lebendiges Studium der antiken Schriftsteller; drittens die Gleichheit der geistigen Individualität,

<sup>1</sup> C. Pusch, Comenius und seine Beziehungen zum Neuhumanismus mit besonderer Berücksichtigung Herders und dessen Humanitätsidee. Dresden-A. 1911. Ungelenk. 1 M.

die gleiche Kraft und das gleiche Wollen des Genius. Comenius und Herder waren Theologen, Seelenhirten und theologische Schriftsteller zugleich. „Die Kraft ihres Genius beruht in einem Menschenpriestertum, das in einem kosmopolitischen Zuge wurzelt und während des ganzen Lebens durch universelle Studien gefördert worden ist“. (Pusch, Comenius, S. 6.) Deshalb fordern beide die „Demopädie“, die Volkserziehung.

An dieser Stelle kommt Pusch auf die Frage zu sprechen, ob Comenius und Herder Individual- oder Sozialpädagogen seien. Er meint, man könne sie weder mit dem einen noch mit dem anderen Ausdruck bezeichnen, da sie über die Sozialpädagogik eines Pestalozzi bedeutend hinausgingen (S. 8). Über diese Schlagwörter, die viel gebraucht werden, herrscht heute eine große Unklarheit. Es gibt Theoretiker, die einen Gegensatz zwischen Individual- und Sozialpädagogik konstruieren; tatsächlich besteht ein solcher nicht, wie schon Paulsen<sup>1</sup> nachgewiesen hat. Die sittlichen Zweckgebiete verhalten sich — ich schließe mich hier an die Wundtschen Aufstellungen an — wie drei konzentrische Kreise: die individuellen, die sozialen und die humanen Zwecke. Comenius, Herder ebenso wie Pestalozzi, den Pusch einen Sozialpädagogen nennt, sind Humanitätspädagogen; denn ihnen allen gilt die allgemeine Menschenbildung als höchstes Ziel. Diese schließt die Persönlichkeitsbildung und die soziale Bildung in sich. Comenius bezeichnet die Universalität, Herder die Humanität als höchstes Ziel; Pestalozzi die Berufsbildung, hinter der ihm aber als letztes die allgemeine Menschenbildung steht. So lösen sich von einem höheren Gesichtspunkte aus die scheinbar bestehenden Widersprüche.

Betrachtet man nun die wichtigsten Grundsätze der Comenianischen Reformbewegung und vergleicht sie mit denen des Neuhumanismus, so zeigt sich auch hier eine weitgehende Übereinstimmung. Ein wichtiger Teil der Reform des Comenius bestand in der Hervorhebung des Realienunterrichtes. Wie oft hat Comenius den Francis Bacon gepriesen, den ersten großen Realisten, und Herder ist von ihm angeregt worden, indem er das humanistische mit dem realistischen Prinzip zu versöhnen suchte. Comenius wird in seiner Psychologie und

<sup>1</sup> Vergl. O. Conrad, Paulsens Pädagogik (MH. der C. G. XXI, 1, S. 29).

Pädagogik von dem Grundsatz geleitet, daß alle Erkenntnis von den Sinnen ausgehe; deshalb muß die Anschauung den Worten vorangehen. Ebenso verlangt Herder: „Kein Wort ohne Begriffe; . . . . in der ersten Jugend nichts als Begriffe durch die Sinne.“ Aus dem Gesetz der Anschauung folgt die grundlegende Forderung für die Methodik des Sprachunterrichtes, daß das Studium der Sprachen mit dem der Realien parallel gehen muß. Sprach- und Realienunterricht müssen sich gegenseitig fördern — darin stimmen Comenius und Herder überein. Der Sachunterricht muß vor allem für die deutsche Muttersprache nutzbar gemacht werden. Es ist zweifellos das Verdienst des Comenius, durch Hinweisung auf die Muttersprache und Hervorhebung der Volksschule die Alleinherrschaft des Lateinischen gebrochen zu haben. In der Pflege der deutschen Sprache und der Kritik der lateinisch-scholastischen Bildung kann man, wie Pusch treffend ausführt, drei Stufen verfolgen: Luther, die Comenianische Reformbewegung und den Neuhumanismus (S. 42).

Die Grundsätze des Comenius gelten bis auf unsere Zeit. Vergleicht man seine wie auch Herders Pläne mit den modernen „Frankfurter Lehrplänen“, so ergeben sich folgende gemeinsame Grundsätze: 1. Der Sprachunterricht wird nicht mit einer fremden Sprache begonnen, sondern mit der Muttersprache, die die Grundlage des gesamten Unterrichts ist. 2. Die erste fremde Sprache ist die französische. 3. Die lateinische Sprache soll durch Gebrauch und Übung gelernt werden, nicht durch Grammatik. 4. Die Grammatik tritt an das Ende des Unterrichts (S. 49).

Die Leser der Comenius-Gesellschaft wird am meisten die Humanitätsidee bei Comenius und Herder interessieren. Dieser Begriff ist für die Gedankenwelt der beiden Männer so bedeutsam, daß man mit Pusch sagen kann: Alle Einzelbestrebungen sind Strahlen einer universalen Anschauung, die sich in dem Brennpunkte der Humanität vereinigen. Humanitas bezeichnet bei den Römern, vor allem bei Cicero, die ethisch-intellektuelle Menschenbildung. Bei Comenius erfährt der Begriff eine Ausweitung, die das Altertum nicht kennt. Comenius sah die Menschen nicht in Stämmen und Ständen, sondern die Menschheitsidee als eine ewige Idee stellte sich ihm in der gesamten Menschheit dar. Wenn Cicero in den Tuskulanen einen Ausspruch des Sokrates mitteilt, daß er sich nicht als Athener, sondern als Weltbürger fühlte, so kann dieses Wort mit noch größerer Be-

rechti gung auf Comenius angewendet werden. Man braucht nur an die wechsellvollen Schicksale des Mannes in Ungarn, Böhmen, Polen, Deutschland, England und den Niederlanden zu denken, während Sokrates über sein Heimatland Attika nicht hinausgekommen ist. „Der universale Charakter der Weltanschauung des Comenius, sein kosmopolitisches Begreifen der Menschheit als eines einzigen Staates, gegründet auf die allgemein menschliche Idee des Rechts, und einer einzigen Religionsgemeinschaft, aufgebaut auf die Idee der apostolischen Gemeinschaft, lassen ihn als einen Humanitätsapostel erscheinen, der in der Fähigkeit praktischen realen Empfindens seiner Humanitätsideen entschieden Herder übertrifft.“ (S. 54.) Während im Altertum der Humanitätsbegriff ethisch-intellektuell verstanden wird, kommt bei Comenius noch das religiöse Moment hinzu: „Der ganze Mensch ist zur Humanität zu bilden, und in uns ist das ganze göttliche Bild wieder herzustellen in der Ähnlichkeit mit seinem Schöpfer.“ So steht hier die humanitas in innigster Verbindung mit der höchsten religiösen Idee, der Darstellung Gottes im Menschen. Zu diesem religiösen Element tritt das sozial-ethische. Keiner wird für sich geboren, sondern jeder ist der Gemeinschaft zum Dienst verpflichtet. Die Kultur zur Humanität (ad humanitatem cultura) zu pflegen, dazu sind die Schulen da; sie sind die wahren Werkstätten der Humanität, die den rohen, ungeschliffenen Menschen zum Ebenbilde des Schöpfers formen sollen. Die Erziehung zur Humanität ist im jugendlichen Alter am leichtesten durchzuführen. So tritt uns das Humanitätsideal bei Comenius in der vom römischen Altertum geschaffenen Form entgegen; nur die allgemein religiöse Färbung ist dazu gekommen.

Mehr noch als Comenius bedient sich Herder des Humanitätsbegriffes. Er durchzieht wie ein roter Faden alle Schriften Herders, vor allen die Ideen zur Geschichte der Menschheit, die Briefe zur Beförderung der Humanität und die Weimarer Schulreden. Pusch führt eine ganze Reihe von Stellen aus Herders Schriften an, die die verschiedenen Elemente des Begriffes aufzeigen. Er teilt auch ein hierher gehörendes Wort Friedrichs des Großen mit, der in jüngeren Jahren einen Brief über die Humanität geschrieben hat, das in diesem Jahre der 200 jährigen Gedächtnisfeier des großen Königs angeführt sei: „Die Humanität ist nach meiner Meinung die einzige Tugend und soll insonderheit denen als Eigentum zu-

gehören, die ihr Stand in der Welt unterscheidet. Ein Landesherr, er sei groß oder klein, soll als Mensch angesehen werden, dessen Beruf es ist, menschlichem Elende abzuhelfen, soviel er kann; er ist ein Arzt, die mancherlei Unfälle seiner Untertanen zu heilen.“ (S. 58.) Viel schärfer als Comenius betont Herder das soziale Wesen der Humanität; deshalb verlangt er die Vereinigung der Humanitätsfreunde zum Wohle der Menschheit. Er prägt das schöne Wort: die Tendenz der Menschennatur faßt ein Universum in sich, dessen Aufschrift ist: „Keiner für sich allein, jeder für alle.“ Der Aufstieg zur Humanität geht durch Unterweisung. Hier stimmt Herder mit Comenius darin überein, daß er den Schulen die Pflege der Humanität zuweist. Diese aber besteht nicht nur in einer Summe von Kenntnissen, sondern vor allem in einer religiös-sittlichen Bildung. Wie Comenius so sieht auch Herder in der Religion die höchste Humanität. Er hat das schöne Wort geprägt: „Das Christentum gebietet die reinste Humanität auf dem reinsten Wege.“ (S. 63.)

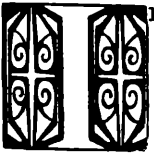
So ist die Humanitätsphilosophie das reifste Erzeugnis Herders. Bei Comenius ist die Humanität nicht höchstes Ziel, sondern sein Idealismus gipfelt in der Pansophie (Allweisheit). Beide aber verfolgen dasselbe große Ziel: harmonische Ausbildung aller individuellen und sozialen Kräfte zur Universalität. Die Ausbildung des Individuums und die Entwicklung der Menschheit stehen in stetem Parallelismus; ihre Höherbildung ist die Aufgabe der wahren Menschheitserziehung. Das Humanitätsideal ist das echte Kulturideal. Es ist nicht vorhanden, sondern es muß konstruiert werden; es ist nicht Gabe, sondern Aufgabe.

So hat es Pusch in sehr geschickter Weise verstanden, die großen Gedanken der beiden Männer vergleichend darzustellen. Die Mitglieder der Comenius-Gesellschaft werden seinem Schlußurteil zustimmen: „Von Herder und Comenius kann unsere Zeit viel lernen. Herder und Comenius sind Reformatoren der menschlichen Kultur.“ (S. 66.)



## WAR SCHILLER FREIMAURER?

Eine offene Frage



In der Rede, die der Großmeister der Großloge von England, Lord Amphill — es ist der Sohn des in Deutschland wohl bekannten Freundes Bismarcks, Lord Odo Russel, der lange Zeit englischer Botschafter in Berlin war —, am 21. Juni 1912 beim Empfang der deutschen Freimaurer in London gehalten hat, hat er erklärt, daß er Schiller als „einen der größten Propheten der Freimaurerei“ betrachte, und hat damit eine Überzeugung ausgesprochen, die schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts unter den angesehensten Vertretern der deutschen Freimaurerei verbreitet gewesen ist, und der auch die amtlichen Organe dadurch Ausdruck gegeben haben, daß Schillersche Gedichte in die offiziellen Lieder-Sammlungen aufgenommen worden sind und Schillers philosophische Gedichte als echtester Ausdruck maurerischen Geistes empfohlen zu werden pflegen. Während nun die i n n e r e Zugehörigkeit Schillers zum Maurerbunde meist anerkannt wird, haben neuerdings mehrere Gelehrte mit Bestimmtheit die Behauptung aufgestellt, daß Schiller den äußeren Anschluß, zu dem sich ihm vielfach Gelegenheit bot, stets abgelehnt habe. So hat z. B. Jacob Minon in der „Deutschen Rundschau“, wie wir im März-Heft nachgewiesen haben, in dem Aufsatz „Freimaurer in Sicht“ die Behauptung aufgestellt: „Schiller hat dem Bunde niemals angehört“, ohne indessen für diesen Satz Beweisgründe beizubringen.

In der Abhandlung „Der deutsche Neuhumanismus und seine geistesgeschichtlichen Wurzeln“, die wir in den „Vorträgen und Aufsätzen“ aus der Comenius-Gesellschaft, Jahrg. XX, 1 (Verlag von Eugen Diederichs in Jena, 2. Ausg. 1912, Preis 0,50 M) veröffentlicht haben<sup>1</sup>, haben wir einen Brief zweier Mitglieder der Loge „Günther zum stehenden Löwen“ in Rudolstadt vom 9. September 1829 an die Loge in Hildburghausen veröffentlicht, in dem diese Freimaurer bedauern, daß eine Loge, die durch die Mitgliedschaft berühmter und hervorragender Brüder ausgezeichnet worden sei, ihre Arbeiten habe einstellen müssen.

<sup>1</sup> Die Abhandlung stellt eine Erweiterung des in den MH. der C. G. 1912, Heft 3, erschienenen gleichnamigen Aufsatzes dar.

Die entscheidende Stelle dieses Briefes lautet:

„So stehen wir denn mit blutendem Herzen und mutterlos auf den Trümmern einer einst blühenden, durch die Teilnahme fürstlicher Brüder, die ihre genußreichsten Stunden des Daseins ihrem Tempel verdankten, und durch die Aufnahme eines Schillers geehrten Loge und müssen, da unsere Kette zerrissen ist, nun unsere Arbeit auf den Altar des eigenen Herzens beschränken.“

Einige Gelehrte haben behauptet, daß durch dies Zeugnis zwar die Aufnahme „eines Schiller“ bewiesen sei, daß aber dieser „eine Schiller“ offenbar ein anderer als Friedrich Schiller sei. Sinn und Wortlaut der Stelle beweisen, daß der hier genannte „Schiller“ ein berühmter Mann gewesen ist; bis die erwähnten Forscher einen z w e i t e n berühmten Schiller, der um die Wende des Jahrhunderts gelebt und zu Rudolstadt Beziehungen besessen hat, nachweisen, kann man sich ihrer Auslegung nicht anschließen.

Der im Archiv der Loge zu Hildburghausen beruhende und von Herrn Kirchenrat Liebermann zu Häselrieth aufgefundene Brief ist von zwei Männern geschrieben, deren Persönlichkeit wir genau feststellen können und deren vertrauenswerter Charakter erweisbar ist.

Die Familie Oettel, der der an erster Stelle genannte, damalige Archidiakonus Wilhelm Oettel entstammte, stand im Fürstentum Schwarzburg in hohem Ansehen und besaß seit alten Zeiten Beziehungen zum Hofe und zur Loge, die von den Fürsten gefördert und unterstützt wurde. Wilhelm Christian Oettel, der Vater unseres Oettel (geb. am 10. Juli 1743 zu Pößneck) war seit 1788 Hofprediger und hat von da an bis zu seinem im Februar 1829 erfolgten Tode die Fürsten wie die alteingesessenen Familien der Beulwitz, Gleichen-Rußwurm, Lengefeld, Wolzogen usw. kennen zu lernen Gelegenheit gehabt, also auch mancherlei von diesen vertraulich erfahren können. Sein Sohn Christian Friedrich Wilhelm Oettel trat in die Fußstapfen seines Vaters und wurde Geistlicher und Freimaurer. Er war um das Jahr 1788 geboren, wurde 1814 Subdiakonus in Saalfeld, 1822 Archidiakonus und 1833 Superintendent in Eisfeld bei Hildburghausen, wo er gestorben ist. Auch er hatte, wie sein Vater, Gelegenheit, Einblick in die öffentlichen und halböffentlichen, mehr familiären Vorgänge in Rudolstadt zu erhalten.

Aber nicht nur Oettel war von der Aufnahme Schillers überzeugt, sondern auch dessen Freund und Bruder, der Saalfelder Großkaufmann Christoph Herold, dessen Name älteren Saalfeldern bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts als der eines Ehrenmannes bekannt gewesen ist.

Und zu diesen zwei direkten Zeugen kommen noch weitere indirekte, nämlich der Empfänger des Briefes, der Vorsitzende der Loge in Hildburghausen und die Mitglieder dieser Loge, für die der Brief bestimmt war. Der Name Schillers war damals in aller Mund und die Frage, ob er Mitglied geworden war oder nicht, war in den Augen aller Freimaurer eine Sache von allergrößtem Interesse. Wenn zwei angesehene Freimaurer es gewagt hätten, den Freunden in Hildburghausen eine Fabel aufzubinden, so hätten sie den Verkehr, den sie in dem Brief erbat, von vornherein beeinträchtigt.

Gleichwohl kann in diesen Nachrichten und Begleitumständen ein urkundlicher Beweis für Schillers Mitgliedschaft nicht erblickt werden. Es bedarf weiterer urkundlicher Nachrichten, und um die Nachforschungen nach solchen zu erleichtern, wollen wir hier folgende geschichtlichen Tatsachen vorlegen.

Der alte thüringische und insbesondere auch der schwarzburgische Adel hatte schon vor der Zeit, wo die Fürsten von Schwarzburg-Rudolstadt sich dem Bunde anschlossen, viele Mitglieder den Logen dieser Gegenden zugeführt.

Zu den Familien des Schwarzburgischen Uradels, deren Geschichte mit der Freimaurerei in Deutschland schon seit ihren ersten Anfängen eng verknüpft ist, gehört das Geschlecht derer von Gleichen, die seit der Verheiratung Heinrichs von Gleichen († 1767) mit Sophie von Rußwurm († 1788) den Namen von Gleichen-Rußwurm führten. Schon unter den ersten Mitgliedern der Loge Zu den drei Weltkugeln in Berlin erscheint im Jahre 1741 ein von Gleichen. Und später schlossen sich andere Familienmitglieder, vor allem Wilhelm Heinr. Karl von Gleichen-Rußwurm, den wir noch kennen lernen werden, der Loge an.

Dasselbe trifft auf die Familie von Lengfeld zu, die ebenfalls zum thüringischen Uradel zählte und deren Glieder am Hofe wie in der Gesellschaft der kleinen Residenz einflußreiche Ämter bekleideten. Als Schiller im Jahre 1790 die Tochter des Land-

oberjägermeisters von Lengefeld, die im Jahre 1765 geborene Charlotte heiratete, trat er zu deren Verwandten in eine nahe Beziehung, vor allem auch zu dem ihm von Stuttgart her befreundeten, im Jahre 1762 geborenen nachmaligen Geheimrat Wilhelm von Wolzogen, der Charlottens Schwester Karoline geheiratet hatte und dadurch dem Rudolstädter Bruderkreise — Wilhelm von Wolzogen war Freimaurer — und den alten Familien des Landes näher getreten war.

Karoline von Lengefeld war in erster Ehe mit Friedrich Wilhelm von Beulwitz (geb. 1755) verheiratet gewesen. Beulwitz war viele Jahre hindurch Vorsitzender der Loge in Rudolstadt, und seine geistige Bedeutung und seine zahlreichen persönlichen Beziehungen sicherten ihm im Bunde einen Einfluß, der weit über Rudolstadt, ja über Thüringen hinausreichte. So trat diese Loge und ihre hervorragenden Mitglieder in jenen Jahrzehnten in den Mittelpunkt der Kämpfe, die die deutsche Freimaurerei bewegten, und gerade die ersten Kräfte wie Fichte und Jean Paul und andere suchten hier Anschluß. Für Friedrich Ludwig Schroeder bildete eben diese Loge einen Zielpunkt bei den Reisen, die er zur Förderung seiner Reformpläne damals von Hamburg aus durch Deutschland machte.

Man darf die Entwicklungen dieser Jahre, auch die Frage nach dem Anschluß Schillers, nicht losgelöst von den Kämpfen, die sich damals zwischen der echten und der entarteten Freimaurerei vollzogen, betrachten. Lessing hatte den Kampf gegen die Freimaurer-Ritter und deren Versuche, die „Gesellschaft“ zu einem „Orden“, d. h. zu einer kirchlichen Hilfsorganisation, wie sie die katholische Kirche in den Tertiärer-Orden besaß, zu machen begonnen, und Herder, Wieland, Goethe hatten diesen Kampf fortgesetzt. Die Geschichte aus den Memoiren des Grafen von O \* \*, die Schiller im Jahre 1789 unter dem Namen „Der Geistesheer“ veröffentlichte, beweist, wie sehr diese Kämpfe auch den letzteren beschäftigten.

Die Gefahren, die den an Einfluß schwächeren Vertretern der echten Freimaurerei von den „Unbekannten Oberen“ oder den S. J. (Supremi Incogniti) drohten, Gefahren, die seit dem Siege katholisierender Mächte in Berlin nach Friedrichs des Großen Tode und in München seit der Illuminaten-Verfolgung besonders deutlich wurden, hatten die Folge, daß die Logen sich bereitfinden

ließen, einzelne Personen in aller Stille und unter dem Versprechen der Verschwiegenheit aufzunehmen<sup>1</sup>.

Wenn Schiller überhaupt den Entschluß gefunden hat, so ist dessen Ausführung sicherlich in der Stille erfolgt, und gleichsam ein Familienereignis gewesen und als solches behandelt worden. Endgültiger Aufschluß kann daher füglich nur aus Familienpapieren, sei es aus dem Nachlaß seines ehemaligen Schwagers von Beulwitz, sei es aus den Papieren seines Schwagers Wilhelm von Wolzogen oder den Lengefeldschen bzw. den Gleichen-Rußwurmischen Überlieferungen gewonnen werden.

Schillers jüngste Tochter, die im Jahre 1804 geborene Emilie, heiratete bekanntlich den Heinrich Adalbert von Gleichen-Rußwurm (geb. 1803). Dieser Heinrich Adalbert war der Sohn des von uns bereits erwähnten Wilhelm Heinrich Karl (geb. 1765), der im Jahre 1788 mit Schiller in Rudolstadt bekannt wurde und der der Familie des Landoberjägermeisters, besonders aber den mit ihm fast gleichaltrigen Schwestern Lotte und Karoline, ebenso wie seine Braut, eine geborene von Holleben, nah befreundet war. In der Familie von Gleichen war die Freimaurerei überliefert und Wilhelm Heinrich Karl († 1816) war ein ebenso eifriger Maurer wie sein Vater Wilhelm Friedrich (geb. 1733), der als „Alchymist“ bekannt geworden ist, eine Zeitlang Vorsitzender der Loge in Bayreuth war und im Jahre 1753 eine Sammlung von Reden und „Gedichten“ maurerischen Inhalts herausgegeben hat.

Es trifft sich nun glücklich, daß der Enkel von Schillers Schwiegersohn und der Urenkel von Schillers Freund Wilhelm Heinrich Karl von Gleichen-Rußwurm noch lebt; es ist der im Jahre 1865 geborene Alexander von Gleichen-Rußwurm, der sich als Schriftsteller einen sehr geachteten Namen gemacht hat. Es schien mir wichtig, dem letztgenannten Herrn den obigen Brief aus dem Jahre 1829 mit der Bitte um eine Äußerung zuzusenden. Darauf hat Herr von Gleichen-Rußwurm unter dem 15. April d. J. erklärt, daß er allerdings keine Urkunden,

---

<sup>1</sup> Durch literarische Angriffe und Verdächtigungen tat sich besonders der Kryptokatholik, Freimaurer-Ritter und Oberhofprediger D. Joh. Aug. Starck hervor. Es erhellt dies u. a. aus dem kürzlich erschienenen Buche von Paul Konschel, Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Joh. Aug. Starck, Königsberg, Ferd. Beyers Buchhandlung 1912

denen volle Beweiskraft zukomme, in Händen habe. Aber die Mitteilungen aus dem Jahre 1829 entsprächen der Familientradition, und zwar sage die letztere, daß Willh. Heinr. Karl von Gleichen-Rußwurm es gewesen sei, der Schiller der Loge zugeführt habe; Aufzeichnungen, die sein genannter Urgroßvater hinterlassen habe, enthielten einige Bemerkungen, die diese Überlieferung zu bestätigen schienen. Aber — so heißt es in dem Briefe — „die Angelegenheit war mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben“. Vielleicht lasse sich aus dem Beulwitzschen Nachlasse, nach dem Herr Alexander von Gleichen-Rußwurm in diesem Sommer forschen werde, der urkundliche Beweis herbeischaffen.

Es ist um so wünschenswerter, daß diese Hoffnung in Erfüllung geht, weil die im Archive der Großloge zu Hamburg erhaltenen Reste des Rudolstädter Logen-Archivs nichts enthalten, was geeignet wäre, die Aufnahme Schillers zu widerlegen oder zu bestätigen. Die Mitgliederlisten der Loge, die am ehesten Aufschluß geben könnten, fehlen aus den in Betracht kommenden Jahren.

Es ist bekannt, daß, als Wieland im Jahre 1813 gestorben war, die Loge „Amalia“ in Weimar am 18. Februar eine Trauerfeier veranstaltete, bei der Goethe seine berühmte Rede „Zu brüderlichem Andenken Wielands“ hielt. Bei der Besprechung über die Formen dieser Feier entstand zwischen Goethe und dem Vorsitzenden ein „Dissens“ (so nennt es Goethe) über die Zulassung der Frauen von Brüdern an der Tempelfeier. Goethe war dagegen, gab aber nach einer Auseinandersetzung mit dem Vorsitzenden nach und erklärte sich mit der Anwesenheit der Frauen der Brüder einverstanden. Die Sache scheint in Weimar bekannt geworden zu sein; jedenfalls steht fest, daß einzelne Frauen, die den Wunsch und wohl auch die Hoffnung gehabt hatten, zugelassen zu werden, enttäuscht und verstimmt waren, als sie keine Einladung erhielten.

Zu diesen Frauen gehört auch die Witwe Schillers. Charlotte beklagt sich in einem Briefe darüber und fährt dann fort: „Hätte ich der dicken Hälfte — es ist Goethes Frau gemeint — für eine Schale Punsch ihr Recht abkaufen können, wie Esau um ein Linsengericht seine Erstgeburt, so glaube ich, wir wären beide an unserem Platze gewesen<sup>1</sup>.“ Man hat in dieser Äußerung Charlottens den Beweis erblickt, daß

<sup>1</sup> Die Briefstelle ist abgedruckt in der Einleitung (S. 20), die Philipp Stein zu der Reclamschen Ausgabe der Briefe von Goethes Mutter verfaßt hat.

sie von der Mitgliedschaft ihres Mannes nichts gewußt hat. Diese Schlußfolgerung ist falsch. Denn es war und ist noch heute in den meisten Logen fester Grundsatz, daß zu Schwesternlogen nur Frauen zugelassen werden, die in Begleitung ihrer Männer kommen; Frauen, die nur Anverwandte der Männer sind, Töchter oder Witwen pflegen nicht zugelassen zu werden. Schillers Witwe konnte also nach den rituellen Gepflogenheiten, auf die gerade Goethe so großes Gewicht legte, keine Einladung erhalten. Charlottens Äußerung vom Jahre 1813 scheidet also für die Beweisführung gegen Schillers Mitgliedschaft aus; eher könnte man sie als Instanz für die gegenteilige Annahme geltend machen, da Charlotte über ihre Nichteinladung offenbar sehr verstimmt war und ihre starke Enttäuschung darauf schließen lassen könnte, daß sie einen Anspruch auf eine Einladung gehabt zu haben glaubte.

Alles in allem genommen muß man nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis sagen: es ist nicht erwiesen, daß Schiller Freimaurer war, noch weniger aber ist erwiesen, was heute viele behaupten, daß er es nicht gewesen ist. Hoffentlich gelingt es, die urkundlichen Beweise für die Klarstellung der Sache herbeizuschaffen.

## STREIFLICHTER

Der naturalistische Materialismus, der heute unter dem Namen des Monismus bei allen denen sehr populär ist, denen eine tiefere philosophische Durchbildung fehlt, erklärt nur das für Wahrheit, was sich seiner Erfahrung als Wirklichkeit erweist. Er kennt also keinen Unterschied zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Und doch ist ein großer Unterschied vorhanden. Wirklichkeit ist das, was auf gesicherter sinnlicher Wahrnehmung beruht, Wahrheit ist das, was Verstand und Vernunft auf dem Wege logischen Denkens uns kraft unabweisbarer Schlußfolgerungen erschließen. Tatsache ist, daß die Wirklichkeit in vielen Fällen die Wahrheit mehr verhüllt als entschleiert, und daß der, der nicht über die Wirklichkeit hinaussieht, nur selten bis zur Wahrheit hindurchdringt. Die Idee einer letzten und höchsten zweckbewußten Ursache — man pflegt den Namen Gott dafür zu brauchen — ist in obigem Sinne keine Wirklichkeit, und wenn Wirklichkeit und Wahrheit identisch sind, auch keine Wahrheit. Das ist ein *Quid pro Quo*, das für viele ungeübte Denker zum Fallstrick wird. Gott ist nicht wirklich im Sinne der Anschauung, aber ist wahr im Sinne logischer Denkarbeit.

Es läuft eine wichtige Entwicklungslinie vom Neuplatonismus über die deutsche Mystik bis zum Zeitalter des Humanismus, und von da bis zum Neuhumanismus unserer klassisch-

idealistischen Zeit. Die Kontinuität der Gedanken, die in allen diesen Strömungen und Bewegungen zutage tritt, ist eine ganz überraschende. Aber es existiert nicht bloß eine in sich zusammenhängende Abfolge der Gedanken, sondern auch der **O r g a n i s a t i o n s f o r m e n** und **O r g a n i s a t i o n e n**, die die Träger dieser Gedankenwelt gewesen sind; ja, ohne das Vorhandensein dieser Organisationen, die freilich stets nur im **s t i l l e n** tätig sein konnten, wäre auch die Kontinuität der oben erwähnten geistigen Entwicklungslinie nicht möglich gewesen. Es ist eine nicht bloß für die Wissenschaft, sondern für das **p r a k t i s c h e L e b e n** wichtige Aufgabe, diese Entwicklungsfäden klarzulegen und sie von dem Dunkel zu befreien, das darüber ausgebreitet liegt.

**D**er verstorbene Dezernent des preußischen Universitätswesens, Friedrich Althoff, hat gelegentlich die Lehrkörper dieser Anstalten mit einer **G e w e r k s c h a f t** verglichen. Darin liegt kein abschätziges Urteil, aber der Vergleich charakterisiert doch das Wesen dieser in sich fest geschlossenen und nach außen abgeschlossenen Körperschaften. Jede Gewerkschaft, gleichviel, ob es sich um die Gewerkschaften der Bauleute und Steinmetzen, der Metallarbeiter oder der Holzarbeiter usw. handelt, hat ihre festen **Ü b e r l i e f e r u n g e n** und ihre Kunstsprache, ihre Kampfworte, ihre Standesmeinungen, ihre ethischen Normalbegriffe; sie fühlt sich als Ganzes im Wettbewerb und oft im Gegensatz zu Außenstehenden, und wo es sich um **W a h r n e h m u n g** ihrer **I n t e r e s s e n** handelt, die oft ideeller, oft aber auch materieller Natur sind, da pflegt jede Gewerkschaft den rücksichtslosesten Kampf zu führen; daß dieser Kampf im Interesse der angeblich allzeit objektiven „Wissenschaft“ geführt wird, versteht sich von selbst, es kommt nur darauf an, was die Kämpfenden darunter verstehen.

**E**inen zusammenfassenden Überblick über die in diesen Heften erschienenen Aufsätze des Herausgebers über das Wesen und die Geschichte des Humanitätsgedankens gibt die preisgekrönte Schrift von **L u d w i g K e l l e r**, *Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben*, 4. bis 6. Tausend, Jena, Eugen Diederichs 1911, (VIII und 171 Seiten, 8<sup>o</sup>., Preis 2 M.). Das Buch hat bei seinem Erscheinen eine außerordentlich lebhafte Erörterung auf gegnerischer wie auf befreundeter Seite ausgelöst, und obwohl jetzt seit dem Erscheinen über ein Jahr verflossen ist, so hat sich die öffentliche Diskussion über das Buch keineswegs abgeschwächt. Neuerdings hat die öffentliche Meinung des Auslandes zu der Schrift Stellung genommen und es ist zu erwarten, daß in der dortigen Presse weitere Erörterungen folgen werden. In einer Rede, welche der Großmeister der Großloge von England, Lord Amphill, am 21. Juni 1912 in London gehalten hat, wünscht er die baldige Herstellung einer englischen Übersetzung und eine recht weite Verbreitung in den anglikanischen Ländern,

**S**tiftungs- und Gründungsfeste zu feiern macht sich jede große und kleine Organisation zur selbstverständlichen Pflicht. Die evangelische Kirche feiert an jedem 31. Oktober die Wiederkehr ihrer Begründung, das Reformationsfest, große Gesellschaften folgen diesem



Beispiel, Universitäten, Schulen, Vereine legen den größten Wert darauf, die Wiederkehr ihres Stiftungstages festlich zu begehen. Während dieser Sitte entsprechend der Orden der Odd-Fellow-Logen an jedem 26. April die Wiederkehr des Tages feiert, an welchem die erste Odd-Fellow-Loge im Jahre 1809 begründet wurde, ist bisher noch niemals die Wiederkehr des Jahres oder des Tages gefeiert worden, an welchem angeblich die Freimaurerei im Jahre 1717 zu London erfunden worden ist. Ist das ein Zufall? Konnte die Freimaurerei ihr „Stiftungsjahr“ angesichts der Tatsache feiern, daß die Männer, welche der Großloge von England im Jahre 1717 zu einer öffentlich-rechtlichen Existenz verhalfen, selbst auf das bestimmteste erklärt haben, daß sie keine neue Organisation geschaffen, sondern nur eine alte reorganisiert haben? Alle ihre Nachfolger haben diese Erklärung in Ehren gehalten und davon abgesehen, sich insofern einer Fälschung schuldig zu machen, als sie das „Stiftungsfest“ der Freimaurerei oder etwa ihr 100 jähriges oder 150 jähriges Jubiläum festlich begingen. Es wäre nicht bloß eine Fälschung, sondern auch eine Geschmacklosigkeit gewesen.

Schon seit dem Zeitalter der Renaissance läßt sich beobachten, daß die Sozietäten der Humanisten sich in der Bühne gleichsam eine Kanzel und im Theater eine Art von Predigtraum geschaffen hatten oder zu schaffen bemüht waren, wo diese „Poeten“ — es war die übliche Bezeichnung von Außenstehenden für die Humanisten — den Zeitgenossen ihre Ideale vortrugen und auf die profane Welt in ihrem Sinne wirkten. Die gleiche Erscheinung begegnet uns in den Sozietäten der Humanisten des 17. Jahrhunderts, der sogenannten Redner-Gesellschaften (Chambres des Rhétoriques, Rederijkkameren), die überall, wo es die örtlichen Verhältnisse gestatteten, das Schauspiel organisierten und in den Dienst ihrer Sache stellten. (Die Beweise siehe bei Keller, Die Hohenzollern und die Oranier im Hohenzollern-Jahrbuch, Jahrg. 1906.) In älterer wie in späterer Zeit verband man dort, wo die erforderlichen Kräfte vorhanden waren, die Musik mit dem Schauspiel, und so entstand in diesen Kreisen die Oper. Eigentümlich ist der scharfe Gegensatz, in welchem während jener Jahrhunderte die Organe der Kirche zum Schauspiel wie zur Oper gestanden haben. Überall wo die Vertreter der Geistlichkeit sich stark genug fühlten, kam es zu ernsten Kämpfen, die sich bis in das 18. Jahrhundert fortgesetzt haben.

Im Goethe-Jahrbuch (33. Bd. 1912, S. 142 ff.) bringt Stephan Kekule von Stradonitz einen Aufsatz „Neue Beiträge zur Kenntnis von Goethes Rittertafel und den Orden des Übergangs zu Wetzlar“, dessen Inhalt beweist, wie viel neues Licht unsere Literaturgeschichte empfängt, sobald man sich entschließt, der Geschichte der „Orden“, d. h. der im stillen unter allerlei Namen wirkenden „Gesellschaften“ größere Beachtung zu schenken. Zunächst ist es wichtig, daß man (wie der Verfasser feststellt) in der Geschichte der beiden Vereinigungen der „Rittertafel“ und des „Ordens des Übergangs“ ganz deutlich das in der Sozietätsbewegung stets wiederkehrende Bild des weiteren und des engeren Kreises beobachten und erkennen kann, wie der weitere Kreis mit seinen sozusagen

„un scheinbaren“, jedenfalls sehr harmlosen Zwecken, dazu bestimmt ist, als Vorstufe und Übergang zu dem engeren Kreise mit den höheren und ernstesten Zwecken zu dienen. Kekule, der für seine Untersuchung die wertvolle Abhandlung von Prof. Dr. Heinrich Gloël (Wetzlar) über Goethes Rittertafel und den Orden des Übergangs zu Wetzlar (mit 7 Abbildungen) in den Mitteilungen des Wetzlarer Geschichtsvereins, 3. Heft, Wetzlar 1910, benutzen konnte und daraus u. a. das Verzeichnis der Ordens-Mitglieder gibt, bringt weiterhin interessante Nachweise über August Siegfried von Goué, dessen schriftstellerische Tätigkeit und seine Mitwirkung an einer in Wetzlar herausgegebenen moralischen Wochenschrift, wie sie damals in maurerischen Kreisen zahlreich erschienen. Der wichtigste Teil des kleinen Aufsatzes ist aber doch der Nachweis, daß doch auch hinter der „Rittertafel“, die den Nichteingeweihten (wie damals auch dem jungen Goethe) lediglich als „erwünschter Zeitvertreib“ erschien, sehr ernste Zwecke steckten. Es waren also in den Augen der Eingeweihten keineswegs bloß „Possen“, wie Goethe meint, die hier von den Freunden und Gesinnungsgenossen getrieben wurden. Von hier aus fällt auch auf die „Schäferspiele“ helles Licht, die den gleichen Zwecken wie die „Ritterspiele“ dienten.

Der auf dem Gebiete der Kirchengeschichte tätige Pfarrer an der Lutherkirche zu Königsberg i. Pr., Paul Konschel, hat sich in einer von der Synodalkommission für ostpreußische Kirchengeschichte veröffentlichten Schrift (Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. Johann August Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreußen, Königsberg, Ferd. Beyer 1912) eingehend mit der Geschichte des „Ordens der Tempelherren“ und des „Klerikats“ beschäftigt. Da Konschel außerhalb der Kämpfe steht, die sich an diese Entartung der Freimaurerei geknüpft haben und knüpfen, so steht er den Dingen völlig unbefangen gegenüber. Er schildert (S. 10 f.), wie die Loge in Königsberg, ehe sie der sogenannten strikten Observanz beitrug (1769), „eine erhebliche Bedeutung gewonnen hatte, da der Adel und die gelehrte Welt in ihr ihren Mittelpunkt besaßen“, während die Universität „damals gerade nicht in besonderer Blüte stand“. Da kamen die inneren Kämpfe. Die „Tempelherren“, die den Bürgerlichen die Aussicht eröffneten, ebenfalls zu „Rittern“ zu werden, drangen ein. Zunächst trat — so sagt Konschel — „die katholisierende Strömung, die sonst im Tempelherrnorden erkennbar ist, in Königsberg nicht hervor“, und erst 1786 treten Spuren in einem Briefe an Borowski an das Licht. Starck, dem es trotz seines in Paris erfolgten heimlichen Übertritts zur katholischen Kirche gelungen war — dem freimaurerischen Tempelherrnorden war er schon früher beigetreten — Generalsuperintendent von Ostpreußen zu werden, brachte dann ein neues, sehr gefährliches Element in die Königsberger Loge, das zu schweren Spaltungen führte. Starck hielt es für seine Aufgabe, gerade hier, am Sitze Kants und Hamanns, die geistigen Grundlagen der sogenannten Aufklärung als „Freimaurer“ durch die Freimaurer zu unterminieren. Ob mächtige Hände ihn, als er in Königsberg Generalsuperintendent wurde, zu dem Zweck an diese Stelle gesetzt hatten?

# LITERATUR-BERICHTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON  
PROF. DR. WOLFSTIEG UND DR. G. FRITZ  
VERLAG EUGEN DIEDERICH'S IN JENA

IV. Jahrg.

Berlin, im September 1912

Nr. 4

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

Zuschriften, Sendungen usw. sind zu richten an die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Straße 22

**ALMA VON HARTMANN. Zwischen Dichtung und Philosophie.** Berlin: Verlag Deutsche Bücherei, Otto Koobs. 3 Bde. à M 1,—.

Riehl hat in einer Antrittsrede die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie gemacht. Sofern die Philosophie den Anspruch erhebt, Wissenschaft zu sein, ist ihre Erkenntnisquelle die Vernunft, ihr Organ das Denken, und in diesem Sinne hat Kant, der Begründer der wissenschaftlichen Philosophie, diese als Erkenntnis aus Begriffen definiert; Gefühl und Phantasie haben in der Philosophie als Wissenschaft nichts zu suchen. Nun hat es aber von jeher eine nichtwissenschaftliche Philosophie gegeben, die gefühlsmäßig und mit Hilfe der Phantasie eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen trachtete. Offensichtlich nähert sich diese Art der Philosophie der Dichtung, deren Quelle das Gemüt, deren Organe Gefühl und Phantasie sind. Nun hat Riehl mit Recht eine solche Philosophie nicht als un wissenschaftlich, sondern nur als nicht-wissenschaftlich bezeichnet; denn es läßt sich gegen eine solche Betrachtungsweise der Dinge nicht das mindeste einwenden, solange man sich bewußt bleibt, daß es sich hierbei nicht um Philosophie im streng wissenschaftlichen Sinne, sondern nur um ein Grenzgebiet zwischen Philosophie und Dichtung handelt.

Deshalb zeugt es von einem schönen Verständnis und einer äußerst klaren Einsicht in diese Sachlage, wenn **Alma von Hartmann**, die Witwe des Eduard von Hartmanns, ihre Essay-Sammlung durch den Titel „Zwischen Dichtung und Philosophie“ gekennzeichnet hat. Dies Verfahren sollte vorbildlich wirken; denn mancher unfruchtbare Streit in der Philosophie würde vermieden werden können, wenn philosophierende Dichter resp. dichtende Philosophen nicht mit dem Anspruch aufträten, ihre Weltanschauung wissenschaftlich bewiesen zu haben.

Von diesem Standpunkt aus betrachtet nun Alma von Hartmann in den drei vorliegenden Bändchen die Weltanschauungen Lessings, Herders, Schillers, Emersons, Ruskins, Maeterlinks, Novalis', Tolstois, Carlyles, Nietzsches, Goethes und Eduard von Hartmanns. Diese Zusammenstellung mutet zunächst etwas befremdlich an, wie die Verfasserin auch selbst einleitend bemerkt; eine gewisse Berechtigung liegt aber in dem einheitlichen Zusammenhang, in welchem nach dem Nachweise der Frau von Hartmann die von ihr behandelten Dichterphilosophen stehen. Dieser Zusammenhang ist einerseits ein moralisch-religiöser, indem die vorgeführten Denker sämtlich sittliche Ideale aufstellen und an bis ins Unendliche gehende Folgen der menschlichen Handlungen glauben, andererseits ein ästhetischer, indem die Weltanschauung aller dieser Denker mehr oder weniger auf ästhetischem Boden wurzelt. Bei Tolstoi und Carlyle überwiegt der Moralismus, bei Maeterlink der Ästhetizismus, während bei den übrigen Denkern die moralisierende und die ästhetisierende Tendenz sich etwa im Gleichgewicht befinden.

Will nun trotz des Nachweises dieses einheitlichen Zusammenhangs vom Leser das Gefühl nicht ganz weichen, daß der in dem Werke getroffenen Auswahl immer noch etwas Willkürliches anhaftet, so möchte ich doch noch aus einem anderen Grunde diese Willkür keineswegs für einen Nachteil des Buches halten. Zweifellos hängt sich innerlich mit der Form zusammen, in welche die Verfasserin ihre Untersuchungen eingekleidet hat. Diese Form ist der Essay, der ja von vornherein der Willkür seines Autors einen gewissen Spielraum läßt und wenigstens nicht durchaus einen streng logisch-systematischen Aufbau der Gedanken verlangt. Es zeugt nun von einem feinen Stilempfinden der Frau von Hartmann, daß sie gerade den Essay als Ausdruck ihrer Betrachtungen gewählt hat; in seinem etwas lockeren Aufbau ist er sicherlich die geeignetste Form für Untersuchungen aus jenem Grenzgebiet „zwischen Dichtung und Philosophie“.

Wie über die Form, so läßt sich auch über den Inhalt des Werkes überwiegend Günstiges berichten. Kann man auch nicht alles gut heißen, so ist doch jedenfalls hervorzuheben, daß Frau von Hartmann es verstanden hat, sich in die Individualität der von ihr behandelten Denker einzuleben und den Kern ihrer Welt- und Lebensanschauung herauszuschälen. Neues bringt die Verfasserin nicht; aber was sie bringt, hat sie sowohl in interessanter wie auch in klarer und verständlicher Weise darzustellen gewußt. Gerade dieser letztere Umstand dürfte dem Buche eine günstige Aufnahme in den Kreisen der gebildeten Laien sichern. Eine solche wollen wie alle in der „Deutschen Bücherei“ erscheinenden, sowohl auch diese Bändchen finden; und dies Ziel zu erreichen, sind sie auch überaus geeignet.

Dr. Kurt Sternberg

**Heinrich von Kleist. Sein Leben und sein Werk.**  
**Von WILHELM HERZOG. Mit einem Porträt von Slevogt**  
**und einer Gravüre des Miniaturbildnisses. München:**  
**C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.**

Wir müssen heute von einer erstklassigen biographischen Darstellung verlangen, daß sie nicht nur ein nach dem vorliegenden einwandfreien biographischen Gesamtmaterial anschauliches und lebendiges Bild von der menschlichen und künstlerischen Entwicklung eines bedeutenden Menschen gibt, sondern auch eine uns gleichsam das lebendige Wesen dieses bedeutsamen Menschen suggerierende psychische Synthese in ihrer kernhaften und ausstrahlenden Entwicklung. Alles Nebenwerk, die Entrollung tatsächlichen Materials, die Erläuterung der Dokumente usw., ist Aufgabe der Wissenschaft oder einer Spezialdarstellung. Die für uns alle bestimmte biographische Darstellung, auf deren wissenschaftlichen Wert wir uns selbstverständlich verlassen können müssen, muß gleichzeitig ein lebendiges Kunstwerk sein, sie ist der dem ganzen Material entstiegene und sich wieder in seinem Element fühlende freigeordnete Geist der darzustellenden Persönlichkeit gleichsam selbst. . . Ich habe mancher modernen biographischen Darstellung gegenüber diese Empfindung, dem bedeutenden Menschen, den die Biographie schildert, selbst gegenüberzustehen und ihn nun ganz in mich aufnehmen zu können, wohl gehabt; doch zumeist nur teilweise, wenn ich so sagen darf. Die vorliegende Kleist-Biographie scheint mir wirklich einzig in ihrer Art zu sein. Eine köstliche wissenschaftliche wie künstlerische Ausgeglichenheit liegt über dem Werk, die mathematischen Grundlagen dieser feinen Berechnung, die mit dem Vorwort einsetzt und sich bis zum Schluß entfaltet, sind kaum führbar; nur ein gewisses dann und wann sich bemerkbar machendes Uebermaß in der Ausdrucksweise, in den schmückenden Adjektiven usw. stört noch leise. Hier wäre eine zurückhaltende Einfachheit, ein Dämpfen der Sprache noch besser gewesen. Aber um so erstaunlicher ist die Beherrschung des Stoffes und der leichte, sichere Aufbau des Lebens dieses eigensinnigsten Idealisten und Realisten. In der Tat, wir e r l e b e n dieses merkwürdige Leben, dieses merkwürdige Wesen, das selbst ich hier nicht bewerten will, von Anfang an bis zu seinem heroisch-jämmerlich-romantischen Ende. Und zwar ist es eine bewunderungswürdige Kunst des Verfassers, mit der er die biographischen Dokumente, Briefe, Tagebücher, die Werke des Dichters selbst, benutzt hat und in die Darstellung einfließt — an sich verleiht das seinem Werke einen hervorragend urkundlichen Wert; aber er hat diese Briefstellen usw. ganz selbständig, ganz künstlerisch benutzt und aufgerollt, so daß sie mit seinen knappen inhaltvollen Erläuterungen nun erst das lebendige Leben des Dichters wieder aufbauen. Und kein Zuviel an solchem Material überlastet, überspannt und ver-

wischt die biographische Synthese. So ist das Werk ein künstlerisch-wissenschaftliches geworden, und es reiht sich den großen Kunstwerken biographischer Darstellung, dem Goethe Bielschowskys, dem Shakespeares Max J. Wollfs, dem Ibsen Woerners, dem Molière M. J. Wollfs, dem Platon Ritters wahrhaft würdig an. Dr. Hans Benzmann

**OTTO HENNE AM RHYN, Adhuc stat! Die Freimaurerei in zwölf Fragen und Antworten. Zur Aufklärung für das Volk und dessen Freunde. Siebente neubearbeitete Auflage. Berlin: Franz Wunder 1912. V und 96 S. Preis M 1,—.**

Zu Beginn der sechziger Jahre, eben in dem Augenblick, wo mit dem Regierungsantritt des nachmaligen Kaisers Wilhelm I. und mit der Begründung des Vereins deutscher Freimaurer eine neue und eine bessere Zeit für den Bund anfang, der im Zeitalter der Reaktion mehr als ein Menschenalter hindurch ungünstige Zeiten erlebt hatte, erschien die erste Auflage der aufklärenden Schrift Henne am Rhyns Adhuc stat! und es zeugt für die innere Lebenskraft nicht nur der Schrift, sondern auch des Verfassers, daß er als vierundachtzigjähriger Forscher noch in die Lage gekommen ist, eine neue, die siebente Auflage in neuer Bearbeitung dem deutschen Volke vorzulegen. In den zweiundfünfzig Jahren, die seitdem verflossen sind, sind ähnliche kleine und größere Aufklärungsschriften in großer Zahl erschienen und zwar zum Teil von Verfassern, die für diese Aufgabe ganz vortrefflich vorbereitet waren (Belian, Bischoff, Häberlin, von Kupffer, Seedorf u. a.), aber in der Zeit der neueren Literatur hat die alte Streitschrift sich ihren Ehrenplatz behauptet, und wir zweifeln nicht, daß sie ihn noch ein weiteres Menschenalter hindurch behaupten wird. Man fühlt es dem Ton des Büchleins an, daß den greisen Verfasser noch dieselbe Liebe und Begeisterung für seine Sache erfüllt, wie dem Jüngling, als er zuerst den Mut fand, als Anwalt für eine schwer bedrohte Organisation aufzutreten; und man erkennt am Inhalt der Schrift, daß der Verfasser ständig bemüht gewesen ist, die bessernde Hand anzulegen und dem Fortschritt der Wissenschaft zu folgen. Zum Schluß sei darauf hingewiesen, daß die kleine Schrift ins Französische, Italienische, Schwedische und Holländische übersetzt worden ist, also eine internationale Bedeutung gewonnen hat.

**WALTER KÖHLER. Conrad Ferdinand Meyer als religiöser Dichter. Jena: Verlag von Eugen Diederichs 1911. M 4,—, geb. M 5,—.**

Der Verfasser sagt an einer Stelle seines Buches, es sei bisher noch nicht gelungen, den geheimnisvollen Schleier von Conrad Ferd. Meyer zu lüften; vielleicht, weil die rechte Angriffsfläche noch nicht gefunden

sei. Er versuche es von der ethischen und religiösen Seite aus. Liebevoll hat er sich in des Dichters Persönlichkeit und Werke versenkt und bei aller Bewunderung auch gelegentlich mit scharf durchdachter Kritik nicht zurückgehalten. So leistet er einen wertvollen Beitrag zum Verständnis und erleichtert ein persönliches Näherkommen. — Er gibt zunächst einen kurzen Abriß der Entwicklung des Dichters unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses, den der strenge sich zerquälende Pietismus der am Leben krankenden Mutter, den ferner das tatkräftige gesunde Christentum seiner mütterlichen Freundin Escher, den Lavater und Naville, Michelo Angelo und der Apostel Paulus auf ihn ausgeübt haben. Dann baut uns Köhler an der Hand der Prosaschriften und zahlreicher Dichtungen die religiöse Persönlichkeit C. F. Meyers auf. Er kommt zu folgenden Ergebnissen: Meyer war mit Bewußtsein ein protestantischer Dichter. Selten hat ein Mensch so vollendet dem Ringen „zwischen dem, was wird und dem, was war“, in des Reformators Brust Ausdruck gegeben (Hutten, Pescara). Und doch fehlte ihm das Feste, Durchgreifende, das Vertrauen, der unbegrenzte Glaube einer starken Seele, wie ihn die Reformation verlangt (Pescara). Denn über ihm hing düster und drohend der Glaube an das Schicksal (Gust. Adolfs Page, Gedichte), dem die Bahn bereitet war durch den unausgesetzten hoffnungslosen Kampf mit seiner erblich belasteten neurasthenischen Konstitution, die ihn mehrfach in die Irrenanstalt führte. Mehr als einmal hat er das große Problem des Calvinismus, den Konflikt zwischen Prädestination und Gerechtigkeit als Konflikt zwischen Logik und Ethik dichterisch behandelt, ohne eine Lösung zu finden (Amulett, Engelberg, Hutten). Auch würde man niemals Gottes Wesen ergründen, wohl aber ließe er sich empfinden durch Tat und wolle sich zur Tat mit uns verbünden (Gedichte). Er glaubt fest an bessere Zeiten hier auf Erden, an ein „Reich des Friedens“ dereinst (der Heilige, Gedichte); das aber müsse dauernd erarbeitet und erworben werden. Diese Arbeit am Aufstieg der Menschheit sei „höchste Pflicht“ (Hutten). Es könne aber nur eine höchste Pflicht, keinen Widerstreit der Pflichten geben, sofern eine sittliche Weltordnung besteht (Pescara). An diese aber glaubt er unbedingt. Wohl sieht er die Härte und scheinbare Ungerechtigkeit der Weltgeschichte, den Gegensatz zwischen Christentum und Kultur (der Heilige, Hochzeit des Mönchs), wirft er einmal sogar die Frage auf, ob Gottes Allmacht erst vollkommen sein werde, wenn der Entwicklungsgang der Menschheit beendet sein wird (Leiden eines Knaben). Aber er ist nicht nur Dichter, sondern auch Geschichtsphilosoph, der hinter dem Leben, der Erscheinungswelt, das Dauernde, die Ideen sucht; der nichts isoliert betrachtet, sondern die großen Zusammenhänge sucht und das Rätsel-

hafte, Unergründete als wichtigen Faktor bemißt. Er kommt zu der Erkenntnis, daß die göttliche Gerechtigkeit urewiges Naturgesetz sei (Jenatsch, Hochzeit des Mönchs), daß Gott auch über die Geschichte der Herr sei und an der Gerechtigkeit seine Lust habe (der Heilige), und daß auch wir die Lust der Gerechtigkeit an uns erfahren können, wenn wir den Forderungen unseres Gewissens Genüge tun (die Richterin, Gedichte). Etwas Unharmonisches bleibt freilich in seiner Weltanschauung, ein letzter Ausgleich fehlt, und da tritt bei ihm als Lösung dieser Spannung die Mystik ein (Gedichte), die er „das Allerheiligste seiner Religion“ nennt. Aber nie hat er ihr Einfluß auf seine lebendige, tatkräftige Ethik eingeräumt. Ethos und Religion, das sind ihm die Grundpfeiler der Geschichte und der menschlichen Gesellschaft und sind, nach Köhlers Ansicht, auch die Quelle, aus der stammt, was des Dichters eigenstes Wesen und Gedicht bedeutet: „Das große stille Leuchten“.

K ä t h e F e u e r s t a c k

**Von der Insel deiner Seele. Ernste Gedichte von PAUL RICHTER.** Stettin: Verlag von Teetzmann & Randel 1912.

Paul Richter ist den Lesern unserer Zeitschrift kein Fremder. Ich erinnere mich sehr wohl seiner lyrischen Serie „M a s o n, d e r W e i s e“, die der Dichter mit Recht eine „allegorische Dichtung“ nennt; sie wurde seiner Zeit in der Comenius-Zeitschrift veröffentlicht und ist auch als ein besonderes Büchlein erschienen. Die tiefsinnigen, wort- und gedankenschönen Verse, die zugleich rein und edel in der Stimmung, und anschaulich — nach Art echter Poesie — in der Szenerie, in der Darstellung ernster menschlicher Charaktere wirken, haben auf mich einen nicht vergeßlichen Eindruck gemacht. Der Ton des Legendär-Allegorischen war gut getroffen. Unterdes habe ich auch einfache, innige Lieder, Kinderlieder, Märchen in Versen, auch Balladen des Dichters hier und da gefunden, — ein Zeichen, daß seine Begabung sich zu entwickeln beginnt. Möge sie den anfänglichen ersten Charakter der edlen sinnvollen Legende nach wie vor pflegen, ich glaube, daß diese Art dem Wesen des Dichters doch am meisten entspricht. So enthält auch das neue vorliegende Büchlein ernste Gedankenlyrik, die diesmal aber nicht in das Gewand der abgeklärten Allegorie gekleidet ist, sondern mehr hymnisch hier, mehr reflexiv und didaktisch dort gehalten ist. Den Gefahren dieser Lyrik — ein Gewinnen des Poetischen in abstrakte Worte und Begriffe — ist der Dichter nicht durchweg entgangen; aber sein Überschwang, sein Gefühl entreißt ihn auch ebenso oft dem prosaischen Versanden des Gedankens. Und so klingen diese teils optimistischen, teils melancholischen Poesien eines schwerblütigen Norddeutschen vernehmlich und eindringlich in unser Herz. Wohl sind es auch hier die alten Klänge von Leben und Ver-



gehen, von Leid und Frieden, Liebe und Freundschaft, Jugend und Alter, Freiheit und Glaube, Wahrheit und Weisheit, Gott und Menschen — die alten Thesen und Antithesen, die seit Jahrtausenden Menschenherzen bewegt haben — aber diese Stimmungen, diese Beziehungen entspringen hier einem persönlichen Erleben und werden individuell gestaltet, und so mag der Boden vorbereitet genug sein, daß er auch einmal Größeres und Originales zu tragen vermag, — im Sinne „Mason, des Weisen“. H a n s B e n z m a n n

**IMMANUEL KANTS LEBEN** dargestellt von **KARL VORLÄNDER**. 1.—3. Taus. Leipzig: Meiner 1911. XI, 223 S. 8°. M. 3,—, geb. M. 3,60, Geschenkbd. M. 4,20. (Philosophische Bibliothek, Bd. 126.)

Verfasser vertritt die Ansicht, daß die bekannten Kantbiographien von K. Fischer, Paulsen und Kronenberg eigentlich mehr Einleitungen in das Kantsche System, als wirkliche Biographien seien und daß es daher an einer eingehenden Lebensbeschreibung des großen Philosophen, die aus neuerem Material aufgebaut sei, noch fehle. Diese Lücken will Vorländer mit seiner Darstellung ausfüllen. Daß Vorländer der berufene Mann dazu ist, darüber kann kein Zweifel sein. Er beruft sich, um die Notwendigkeit eines solchen Unternehmens zu beweisen, auf die Reichhaltigkeit der inneren Bewegung in diesem Leben, das anscheinend so einfach und still verlief. Die neu vorliegende Erzählung ist schlicht und doch höchst interessant. Man durchlebt mit Kant ein herrliches Leben von der geistigen Werkstatt und den kleinen Tagesverrichtungen bis zum geselligen Verkehr hin; das Verhältnis Kants zu den amtlichen und den geistigen Größen der Zeit wird nach reichem urkundlichen Material, namentlich Briefen, zu bester Anschauung gebracht. Das Buch ist inhaltreicher, als es im ersten Augenblicke scheint. Viele von den Mitgliedern und Freunden der C. G., welche selber Kantforscher oder doch warme Verehrer des großen Königsberger Philosophen sind, werden das Buch mit Nutzen und Freude nach der Lektüre aus der Hand legen. Geistesgeschichtlich wird es garnicht zu entbehren sein: man lese z. B. die Seiten 68—75 über die geistigen Einflüsse der sechziger Jahre auf Kant und man wird das Urteil des Rezensenten gerechtfertigt finden. W o l f s t i e g

**KANTS KRITISCHER WERDEGANG** als Einführung in die Kritik der reinen Vernunft. Von Schulrat Dr. **ALEX WERNICKE**. Braunschweig: Joh. Heinr. Meyer 1911. VIII, 144 S. M. 3,20.

Wernicke hatte vor einem Jahre ein Werk: „Die Begründung des deutschen Idealismus durch Immanuel Kant“ herausgegeben und macht

in dem vorliegendenBuche nun den Versuch, die Entstehung der für den Idealismus Kants wichtigsten Schrift, der Kritik der reinen Vernunft, begreiflich zu machen und ihr Verständnis zu erleichtern. Wie der Verfasser selbst sagt, ist der Grundgedanke der Darlegungen, „daß die Kritik der reinen Vernunft aus der, in dem Glaubensgrunde der ‚Träume‘ usw. (1766) wurzelnden ‚Dissertation‘ (1770) fast von selbst herauswächst, falls man in dieser die Gottes-Idee als Erkenntnisprinzip beseitigt, wie es Kants Brief an Herz vom 21. Februar 1772 ankündigt.“ Wernicke ist allerdings weit entfernt davon, Kant selber kritisieren zu wollen, er schreibt sein Buch eben nur als Einführung in dessen System. Man wird ihm zugestehen müssen, daß ihm die Lösung seiner Aufgabe ausgezeichnet gelungen ist, da seine Beweisführung kurz und klar ist und den Geist des Lesers sicher und ruhig führt. Der Verfasser kann sich dabei mit Recht selbst rühmen, daß er der erste sei, der die Voraussetzungen für den Aufbau der Kritik kurz und übersichtlich zusammengestellt habe. Das ist auch wohl hauptsächlich das Neue an dem Buche.

Wolfstieg

**EINE NEUE UND RELIGIÖSE WELTAUFFASSUNG im Lichte des Konzentrationsgesetzes von GUSTAV ALFRED WOLF.** Leipzig: Eckardt o. J. VII, 95 S. 8°. M. 1,50.

Referent gesteht, daß er mit dem Buche nicht viel anzufangen weiß; aber vielleicht gelingt das anderen besser. Verfasser geht jedenfalls davon aus, daß die Konzentration der charakteristische Zustand der Lebewesen ist, und begründet von diesem Gesichtspunkte aus eine neue Lebensanschauung oder vielmehr direkt eine neue Weltanschauung. Seine „Rück- und Umschau“ beginnt er mit einem Kapitel: „Das neue Weltbild“. „Das Weltall ist eine einzige unermessliche Konzentration. Ein einziger konzentrierender Kraftpunkt hält es in allen Teilen, die wiederum Konzentrationen sind, einheitlich zusammen. Die konzentrierende Substanz ist der Aether. Ihr steht eine konzentrationsfeindliche Substanz — wir wollen sie Antiäther nennen — gegenüber. Beide Substanzen stehen im beständigen Kampfe. Jede erstehende Konzentration ist ein Sieg des Äthers.“ Ich habe ja das Buch nicht zu rezensieren, sondern nur darüber zu referieren; aber das ist mir wohl erlaubt zu sagen, daß mir die Mach-Ostwaldsche Energien-Theorie klarer geworden ist, und daß ich Leibniz besser verstanden habe als dieses Buch. Zu erwähnen ist noch, was die Leser der Comeniushefte besonders angeht, daß das Buch auch „Grundideen der Erziehung“ enthält.

Wolfstieg

## Vorträge und Aufsätze aus der C. G.

- I, 1. Ludw. Keller, Die Comenius-Gesellschaft, Geschichtliches und Grundsätzliches. 26 S. 0,75 M  
 I, 2. W. Heinzelmann, Goethes religiöse Entwicklung. 24 S. 0,75 M  
 I, 3. J. Loserth, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert etc. 16 S. 0,75 M  
 II, 1. Ludw. Keller, Wege und Ziele. Rückschau und Umschau am Beginn des neuen Gesellschaftsjahres. 15 S. 0,75 M  
 II, 2. K. Reinhardt, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne. 15 S. 0,75 M  
 II, 3. Ludw. Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer. (Vergriffen !)  
 III, 1. Ludw. Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. (Vergriffen !)  
 III, 2. Paul Natorp, Ludwig Natorp, Ein Beitrag zur Geschichte der Einführung Pestalozzischer Grundsätze in die Volksschule Preußens. 34 S. 0,75 M  
 IV, 1/2. Ludw. Keller, Die Anfänge der Reformation und die Ketterschulen. 61 S. 1,50 M  
 V, 1/2. Ludw. Keller, Grundfragen der Reformationsgeschichte. 46 S. 1,50 M  
 V, 3. Ad. Lasson, Jacob Böhme, Rede zur Böhme-Feier im Festsaale des Berliner Rathauses am 4. April 1897. 35 S. 0,75 M  
 VI, 1. Ludw. Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. 22 S. 0,75 M  
 VI, 2. C. Nörrenberg, Die Bücherhallen-Bewegung im Jahre 1897. 24 S. 0,75 M  
 VII, 1/2. R. von Beck, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. 30 S. 0,75 M  
 VII, 3. Ludw. Keller, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. 38 S. 0,75 M  
 VIII, 1. W. Wetekamp, Volksbildung, Volkerholung, Volksheime. Neue Wege zu ihrer Förderung. 24 S. 0,75 M  
 VIII, 2. Ludw. Keller, Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. 21 S. 0,75 M  
 IX, 1/2. H. Romundt, Der Platonismus in Kants Kritik der Urteilskraft. 34 S. 1,50 M  
 IX, 3. Ludw. Keller, Graf Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe und die Anfänge des Maurerbundes in England, Holland und Deutschland. 40 S. 0,75 M  
 X, 1. Ludw. Keller, Die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick auf ihre zehnjährige Wirksamkeit. 34 S. 0,75 M  
 X, 2. W. Wagner, Die Studentenschaft und die Volksbildung. Bericht über die Arbeiterbildungskurse etc. 15 S. 0,75 M  
 X, 3. S. Fritz, Die Neugestaltung des städtischen Bibliothekswesens. 23 S. 0,75 M  
 XI, 1. J. Ziehen, Ein Reichsamt für Volkserziehung und Bildungswesen. 28 S. 1,— M  
 XI, 2. Ludw. Keller, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert. 29 S. 1,— M  
 XI, 3. Ludw. Keller, Gottfried Wilhelm Leibniz und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts. 15 S. 1,— M  
 XII, 1. Ludw. Keller, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. 106 S. 1,50 M  
 XII, 2. Ludw. Keller, Die Sozietät der Maurer und die älteren Sozietäten. (Vergriffen !)  
 XII, 3. P. Deußen, Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. 25 S. 1 M  
 XII, 4. Ludw. Keller, Der Humanismus. Sein Wesen und seine Geschichte. 15 S. 1 M  
 XIII, 1. W. Pastor, Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre. 19 S. 0,75 M

- XIII, 2. Ludw. Keller, Die Tempelherren und die Freimaurer. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte. 49 S. 1,50 M  
(1905)
- XIII, 3. Ludw. Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. (Vergriffen!) Siehe XVII, 6.  
(1905)
- XIII, 4. P. Szymank, Die freistudentische oder Finkenschaftsbewegung an den deutschen Hochschulen. 0,50 M  
(1905)
- XIII, 5. Ludw. Keller, Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern. 19 S. 0,50 M  
(1905)
- XIV, 1. Ludw. Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Katakomben. 23 S. 0,50 M  
(1906)
- XIV, 2. Ludw. Keller, Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben. 38 S. 1,— M  
(1906)
- XV, 1. Ludw. Keller, Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe. Ein Zeitgenosse und Freund Friedrichs des Großen. 28 S. 0,50 M  
(1907)
- XV, 2. Ludw. Keller, Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick am Schlusse des 15. Gesellschaftsjahres. (Vergriffen!) Siehe XVI, 1.  
(1907)
- XV, 3. G. Fritz, Erfolge und Ziele der deutschen Bücherhallenbewegung 1902—1907. (Vergriffen!) Siehe XVI, 4.  
(1907)
- XVI, 1. Ludw. Keller, Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick am Schlusse des 15. Gesellschaftsjahres. Vierte durchgesehene Auflage. 42 S. 0,75 M  
(1908)
- XVI, 2. D. Bischoff, Die soziale Frage im Lichte des Humanitätsgedankens. Vortrag, gehalten am 3. Nov. 1907 zu Berlin in der Hauptversammlung der Comenius-Gesellschaft. 38 S. 0,75 M  
(1908)
- XVI, 3. Ludw. Keller, Die Großloge Indissolubilis und andere Großlogen-Systeme des 16., 17. u. 18. Jahrhunderts. 36 S. 0,60 M  
(1908)
- XVI, 4. G. Fritz, Erfolge und Ziele der deutschen Bücherhallenbewegung. Zweite durchgesehene Auflage. 22 S. 0,50 M  
(1908)
- XVI, 5. K. Hesse, Kulturideale und Volkserziehung. Vortrag, gehalten am 26. Februar 1908 in Berlin. 25 S. 0,60 M  
(1908)
- XVII, 1. H. Romundt, Die Wiedergeburt der Philosophie. 14 S. 0,40 M  
(1909)
- XVII, 2. Ludw. Keller, Die geistigen Strömungen der Gegenwart und das öffentliche Leben. 14 S. 0,50 M  
(1909)
- XVII, 3. von Reitzenstein, Fichtes philosophischer Werdegang. 35 S. 0,75 M  
(1909)
- XVII, 4. Ludw. Keller, Die Sozietäten des Humanismus und die Sprachgesellschaften. 60 S. 1,50 M  
(1909)
- XVII, 5. Ludw. Keller, Die geistigen Strömungen der Gegenwart und das öffentliche Leben. Zweite Auflage. 14 S. 0,50 M  
(1909)
- XVII, 6. Ludw. Keller, Schillers Weltanschauung und seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. Zweite Auflage. 87 S. 1,50 M  
(1909)
- XVIII, 1. K. Hesse, Nationale staatsbürgerliche Erziehung. 31 S. 0,75 M  
(1910)
- XVIII, 2. Ludw. Keller, Die sozialpädagogischen Erfolge der Comenius-Gesellschaft. 13 S. 0,40 M  
(1910)
- XVIII, 3. K. Hesse, Nationale staatsbürgerliche Erziehung. Zweite Auflage. 31 S. 0,75 M  
(1910)
- XVIII, 4. Ludw. Keller, Joh. Gottfried Herder. Seine Geistesentwicklung und seine Weltanschauung. Zweite Auflage. 114 S. 1,50 M  
(1910)
- XVIII, 5. Ludw. Keller, Die geistigen Strömungen der Gegenwart und das öffentliche Leben. Dritte Auflage. 23 S. 0,50 M  
(1910)
- XVIII, 6. Ludw. Keller, Bibel, Winkelmaß und Zirkel. Studien zur Symbolik der Humanitätslehre. 58 S. 1,— M  
(1910)
- XIX, 1. Ludw. Keller, Charles Kingsley und die religiös-sozialen Kämpfe in England im 19. Jahrhundert. 20 S. 0,50 M  
(1911)
- XIX, 2. Anton Sandhagen, Ideen englischer Volkserziehung und Versuche zu ihrer Verwirklichung. 147 S. 0,75 M  
(1911)
- XX, 1. Ludw. Keller, Der deutsche Neuhumanismus und seine geistesgeschichtlichen Wurzeln. Eine kritische Auseinandersetzung. 2. Ausg. 25 S. 0,50 M  
(1912)
- XX, 2. Ludw. Keller, Akademien, Logen und Kammern des 17. und 18. Jahrhunderts. Neue Beiträge zur Geistesgeschichte. 37 S. 1,— M  
(1912)