

Monatsschriften der C. G. XV. Band. Heft 9.

Monatshefte  
der  
**Comenius-Gesellschaft.**

Herausgegeben von Ludwig Keller.



Fünfzehnter Jahrgang.

1906.

Fünftes Heft.

Berlin 1906.

Weidmannsche Buchhandlung.

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

# Inhalt.

---

	Seite
<b>Ludwig Keller, Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft.</b>	
Stimmen der öffentlichen Meinung . . . . .	253
<b>Eberhard König, Goethe und der höchste Wunsch . . . . .</b>	<b>283</b>
<b>Dr. Adolf Marcuse, Zur Erinnerung an Mozart . . . . .</b>	<b>300</b>
<b>Prof. Dr. C. Th. Lion, Ein neues Werk über Comenius . . . . .</b>	<b>304</b>
<b>Besprechungen und Anzeigen . . . . .</b>	<b>308</b>
Ludwig Goldschmidt, Kant und Häckel. Freiheit und Notwendigkeit (H. Romundt).	
<b>Bemerkungen und Streiflichter . . . . .</b>	<b>310</b>
Eroberer-Naturen in ihrer Stellung zur Idee der Humanität. — Totschweigung der unsichtbaren Gesellschaften. — Schiller und das Christentum. — Die Bedeutung von Organisationen in der Geistesgeschichte. — Die „heimlichen Gemeinden“ am Niederrhein und die Ethik. — Die Ziele und Zwecke der „Sozietät der Maurer“ und das „Allg. Handbuch der Freimaurerei“. — Ist der Name Desfournaux ein Deckname für Desaguliers?	

---

## Ziele und Aufgaben der Comenius-Gesellschaft.

Die C. G. hat den Zweck, die Entwicklung der religiös-philosophischen Weltanschauung der abendländischen Völker zu erforschen und damit die Geistesgeschichte zum Range eines selbständigen Wissensgebietes zu erheben.

Die C. G. beabsichtigt insbesondere, die Weltanschauung und die Grundsätze des Comenius und der comenianischen Geistesrichtung, d. h. die Grundsätze der Humanität und des Humanismus und die Geschichte der Kultgesellschaften, die deren Träger waren und sind, wissenschaftlich zu untersuchen und klarzustellen.

Die C. G. hat sich die Aufgabe gestellt, in diesem Geiste bildend und erziehend auf das heutige Geschlecht zu wirken und zugleich eine Wissenschaft der Volkserziehung (Sozial-Pädagogik) als selbständigen Wissenszweig zu begründen.

---

Jahresbeiträge gehen an das Bankhaus **Molenaar & Co., Berlin C., St. Wolfgangstrasse.**

---

Die **Austrittserklärung** muß drei Monate vor Schluß des Kalenderjahrs erfolgen, widrigenfalls der Beitrag noch für das folgende Jahr fällig bleibt (§ 4 d. Satzungen).

---

Satzungen, Werbeschriften und Probehefte versendet auf Anfordern die **Geschäftsstelle der C. G., Berlin-Charlottenburg, Berlinerstrasse 22.**

---

# Monatshefte der Comenius-Gesellschaft

Schriftleitung:  
**Dr. Ludwig Keller**  
 Berlin-Charlottenburg  
 Berlinerstrasse 22.



Verlag:  
 Weidmannsche Buchhandlung  
 Berlin S.W.  
 Zimmerstrasse 94.

---

Die Monatshefte der C. G. erscheinen im Januar, März, Mai, Septbr. und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10,—. Einzelne Hefte M. 2,—. Nachdruck ohne Erlaubnis untersagt.

---

## Die Idee der Humanität und die Comenius-Gesellschaft. Stimmen der öffentlichen Meinung.

Von

Ludwig Keller.

Wir haben es seit der Begründung unserer Gesellschaft im Jahre 1892 oft und nachdrücklich ausgesprochen, daß wir die Weltanschauung, die wir im Sinne des Comenius vor der Öffentlichkeit vertreten, unter dem Namen der Humanität und des Humanismus zusammenfassen<sup>1)</sup>.

Wir wissen sehr wohl, daß der Inhalt des Begriffes im Lauf der Zeiten vielfachen Schwankungen ausgesetzt gewesen ist. Für uns aber ist der Sinn dieser Namen klar umschrieben und fest bestimmt durch den Inhalt, den Comenius selbst diesen von ihm nach längerer Zurückdrängung wieder zu Ehren gebrachten Worten gegeben hat. Im Sprachgebrauch dieses großen Apostels der Menschlichkeit und der Menschenliebe bezeichnet das Wort jene Denkart und jene Geistesrichtung, die sich auf der Alleinslehre, d. h. auf dem Gedanken aufbaut, daß eine große

---

<sup>1)</sup> Über Inhalt und Begriff dieser Worte siehe Ludwig Keller, Der Humanismus. Sein Wesen und seine Geschichte. (Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft XV, 4.) Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1904. (Preis 1 M.)

Harmonie das All umfaßt, „da die Dinge in Gott sind wie im Urbild, in der Natur wie im Abbild“ (Plato) — jene Denkart, die Comenius unter dem Namen Allweisheit zusammenfaßt und die nach seiner Überzeugung überall und zu allen Zeiten Vertreter gefunden hat — Vertreter, die freilich infolge der schweren Kämpfe, die sie wider die Stumpfheit der Massen zu führen hatten, meist im Stillen und unter wechselnden Namen tätig gewesen sind.

Denn Namen sind Parteifahnen und Kampfmittel und herrschende Mehrheitsparteien haben in der Entwertung der Parteinamen ihrer Widersacher stets wirksame Mittel erkannt, um sich unbequemer Gegner zu entledigen; jedermann weiß, daß die schönen Namen „Humanitäts-Schwindel“, „Humanitäts-Dusel“ usw. zur Entwertung des alten Wortes in gewissen Kreisen noch heute jedesmal wiederhallen, wenn das einfache Wort Humanität von deren Verteidigern genannt wird.

Ehe das Zeitalter der Renaissance das Wort Humanismus zu Geltung und Achtung brachte, hat dieselbe Weltanschauung unter dem Namen der Mystik Jahrhunderte hindurch die Gemüter erwärmt und begeistert, dieselbe Mystik, die sich stets als Nachfolgerin der Alleinslehre des Platonismus und des Christentums Christi betrachtet hat, und deren Träger ihre stärkste äußere Stütze in den außerkirchlichen kultischen Organisationen besessen haben, die in den mittleren Jahrhunderten unter dem Namen der Waldenser blutige Verfolgungen zu erdulden hatten<sup>1)</sup>. Man weiß, daß Comenius selbst der letzte Bischof jener Kultgenossenschaft gewesen ist, die die Traditionen der alten Waldenser im 16. und 17. Jahrhundert am reinsten bewahrt und fortgepflanzt hat, und daß er in den Augen seiner Freunde und Widersacher bis auf diesen Tag als ein Vertreter der „Mystik“ gilt.

Aber schon zu der Zeit, wo während der großen böhmischen Religionskämpfe sich die Kultgemeinschaft der böhmischen Brüder konstituierte, war für deren Anhänger und Freunde der Name Mystik als Parteifahne deshalb völlig unbrauchbar geworden, weil es auch Mystiker gab, die zu den strengsten Vertretern ihrer Widersacher gehörten. Schon seit dem 14. Jahrhundert hatte die römische Kirche den Kampf wider die Mystik von innen heraus begonnen und es war gelungen, die Mystik durch die

---

<sup>1)</sup> Näheres bei Ludwig Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1886.

„Mystiker“ zu bekämpfen und aus den Angeln zu heben; mit Hilfe kirchlicher Ordens-Gesellschaften, die den Namen Mystik für sich in Anspruch nahmen, hatte man die außerkirchlichen Gesellschaften erfolgreich bekämpft und die Namen umgedeutet und entwertet. Schon am Ende des 15. Jahrhunderts war der Name Mystik kein Feldzeichen mehr, unter dem sich die Gesinnungsgenossen zu gemeinsamem Kampfe wider ihre Unterdrücker sammeln konnten.

Was in Sachen der Mystik gelungen war, ist in Betreff des Wortes Humanität und der weitverbreiteten Organisationen, die sich zu deren Trägern gemacht hatten, nie vollständig möglich geworden. Zwar hat es auch hier an sehr nachdrücklichen Bemühungen nicht gefehlt, und auch hier sind die Versuche von innen heraus mit der Absicht gemacht worden um den Humanismus durch die Humanisten zu bekämpfen und mit Hilfe halbweltlicher Ritterorden und Gesellschaften die alten Organisationen aus der Bahn zu bringen oder aus den Angeln zu heben<sup>1)</sup>. Aber die Existenz mächtiger protestantischer Staaten und der gewaltige Aufschwung, welchen die vornehmsten Träger der Humanitätsidee, nämlich die Großlogen-Systeme des 17. und 18. Jahrhunderts und der deutsche Neuhumanismus unter Lessings und Herders Führung in Anlehnung an Comenius und Leibniz nahmen, hat die groß angelegten und von starken Händen geförderten Pläne zum Scheitern gebracht.

Noch immer hat der Name Humanität in weiten Kreisen einen guten Klang, und bei der Entwicklung, welche die öffentliche Stimmung seit der Zeit, wo wir mit Hilfe einer wissenschaftlichen und gemeinnützigen Gesellschaft für diesen Namen eintreten, genommen hat, ist alle Aussicht vorhanden, daß er sich weiterhin erfolgreich behaupten wird.

---

Wir haben schon früher fast in jedem Hefte unserer Monatschriften durch Hinweise auf die zahlreichen Äußerungen der öffentlichen Meinung den Gang dieser Entwicklung verfolgt und dadurch den Nachweis erbracht, daß Name und Begriff der Humanität wieder weiteren Kreisen in sympathischer Weise näher getreten sind. An dieser Stelle müssen wir im wesentlichen auf

<sup>1)</sup> Vgl. Ludwig Keller, die Tempelherrn und die Freimaurer. Berlin Weidmannsche Buchhandlung 1905. Näheres hierüber s. unten S. 274 ff.

diese Hinweise Bezug nehmen. Nur einige wissenschaftliche Kundgebungen müssen hier noch einmal besprochen werden, von denen die eine, die vor der Entstehung unserer Gesellschaft erfolgt ist, für unsere Sache großes Interesse bietet.

**K. B. Hundeshagen.** Im Jahre 1852 hat der damalige Rektor der Universität Heidelberg, der Professor der Theologie K. B. Hundeshagen einen nachmals wiederholt abgedruckten Vortrag über die „Idee der Humanität und die Kirche“ gehalten, in dem er die Gedankengänge unseres Arbeitsplanes in merkwürdiger Weise vorausnimmt. „Wo die Kirche“, sagt Hundeshagen, „echtes Christentum gepflanzt hat, da hat sie auch echte Humanität gepflanzt“. Aber abgesehen von den altchristlichen Zeiten, „wo sich ein reicher Strom dieser Humanität aus der Kirche in die Menschheit ergoß“, hat es nach Hundeshagen nur sehr wenige und sehr kurze Epochen gegeben, wo die Kirche als solche sich der Pflege echter Humanität hingegeben hätte. Gleichwohl ist sie vorhanden gewesen, aber sie hat sich, sagt Hundeshagen, seitdem die Kirche ihr keine Wohnstätte mehr bot, „in einzelne Orden und Bruderschaften geflüchtet,“ die mit heldenmütiger Aufopferung für sie gekämpft haben<sup>1)</sup>.

**Theologische Handbücher.** Man hätte denken sollen, daß der Appell Hundeshagens die Aufmerksamkeit der Kreise, denen er angehörte, auf Wesen und Geschichte der Humanität hingelenkt hätte. Aber wenn man die kirchliche Literatur prüft, so zeigt sich die Tatsache, daß die angesehensten Handbücher, wie z. B. die Realencyklopädie für protestantische Theologie und das Lexikon für Theologie und Kirchenwesen, K. R. Hagenbuch, O. Zöckler, Wetzler und Welte usw. in keiner ihrer Auflagen unter den Tausenden kirchlicher Worte, Begriffe und Kunstausdrücke, die sie behandeln, das Wort Humanität in Hundeshagens Sinn aufweisen<sup>2)</sup>, und daß die üblichen Kirchengeschichten das Wort Humanismus

1) Näheres s. MCG 1902, S. 112 ff.

2) An einer einzigen Stelle, nämlich in der zweiten Auflage der genannten Realencyklopädie (1854) kommt zwar nicht das Wort „Humanität“, aber das Wort „Humanismus“ im Sinne einer bestimmten Denkart und Geistesrichtung vor. Schlägt man den Buchstaben H. nach, so steht da:

**Humanismus, s. Atheismus**

und unter Atheismus (Bd. I, S. 577 ff.) findet sich der Nachweis, daß die Geistesrichtung, welche sich Humanismus nennt, „praktischer Atheismus ist“. Es ist dieselbe Verdächtigung, die sich schon in der Streittheologie des 15. und 16. Jahrhunderts findet.

ganz ausschließlich auf das Zeitalter der Renaissance beziehen und nicht einmal den deutschen Neuhumanismus des 18. Jahrhunderts berücksichtigen. Der herrschende Sprachgebrauch der Kirche kennt ebensowenig im 17. Jahrhundert wie im 19. und 20. Wort, Begriff und Wesen der Humanität im Sinne des Comenius.

Um so wertvoller ist es, daß wenigstens gelegentlich auch einmal einzelne sympathisierende Stimmen aus theologischen Kreisen laut werden.

So veröffentlichte im Jahr 1899 D. Karl Sell, Professor der Theologie in Bonn in den Preußischen Jahrbüchern (Bd. 98, Heft 1, S. 12 ff) einen höchst interessanten Artikel über „die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion“<sup>1)</sup>. Karl Sell.

Danach ist der Humanismus — Sell unterscheidet allerdings einen christlichen Humanismus und einen rein weltlichen Humanismus, die sich seiner Ansicht nach nicht ganz decken — eine durch alle Jahrhunderte nachweisbare Geistesrichtung, deren Geschichte sich neben und außer den Kirchen und, wie wir hinzufügen, vielfach im Gegensatz zu diesen vollzogen hat. Das Ziel des „christlichen Humanismus“, sagt Sell, „liegt über alles Kirchentum und über alle Konfessionsgrenzen hinaus, es ist das Ziel, dem die erleuchtetsten christlichen Denker, die eifrigsten Menschenfreunde, die begeistertsten Prediger und die innigsten Dichter und Künstler entgegenstreben“. Der Humanismus ist (nach Sell) auf „die Ausgestaltung der Menschheit nach dem Ebenbilde Gottes“ gerichtet, nach dem sie geschaffen ist, er erstrebt „eine Familie von Gotteskindern, sein Prinzip ist die Anerkennung der Menschenwürde, des Rechtes jeder Individualität auf Ausbildung“, d. h. mit anderen Worten: sein Ziel ist die Erziehung des Menschengeschlechts.

Sehr klar formuliert Sell die tiefen Unterschiede, welche die Weltanschauung der Humanität von der der Kirche und der Kirchen trennt. Für die protestantische Kirche steht an erster Stelle der Glaube, die Liebe tritt in dessen Dienst; für den Humanismus steht an erster Stelle die Liebe, sein Glaube und seine Anhänger dienen der Liebe. „Hand in Hand damit, fährt Sell fort, macht sich eine in praktischen Idealen wurzelnde Weltanschauung geltend, die aus Glauben und Hoffnung entworfen, der Weltentwicklung kein dogmatisches, sondern ein sittliches Ziel setzt“. . . .

<sup>1)</sup> Näheres darüber s. in den MCG, Bd. IX (1900) S. 15 ff.

Diese Grundanschauungen und dieses Ziel der Liebe einigen Personen verschiedener Kirchen, Sekten und Schulen. Während bekanntlich alle streng kirchlich Gesinnten diese Gemeinschaft der Liebe bei abweichendem Glauben ganz konsequenter Weise ablehnen, schafft der Humanismus auch unter Personen abweichender dogmatischen Auffassungen eine Bundesgenossenschaft.

#### Die Quäker.

Soweit hat Sell das Wesen des Humanismus richtig erkannt, aber seine geschichtliche Entwicklung und die Organisationen, die deren Träger waren, kennt er nicht ausreichend. Sell sagt, daß diese Geistesrichtung bisher „keine eigene Organisation gefunden habe mit Ausnahme der Quäker“. Dabei sind alle diejenigen Organisationen übersehen, die mit der „Society of Friends“ oder den Quäkern im engsten Zusammenhange gestanden haben, die Waldenser, böhmischen Brüder, Täufer, die „Society of Masons“ usw. usw. Aber selbst, wenn Sell diese mit eingeschlossen hätte, wäre seine Angabe unzutreffend, daß der Humanismus es außer diesen Organisationen nie zu „kultischer Vergesellschaftung“ (wie Sell sagt) gebracht habe.

Ihre Anschauungen machten es Vertretern des Humanismus möglich, ihre Organisationen in weltlichem Gewande fortzupflanzen und ihre Versammlungen ebenso im Stillen abzuhalten, wie es einst die Christen der ersten Jahrhunderte getan hatten. Wenn sie nun, wie es in ihrer schicksalsreichen Geschichte unter dem Druck der Verfolgung die Regel war, zum Zweck der Selbsterhaltung sich in die Verborgenheit zurückzogen und den Augen der Späher entchwanden, waren sie deshalb weniger vorhanden, und waren etwa die Akademien, Gesellschaften, Großlogen und Logen, die uns schon seit dem 16. Jahrhundert und früher begegnen, deshalb keine kultische Organisation, weil sie diesen Charakter erfolgreich zu verschleiern verstanden und sich vor der Öffentlichkeit lediglich als gesellige Vereine, Klubs und Wohltätigkeits-Anstalten gaben?

Haben nicht auch die Gemeinden der ältesten Christen lange Zeiträume hindurch unter dem Deckmantel von Handwerker-gilden, Begräbnisvereinen, Bau-Korporationen usw. bestanden und behauptet nicht trotzdem gerade die theologische Wissenschaft, daß diese Gilden, Genossenschaften usw. christliche Kultvereine gewesen sind? Und was hier richtig ist, ist das etwa in späteren Jahrhunderten falsch und lediglich ein Phantasiegebilde?



Obwohl der Gedankengang Sells bis auf manche Worte und Wendungen sich mit den Darlegungen deckt, die durch unsere Monatsschriften sowie durch die Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung) in den Kreisen der Kirchenhistoriker und Historiker sehr bekannt geworden sind, erwähnt der Verfasser weder den Namen unserer Gesellschaft noch den des Comenius, noch den des Herausgebers.

Wertvoller als die Arbeit Sells ist für die Geschichte der Organisationen, die die Träger des Humanitätsgedankens waren, das im Jahre 1900 erschienene Werk Adolf Harnacks über die „Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Im Auftrage der Akademie bearbeitet“. Berlin 1900 (3 Bde) — ein Werk, in dem zum erstenmal, und zwar auf Grund der von Harnack benutzten und vielfach zitierten und erwähnten Publikationen der Comenius-Gesellschaft und Ludwig Kellers (s. a. O. Bd. I, S. 21 ff.), die geschichtlichen Zusammenhänge der älteren freien Akademien mit den nachmaligen Königlichen Akademien einer näheren Betrachtung unterzogen werden.

**Adolf  
Harnack.**

Der Gedanke der Akademien oder Sozietäten, sagt Harnack in Übereinstimmung mit den Ergebnissen unserer Forschungen, „ist eine Erbschaft des auf Plato und seine Schule gerichteten Renaissancezeitalters; aber er wurde erst im 17. und anfangenden 18. Jahrhundert fruchtbar gemacht“. . . . . „Treten in Italien und Deutschland zunächst die sprachliebenden und -forschenden Gesellschaften in den Vordergrund, die bei aller Beschränktheit doch den Anstoß zur Entwicklung der neueren Literatur gegeben haben — hier beruft sich Harnack auf die Schrift von Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen (1895) —, so fehlen doch auch die ihnen geistig verwandten, in der Regel freilich rasch verkümmern den Unternehmungen solcher Naturphilosophen nicht, die mit frischer Erkenntnis die neue Wissenschaft betreiben wollten und den alten Schulmethoden den Krieg erklärten. So gründete bereits im Jahre 1622 der Lübecker Joachim Jungius (geb. am 22. Oktober 1587) — in mehr als einer Hinsicht ein Leibniz vor Leibniz — zu Rostock eine von der Universität ganz unabhängige gelehrte Gesellschaft, die *societas ereunetica* oder *zetetica*, in deren Programm die Widerlegung der scholastischen Philosophie (besonders die der Jesuiten), die Pflege der Mathematik und die Erforschung der Natur als die Hauptaufgaben bezeichnet wurden. . . . .

Vor allem aber — fährt Harnack fort — ist Amos Comenius zu nennen als der große Führer und Erzieher zu einer Reform der wissenschaftlichen Methode, zugleich unermüdlich tätig, gleichgesinnte Männer zu sammeln und zu vereinigen“.

Eben Harnack hat sich um dieselbe Zeit im 4. Bande des Hohenzollern-Jahrbuchs, S. 176 in ganz verwandtem Sinne ausgesprochen. Dort spricht er über den Mann, der neben Leibniz sich das größte Verdienst um die Stiftung der Sozietät der Wissenschaften in Berlin erworben hat, nämlich über Daniel Ernst Jablonski und sagt:

„Er war ein Enkel des Amos Comenius und so war ihm die religiöse Toleranz, die Richtung auf das, was allen Protestanten gemeinsam ist, das unermüdliche Streben, sie zu einigen und die Bedrängten zu schützen, die praktische Haltung in der Religion und der Kontakt mit allen idealen Bestrebungen von Jugend auf etwas Selbstverständliches“ . . . .

**Preuss. Jahrbücher.** Im Unterschied von der oben erwähnten Sellschen Arbeit, aber in Übereinstimmung mit Harnack und einem interessanten Artikel D. Kleinerts über Comenius<sup>1)</sup> nimmt ein seiner Zeit vielbeachteter und vielbesprochener Aufsatz der Preußischen Jahrbücher (99. Bd. 1900, Heft I, S. 21 ff.) „Christentum, Humanität und Freimaurerei“, der damals anonym erschien, dessen Verfasser aber nachmals bekannt geworden ist (Professor Dr. W. in Berlin), ausdrücklich auf die Veröffentlichungen unserer Gesellschaft und auf Comenius wiederholt Bezug. Auch der Begriff des Wortes Humanität wird hier genau in dem Sinne des Comenius in ganz vortrefflicher Weise umgrenzt und zur Darstellung gebracht.

**Paul Tschackert.** Wir haben schon erwähnt, daß die Realencyklopädie für protestantische Theologie auch in ihrer seit 1896 erscheinenden neuesten Auflage das Wort Humanität nicht kennt. Der einzige Artikel, der sich, soweit wir feststellen konnten, näher mit der Sache und dem Begriff beschäftigt, ist der im sechsten Bande (1899) erschienene eingehende Aufsatz Paul Tschackerts, Professor der Theologie in Göttingen, der die Überschrift „Freimaurer“ trägt. Damit wird die Tatsache ganz zutreffend anerkannt, daß sich Wort, Begriff und Sache nicht im kirchlichen Sprachgebrauch, wohl aber in dem der Freimaurer noch heute finden. Tschackerts Darstellung beruht, wie er selbst

<sup>1)</sup> Siehe Realencyklopädie für protest. Theologie. 3. Aufl. IV., S. 247 ff.

hervorhebt, auf den Veröffentlichungen des bekannten Redakteurs des „Katholik“, des Domkapitulars Joh. Michael Raich in Mainz und gibt — meist wörtlich — alle die gehässigen Urteile und falschen Tatsachen in Betreff der Freimaurer wieder, die dieser zusammengetragen hat<sup>1)</sup>. Die Zusammenhänge aber, die z. B. zwischen der „Society of Friends“ und der „Society of Masons“ bestehen, kennen weder Raich noch Tschackert.

Es ist bedauerlich, daß Tschackert mit solcher Oberflächlichkeit **G. Uhlhorn.** und Unkenntnis an die Bearbeitung einer Geistesrichtung herangetreten ist, deren ziffernmäßige Bedeutung er ausdrücklich anerkennt. Wie falsch seine Urteile sind, hätte er z. B. schon aus dem Werke von G. Uhlhorn, „Die christliche Liebestätigkeit“, 2 Bände, 1890, entnehmen können, der zwar die Freimaurer nicht ausdrücklich nennt, aber die diesen Kreisen entstammenden moralischen Wochenschriften und deren Träger, nämlich die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, als diejenigen bezeichnet, in deren Grundsätzen und in deren Wirksamkeit die Anfänge der gesamten reichen Liebestätigkeit des 19. Jahrhunderts zu suchen sind, wenn er auch mit Recht zugleich dem älteren Pietismus eine gewisse Mitwirkung zuerkennt.

Den Gedanken, daß das Christentum wahre Menschlichkeit (also Humanität) sei — sagt Uhlhorn — hatte die Orthodoxie (des 17. und 18. Jahrhunderts) verkümmern lassen.

Wir sehen hier von den überaus zahlreichen Stimmen der **Herder-Feier** öffentlichen Meinung ab, zu denen das Herder-Jubiläum des **1903.** Jahres 1903 Veranlassung gegeben hat. Sicher aber ist, daß diese Gedenkfeier, zu deren Gelingen die von der Comenius-Gesellschaft und deren Freunden eingeleitete Aktion sehr viel beigetragen hat<sup>2)</sup>, stark auf den Ton gestimmt war, der in dem damals von uns zur Massenverbreitung gebrachten Lebensbilde des Comenius zum Ausdruck gekommen ist, das Herder im Jahre 1795 in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“.

<sup>1)</sup> Die Beweise hierfür siehe in den MCG Bd. 8 (1899) S. 304 ff.

<sup>2)</sup> Die damals zuerst in den MCG und dann als Sonderabdruck in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C.G. (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1903) erschienene Schrift von Ludwig Keller, „Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus“ hat einen großen Leserkreis gefunden.

veröffentlicht hatte<sup>1)</sup>. Eben diese Briefe sind damit zugleich von neuem in den Kreis des öffentlichen Interesses getreten.

Schiller-  
Feier 1905. Und ganz ähnlich sind die Wirkungen geworden, die die Schiller-Feier des Jahres 1905 gezeitigt hat<sup>2)</sup>.

Unter dem Eindruck dieses siegreichen Fortschreitens des einst stark entwerteten Wortes und Begriffs der Humanität sind nun im Laufe des Jahres 1906 eine Reihe von Kundgebungen erfolgt, von denen einige so bemerkenswert sind, daß wir uns nicht mit den in unseren Monatsschriften üblichen kurzen Hinweisen begnügen können; sie bedürfen einer besonderen Besprechung, die sich teilweise zu einer Abwehr gestalten muß.

Hermann  
Hoffmann. Zunächst müssen wir hier einen längeren Artikel Hermann Hoffmanns in der „Deutschen Kultur“ (hrsg. von G. Driesmanns und Reg. Deutsch) Jahrg. 1906, Heft 19, erwähnen, der, wenn man einiges stark Persönliche abzieht, viele treffende Bemerkungen bietet. Wir wollen hier dem Verfasser selbst das Wort geben:

„Am Kopfe der Veröffentlichungen der Comenius-Gesellschaft, unter denen viele von Kellers Aufsätzen erschienen sind, findet man eine Reihe von Namen, deren Träger als die ersten Denker und Kämpfer für die Erziehung des Menschengeschlechts bekannt sind. In diese Reihe stellt sich die Weltanschauung, die mit dem Namen Humanismus bezeichnet wird. Gewöhnlich denkt man ja bei diesem Namen nur an ein bestimmtes Zeitalter. Und doch ist die Renaissance nur die Zeit, in der zum ersten Male diese Geistesrichtung öffentlich hervortritt. Denn das hat Keller mit einer Summe von Einzelarbeiten, deren Zusammenfassung wir wohl auch noch von ihm zu erwarten haben, klar erwiesen, daß es eine fortgesetzte Reihe von organisierter Arbeit ist, die von den neuplatonischen Akademien und altchristlichen Gemeinden über die Mystiker und Häretiker, über Brüdergemeinden und Sozietäten bis in Verbände der neuesten Zeit führt. Als die Staatskirche unter Konstantin den Kampf gegen die Bildung des klassischen Altertums aufnahm, da mußten diese Verbände, die eine Weltanschauung kultivierten, die im Gegensatz zur Massen-Philosophie stand, den Feinden möglichst verborgen bleiben. Der Mittel dazu gab es mancherlei. Aber alle hatten die Folge, daß die Arbeit dieser Organisationen niemals eine öffentliche war; solange die Geschichte

<sup>1)</sup> Johann Gottfried Herder, Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1903.

<sup>2)</sup> Vgl. Keller, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. (Vorträge und Aufsätze aus der C. G. 1905.)

sich also nur mit äußeren Geschehnissen beschäftigt, wird sie diese Arbeit nicht sehen. Darum also das Verlangen nach der Würdigung einer selbständigen Geistesgeschichte. Auch die Zeit, in der der Humanismus mit seinen Gedanken öffentlich hervortreten durfte, in der er selbst der Reformation einen Teil seiner Kräfte zur Verfügung stellte, ist bald vergangen, und wieder mußten (die historische Kontinuität läßt sich auch hier verfolgen) die Arbeiten dieser Verbände unsichtbar werden. Aber darum, daß die Arbeit nicht sichtbar ist, besteht doch die Tatsache, daß nicht nur die Gedanken, sondern auch die Form und Organisation sich durch die Jahrhunderte gerettet haben. Das unwiderleglich und wohl als erster in dem Umfang erwiesen zu haben, ist Kellers wissenschaftliches Verdienst. Zugleich ein enormes Kulturverdienst, wenn man daran denkt, daß er uns die Geschichte des geistigen Lebens vermittelt und dabei die für die Zukunft der Kultur meines Erachtens enorm wichtige Tatsache feststellt, daß nicht die große Organisation der Masse, der Staat, nicht der weltliche und nicht der geistliche, sondern Gemeinden Gleichgesinnter, mit den Grundsätzen der Unabhängigkeit und Freiwilligkeit, die Träger dieses Lebens gewesen sind. . . .

Das Wort Humanismus stammt aus dem Altertum und bezeichnete damals schon das rein Menschliche, oder das ideale Menschentum, zu dem die Menschheit als Erscheinung erzogen werden soll. Als freilich in der Kirche des Mittelalters die Lehre von der Verderbtheit der Menschennatur seit Adams Fall zur herrschenden wurde, war offiziell auch der Glaube an dieses Ideal unmöglich geworden. Vielleicht hat Keller recht, wenn er in Comenius den Mann sieht, der am ersten und konsequentesten wieder von der Erziehung des Menschengeschlechts zu diesem Ideale spricht. . . .

Es würde falsch sein, diesen Gedankenkreis der Humanisten unter eines der beliebten Schlagworte zu bringen. Wenn der Humanismus gegenüber der kirchlichen Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur auf Christi Predigt hinweist, daß Gott in uns und wir in ihm sind und daß Gottes Reich inwendig in uns ist, so dürfen wir diese Richtung, weil sie Gott nicht im landläufigen Sinne transzendent hinstellt, nicht etwa pantheistisch nennen. Wenn wiederum der Geist als selbständige Größe auftritt und sich im Kampfe gegen die Masse zu bewähren hat, so darf man das nicht dualistisch nennen. Und wenn der Schlußstein dieses Systems die Vollendung des Menschengesistes zur vollkommenen Menschheit ist, so darf man da — und gegen dieses Urteil verteidigt Keller den Humanismus besonders — doch nicht etwa von Atheismus oder Heidentum sprechen. Denn es handelt sich im letzten Grunde nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse, sondern um die Formulierung dessen, was als Glaube in uns lebt. Für diesen

Glauben ist die Menschheit göttlich und Gott in der Menschheit, und in dieser Einheit liegt die Geschlossenheit der Weltanschauung.

Den praktischen Wert dieser Weltanschauung für unsere Zeit erweist am besten die Arbeit der Comenius-Gesellschaft. Denn es ist nicht ein Zufälliges, sondern ist mit Notwendigkeit aus dieser Weltanschauung herausgekommen, wenn sie sich in den Kreis dessen stellt, was wir etwa heute „soziale Arbeit“ nennen. Es ist ja auch klar, wenn in jeder Seele ein Funken des göttlichen Lichtes ist, der zur Flamme erwachen kann, dann gibt es keine Unterschiede nach Ständen und Nationen, dann sind die Menschen Brüder, und Teilnahme für den Menschen auch im niedrigsten Stande ist die natürlichste Betätigung der humanistischen Gesinnung. Man hat darum mit Recht dem Humanismus die „Entdeckung des Menschen“ zugeschrieben und tatsächlich stehen auch alle die Männer, die in diesem Sinne für die Menschheit gearbeitet haben, selbst solche streng christlicher Observanz, in näherer oder fernerer Verbindung mit dem organisierten Kreise des Humanismus. Solche Organisation will auch die Comenius-Gesellschaft sein. Sie hat sich nicht irgend ein Gebiet des sozialen Lebens ausgesucht, das sie als Spezialdomäne bearbeiten will, sondern sie sammelt, fördert, regt an, wo irgend Arbeit in humanitärem Sinne geleistet wird. . . .

Das ist indessen nur eine Seite der umfangreichen Arbeit, die im einzelnen zu würdigen nicht unsere Aufgabe ist. Die Beteiligung an allen Fragen der Erziehung, insbesondere auch an der Frauenbildung, mag nur erwähnt sein; einen Überblick gibt ein Aufsatz von Keller „Über die sozialpädagogischen Ziele und Erfolge der Comenius-Gesellschaft“ im Archiv für Soziale Wissenschaft und Sozialpolitik. (21. Bd. II. Heft.)

Hier kam es nur darauf an, zu zeigen, wie nach all diesen Richtungen hin mit Notwendigkeit die Arbeit einer Gesellschaft, die vom Geiste des Humanismus getragen ist, gedrängt wird. . . .“

Die Kritiker unserer Bestrebungen, die in unserer Tätigkeit nur die Einzelarbeit sehen und sich befleißigen, ihre Detailkritik an Jahreszahlen und Daten zu üben, sind zahlreich und, wie es engen Köpfen zukommt, äußerst selbstbewußt. Gerade im Hinblick darauf ist es erfreulich, zu beobachten, daß es auch Beurteiler gibt, die tiefer sehen und neben dem Einzelnen und Nebensächlichen das Allgemeine und Wichtige richtig erkennen und herauszustellen suchen.

**Ernst  
Troeltsch.**

Bei weitem die bedeutendste neuere Kundgebung der öffentlichen Meinung bleibt einstweilen der Vortrag, den der zeitige Rektor der Universität Heidelberg, Professor der Theologie D. Dr. Troeltsch

zu Ende April d. J. bei der Versammlung des neunten deutschen Historikertages zu Stuttgart gehalten hat und der inzwischen unter dem Titel „Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“, zuerst in der Historischen Zeitschrift. 97. Bd. (1906), S. 1 ff. und dann als Sonder-Abdruck im Verlage von R. Oldenbourg in München (66 S., M. 1,20), erschienen ist. Die Idee der Humanität — so führt Troeltsch aus — ist dem älteren Protestantismus sowohl in seiner lutherischen wie in seiner calvinischen Ausprägung fern geblieben; keine der beiden Formen des Protestantismus hat es unternommen, eine selbständige Ethik zu schaffen, die rohe Strafgesetzgebung zu mildern, den Begriff der Toleranz in das staatliche Leben überzuführen usw. Die Grundideen der Humanität und der Menschenrechte stammen nicht aus ihm, sondern aus dem solange grimmig bekämpften Täufern. Der ältere Protestantismus hat ebensowenig die Freiheit der Wissenschaft geschaffen wie die moderne Kunst unmittelbar auf ihn zurückzuführen ist.

Der Humanismus auf der einen Seite — so fährt Troeltsch fort — das Täufern auf der andern, haben auf allen diesen Gebieten weit mehr zur Bildung der modernen Welt beigetragen als der ältere Protestantismus. Dieser erstarrte bald im Dogmatismus. Aber es blieb ein feurig-flüssiger Kern, der stets aufs neue erwärmend und belebend zu wirken vermochte, nämlich die Verkündigung des Rechts auf geistige Freiheit, wie sie Humanismus und Täufern stets gefordert hatten.

Und diese allgemeinen Sätze werden dann von Troeltsch im einzelnen, und zwar hier oft im allergenauesten Anschluß an Gedanken und Worte, wie wir sie seit Jahrzehnten in dieser Zeitschrift und in selbständigen Schriften<sup>1)</sup> vertreten haben, weiter ausgeführt. So heißt es z. B. S. 39 ff.:

„Der Puritanismus ist nicht calvinistisch, sondern täuferisch. Die calvinistischen nordamerikanischen Puritanerstaaten sind zwar demokratisch gewesen, aber sie wußten nicht bloß nichts von Gewissensfreiheit, sondern haben sie geradezu als eine gottlose Skepsis verworfen. Gewissensfreiheit gab es nur in Rhode-Island, aber dieser Staat war baptistisch und war darum bei allen Nachbarstaaten als Sitz der Anarchie verhaßt; sein großer Organisator Roger

<sup>1)</sup> Vergl. z. B. Ludwig Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig, S. Hirzel 1885. Ders.: Zur Geschichte der alt-evangelischen Gemeinden. Berlin, E. S. Mittler & Sohn 1887, u. s. w.

Williams ist geradezu zum Baptismus übergetreten. Und ebenso ist der zweite Herd der Gewissensfreiheit in Nordamerika, der Quäkerstaat Pennsylvaniens, täuferischer Herkunft. Wo sonst die Forderung der Toleranz und Gewissensfreiheit sich findet, ist sie politisch und utilitarisch motiviert . . . Der Vater der Menschenrechte ist also nicht der eigentliche Protestantismus, sondern das von ihm gehaßte und in die neue Welt vertriebene Täuferum, worüber sich auch niemand wundern kann, der die innere Struktur des protestantisch-kirchlichen und des täuferisch-spiritualistischen Gedankens verstanden hat. Aber indem wir so an diesem Punkte auf das Täuferum gewiesen werden, tut sich uns eine noch viel weitere Perspektive auf. Das nordamerikanische Täufer- und Quäkertum entstammt der großen religiösen Bewegung der englischen Revolution, dem Independentismus. Dieser Independentismus selbst aber war aufs stärkste mit Einflüssen des Täuferums durchsetzt, die von Holland, dem kontinentalen Zufluchtsort der Täufer, und von den amerikanischen Flüchtlingen her auf England wirkten. Hier hat das Täuferum überhaupt endlich seine große weltgeschichtliche Stunde erlebt<sup>1)</sup>, indem es seine Apolitie aufgab und gestaltend eingriff zur Hervorbringung eines christlichen Staates . . . Der Staat Cromwells, der eben damit ein christlicher sein wollte, hat diese Idee auf kurze Zeit verwirklicht, und, so kurze Zeit dieses grandiose Gebilde dauerte, seine weltgeschichtlichen Wirkungen sind außerordentlich. Denn aus dieser gewaltigen Episode verblieben die großen Ideen der Trennung von Kirche und Staat, der Duldung verschiedener Kirchengemeinschaften nebeneinander, des Freiwilligkeitsprinzips in der Bildung der Kirchenkörper, der (zunächst freilich relativen) Überzeugungs- und Meinungsfreiheit in allen Dingen der Weltanschauung und der Religion. Hier wurzelt die altliberale Theorie von der Unantastbarkeit des persönlichen inneren Lebens durch den Staat, welche dann immer weiter auch auf mehr äußerliche Dinge ausgedehnt wurde; hier ist das Ende der mittelalterlichen Kulturidee bewirkt, ist an die Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur die moderne, freie, individuelle Kultur getreten. Es ist zunächst ein rein religiöser Gedanke, der nur bald säkularisierte und von der rationalistischen, skeptischen und utilitarischen Toleranzidee überwuchert wurde; aber er allein hat mit seiner religiösen Macht der modernen Freiheit die Bahn gebrochen.

Aber das ist nicht eigentlich das Werk des Protestantismus, sondern ein Werk des neu belebten, mit dem radikalisierten Calvinismus

---

<sup>1)</sup> Diese und die vorhergehenden bzw. nachfolgenden Worte sind von uns gesperrt worden. Der Herausgeber.



verschmolzenen Täuferturns, das damit eine verspätete Genugtuung erfährt für die maßlosen Leiden, die diese Religion der Duldung und der Gewissenüberzeugung von allen Konfessionen im 16. Jahrhundert hatte erfahren müssen“ . . .

„Unsere wirtschaftliche Entwicklung, so schließt Ernst Troeltsch seinen Vortrag, steuert (eher) einer neuen Hörigkeit zu und unsere großen Militär- und Verwaltungsstaaten sind trotz aller Parlamente dem Geist der Freiheit nicht lediglich günstig. Ob unsere dem Spezialistentum verfallende Wissenschaft, unsere von einer fieberhaften Durchprobung aller Standpunkte erschlafte Philosophie und unsere die Überempfindlichkeit züchtende Kunst dem günstiger sind, darf man billig bezweifeln. Es bleibt in kommenden Zeiten des Druckes und des Rückganges der Freiheit vor allem dasjenige, was dem ganzen Bau von sich aus einen guten Teil seiner Kraft gegeben hat, die religiöse Metaphysik der Freiheit aus der persönlichen Glaubensüberzeugung, die die Freiheit aufbaut auf das, was keine allzu menschliche Menschlichkeit verderben kann, auf den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt“ . . .

Dieser Glaube, so schließt Troeltsch, heißt Protestantismus.

Es ist zu bedauern, daß Troeltsch unter den Trägern der Bewegung, die er als den für die Entstehung der modernen Art wichtigsten Faktor darstellt, und unter den großen Vorkämpfern, die er nennt, nicht auch die Unität der böhmischen Brüder und ihren letzten Bischof, Comenius, genannt hat. Denn ebenso sehr wie Täuferturn und Quäkertum hat die Unität für die Grundsätze der Humanität und der Toleranz und gerade für diejenigen Prinzipien gekämpft, die Troeltsch als die wesentlichsten Gedanken des modernen Protestantismus bezeichnet, nämlich für „den Glauben an Gott als die Kraft, von der uns Freiheit und Persönlichkeit zukommt“. Unter den großen Vorkämpfern dieses Gedankens verdient mehr noch als viele Vertreter des Anabaptismus und Independentismus der Mann genannt zu werden, dessen Werk und dessen ehrwürdige Gestalt sich den Zeitgenossen des 17. Jahrhunderts tiefer eingepägt hat als der irgend eines angesehenen Geistlichen und Predigers der englischen Revolutionskirchen oder der amerikanischen Religionskämpfe der gleichen Epoche — Comenius.

Und noch eins muß bemerkt werden. Troeltsch spricht gelegentlich von dem Anteil, den die Ideenwelt des „theologischen Platonismus“ an den Grundgedanken der Welt-

anschauung besitzt, die er im Täuferum und im Quäkertum und im modernen Protestantismus wiederfindet, und er sagt mit Recht an vielen Stellen, daß der Humanismus, oder wie wir sagen würden, die Idee der Humanität, als Mitkämpfer und Gesinnungsgenosse des also verstandenen Protestantismus zu gelten habe. Aber wer in dem Zeitalter der kirchlichen Orthodoxie, d. h. im 16. und 17. Jahrhundert, die eigentlichen Träger und Vorkämpfer dieser Humanität und dieses Humanismus gewesen sind und wie es möglich geworden ist, daß sie ihre an Zahl und äußerer Macht weit überlegenen Gegner schließlich aus den wichtigsten Positionen verdrängt haben, das erfahren wir aus den sonst so wertvollen Darlegungen nicht.

Die große und reiche Geschichte der unter weltlichen Formen in der Stille tätigen Kultgenossenschaften, die unter allerlei Decknamen — man erinnere sich des Namens Akademien — im Sinne derselben religiösen Grundanschauungen tätig waren, welche Quäkertum und Täuferum vertraten, wird unerwähnt gelassen, obwohl das reiche urkundliche Material über die Geschichte dieser Akademien, das in den fünfzehn Bänden unserer Monatsschriften vorliegt, heute die Entschuldigung ausschließt, daß ihr Wesen und ihr Wirken noch unaufgeklärt oder unbekannt seien<sup>1)</sup>. Sollten die oben erwähnten wiederholten Hinweise Adolf Harnacks auf diese freien Akademien und dessen ausdrückliche Bezugnahme auf die Arbeiten des Referenten Herrn Professor Troeltsch völlig unbekannt geblieben sein?

Wir müssen bei dieser Gelegenheit überhaupt unser Erstaunen darüber aussprechen, daß unter den überaus zahlreichen, vielfach völlig unbekanntem Autoren, die Troeltsch als Quellen und Gewährsmänner in seinem Aufsatz namhaft macht, an keiner einzigen Stelle auf die Forschungen verwiesen wird, die seit dem Jahre 1880 den heute weit verbreiteten Auffassungen über das Täuferum unter den heftigsten Anfeindungen orthodoxer und liberaler Professoren die Bahn gebrochen haben. Es ist merkwürdig: in denjenigen neueren theologischen Werken und Handbüchern, wo der alte Haß wider den Anabaptismus durchbricht, erscheint der

---

<sup>1)</sup> Übrigens ist schon von den Theologen des 17. Jahrhunderts, z. B. von Zacharias Theobald, sehr nachdrücklich auf die Verwandtschaft der Täufer mit den freien Sozietäten der „Pansophisten“ hingewiesen worden. Vgl. L. Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig, S. Hirzel 1886, S. 20 ff. und MCG 1904, S. 265 ff.

Name Ludwig Kellers noch heute mit gehässigen Bemerkungen; wo aber das Täuferturn zu seinem Recht kommt, da wird der Name ebenso verschwiegen wie der Name seiner Mitstreiter.

Es war zu erwarten, daß die Stellungnahme von Troeltsch, der in dem größeren Werk über die Christliche Religion (Leipzig, Teubner 1906) die gleichen Auffassungen vertreten hat, Widerspruch und Zustimmung auslösen würde, und in der Tat scheint eine lebhafte Erörterung in Gang zu kommen. So hat Prof. Dr. H. Weinel in Jena in einem höchst interessanten Aufsatz über die „Moderne Theologie“, den er in der von Prof. Dr. Otto Hötzsch herausgegebenen Deutschen Monatsschrift (Berlin, Alexander Duncker, 6. Jahrg., Heft 2, S. 173 ff.) veröffentlicht hat, mit Nachdruck und Geschick die Ideen von Troeltsch vertreten. Auch Weinel verfißt die Weltanschauung, die wir im Sinne des Comenius unter dem Namen der Humanität zusammenfassen, für die er aber unter dem Namen des Christentums oder der „modernen Theologie“ kämpft, eben für das Ideal, das, wie er sagt (S. 182), „weniger deutlich von den Reformatoren erkannt ist, als von manchem der sogenannten Schwärmer im Reformationszeitalter.“

**Heinrich  
Weinel.**

Sachlich weit geringere Bedeutung als diese Kundgebungen angesehenen Vertreter und Organe der öffentlichen Meinung besitzt eine Streitschrift, welche Dr. Wilhelm Begemann, Direktor einer höheren Töcherschule zu Charlottenburg, veröffentlicht hat. Sie trägt den Titel „Comenius und die Freimaurer“ (Berlin 1906) und ist gegen Karl Christian Friedrich Krause und gegen alle diejenigen Gelehrten gerichtet, die seit hundert Jahren der Überzeugung Ausdruck gegeben haben, daß die bekannten englischen Neuplatoniker und Humanisten, die bei der Begründung des neuenglischen Großloggen-Systems von 1717 beteiligt waren, wie z. B. Theophil Desaguliers und James Anderson durch die Werke des mit der älteren Generation der englischen Platoniker persönlich eng befreundeten Comenius geistig beeinflußt worden seien<sup>1)</sup>. Die Frage, ob dies der Fall

**Comenius  
und die  
Freimaurer.**

<sup>1)</sup> Über Krauses bezügliche Auffassungen vergl. die kleine Schrift: Keller, die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1906.

gewesen ist oder nicht, ist insofern geschichtlich ohne entscheidende Wichtigkeit, als ja ohnehin notorisch ist, daß Desaguliers und Anderson in denselben geistigen Pfaden gewandelt sind wie die übrigen Vorkämpfer der Toleranz und des Humanismus, also auch Comenius; ob nun also der sogen. „Weckruf“ dieses Bischofs oder gleichartige Schriften späterer Gesinnungsgenossen die Quellen gewesen sind, aus denen die Begründer des neuen Großloggen-Systems schöpften, trägt für die Entscheidung der Frage, weiß Geistes Kinder sie und ihre Schöpfungen waren, nicht viel aus. Eine Erwähnung bedarf die Streitschrift lediglich deshalb, weil sie einige Sätze aufstellt, die wir zurückweisen müssen; sie behauptet nämlich, daß das Bild des Comenius, wie es Krause gezeichnet hat, falsch sei. Der Verfasser hält es für seine Pflicht, „die wahre Meinung des Comenius festzustellen“ (S. 16). Das Ergebnis ist, daß Krause und alle seine Nachfolger des Comenius wahre Meinung nicht erkannt haben, während Begemann sie endgültig klar gelegt hat. Nach Begemann wird Comenius durch einen bei ihm besonders stark hervortretenden Zug charakterisiert: dieser Zug ist „der fast fanatische Chiliasmus“, der ihn zu dem Glauben an das tausendjährige Reich Gottes verführte.

**Herder über  
Comenius.**

In den Briefen „Zu Beförderung der Humanität“ hat Herder im Jahre 1795 ein Charakterbild des Comenius entworfen, in dem der Vorkämpfer unseres klassischen Neuhumanismus sich als Gesinnungsgenossen und Schüler des großen Apostels der Humanität bekennt<sup>1)</sup>. Wir empfehlen unseren Lesern, diese Herdersche Schrift mit dem verzerzten Bilde zu vergleichen, das in der erwähnten Streitschrift entworfen wird; wir stellen anheim, ob sie lieber Herder oder lieber Herrn Direktor Dr. Wilhelm Begemann in Charlottenburg folgen wollen.

Einer der Gründe, die Begemann gegen die „Hypothese“ ins Feld führt, die geistige Zusammenhänge zwischen Comenius und den Freimaurern annimmt, ist der, daß Comenius als Geistlicher von einer entschieden christlichen Gesinnung beherrscht gewesen sei. An der Stelle, wo ich diesen Grund zuerst beleuchtet habe, hatte ich behauptet und gesagt:

---

<sup>1)</sup> Wir haben, wie oben bemerkt, im Jahre 1903 einen Neudruck dieses Charakterbildes unter dem Titel: Comenius und die Erziehung des Menschengeschlechts. Von Johann Gottfried Herder. 2. Aufl., Berlin, Weidmann, herausgegeben und stellen auf Anfordern bei der Geschäftsstelle der C. G. gern Exemplare kostenlos zur Verfügung.

„Wenn alle die, die da hofften und hoffen, einst alle Menschen im Geiste Christi zu einem Tempel der Gottesverehrung vereint zu sehen, mit dem neuenglischen Großlogen-System von 1717 außer geistiger Gemeinschaft stehen, so sind aus deren Listen nicht nur die besten Namen — man denke an Herder — sondern die Stifter selbst, und vor allem die beiden Geistlichen, Anderson und Desaguliers, zu streichen.“

Begemann gestattet sich folgende Charakteristik der Unfähigkeit und Unkenntnis seines literarischen Widersachers: „Der Kundige ersieht, daß Keller mit den Einzelheiten der Geschichte der englischen Großloge und ihrer Konstitutionsbücher nicht genügend vertraut ist. So nennt er z. B. Desaguliers einen reformierten Geistlichen, während er Naturforscher war.“ Wie nun, wenn sich die Sache umgekehrt verhielte? Was sieht dann jeder Kundige? Wir notieren hier nur einige der Quellen<sup>1)</sup>, aus denen die Tatsache erhellt, daß Desaguliers in Oxford Theologie studiert hat, daß er im Jahre 1710 die Ordination als Diakon erhielt, im Jahre 1712 Hausgeistlicher des Herzogs von

Th.  
Desaguliers.

<sup>1)</sup> *Biographia Britannica or the Lives etc.* ed. Andrew Kippis. II. Edition 1793 (Nebst Supplement to the *Biographia Brit.* first Edition p. 40 ff.). — Cooke, *Historical Register* Vol. I, p. 245 u. II, p. 103. — John Nichols, *Literary Anecdotes of the Eighteenth Century*, comprizing *Biographical Memoirs etc.* London 1812. Vol. VI, I S. 81. (Wichtige Nachrichten, gerade auch über die theologische Laufbahn D.'s, die wir teilweise bereits im J. 1901 in den MCG, S. 203 und in den Vorträgen und Aufsätzen aus der C.G. 1901, 3. Stück, S. 13 abgedruckt haben.) — Thomson, *History of the Royal Society* 1812, Vol. III, 406. — *Nouvelle Biographie Générale etc.* publiée par MM Firmin Didot Frères sous la Direction De M. Le Dr. Hoefler. Paris 1855, Vol. XIII, Col. 722 ff. Ein ausführlicher Artikel, der sich auf folgende ältere, mir nicht zugängliche französische Quellen stützt: Le Père Arcère, *Histoire de La Rochelle* Haag, La France Protestante. — Weiss, *Histoire des Réfugiés français.* — *Dictionary of National Biography*, Vol. XIV, S. 400 ff.

Das berühmte biographische Handbuch gibt außer einigen oben erwähnten als seine Quellen an: Smiles, *Huguenots in England and Ireland.* London 1880. — Cooke, *Preachers Assistant.* — Matys, *Index to the Philosophical Transactions* p. 607—610.

Wir haben hier benutzt: Sam. Smiles, *The Huguenots, their settlements etc. in England and Ireland.* London 1867. S. 292 ff. — Brewster, *Memoirs of the life of Sir Isaac Newton*, Edinb. 1855, I, 342. — Gould, *History of Freemasonry.* IV, 285 und öfters. — Bielfeld, Baron de, *Lettres Familieres et autres de M. le Baron de B. A la Haye.* Pierre Gosse jr. et Daniel Pinet. 1763, 2 Voll. (Lettre XXXI.) Ein Bild des Desaguliers findet sich bei Nichols, *Anecdotes* IX, 640.

Chandos zu Cannon wurde, 1717 zu Hampton Court vor König Georg II. predigte, im selben Jahre eine Pfarrei königlichen Patronats in Norfolk erhielt und dann alsbald die Stellung als Hofprediger des Prinzen von Wales übernahm, in welcher er sich noch im Jahre 1741 befand. Wir besitzen von ihm nicht nur Schriften aus dem Gebiete der Naturwissenschaften, mit denen er sich aus Liebhaberei beschäftigte, sondern auch eine gedruckte Predigt über Lukas XIII, 5, die er in Anwesenheit des Königs gehalten hat.

Zur Beurteilung der Frage der geistigen Zusammenhänge mögen als Ergänzung früher beigebrachter Tatsachen hier einige Bemerkungen folgen.<sup>1)</sup>

Humanität  
und  
Christentum.

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß die Weltanschauung der Humanität, wie sie Comenius unter dem Namen der Weisheit oder der Kunst vertritt, die er auch den Königlichen Weg des Lichtes und des Friedens nennt, auf der Alleinslehre im platonischen Sinne dieses Wortes beruht. Für Comenius sind wahres Menschentum und wahres Christentum zusammenfallende Begriffe, und die Grundlage des einen wie des anderen ist die Pansophie; aus ihr fließen (wie er sagt) alle Schlüsse und Urteile derer, die den Tempel der Weisheit nach den Gesetzen des allmächtigen Baumeisters aufrichten wollen.

In diesen Erklärungen über Gott und Christentum lag ebenso die entschiedene Ablehnung des stumpfen Atheismus, wie er schon damals oft begegnete, wie jenes Libertinismus, dem die eine Religion so gleichgültig war wie die andere. Comenius wendet sich in mehreren seiner in allen Ländern verbreiteten Schriften nachdrücklich sowohl gegen den ersteren, wie gegen den letzteren<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Es ist für die Beurteilung der Sache beachtenswert, daß ein Gesinnungsgenosse und Bekannter Desaguliers', nämlich der zeitweilige Präsident der Royal Society, John Evelyn († 1706), ein Freund Rob. Boyles, Christoph Wrens usw. in seiner damals sehr bekannten Schrift „Sculptura or the History of Chalcography“, Kap. VI, den Comenius und eine seiner Schriften (nämlich den Orbis pictus) in einer Weise empfiehlt, die seine persönliche Vertrautheit mit dem Werke verrät.

<sup>2)</sup> Diese Erklärungen finden sich sowohl in der *Janua linguarum reserata* (1631 und öfter), wie im *Atrium rerum et linguarum* in inhaltlich gleicher Art und fast mit den gleichen Worten; an beiden Stellen kehrt der Widerspruch gegen die „Libertiner“ wieder.

Auf dem Titelkupfer, mit welchem Comenius im Jahre 1644 seinen „*Prodromus Pansophiae*“ in die Welt gesandt hat (Leiden 1644), erscheint die Pansophie in der symbolischen Darstellung, in der die „Sophia“ bereits in den Akademien des 15. Jahrhunderts vorkommt, nämlich in der Frauengestalt mit Königskrone und Hermelin, als Himmelskönigin oder als Urania. Der königliche Mantel ist rechts mit dem Bild der Sonne, links mit dem Mond und auf allen Seiten mit Sternen bestickt; um den Hals trägt sie die Kette. Im Hintergrunde sieht man drei Weltkugeln; zu ihren Füßen liegen Bibel, Winkelmaß und Zirkel und andere Maurerwerkzeuge, und in einem vollendeten Zirkel, den vier abgeschnittene Säulen zieren, liegt das Kreuz. „Die Einheit“, sagt Comenius in seinem „*Weckruf*“, „und die auf sie gegründete Vereinigung ist das Ebenbild Gottes, denn Gott ist ein Wesen und doch alles, er ist alles und doch eins.“ Und an anderer Stelle: „Gott, der ein Wesen ist, will, daß in ihm alles eins sei.“ Es ist völlig sicher, daß Comenius mit diesen Auffassungen und Symbolen zugleich die Anschauungen und die Zeichen derjenigen Großloggen-Systeme des 17. Jahrhunderts wiedergegeben hat, deren geistiger Führer er war, und es trifft sich glücklich, daß wir die Geschichte dieser Großloggen oder „Hauptloggen“ des 17. Jahrhunderts auf Grund wichtiger Entdeckungen jetzt genauer kennen, als es bisher der Fall war<sup>1)</sup>. Wie nun, wenn gerade diese Anschauungen, ja selbst die Worte des Comenius in den wichtigsten Kundgebungen des neuenglischen Großloggen-Systems, das die älteren Systeme seit 1717 ablöste, und das die Idee der Humanität öffentlich auf seine Fahnen schrieb, in überraschender Weise wiederkehren? So heißt es in einer Schrift, die damals ganz gewaltiges Aufsehen machte, der *Relation apologique et historique de la Société des Francs-Maçons* vom Jahre 1738, die auf päpstlichen Befehl zu Rom von Henkershand verbrannt wurde, wörtlich:

„Die Grundsätze der Gesellschaft lassen sich in wenigen Worten etwa also zusammenfassen: „Alle Dinge in der Welt sind eins, und

---

<sup>1)</sup> Die ersten Nachweise und Urkundenauszüge sind von uns veröffentlicht worden in dem soeben erschienenen Hohenzollern-Jahrbuch 1906 (Bd. VIII), S. 221 — 260 in dem Aufsatz von Ludwig Keller, Die Hohenzollern und die Oranier in ihren geistigen, verwandtschaftlichen und politischen Beziehungen.

dieses Eine befindet sich ganz in allen Dingen. Dasjenige, was wir alles in allem heißen, ist Gott, ein ewiges, unermessliches und höchstweises Wesen. In diesem All leben, weben und sind wir. Durch dieses All ist jedes Ding hervorgebracht und in dasselbe müssen alle Dinge wieder zurückkehren. Mit einem Worte: es ist der Grund und Zweck aller Dinge.“

„Auf diesen festen Grundsätzen“, sagt die Apologie, „werden alle Schlüsse und Urteile der Freimaurer aufgebaut“<sup>1)</sup>.

Und diese Weltanschauung des neuenglischen Großlogensystems soll ohne geistigen Zusammenhang mit der gleichen Denkart der älteren Großlogen-Systeme des 17. Jahrhunderts und ihrer Wortführer entstanden sein?

Die Tempel-  
herrn.

Derselbe Verfasser hat dieser ersten Streitschrift wenige Monate nach deren Erscheinen eine zweite folgen lassen, die unter dem Titel: „Die Tempelherrn und die Freimaurer. Eine Entgegnung auf die gleichnamige Schrift des Geheimen Archiv-Rats Dr. Ludwig Keller“ im gleichen Verlage wie die erste erschienen ist.

Es ist eine beachtenswerte Tatsache, daß eine Frage, die dem Fernerstehenden ganz außerhalb des Rahmens der Geschichte der Humanität und des Humanismus zu liegen scheint, schon im 18. Jahrhundert die hervorragendsten Vertreter des deutschen Neuhumanismus lebhaft beschäftigt und teilweise heftig erregt hat, nämlich die Frage nach dem Wesen und der Geschichte der älteren und neueren Tempelherrn<sup>1)</sup>, und daß sich diese leidenschaftliche Erregung heute in gleicher Weise wiederholt — eine Tatsache, die darauf hindeutet, daß es sich um Fragen von grundsätzlicher Bedeutung auch für die Geistesgeschichte handelt.

Und diese Bedeutung ist in der Tat vorhanden. Wir haben oben (S. 254 f.) gesehen, daß die römische Kirche in früheren Jahrhunderten wiederholt mit Erfolg bemüht gewesen ist, solche Gegner, denen sie nicht durch Gewaltmittel beikommen konnte, von innen heraus zu bekämpfen, und daß es ihr z. B. gelungen ist, die Mystik durch die Mystiker unschädlich zu machen. Ordensgesellschaften, unterstützt von der staatlichen Gewalt, haben den wichtigsten Teil dieser Arbeit verrichtet.

<sup>1)</sup> Näheres in dem Artikel: „Die Alleinslehre des Humanismus in den maurerischen Sozietäten vor und nach Comenius“, MCG 1904, S. 265 ff.



Ähnlich wie einst nach den Waldenser- und Albigenser-Kriegen aus den Kreisen der waldensischen „Apostel“ und „Gottesfreunde“ der h. Franziskus hervorgegangen war <sup>1)</sup>, dessen Orden dann die Missions-Arbeit unter den Abgefallenen erfolgreich aufnahm, so entstand nach dem Emporkommen des Protestantismus die Gesellschaft Jesu, die seit den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts durch die Gründung kirchlicher Hilfsgenossenschaften und Vereine nach dem Vorbilde der Tertiärer die Bekehrungsarbeit aufnahm. Zu diesem Zwecke wurden zur Gewinnung der oberen Gesellschaftsklassen gewisse Ritterorden unter päpstlichem und staatlichem Schutz wiederhergestellt und dem neuen Zwecke, nämlich „dem Kampfe für das Kreuz“, angepaßt.

Seit dem Jahre 1717 war nun der Hierarchie in dem rasch und kräftig aufblühenden neuenglischen Großlogen-System, das den Gedanken der Humanität erfolgreich vertrat und das selbst unter mächtigen Fürsten Mitglieder gewann, ein neuer Gegner erstanden, dessen Bedeutung man in den leitenden Kreisen wohl erkannte. Alsbald trat auch hier die verhüllte Organisation der römischen Propaganda in Tätigkeit.

Ein gut unterrichteter Zeitgenosse, der im Jahre 1750 geborene Henri Grégoire, der als Bischof von Blois in diesen Dingen ein höchst unverdächtig Zeuge ist, erzählt in seiner zuerst im Jahre 1810 erschienenen „Geschichte der religiösen Sekten“ <sup>2)</sup>, daß der Großmeister der „Tempelherren“, die als höhere Grade innerhalb der französischen Großloge bestanden, nämlich Herzog Ludwig von Bourbon († 1776), bemüht gewesen ist, die „Freidenker“, die sich in den Logen sammelten, den katholischen Kirchenlehren näher zu bringen <sup>3)</sup>. Das war in der Tat der Fall. Der Idee der Humanität hatte schon im Jahre 1738 der erste „Großkanzler“ des Ordens, Michael Ramsay, in seiner von der französischen Zensur approbierten berühmten Freimaurer-Rede die Idee des Christentums, wie sie die Kreuzfahrer vertraten, mit bewußter Absichtlichkeit an die Seite gesetzt.

<sup>1)</sup> Zuerst sind diese geschichtlichen Zusammenhänge erörtert worden bei Ludwig Keller, Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen. Leipzig 1886 und Ders., Johann von Staupitz, etc. Leipzig 1888. Dazu vergl. Neuere Waldensenforschungen in den MCG 1898, S. 172 (wider D. Karl Müller).

<sup>2)</sup> Henri Grégoire, L'Histoire des Sectes religieuses 1810, 2 Voll. 2. éd. 1828, 5 Voll. Das Werk hat sechs Auflagen erlebt.

<sup>3)</sup> Grégoire a. O. Paris 1828, Voll. II, 421: „modifier leurs principes de manière, qu'en tout ils fussent concordans avec la religion catholique“.

Es handelt sich hier also um eine für die Geschichte des Humanitäts-Gedankens höchst wichtige Episode: mit Hilfe eines nach dem Vorbilde der Tertiärer organisierten, von Konvertiten getragenen sogenannten Ritterordens suchte man unter der Maske der Freimaurer deren Prinzipien durch „bessere“ Lehren zu ersetzen, und so die Freimaurerei durch die „Freimaurer“ aus den Angeln zu heben, d. h. die Träger der Idee der Humanität mit einem neuen Geiste, eben dem Geiste, den man Christentum nannte, zu erfüllen. Die streng katholischen Höfe von Paris, von Dresden und der Hof der Stuarts waren die Mittelpunkte, von denen aus man zuerst in Stockholm<sup>1)</sup> und von dort aus in Berlin erfolgreich Fuß zu fassen versucht hat. Von dieser Zeit an ist dem neuenglischen Großlogen-System von 1717 eine neue Lehrart, nämlich das schwedische System, entgegengetreten. Insofern sind die Aufsätze, die wir zuerst in den MCG, Bd. XIII (1904), S. 161 ff. und Bd. XIV (1905), S. 270 ff. unter den Titeln: „Die Tempelherrn und die Freimaurer“ und „Die Anfänge der Tempelherrn in Deutschland und die Stellungnahme Friedrichs des Großen“ veröffentlicht haben, Beiträge zur Geschichte des Humanitäts-gedankens. Die Punkte, die wir bewiesen haben, sind folgende:

1. In Frankreich wie in anderen Ländern sind um dieselbe Zeit, wo die marianischen Kongregationen entstanden sind, unter verwandten Formen und zu gleichen Zwecken Kongregationen der höheren Gesellschaftsklassen ins Leben gerufen worden, die man rektifizierte Ritterorden nannte. Die Zeichen und Formen — es fallen darunter die Einrichtung der „unbekannten Oberen“, die Erblichkeit des Großmeisteramts und das Amt des „Großkanzlers“ auf — entsprechen denen der sogenannten dritten Orden (Tertiärer) der katholischen Kirche. Angesehenes Mitglied dieser Orden war der ehemalige Gouverneur des Prinzen Karl Edward aus dem Hause Stuart, der schottische Konvertit Andreas Michael Ramsay.
2. Seit der Mitte der dreißiger Jahre treten zu Paris zwei Logen und alsbald auch eine Großloge in das Licht der Geschichte, an deren Spitze die katholischen Parteigänger der Stuarts Maclean und Derwentwater stehen, und innerhalb deren Ramsay ein hohes Amt bekleidete. Zahlreiche Mitglieder der rektifizierten Orden (Tertiärer) haben sich alsbald diesen Logen angeschlossen. Die Großloge von England hat diese Logen nicht anerkannt.

---

<sup>1)</sup> Die Beweise bei Keller, Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern. Berlin, Weidmann 1905.

3. Innerhalb dieser Logen tauchen sehr bald nach ihrer Begründung Versuche auf, eine Reform der Freimaurerei durchzuführen. Ramsay selbst hat in einer Logenrede auf die Tempelherrn verwiesen. Er hat dann in einer gedruckten Rede den Ursprung der Freimaurerei auf die Kreuzzüge zurückgeführt und die Kreuzfahrer „als unsere Vorfahren“ bezeichnet, die mit Schwert und Kelle den Bau des Tempels angefangen haben.
4. Als bald nach dem Massenbeitritt der katholischen Ordensritter taucht in Frankreich in organischer Verbindung mit der neuen Großloge ein Orden auf, der die gleiche Symbolik, die gleichen Formen und Amtsbezeichnungen usw. wie der Orden des heiligen Lazarus aufweist. Dieser neue Orden heißt der „hohe Orden des heiligen Tempels“.
5. Großmeister dieses neuen Ordens, in dessen Novizengraden maurische Formen, Symbole und Namen zur Anwendung kommen, war lange Zeit hindurch der Prätendent Karl Edward aus dem Hause Stuart, und Großkanzler — so nennt er sich selbst — war dessen ehemaliger Gouverneur Andreas Michael Ramsay.

Aus diesen Sätzen ergibt sich, daß Lessing, Nicolai und Herder, als sie einst in denjenigen Großlogen-Systemen, die unter der Fahne des Rittertums und des von diesen sogenannten Christentums kämpften, Fälscher der überlieferten Ideen und geheime Gegner der echten Freimaurerei erkannten, völlig im Recht waren, und daß Friedrich der Große, als er im Jahre 1785 in diesen „Freimaurern“ eine gefährliche „Sekte“ sah, zu denen er sich, obwohl selbst Freimaurer, nicht zählen wollte, die Zusammenhänge richtig durchschaut hat; wie denn tatsächlich überall dort, wo der „Kampf für Kreuz und Christentum“ im Sinne der Freimaurer-Ritter zum Feldgeschrei gemacht worden ist, die Idee der Humanität und die alten Überlieferungen der comenianischen Geistesrichtung in den Hintergrund traten und absichtlich verdunkelt worden sind.

Hier mag ein einziges Beispiel ein Schlaglicht auf die Verwandtschaft der christlichen Ritterorden und der freimaurerischen Tempelherrn des 18. Jahrhunderts werfen.

Diejenigen Mitglieder des Novizen-Grades — diese Novizen hießen im engeren Sinne Freimaurer oder Lehrlinge — welche den Grad der Ritter zu erhalten wünschten, mußten Profeß tun, und ebenso mußten die Novizen des Ordens des heiligen Lazarus und der anderen Ritter-Tertiarier, welche den Ritterschlag erhalten wollten, Profeß tun; bei beiden Organisationen war eine „Formula

professionis“, d. h. ein Eid vorgeschrieben, dessen Text uns erhalten ist. Man beachte wohl, daß diejenigen Freimaurer, die Ritter werden wollten, diesen Eid leisten mußten, gleichviel ob sie Protestanten oder Katholiken waren.

### Eidesformel

der Ritter-Tertiarier des Ordens  
vom h. Lazarus  
im 18. Jahrhundert.

Ich, N. N., verspreche und gelobe Gott dem Allmächtigen, der glorreichen Jungfrau Maria Mutter Gottes, dem heiligen Lazarus und dem Herrn Großmeister, daß ich all mein Leben lang die heiligen Gebote Gottes und der heiligen katholischen, apostolischen und römischen Kirche beobachten, mit einem großen Eifer zur Verteidigung des Glaubens, wenn es mir von meinen Oberen befohlen wird, dienen, dem Herrn Großmeister vollkommen Gehorsam leisten . . . und mein ganzes Leben eine freie und eheliche Keuschheit beobachten will . . .

Wer nun diejenigen Orden der römischen Kirche kennt, die auf die Verehrung der heiligen Jungfrau Maria besonders Gewicht legen, der wird den geschichtlichen Zusammenhang der Dinge auch ohne deutlichere Fingerzeige durchschauen.

Wir würden es gern gesehen haben, wenn der Verfasser der oben erwähnten Streitschrift, der Mitglied des sog. schwedischen Lehrsystems ist, in diesen historisch bedeutungsvollen Fragen den Gegenbeweis versucht hätte; er unterläßt dies, wendet vielmehr seine ganze Kraft der Kritik von Einzelheiten zu. Wir würden indessen auch für diese Betätigung der Anteilnahme und für die dadurch geleistete Arbeit dankbar gewesen sein,

### Eidesformel

der Freimaurer-Ritter im neuen System  
im 18. Jahrhundert.

Ich, N. N., schwöre dem Allmächtigen, der heiligen Jungfrau Maria, allen Heiligen und Dir, o Herr, mein ganzes Leben hindurch die vom h. Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern gegebene und durch den Papst Honorius II. bestätigte Regel zu beobachten, in allen Artikeln, soweit sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam, ohne Eigentum im Orden und in geistiger Keuschheit<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Näheres über diese Eides-Formeln siehe in den MCG 1904, S. 287 und MCG 1905, S. 58.

wenn nicht der leidenschaftliche, hochfahrende und absprechende Ton zu der Annahme zwänge, daß es sich hier keineswegs um die Betätigung einer hilfreichen Hand, sondern um den Versuch handelt, auf Unerfahrene durch die Verdächtigung der Zuverlässigkeit des Gegners Eindruck zu machen.

Wie diese Detailkritik beschaffen ist und mit welchen Mitteln sie arbeitet, davon hier nur ein Beispiel. Im Mittelpunkt der Erörterungen Begemanns steht der Abschnitt über Andreas Michael Ramsay (S. 23—28) und Begemann sagt ausdrücklich, es sei seine Absicht, „die Rettung“ dieses Mannes gegenüber den „Anschwärzungen“ Kellers und anderer zu übernehmen.

Andreas  
Michael  
Ramsay.

Richtig ist ja, daß, wenn Ramsay, wie Begemann sagt, ein Mann von „heiligem Ernst“ und „verbürgter Redlichkeit“ und zugleich ein echter Freimaurer im Sinne der Überlieferung gewesen ist, auch diejenigen Großlogen-Systeme, deren Anhänger ihn zu ihren Mitbegründern und Vorkämpfern zählen, einen Hauch seines Geistes bereits an ihrer Wiege verspürt haben müssen.

Begemann zitiert um Beweise für seine Ansicht außer einigen Äußerungen Anton Friedrich Büschings, der fünfzig Jahre später als Ramsay gelebt hat, in erster Linie Ramsays Selbstzeugnis; schreibt doch Ramsay selbst an Racine: „Ich denke nur daran, der Gerechtigkeit und der Wahrheit Ehre zu erweisen“. Auch eine höfliche Briefstelle aus einem Schreiben Racines an Ramsay, worin jener dem letzteren bestätigt, daß er (Ramsay) die Wahrheit liebe, wird herangezogen und als Ergebnis heißt es dann (S. 33), daß „Ramsays Wahrheitsliebe oft genug verbürgt ist“. Damit vergleiche man nun folgende Zeugnisse aus Ramsays allerengstem Verkehrs- und Freundeskreise, die Begemann teilweise, aber freilich nur teilweise, selbst anzuführen sich gezwungen sieht<sup>1)</sup>; wir geben hier zunächst, was Begemann auch seinerseits daraus mitteilt; was Begemann verschweigt — es ist die Hauptsache — schließen wir daran an.

Zu Anfang 1724 hatte König Jacob III. sich nach längeren Verhandlungen entschlossen, Ramsay die Erziehung seines Sohnes

<sup>1)</sup> Sie finden sich in dem Werke: *The Stuart Papers*. Printed from the Originals in the Possession of her Majesty the Queen. Correspondence (London 1847). Vol. I, 124 (Letters of Francis Atterbury, Bishop of Rochester to the Chevalier de St. George etc.).

und Thronerben in die Hand zu geben, und im Februar 1724 übernahm dieser den Vertrauensposten; der General John Hay (geb. 1691, gest. 1740), der dem Könige sehr nahe stand, brachte den neuen Erzieher von Paris nach Rom, wo Jacob III. Hof hielt. Das Vertrauen des Königs wie Hays war bereits im November desselben Jahres so vollständig in das Gegenteil umgeschlagen, daß Ramsay sich veranlaßt sah, den Hof zu verlassen. Der Erbprinz mußte den höchst nachteiligen Wechsel des Erziehers über sich ergehen lassen. Hay schreibt darüber an einen anderen Parteigänger der Stuarts, nämlich den Bischof Franz Atterbury († 1732), am 7. November 1724 Folgendes:

„Herr Ramsay verläßt diesen Ort (Rom) in wenigen Tagen. Er ist ein naher Bekannter von Herrn Southcoat, obwohl ich finde, Southcoat kennt ihn nicht<sup>1)</sup>. Er wünschte von selbst, nach Frankreich zu gehen, ich bin überzeugt, ich kenne die wirklichen Beweggründe zu seiner Reise nicht. Er fand keine Schwierigkeit, die Erlaubnis zum Gehen vom Könige zu erlangen, und da Sie ein sehr guter Menschenkenner sind, brauche ich Ihnen nichts über ihn zu sagen, besonders da ich nicht behauptete<sup>2)</sup>, ihn vollständig zu kennen. Er ist ein Geschöpf des Herzogs von Mar, und Sie wissen, wie weit er bei der berühmten Denkschrift beteiligt war. Sie werden jedes Wort seines Gespräches mit Ihnen abgewogen und überlegt finden, aber zwei Glas Wein heben ihn ungewöhnlich aus den Angeln und Sie werden ihn durch Ausforschen bald bis auf den Grund durchschauen. Er hat einige gute Eigenschaften, wäre er nur der Aufrichtigkeit fähig und der Mangel dieser genügt, um ihn dem Könige unangenehm zu machen“<sup>3)</sup>.

Soweit gibt Begemann unter Bezugnahme auf die auch von uns benutzten Stuart-Papers die bezüglichen Zeugnisse wieder, die für ihn aber, wie wir sehen werden, gegenüber der „verbürgten Redlichkeit“ Ramsays nicht in Betracht kommen.

Die als einleitende Bemerkungen zu diesem Briefauszug an derselben Stelle abgedruckten weiteren Zeugnisse aber, die freilich endgültig alles über den Haufen werfen, was Begemann

<sup>1)</sup> Es wäre interessant, über diesen Southcoat näheres zu erfahren; die National Biography kennt ihn nicht.

<sup>2)</sup> Begemann übersetzt „nicht behaupten kann“, davon steht nichts im Original.

<sup>3)</sup> „He has some good qualities, were he capable of sincerity, and his want of that is enough to make him disagreeable to the King“. — Der Sperrdruck rührt von mir her. Der Verf.

sagt, enthält Begemann den Lesern vor, d. h. den wichtigsten Teil der Zeugnisse unterdrückt er.

Der Herzog von Mar, der bis dahin Kabinets-Sekretär Jacobs III. und dessen Vertrauter gewesen war, war im Laufe des Jahres 1724 als Verräter entlarvt worden und jeder, der die Geschichte der Stuarts nur oberflächlich kennt, weiß, daß die Perfidie und Doppelzüngigkeit dieses schottischen Magnaten, der es für richtig hielt, zweien Herren gleichzeitig zu dienen, die Sache des Prätendenten schwer geschädigt hat. Ein Geschöpf dieses Herzogs von Mar war also Ramsay.

Und nun kommt das wichtigste. An Mars Stelle war seit seiner Entlassung der General Hay als Sekretär des Königs getreten; als solcher hatte er ein Interesse daran, eine Denkschrift zu kennen, die Mar an einzelne seiner Vertrauten über seine Entlassung u. s. w. unter dem Titel einer Rechtfertigung gegeben hatte, die er aber dem Prätendenten und dessen Sekretär sorgfältig vorenthielt. Was geschah nun? John Hay, der wußte, daß Ramsay mit dem Verräter Mar in sehr nahen Beziehungen stand, faßte den Plan, die Denkschrift mit Hülfe Ramsays zu erhalten. Hay schreibt darüber an seinen Freund Atterbury am 27. Februar 1725:

„Es wäre mir erwünscht, eine Abschrift der Rechtfertigung des Herzogs von Mar zu sehen, aber ich nehme an, daß er sie nicht aus der Hand geben will, da ich weiß, daß er sie nicht solchen zur Lektüre übergeben zu sehen wünscht, die gut unterrichtet sind. Wenn Ramsay es übernimmt, die Schrift ins Französische zu übersetzen, glaube ich, daß sich Wege finden lassen, sie in die Hand zu bekommen“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Stuart Papers I, 121 ff., findet sich ein Brief Atterburys, der unter dem Decknamen Rarour mit Hay korrespondierte, worin ersterer sagt, die von Mar entworfenene, aber vor dem Hause Stuart geheim gehaltene Denkschrift sei seiner Überzeugung nach von denen veranlaßt oder gutgeheißen, von denen Mar durch Geldsummen bestochen worden sei, „who have no other way left of rendering him useful to themselves“. Darauf antwortet Hay am 27. Februar: „I wish I could see a copy of Duke of Mars Vindication, but I suppose he won't give it out of his hand, knowing that it won't bear to be read by those who are well informed. If Ramsay undertakes translating it into French, I believe ways may be found to get at it“. Dann folgt die Bemerkung des Herausgebers, der zum Beweise von Hays Auffassung von Ramsays verräterischem Charakter den obigen Auszug aus Hays Brief vom 7. November 1724 mitteilt.

Der Herausgeber des Briefwechsels, der den Dingen und Personen als unparteiischer Sachkundiger gegenüberstand, bemerkt dazu, daß die Schilderung, die Hay von Ramsays Charakter entwirft, die Annahme Hays sehr wahrscheinlich macht.

Hay wußte also, daß Ramsay ein Geschöpf des Verräters Mar und dessen Vertrauter war, er hielt ihn aber gleichwohl für fähig, auch diesen seinen Gönner und Vertrauten zu verraten. Und die französische Übersetzung ward wirklich von Ramsay angefertigt.

Trotz dieser und der zahlreichen sonstigen von uns früher beigebrachten vernichtenden Zeugnisse von Männern, die Ramsay persönlich aus nächster Nähe kannten, hält Begemann alles aufrecht, was er über den edlen Charakter aus Ramsays eigenem Munde erfahren hat, und sagt:

„Wir dürfen bei Ramsays sonst verbürgter Redlichkeit annehmen, daß der (obige) Verdacht unbegründet war“.

In dieser Art von Geschichtsschreibung ist zwar „Methode“, aber eine Methode, die ich nicht zu der meinigen machen kann.

---

Es ist doch wohl kein Zufall, daß die Stimmen der öffentlichen Meinung, die wir hier zusammengestellt und besprochen haben — es sind, wir wiederholen es, die hier angeführten Stimmen nur ein kleiner Teil der in der Öffentlichkeit laut gewordenen Äußerungen — der Mehrzahl nach von Theologen herrühren. Dies deutet darauf hin, daß man in diesen Kreisen, ebenso wie es einst seitens der großen Gottesgelehrten Comenius und Herder geschah, den philosophisch-religiösen Gehalt des Humanitäts-Gedankens sehr wohl herausgeföhlt hat. Wünschenswert bleibt nur, daß dieselben Theologen und Kirchenhistoriker sich in der gleichen Weise auch mit den kultischen Organisationen, die die Träger dieses Gedankens gewesen sind, ihrem Wesen und ihrer Geschichte, eingehender und unbefangener, als es bisher der Fall zu sein pflegte, beschäftigen.

---



## Goethe und der höchste Wunsch.

Von

Eberhard König in Berlin-Waidmannslust.

Arcanus hic terror sanctaque  
ignorantia, quid est illud,  
quod tantum perituri vident.  
Tacitus, Germania.

Von Goethe will ich sprechen, und mit mir selbst und meinem bescheidenen Machwerk heb ich an? Wahrlich nicht aus Anmaßung. Aber ich darf an Goethes Wort an Eckermann erinnern: „Meine Sachen können nicht populär werden. Wer daran denkt und dafür strebt, ist in einem Irrtum. Sie sind nicht für die Masse geschrieben, sondern nur für einzelne Menschen, die ähnliches wollen und suchen und die in ähnlichen Richtungen begriffen sind.“ — Aehnliches wollen und suchen! Manchem mag stolz und vermessen genug klingen; und doch ist bescheiden, ach sehr bescheiden gemeint, bescheiden wie der Seufzer der Ohnmacht; nur denke ich, die bescheidenste Kraft wird wenigstens das in ihrem Bereiche Mögliche erfüllen, wenn sie nicht auf andere, vielleicht nur um eine Leitersprosse höhere, bescheidene Kräfte schaut, sondern getrost den Blick zu Sternenhöhen richtet, — „Aehnliches zu wollen und zu suchen“. So heb ich also ruhig von mir an, weil ich hier ohne Rüstzeug der Wissenschaft, ohne „Bildung“, nur als Mensch und Künstler, nicht als „Goetheforscher“ sprechen will; in der unbefangenen, ungezwungensten Form, wie man ein eigenes Erlebnis erzählt, meine einfachen Beobachtungen darlegen will, als Goetheleser vor Goethelesern; und zwar in der Reihenfolge, wie an die Anregung sich die freudige Wahrnehmung, Erkenntnis an Erkenntnis, Gedanke an Gedanke schloß, bis ein würdiger, bedeutender Zusammenhang vor mir lag, der mich wert dünkt der Mitteilung, weil sich uns damit ein Blick in des Meisters geheimstes Seelenleben auftun will, dahin, wo sein tiefstes Ahnen, sein frommstes Sehnen lebt.

Ihren Ausgang nahm meine Erkenntnis von einer Stelle meines „Gevatter Tod“<sup>1)</sup>. Hans, das Kind mit der Künstlerseele, wie Frau Herzeleides Knabe unwissend über Welt und Tod, hat mit Staunen, dann mit Entsetzen erkannt: sein Vater, der alte Mathias, sei eingeschlummert, wie er niemals noch einen Menschen schlummern sah: um nicht wieder zu erwachen. Der Tod, der „Herr Gevatter“, reicht ihm die Freundeshand. Er schaut ihm

<sup>1)</sup> Bei S. Fischer, Berlin. Akt I.

zum erstenmal ins Auge. Entsetzen, winselnde Vernichtung wirft ihn zu Boden; dann will der kindische Heldensinn sich empören gegen den boshafte „Räuber“, seine tolle Knabenhand fährt zur Axt. Der Tod: „Einmal hat dich durchschüttelt, nun nie wieder! Einmal der Menschheit Zoll; nun bist du frei!“ Er sah den Tod, wie ihn alle Kreatur sieht; aber anders soll er ihn schauen, denn er ist ein Auserwählter, ein Sonntagskind, ein Geistesmensch, geschaffen, im Wandel das Sein zu erkennen, wie es Götteraugen gegeben ist. („Was unterscheidet Götter von Menschen? Daß viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom! Uns hebt die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken.“ Goethe.) Als „alles Lebens Fürst“ läßt ihm der Gevatter sein Antlitz leuchten. — Hans: „O du Unendlicher! wie bist du schön! du Ewigkeit!“ u. s. w. Und später: „O schau noch einmal mich so — ewig an!“ (Vertraulich sich besinnend) — S. 30 f.

Weißt du, woran ich denken muß? s'ist eigen!  
 Mittags im sonnenwarmen, duftigen Grase  
 Lag ich und schlief, ich weiß nicht, oder träumte  
 Und dachte dies und das, und dacht auch nichts —  
 Da lachts, an meine Nase trifft mich was:  
 'ne Eichelfrucht, ich denke noch: ei was da!  
 Da beugt sichs über mich: zwei rote Lippen,  
 Wie meine — und doch sah ich solche nie;  
 Ein Knabe, sonnig schön! Doch lang und schattend  
 Floß braunes Haargelock ihm von dem Scheitel  
 Und sank mir duftig kühl um mein Gesicht;  
 Bei Gott, ganz langes Haar! ich sah's genau!  
 Ich lag und starrte offenen Munds hinauf,  
 Er aber sah mich strahlenaugig an,  
 Und — wundersam sah unterm weißen Hemde  
 Ich eine volle Brust sich atmend heben!  
 Mich überliefs, als wenn — ich weiß nicht, was,  
 Ganz dumm war mir, hab so was nie gesehn!  
 Dann küßt michs gar und lacht, und lief davon.  
 Lag erst noch starr und steif und blinzelte,  
 Hab' dann mich aufgerafft, waldaus, waldein  
 Gesucht, gelauscht, geharrt, es kam nicht wieder.  
 Du lachst mich aus — weiß ja nicht, was es war;  
 Doch — so geschah mir unter deinem Blick!  
 Als sehnt ich mich nach was, so recht von Herzen,  
 Weißt, was ich lieben dürft', ach furchtbar innig!  
 Tod lächelt:  
 Ein Morgenstrahl! Der Ahnungsgruß der Liebe.  
 Bald kennst du sie! Doch recht hast du geschaut . .

Als ich einst in hoffnungsfreudiger Jünglingszeit mit Albert Bielschowsky über den „Gevatter Tod“ sprach, da sagte er mir lebhaft und aufgeräumt: „Wissen Sie, daß Sie da im ersten

Akte eine sehr glückliche Konzeption gehabt haben, die merkwürdig mit einer sehr eigenartigen Goetheschen Stelle übereinstimmt?“ Er nahm einen Band Goethe her und las mir die Stelle, die mir — wie ich beschämt gestehen mußte — noch neu war: aus dem dramatischen Fragment Prometheus. In der Tat, da war ein beglückend Gemeinsames; bei mir allerdings durch den Plan des ganzen Gedichtes bedingt, in dem Liebe und Tod Korrelate sind; bei Goethe steht die Stelle vereinzelt, ganz auf sich, wirkt so um so frappanter, überwältigender; man spürt die tiefe Erschütterung des jungen Dichters, dem diese merkwürdige Konzeption aufging, die in ihrer Wucht den ganzen Zusammenhang zersprengen möchte; man spürt die Jugendglut der ersten Liebe zu seinem Gedanken, der Hochzeit mit dem Gedanken, eines rechten *ἱερὸς γάμος* — und schließlich: bei Goethe gewährt die Stelle für den, der Augen hat, zu sehen, einen Ausblick in unendliche Räume, und, was Bielschowsky und, wie es scheint, noch jedem entging, sie bezeichnet für Goethe die Zeugungsstunde einer eigenartigen Stimmung, eines Denk- und Gefühlsmotivs, das fortan nie mehr aus seinem dichterischen Bilde von der Welt schwinden sollte! Sie ist das Prototyp für viele, bedeutsamste Stellen — er hat sie gleichsam immer wieder gedichtet! Und Welch ein größerer, noch würdigerer Zusammenhang einem dabei aufgehen kann, werden wir später sehen.

Ueber Pandora, die, mit Eva-Reinheit aus des Prometheus Hand hervorgegangen, ein ahnungsloses Paradiesdasein gelebt hat, ist verwirrend der Schauer einer noch unbekanntten Macht gekommen, der Liebe, für die aber der Vater einen anderen Namen hat. Hören wir:

Prometheus: Was hast Du, meine Tochter?  
Wie so bewegt?

Pandora: Mein Vater! ach was ich sah,  
Mein Vater, was ich fühlte!

Pr.: Nun?

Pa.: O meine arme Mira!

Pr.: Was ist ihr?

Pa.: Namenlose Gefühle!

Ich sah sie zu dem Waldgebüsche gehn,  
Wo wir so oft uns Blumenkränze pflücken;

Ich folgt ihr nach,

Und ach, wie ich vom Hügel komme, sah

Ich sie, im Tal

Auf einen Rasen hingesunken.

Zum Glück war Arbar ungefähr im Wald.

Er hielt sie fest in seinen Armen,

Wollte sie nicht sinken lassen,

Und, ach, sank mit ihr hin.

Ihr schönes Haupt ersank,

Er küßte sie tausendmal,  
 Und hing an ihrem Munde,  
 Um seinen Geist ihr einzuhauchen.  
 Mir ward bang,  
 Ich sprang hinzu und schrie,  
 Mein Schrei eröffnet ihr die Sinnen.  
 Arbar ließ sie; sie sprang auf  
 Und, ach, mit halb gebrochenen Augen  
 Fiel sie mir um den Hals.  
 Ihr Busen schlug,  
 Als wollt er reißen,  
 Ihre Wangen glühten,  
 Es lechzt' ihr Mund,  
 Und tausend Tränen stürzten.  
 Ich fühlte wieder ihre Kniee wanken  
 Und hielt sie, teurer Vater,  
 Und ihre Küsse, ihre Glut  
 Hat solch ein neues, unbekanntes  
 Gefühl durch meine Adern hingegossen,  
 Daß ich verwirrt, bewegt und weinend  
 Endlich sie ließ und Wald und Feld. —  
 Zu Dir, mein Vater! sag':  
 Was ist das alles, was sie erschüttert  
 Und mich?

Pr.: Der Tod!

Pa.: Was ist das?

Pr.: Meine Tochter,  
 Du hast der Freuden viel genossen.

Pa.: Tausendfach! Dir dank ich's all.

Pr.: Pandora, Dein Busen schlug  
 Der kommenden Sonne,  
 Dem wandelnden Mond entgegen,  
 Und in den Küssen Deiner Gespielin  
 Genossest Du die reinste Seligkeit.

Pa.: Unaussprechlich!

Pr.: Was hub im Tanze Deinen Körper  
 Leicht auf vom Boden?

Pa.: Freude!  
 Wie jedes Glied gerührt vom Sang und Spiel  
 Bewegte, regte sich,  
 Ich ganz in Melodie verschwamm.

Pr.: Und alles löst sich endlich auf in Schlaf,  
 So Freud als Schmerz.  
 Du hast gefühlt der Sonne Glut,  
 Des Durstes Lechzen,  
 Deiner Kniee Müdigkeit,  
 Hast über Dein verlorenes Schaf geweint,

Und wie geächzt, gezittert,  
 Als Du im Wald den Dorn Dir in die Ferse tratst,  
 Eh' ich Dich heilte.

Pa.: Mancherlei, mein Vater, ist des Lebens Wonn'  
 Und Weh!

Pr.: Und fühlst an Deinem Herzen,  
 Daß noch der Freuden viele sind,  
 Der Schmerzen viele,  
 Die Du nicht kennst.

Pa.: Wohl! wohl! — Dies Herze sehnt sich oft  
 Ach nirgend hin und überall doch hin!

Pr.: Da ist ein Augenblick, der alles erfüllt,  
 Alles, was wir gesehnt, geträumt, gehofft,  
 Gefürchtet, Pandora —  
 Das ist der Tod!

Pa.: Der Tod?

Pr.: Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde  
 Du ganz erschüttert alles fühlst,  
 Was Freud und Schmerzen jemals Dir ergossen,  
 Im Sturm Dein Herz erschwillt,  
 In Tränen sich erleichtern will  
 Und seine Glut vermehrt,  
 Und alles klingt an Dir und bebt und zittert,  
 Und all die Sinne Dir vergehn  
 Und Du Dir zu vergehen scheinst  
 Und sinkst,  
 Und alles um Dich her versinkt in Nacht,  
 Und Du, in immer eigenstem Gefühl,  
 Umfassest eine Welt:  
 Dann stirbt der Mensch.

Pa.: (ihn umhalsend) O Vater, laß uns sterben!

Man wird bekennen: eine Konzeption, eben so stark wie — auf den ersten Augenblick — befremdend. Auf den ersten Augenblick! Denn allsogleich regt sich in uns Etwas, dem Fremden verstehend entgegenzukommen; flüsterts irgendwo in uns: So fühlt' ich auch schon — so fühlt ich von je — ich habs nur nicht gewußt! Und so empfinden wir wieder einmal, was Goethe gemeint hat: „Die Kunst ist eine Vermittlerin des Unaussprechlichen, darum scheint es eine Torheit, sie wieder durch Worte vermitteln zu wollen.“ Keinem wie ihm war es gegeben, das Unaussprechliche zu vermitteln; daß in verwandtem Vermögen der grenzenlose Zauber Heinrichs von Kleist liegt, ist noch längst nicht recht gewürdigt. Vernunft und Verstand werden mit dem, was ihre ist, bald fertig; aber was jenseits beider liegt, ist unausschöpflich; daher erleben wirs gerade vor Goethe, das Gefühl der Unendlichkeit, des Nie-fertigwerdens; den Anhauch der Ewigkeit; in ihn sich zu

versenken ist „als in den Mond zu sehn“, oder über die unbegrenzte Weite des Meeres oder in wogende Wolkenbilder zu schauen.

Und so sind wir bei unserem Gegenstande; er heißt: Der Tod. Wohlgermerkt, ohne Rücksicht auf ein Nachher, ein Jenseits, ohne theologische, auch nur — im engeren Sinne — religiöse Bewertung des Lebensendes; sondern genau gesprochen: das Todeserlebnis an sich, das Sterben.

Pandora schildert die Liebe; Prometheus nennt es den Tod. Aber er geht weiter: er stellt den Tod dar als Höhepunkt und *ἀκμή* des Lebens, Zenithhöhe des Fühlens und Erlebens, so, daß Pandora in den Sehnsuchtsruf ausbricht: „O Vater, laß uns sterben!“ Denn was ihr der Vater schildert, ist das Erleben, das über alle Erlebnisse ist, ist — die Erfüllung schlechthin, ist das Wahrwerden des höchsten Wunsches: das Sterben gleichsam Innewerden des ungemischten Lebens.

„Leben!“ — Goethe schuf sich seine Sprache selbst, und wo er sein Eigenstes und Letztes sagen wollte, was größer war denn die Sprache, die er vorfand, da schuf er sich sozusagen sein eigenes Vokabular einer persönlichen, „hieratischen“ Terminologie. So ist mit dem, was er „Sorge“ nennt, „Furcht und Hoffnung“, was er „Erstarren“ heißt, „Schaudern“, was ihm „Verzweifeln“ bedeutet; und endlich — „Leben“! Ein Sondersinn Goethescher Prägung für dies uns sonst so geläufige Wort geht uns auf, wenn wir Stellen nebeneinander setzen wie:

„Welch' hohes Leben, welche Götterwonne!“ —

„Die uns das Leben gaben, herrliche Gefühle,  
Erstarren in dem irdischen Gewühle.“

„Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.“

Ferner, was uns bald beschäftigen soll:

„Des Lebens Fackel wollen wir entzünden. . .“

Und klarer wirds uns bei den Worten der Achilleis, die Here zur trauernden Pallas Athene spricht im Hinblick auf den Helden, den einem sicheren Tode Geweihten:

„Aber fasse dich nun, Kronions würdige Tochter,  
Steige hinab zum Peliden und fülle mit göttlichem Leben  
Seinen Busen, damit er vor allen sterblichen Menschen  
Heute der glücklichste sei, des künftigen Ruhmes gedenkend,  
Und ihm der Stunde Hand die Fülle des Ewigen reiche.

Hätte Goethe die Achilleis vollendet, er hätte uns mehr gezeigt als des Achilleus heitere Fassung, sein Sterben wäre vielleicht so flammend groß geworden wie Prometheus den Todesaugenblick dem Mädchen schildert.

Dieses höchste Leben, das den Menschen vernichtet, es schwebte schon dem Jüngling vor, da er im „Schwager Kronos“ schrieb:

Trunknen vom letzten Strahl  
 Reiß mich, ein Feuermeer  
 Mir im schäumenden Aug',  
 Mich Geblendeten, Taumelnden  
 In der Hölle nächtliches Tor.

„Der rasche Freund, dem die gesunde Brust wetteifernd sich entgegensehnt“ ist für Egmont, dies Urbild grenzenloser, kindlicher Lebensbejahung, der Tod.

Was wissen wir von diesem Gefühl? Wie weit gehen wir damit? Ist uns das Sterben als Fortissimo des Lebens, diese Koïnzidenz von Tod und Erfüllung, geläufig, vertraut, natürlich?

Ich meine zunächst: Hinter allen Steigerungen der Lust liegt in der Tat als letzte Hyperbel der Punkt, da es gleichsam nicht mehr zu ertragen ist, wie es in der Achilleïs vom Glanze heißt, den die Horen im Göttersaale ausgießen:

„Daß kein Mensch es ertrüg' und daß es die Götter entzückte.“ Sprechen wir doch auch von einem „Sterben vor Seligkeit“. Innerhalb unserer Erfahrung ist der männlichen Natur die starke Exaltation erreichbar, wie sie die Schlacht schafft; nicht den berserkerhaften Bluttausch meine ich, auch nicht den coraggio della paura des Italieners, sondern die heroische Erhebung bis zur Lust der Selbstaufopferung, wie sie edleren, poesieempfindenden Männern gegeben ist; davon für jeden, der das Herz am rechten Fleck hat, eine Ahnung lebt im Rauschen der Militärmusik zum dröhnenden Gleichschritt marschierender Kolonnen. Aber sobald wir nachsinnen, treten uns anderswoher Parallelen zur Goetheschen Vorstellung entgegen.

Ich denke zunächst der vielen Stellen im alten Testament, da die Gewißheit ausgesprochen wird: Wer Gott sieht, stirbt. So im Exodus: „Und alles Volk sah den Donner und Blitz und den Ton der Posaune und den Berg rauchen. Da sie aber solches sahen, flohen sie und traten von ferne; und sprachen zu Mose: Rede du mit uns, wir wollen gehorchen; und laß Gott nicht mit uns reden, wir möchten sonst sterben.“ — Mit Schrecken fällt es Manoah auf die Seele und er spricht zu seinem Weibe: „Wir müssen des Todes sterben, daß wir Gott gesehen haben.“ — „Wehe! ruft Gideon, da er den Engel des Herrn gesehn. Aber der Herr sprach zu ihm: Friede sei mit Dir! fürchte Dich nicht, Du wirst nicht sterben.“ Jeder Bibelkundige wird die Zahl der verwandten Stellen noch erheblich vermehren können. Das ist jedesmal der Sinn des Friedensgrußes eines Engels, auch im Neuen Testament, der Sinn des ständigen: „Fürchtet euch nicht!“ Ich erwähne nur noch Jesajas Wehruf im sechsten Kapitel und das erste Kapitel der Offenbarung, wo der gleiche vernichtende Herrlichkeitszauber von der Erscheinung des verklärten Menschensohnes ausgeht.

Wenn wir aber daneben die schöne Talmudlegende stellen, die uns Herder aufgezeichnet hat, die da erzählt: Moses sei im Kusse Gottes gestorben: „und Gott küßte ihn mit dem Kuß seines Mundes“ — so empfinden wir recht, daß diese Berührung mit Gott, vor der sich die Menschen fürchten, zugleich die Erfüllung aller Menschensehnsucht bedeuten soll, die eben der Todesaugenblick gebe. Es ist ein uralter Menschheitgedanke, wie er sich vor allen Dingen in zahllosen mythischen Konzeptionen widerspiegelt, den Goethe aufs neue aus tiefstem Gemüte geboren hat, beweisend, daß er in jedem Sinne „der menschlichste aller Menschen“ war; ja man kann sagen: Was seinem Genius die höchste Weihe gibt, das ist dies wurzelfeste Einssein mit dem Genius der Menschheit. Wie aus heiligen Urzeitfiefen weht uns Goethes Wort an: „Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil“; — dieses Wort „Schaudern“ — man ermesse wohl! — kommt ihm allsogleich in die Feder, da er in den wertherisierenden Briefen aus der Schweiz schildert, wie dem Jüngling zum ersten Male die höchste Form dieser Welt, die Gestalt des unverhüllten Weibes sich vorstellt: Erfüllung! Und was ist Schaudern, was bezeichnet dies Wort, das ihm grade genug ist, uns die Seelenwirkung der Erfüllung in seinem Sinne nachfühlen zu lassen? Todesgefühl offenbar! Gefühl dessen, was größer ist denn wir, was uns vernichten will! Die Griechen nanntens mit dem einzigen Worte, das dem Begriff in seiner ganzen wundervollen Weite gerecht wird: *δεινόν*. An diesem *Deinón* nun bewährt sich der ganze Adel des nicht an der Materie, an der Lebenserhaltung verhafteten Menschengestes, in diesem Hin und Her von Schaudern, Fürchten, Meiden — und doch wiederum: Ersehen, Erstreben! Hieran wird der Mensch inne, das Leben sei der Güter höchstes nicht; aus der lustvollen Vereinigung der Seele mit dem, was sie vernichtet, wird die Freiheitstat des Menschengestes geboren: die Tragödie. Welche unausschöpfbare symbolische Fülle bietet die Sage von der Thebanerin Semele dar; es ist ja das Geheimnis jeder echten Kunstschöpfung, daß sie grenzenloser Ausdeutung fähig, daß sie außer dem, was sie unmittelbar sagt und sagen will oder zu sagen scheint — noch herzugeben vermag, woran ihr Schöpfer nie gedacht (vergl. Cervantes Don Quixote). Daher uns z. B. keine Hamlet-„Deutung“ genügen mag, weil sie alle gleichermaßen richtig sind, jede gleichermaßen falsch ist; denn „falsch“ ist, das Vieldeutige, weil organisch Lebendige festzunageln, auf eine Verstandesformel zu reduzieren; und, da unsere Sprache begrifflich, so bleibt dem großen Kunstwerk gegenüber fast nur noch das Goethesche schweigende Verehren des Unbegreiflichen; nur wer „schweigen“ kann, „erlebt“. Die Kunst ist — „Vermittlerin des Unaussprechlichen“. Und diese wunderbare Vieldeutigkeit eignet allen Gebilden der Volksphantasie (weil wir denn ein Wort brauchen), die griechischen und deutschen Sagen und Märchen sind so gehaltreich, daß man einfach damit leben kann, sie bergen, wie die



Nußschale im Märchen die köstlichsten Feenkleider — köstlichste Symbolik, alles Letzte und Tiefste; man muß ihnen nur liebend und verehrend nahn, dann sprechen sie. Und so tun wir dem Semelemythus keinen Zwang an, wenn wir ihn in unsern Zusammenhang hinüberziehen. Semele fleht von Zeus die höchste, letzte Seligkeit; was fragt sie nach allem Weibesglück, nach dem stolzen Besitz eines Gottes, wenn ihrer Seele nicht gegeben wird, was noch kein Weibesbusen gefühlt und ertragen, was der Menschenseele höchster Wunsch: das Einswerden mit dem Deinón, mit Gott, vernichtende „Vergottung“, Tod und Erfüllung in eins. Zeus hats beim Orkus geschworen, ihr einen Wunsch zu gewähren, so umarmt er sie denn als Gott, flammend, verzehrend, wie's nur die Ebenbürtige, Here, die Schwester und Gattin, zu ertragen vermag, und das sterbliche Weib stirbt in Entzückung. Sterbend aber empfängt sie — wen? Dionysos! Kann man mit Absicht tiefer und geistreicher sein, als es hier der Mythos ohne Absicht ist? Aus der Vereinigung des Gottes, des Todes mit der nach Vernichtung sich sehrenden Menschenseele wird — der göttliche Patron der Tragödie geboren! Alle Verklärungslegenden ferner gehören hierher, so die Entrückung des Elias, so vor allem Herakles Flammentod auf dem Oita, dem Schiller die herrlichen Verse gab:

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,  
 Flammend sich vom Menschen scheidet,  
 Und des Aethers reine Lüfte trinkt;  
 Froh des neuen, ungewohnten Schwebens,  
 Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens  
 Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.  
 Des Olympus Harmonien empfangen  
 Den Verklärten in Kronions Saal,  
 Und die Göttin mit den Rosenwangen  
 Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Ich darf hier ferner in Erinnerung bringen, welche Rolle, in flacher wie in tiefsinniger Anwendung, das Bild von der Motte, die in die Kerze taumelt, im Gespräch, im Roman, in der Lyrik spielt.

Auch da, wo aus der großen Menschensehnsucht nach dem Ewigen, Vernichtenden, dem Deinón, im Märchen und Volksglauben Vorwitz und Neugierde geworden sind, das Leben und Treiben dämonischer Wesen zu belauschen (Zwerge, Elfen und dergleichen), erweist sich in der oft empfindlichen Strafe noch der Rest des ursprünglichen tödlichen Ernstes; um den Eingang zu den geheimnisvollen seligen Sitzen der Geisterwesen, die grenzenlose Schätze an Gold und edlem Gestein hüten, in der Tiefe der Wasser, im dunklen Schoß der Berge; wo die Herrlichkeit versunkener Helden und Kaiser, besserer, erlösender Zeiten harrend, in jahrhundertlangem Schlummer dämmert — all da wehen die Schauer des Todes, lagern tausend Schrecknisse, nur das Sonntagskind („Patenkind des Todes“ in meinem Gedicht) findet unter schweren

Bedingungen einen Eingang; wehe ihm, so er ein Gebot mißachtet: die schwere Pforte schlägt ihm oft noch die Verse blutig, oder ergrauten Hauptes steigt er wieder zutage und kündigt keinem, was er gesehen, wie Schillers Jüngling zu Saïs. Der Tod will die Erfüllung nicht herausgeben, wohl dem, der aus der dunklen elbischen Welt ein paar Edelsteine heraufbringt; wem aber der Wunschring, der Antwaranaut, oder der Nibelungenhort einmal zufällt — nur ein „Held“ mag das sein! — dem bringt sein Besitz frühes, jammervolles Verderben, er hat den Tod mit samt der Erfüllung unter sein Dach genommen. Wenn dem Menschen geraten wird, sich beim Nahen der wilden Jagd auf den Boden zu werfen, die Augen zu schließen, so ists das Fallen aufs Angesicht, dem wir im alten Testament vor Jehova und seinen Engeln begegneten. Ich erinnere mich des tödlich süßen Bangens, mit dem wir als Kinder beim Gewitter in die Wolkennacht spähten. Durch den Blitz, hieß es, kann man in den Himmel sehen, aber es ist gefährlich, man kann daran erblinden! So wird immer das „Sehen“ bestraft: Aktaion ist des ein warnendes Exempel, Teiresias, Homer. Diese alten mythischen Gedanken sind von zwingender poetischer Gewalt: Wie herrlich, wenn die Walküre dem todgeweihten Siegmund erscheint, ihm das Glück, mit Leibesaugen das überirdische Wesen zu schauen, nur mit der Todesgewißheit zugleich gegeben wird. Welche erhabene Schauer wehen um das verhüllte Bild der Göttin Neith oder Isis zu Saïs — Schiller freilich, dem dies urdeutsche Helldunkel der Seele das dem Faustdichter Lebenselement war — „aus Morgenduft gewebt und Sonnenklarheit“ war ihm der Dichtung Schleier; und Faustens Sinnen und Träumen in Wald und Höhle, wo ihm „von Felsenwänden, aus dem feuchten Busch der Vorwelt silberne Gestalten aufstiegen, kennzeichnet so recht die tief-deutsche Art des Dichters der Mondnacht — Schiller verscheucht bezeichnenderweise in seinem „Verschleierten Bild zu Saïs“ am Schluß die ganze poetische Stimmung, dessen eigentliche Seele, durch die moralisierende Wendung: „Wer zur Wahrheit dringt durch Schuld“; wie ihm denn der symbolische Gehalt des Semelestoffes gleichfalls gänzlich entging. Nun ist aber zu betonen, daß das dichtende Volk diesen Vorwitz, diese Vermessenheit, diese Sehnsucht nach dem Vernichtend-Großen von dem Mannesbilde fordert, das es einen „Helden“ heißen will, ja, daß hier die ganze Begriffsbestimmung des „Helden“ gegeben ist — unserer Zeit darf man ja das Wort „Held“ wohl kaum anders als in Gänsefüßchen vorsetzen? Nun, die Helden werden auferstehen, wenn die Raben nicht mehr fliegen um den deutschen Berg! — und der Gipfel der Heldendichtung der Menschheit heißt Faust; wie wär er uns so lieb, wie wär er, so unbegreifbar den Vielen, den Vielen doch so angeschaut, lebendig, wenn er kein Heldensang wäre, der wiedergeborene alte deutsche Siegfried diesseits des Christentums, der Drachentöter, der Ritter ohne Furcht und Tadel. Aus deutschem

Gemüt geboren wird der tiefsinnige Mythus vom König Wiking und dem seltsamen Geschick seines Sohnes, des Riesen Wate. Sei mirs vergönnt, ihn in meiner Sprache, wie in meinem „Wielant dem Schmied“ der Watesohn Wielant seiner Gattin in derber Laune die Geschichte erzählt, hierher zu setzen. Seltsam wars schon mit Wates Geburt hergegangen; Wachilt, die Meerminne, war unter geheimsvollen Umständen seine Mutter geworden;

Wielant: . . . Doch da jung Wate kaum die Wand beschrie,  
Drei hehre Frauen stunden im Gemach,  
Urd hieß die eine — Weisheit schuf sie ihm,  
Des Leibes Hünenkraft lieh ihm Werdandi,  
Und Skuld . . . .

. . . Sie gab ihm einen nie zufried'nen Geist —

Schwanhilt (klatscht in die Hände):

Das hehrste Angebind': die heil'ge Not!  
Die ungestillte Sehnsucht, ach, die Mutter  
Von aller Heldentat und Geistestat.

Wielant: Der gute Wiking war ein Schlagetot

Und hätt' nicht soviel Witz wie hier mein Weibchen,  
Pscht! nickte zwar die weise Wöchnerin,  
Doch er, der wohl zu Ehr' dem ersten Eiben  
Den Schädel sich erhitzt bei vollem Humpen,  
Er schalt, der arme Narr, der Norn Geschenk  
Und fluchte Stein und Bein, sie sollt' sich packen . . .

Schwanhilt: Da nahm sie zürnend ihr Geschenk zurück?

Wielant: . . . Und nun, was halfen ihm die andern zwei:

Mein guter Alter blieb ein großer Haufen  
Der schönsten Möglichkeiten, blieb ein Trottel.

Doch kehren wir zu Goethe zurück und verfolgen wir nun dies Prometheusmotiv, nachdem wir ihm innerhalb des mythischen Denkens der Menschheit seinen Platz angewiesen haben, in der Goetheschen Dichtung.

„Spät erklingt, was früh erklang“: Die ersten Konzeptionen eines jungen Dichtersinns bleiben von entscheidender Geltung in jedem Poetenleben; so weit wie der Hammerwurf jugendlicher Dichterkraft reicht, erstreckt sich der Bereich der dichterischen Welt des Mannes — wenn er sich weit erstreckt! weiter jedenfalls nicht, dort ist seine äußerste Grenze. Nichts Höheres bleibt ihm, als seine Welt bis zu den Marken, die seine Jugend erflogen, auszubauen: Goethen blieb keine höhere Lebensaufgabe, als — den Faust auszubauen. Und der Faust selbst — ist er nicht wieder nur auf jenen Moment der Erfüllung gestellt? „Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch, du bist so schön“ — dieser Augenblick soll dann das Ende sein. Hier erweitert sich jene Sehnsucht schon kenntlicher zum Heldendrang des Geistes, dem heroischen Streben der menschlichen Seele, dem ungewissen Erdenlos, dem Stoffe, dem Endlichen, der Angst des Irdischen

sich zu entringen, somit: „zum höchsten Dasein immerfort zu streben“. Goethe hat für diese Bedingtheit durch das Endliche seine besonderen Worte: „Doch im Erstarren such ich nicht mein Heil, das Schauern ist der Menschheit bestes Teil“. — „Starren, Haften, Kleben“ hat der böse Geist seiner hochstrebenden Seele zgedacht, „flache Unbedeutenheit“, „Hoffnung und Furcht“ sind es, „zwei der größten Menschenfeinde“, die den Freiheitsdurstigen lähmen wollen und zum Philister machen: „Was ist ein Philister?“ „Ein hohler Darm, mit Furcht und Hoffnung ausgefüllt, daß Gott erbarm.“ Den ganzen Jammer menschlicher Bedingtheit singt die Sorge. Faust will und muß heraus; dies Heraus aber ist das — Unmögliche, es ist der Tod! Der klugen, vernünftigen Welt, die nur Lebensfürsorge kennt, ist es freilich Narrheit, was er will. Der derbe Chiron bringt Fausten, der Helena, das Ideal, erreichen will, zur Manto, daß sie — ihn heile! Denn er ist offenbar verrückt — das ach so bekannte, liebe „Offenbar verrückt!“ Doch Manto sieht tiefer: „Den lieb ich, der Unmögliches begehrt“, und Faust-Goethe bricht überraschend in die leidenschaftliche Absage an die Klugheit dieser Welt aus (für die er wieder sein eigen Wort hat!): „Geheilt will ich nicht sein, mein Sinn ist mächtig — Sonst wär ich ja, wie andere, niederträchtig.“

Welch trunk'nen Mut trug doch insgeheim der würdige Herr Minister unter seinem langen, zugeknöpften Rocke, man sollte es nicht meinen; wir werden noch mehr dergleichen anzuführen haben. Ja, ja — „hätten sie mich beurteilen können, wäre ich nicht, der ich bin“.

Innerhalb des Faust nun finden wir mehrere Ansätze zu jenem Vernichtungsaugenblick, der zugleich der der Erfüllung ist. Hinweggerafft sinkt er vor der Herrlichkeit des Erdgeistes, der ihn seines übermächtigen Angesichts gewürdigt, zusammen; so steigert sich eine festlich dithyrambische Stimmung hinan bis zum Augenblick des Sterbens, da ihm der Klang der Osterglocken den Todestrank vom Munde zieht. Um Tod und Leben gehts, da er, in die Abgründe des Deinón, schauernd und beseligt hinabsteigt zu den Müttern; hier wieder das Ja und Nein, Leben und Tod in einem Wort: „In deinem Nichts hoff ich das All zu finden.“ Was geht uns hier Plutarch an, was das sizilische Engyon mit seinen als „Mütter“ verehrten Göttinnen; Goethe läßt uns den riesenhaften Stimmungsgehalt des Wortes „Mütter“ erschauernd erleben, nur ein Nüchterling ruft vor dem Geheimnisvoll-Grenzenlosen nach „durchsichtiger Klarheit“; die Unbestimmtheit, Unbestimmbarkeit ist hier eben das künstlerische Verdienst (hier, wie so manchmal bei Goethe!) zum Leidwesen derer, die nur ihren Verstand haben und vor dem Mysterium hilflos stehen, weil sie nicht zu „schweigen“ wissen.

Ein Sterben wie von einem Blitzstrahl ist es, wenn die Erscheinung der Helena mit furchtbarer Explosion verschwindet und

Fausten besinnungslos am Boden liegend zurückläßt. Ich kann mirs nicht versagen, die erstaunlichen Verse, die mir eins der schönsten Denkmale wirklichkeitüberfliegenden Dichtergeistes bedeuten, in Erinnerung zu bringen. Die kühnen, aller praktischen Vernunft Trotz bietenden Worte sprechen mir die ganze Souveränität des Geistes aus, der die Realitäten und Irrealitäten einfach übereinander wirft und umkehrt.

Was Raub! Bin ich für nichts an dieser Stelle!  
Ist dieser Schlüssel nicht in meiner Hand!  
Er führte mich, durch Graus und Wog und Welle  
Der Einsamkeiten, her zum festen Strand.  
Hier faß ich Fuß! Hier sind es Wirklichkeiten,  
Von hier aus darf der Geist mit Geistern streiten,  
Das Doppelreich, das große, sich bereiten.  
So fern sie war, wie kann sie näher sein!  
Ich rette sie und sie ist doppelt mein.  
Gewagt! Ihr Mütter! Mütter müßt's gewähren,  
Wer sie erkennt, der darf sie nicht entbehren.

So heischt ewig der Geist Wunder, so empfängt ewig Pygmalion den toten Stein, glaubend, fordernd, daß er lebe: lebe. Denn Geist und Liebe im höchsten Sinne sind identisch: „Denn das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist“ — wie Epimetheus spricht: „Auf ewig schuf da holde Liebesfülle mir zur süßen Lebensfabel jenen Augenblick“ — in zwei Versen wiederum die ganze Goethesche hieratische Terminologie: Ewig — Liebe — Leben — Augenblick. Eine letzte Fauststelle behalte ich mir für einen höheren Zusammenhang noch vor.

Fast jedesmal, wenn Goethe die Idee der Erfüllung gestalten will, wird sie ihm zum Bilde des Todes, es ist ihm der einzig adäquate Ausdruck.

Orest, dieser Unmensch ohne Rast und Ruh, in tiefste Menschennot, die Schuld, verstrickt, er kann Heilung, Leben, Freiheit nicht finden, er sterbe denn zuvor, er erlebe denn den Tod. Gestorben erst sieht er eine Welt des Friedens, erlebt er die Erfüllung:

Orest (aus seiner Betäubung erwachend und sich aufrichtend):

Noch Einen! reiche mir aus Lethes Fluten  
Den letzten kühlen Becher der Erquickung!  
Bald ist der Krampf des Lebens aus dem Busen  
Hinweggespült; bald fließet still mein Geist,  
Der Quelle des Vergessens hingegeben,  
Zu euch, ihr Schatten, in die ew'gen Nebel.  
Gefällig laßt in eurer Ruhe sich  
Den umgetriebnen Sohn der Erde laben!  
Welch ein Gelispel hör ich in den Zweigen,  
Welch ein Geräusch aus jener Dämm' rung säuseln? —  
Sie kommen schon, den neuen Gast zu sehn.  
Wer ist die Schar, die herrlich mit einander

Wie ein versammelt Fürstenhaus sich freut?  
 Sie gehen friedlich, Alt und Junge, Männer  
 Mit Weibern; göttergleich und ähnlich scheinen  
 Die wandelnden Gestalten. Ja sie sind's,  
 Die Ahnherrn meines Hauses. — Mit Thyesten  
 Geht Atreus in vertraulichen Gesprächen;  
 Die Knaben schlüpfen scherzend um ihn her.  
 Ist keine Feindschaft hier mehr unter euch?  
 Verlosch die Rache wie das Licht der Sonne?  
 So bin auch ich willkommen . . . usw.

— — —  
 Willkommen, Väter, euch grüßt Orest,  
 Von eurem Stamme der letzte Mann usw.

So erlebt er das Letzte der Erfüllung: völlige Versöhnung und freundliche Aufnahme in den Kreis der Seinen, die ihm selbst Klytämnestra, die Mutter, die er erschlug, nicht versagt. Ja, selbst als nun mit weckendem Wort Iphigenie und Pylades zu ihm treten, träumt er den Traum des Gestorbenseins weiter:

Seid ihr auch schon herabgekommen?  
 Wohl, Schwester, dir; noch fehlt Elektra usw.

Und als er endlich vom frischen Anruf des Freundes erwacht, da tönts zum erstenmal hell und frei aus seiner Brust, seiner befriedeten, genesenden Brust:

Laß mich zum erstenmal mit freiem Herzen  
 In deinen Armen reine Freude haben . . .

Halten wir den orestischen Gedanken fest; wir treten bald in einen erweiterten und erhöhten Kreis der Betrachtungen: wo der Tod, wie ihn Orest erlebt, der Tod im Leben, der Tod, durch den der Mensch hindurch muß, soll er anders frei und reif werden — zum höchsten Symbole Goethescher Weltbetrachtung wird. Ich nenne ihn dann kurz den Orestestod.

Auch Egmont erlebt in einer Seele, die mit dieser Welt fertig ward, Erfüllung: die Vision der Freiheit im Bilde des geliebten Mädchens.

Wir kommen zum Tasso. Ganz wieder der Goetheschen Eigenart entspricht es, wenn auch hier dem Dichter für den Moment einer Erfüllung, die Tasso das Haupt schwindeln macht, das Bild des Gestorbenseins sofort zur Hand ist: die geliebte Fürstin zierte seine Stirn mit dem Lorbeer. Der zarte, jünglinghafte Mann, da steht er plötzlich, herausgerissen aus dem Schatten sinnenden und träumenden Fürsichseins, am grellen Lichte der Welt. Nur schwer überwindet der Jüngling die Scheu vor dem Worte „Dichter“; nun brennts ihm wie ein Mal auf der Stirn, nun steht er da, wo Helden stehen, auf der Menschheit Höhen, weithin sichtbar; die Ewigkeit hat ihn berührt — und die ihm die schmerzlich-hehre Weihe gab, es ist die vergötterte Frau. Erde, tu dich auf! und sie tut sich auf; die überwältigte Seele, wie ein schluchzend Kind an der Mutter

Busen, sie flüchtet unter den weiten, dunklen Mantel des Gevatters Tod: Gestorben sieht er sich und im Erlebnis des Todes wird sein Gemüt von seiner Verwirrung genesen, er wird lernen, mit Mannessinn, in stolzer Bescheidenheit den Kranz des Dichters tragen:

So laßt mich denn beschämt von hinnen gehn!  
 Laßt mich mein Glück im tiefen Hain verbergen,  
 Wie ich sonst meine Schmerzen dort verbarg.  
 Dort will ich einsam wandeln, dort erinnert  
 Kein Auge mich ans unverdiente Glück.  
 Und zeigt mir ungefähr ein klarer Brunnen  
 In seinem reinen Spiegel einen Mann,  
 Der wunderbar bekränzt im Widerschein  
 Des Himmels, zwischen Bäumen, zwischen Felsen  
 Nachdenkend ruht: so scheint es mir, ich sehe  
 Elysium auf dieser Zauberfläche  
 Gebildet. Still bedenk ich mich und frage,  
 Wer mag der Abgeschied'ne sein? Der Jüngling  
 Aus der vergang'nen Zeit? So schön bekränzt?  
 Wer sagt mir seinen Namen? Sein Verdienst?  
 Ich warte lang' und denke: Käme doch  
 Ein andrer und noch einer, sich zu ihm  
 In freundlichem Gespräche zu gesellen!  
 O sah ich die Heroen, die Poeten  
 Der alten Zeit um diesen Quell versammelt . . . usw.

Wir aber bemerken wohl: Stille und Klarheit wird in solchem „Sterben im Leben“ gewonnen!

Ottolie liegt in halbem Todesschlaf auf Charlottens Knien, da vernimmt sie alles, was über sie und ihres Daseins Irrungen zu sagen ist; da erlebt sie die Katharsis, da wird es helle in ihr, sie zeichnet sich ihres Lebens Bahn nun klaren Geistes vor; und da sie die Augen aufschlägt, ist alles durchgelebt, überwunden, ist sie eine andere. Der Segen der Schuld ist ihr geworden, denn, wie Grabbe sagt, wenn es einen Weg zum Himmel gibt, so führt er durch die Hölle. Und auch bei Goethe führen alle Wege zu seinem Himmel durch — den Tod. Und nun sind wir am äußersten, umfassendsten Rande unserer Betrachtungen, ich kann somit nunmehr jene Strophe beibringen, der ich das Stichwort meines Themas: „der höchste Wunsch“, das ich schon wiederholt einflocht, entnahm<sup>1)</sup>.

Ein anderes Bild für das Ideal, für das letzte Streben der Sehnsucht, das Schauen in Gottes Angesicht — die Sonne. In dem wundervollen Monolog Faustens zu Beginn des zweiten Teils schließt sich gleichsam in einer symbolischen Abbeviatur der

<sup>1)</sup> Ich darf bei dieser Gelegenheit an die erweiterte, höhere Bedeutung des alten deutschen Wortes „Wunsch“ erinnern, für die Grimm in seiner Deutschen Mythologie unter dem Kapitel, das vom „Wunschvater“, vom Wuotan handelt, reiche und schöne Belege anführt. Es ist nichts geringeres als das deutsche Wort für das griechische „Ideal“!

Sinn der gesamten Dichtung zusammen. Der Schlaf Faustens (vergleichbar der Betäubung Orestens —) das ist „die stille Kraft der Welt“ — „allgegenwärtiger Balsam allheilender Natur“. Einzig schön schildert der zu frischem Leben Erwachte das Zerrinnen und Zerwehen der Morgennebel, Goethes Augen ein nie genug zu genießendes Schauspiel (Zueignung!). Dann erhebt sich der Blick zum Gebirg, an dem des erwachenden Tages Wunder zu wirken beginnen:

Hinaufgeschaut! Der Berge Gipfelriesen  
 Verkünden schon die feierlichste Stunde;  
 Sie dürfen früh des ewigen Lichts genießen,  
 Das später sich zu uns herniederwendet;  
 Jetzt zu der Alpe grüngedeckten Wiesen  
 Wird neuer Glanz und Deutlichkeit gesendet,  
 Und stufenweis herab ist es gelungen;  
 Sie tritt hervor! — Und leider schon geblendet,  
 Kehrt ich mich weg, vom Augenschmerz durchdrungen.  
 So ist es also, wenn ein sehndes Hoffen  
 Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,  
 Erfüllungspforten findet flügeloffen;  
 Nun aber bricht aus jenen ewigen Gründen  
 Ein Flammenübermaß, wir stehn betroffen,  
 Des Lebens Fackel wollt'n wir entzünden,  
 Ein Feuermeer umschlingt uns, welch ein Feuer!  
 Ist's Lieb? ist's Haß? Die glühend uns umwinden,  
 Mit Schmerz und Freuden wechselnd ungeheuer,  
 So daß wir wieder nach der Erde blicken,  
 Zu bergen uns in jugendlichstem Schleier.

Und nun — wer die Symbolik bis hierher verstanden, versteht: Es ist ein Manneswort, das Wort der Reife, der Resignation, des neuen Lebensprogramms:

So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!

Hier haben wir ein anderes Bild der Vernichtung, die Ueberwältigung des aufnehmenden Organs, des Auges, die Blendung — nahe genug liegt dies Bild des Sterbens: durchs Auge, das Jehovah schaut, dringt ja der Tod auf den Sterblichen ein. Die Verwandtschaft in der Schilderung des Flammenübermaßes, der Erfüllung hier — Lust und Weh, Lieb und Haß gemischt — mit der Schilderung des Toderlebnisses durch Prometheus' Mund fällt in die Augen; auch mit der des Hingerafftwerdens im „Schwager Kronos“ — spät erklingt, was früh erklang.

Der Tod aber, der hier erlebt wird, im Bilde der Blendung durch das göttliche Licht — es ist der „Orestestod“. Und das ist nun Goethe der Weisheit letzter Schluß, ein Memento mori besonderer Art: Geh hindurch durch die Hölle, damit du zum Himmel deines Friedens gelangest; wie Siegfried durch den flammenden Tod reitet, Brunhild, die Erfüllung, zu wecken —



stirb, auf daß du werdest; „genieße, was der Schmerz dir hinterläßt“; jenseits jenes Todes gewinnst du dir ein hohes Lebensgut und das heißt — wieder ein Wort Goethescher Sonderprägung: „Verzweiflung“. Nicht Verzweiflung, wie wirs gemeinlich verstehen, jene ungestüme akute Erkrankung, jenes Riegelrütteln und Fäusteschlagen am Eisentor Notwendigkeit; nein, es ist ein wohlthätiger, zu erstrebender Friedenszustand, der Resignationsrest, der Schweigen ist, was Goethe mit seinem Worte Verzweiflung meint. Diese erhabene Desperation, das *κράσθαι* (oder vielmehr *κράτῃσθαι*) *σοῦν* des Antisthenes, weiß nichts mehr von Hoffnung und Furcht, von allem, was unfrei macht — denn die „Sorge“, nach ihrem eigenen Worte, läßt ja geflissentlich bei ihrem Opfer die Stille der Verzweiflung nicht zu („Soll er gehen, soll er kommen usw. — „Nicht verzweifelnd, nicht ergeben — Und bereitet ihn zur Hölle“).

Und scharf und stark sagt uns Goethe, wie ers meine, in seinen „Sprüchen in Reimen“:

Denn Trost ist ein absurdes Wort:

Wer nicht verzweifeln kann, der muß nicht leben.

Er aber, der Dichter und Weise, ist sich wohl bewußt: Sein seltsam Todempfinden, daraus sich ihm allmählich einer seiner reifsten Gedanken abgeklärt hat, es ist eigentlich jenseits des Mitteilbaren, ein Symbolum der Mysterien, vielleicht ein Spott und eine Narrheit den Klugen der Welt. Darum, wie er so barsch Fausten seine höhere Natur betonen ließ (— „sonst wär ich ja wie andre niederträchtig“). Darum hebt er mit einem feierlichen *Odi profanum volgus et arceo an*: sein Gedicht „Selige Sehnsucht“ im westöstlichen Diwan:

Sagt es niemand, nur dem Weisen,

Weil die Menge gleich verhöhnet,

Das Lebend'ge will ich preisen,

Das nach Flammentod sich sehnet usw.

Wir aber wollen uns zu eigen machen dieses Mysterienliedes vierte Strophe, in der unsere Betrachtung gipfele und ende; und möge der priesterlichen Worte Segen jedem Strebenden zuteil werden:

Und so lang du dies nicht hast,

Dieses: Stirb und Werde!

Bist du nur ein trüber Gast

Auf der dunklen Erde.

## Zur Erinnerung an Mozart.<sup>1)</sup>

Von

Dr. Adolf Marcuse.

„Wenn man das Grab nicht kennt,  
   in dem er Ruh' erworben,  
 Wen, Freunde, ängstet das? Ist er doch nicht gestorben!  
 Er lebt in aller Herzen, aller Sinn  
 Und schreitet stets durch unsere Reihen hin,  
 Der große Meister in dem Reich der Töne,  
 Der nie zu wenig gab und nie zu viel,  
 Der stets erreicht, nie überschritt das Ziel,  
 Das mit ihm eins und einig war — das Schöne.“

So sang tröstend Grillparzer von Mozart, dessen sterbliche Überreste armselig in einem unbekanntem Massengrabe zu Wien beigesetzt wurden, dessen unsterbliche Werke aber für ewig in die Herzen aller Menschen sich eingruben. Und wenn die Nachwelt dankbar des großen Reformators der Vokal- und Instrumentalmusik gedenkt, so darf auch in der Öffentlichkeit eine intimere Seite der Mozartschen Natur nicht außer acht gelassen werden<sup>2)</sup>, da sie ihm mit echt philosophischer Resignation über die Kümernisse des Lebens hinweghalf und uns u. a. eine seiner schönsten musikalischen Schöpfungen, „Die Zauberflöte“, schenkte.

In Mozart war nicht nur sein Genie, sondern auch der Charakter frühreif, und fast überirdisch vollendet. Besonders wichtig für seine ganze Anschauungsweise ist ein Brief, den er im 31. Jahre an seinen erkrankten Vater Leopold Mozart richtete:

„Da der Tod der wahre Endzweck unseres Lebens ist, so habe ich mich seit ein paar Jahren mit diesem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, daß sein Bild nicht

<sup>1)</sup> Der Artikel ist zuerst in einem Feuilleton der Vossischen Zeitung zum 150 jährigen Todestage Mozarts erschienen, und wird mit deren Genehmigung hier abgedruckt.

<sup>2)</sup> Für nähere Einzelheiten sei auf die vortreffliche Broschüre „Mozart und die Freimaurerei“ von Gustav Schubert, Berlin 1891, verwiesen, an welche obige Darlegungen anknüpfen.

allein nichts Schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel Beruhigendes und Tröstendes!“ Diese reifere Goethesche und echt maurerische Auffassung vom Tode, dessen „rührendes Bild nicht als Schrecken dem Weisen und nicht als Ende dem Frommen“ dasteht, hatte Mozart als jüngerer Mann zu einer Lebensperiode, in welcher andere, auch der weimarische Dichterst, noch in der Sturm- und Drangperiode sich befinden. Damals war Mozart bereits sechs Jahre Freimaurer, denn er hatte sich bei seiner Übersiedelung nach Wien im Jahre 1781 in die Loge „Zur gekrönten Hoffnung“ aufnehmen lassen. Zur damaligen Zeit spielte der Bund, dem Friedrich der Große, Goethe, Lessing, Herder, Wieland, Haydn und viele andere bedeutende Geister angehörten, auch in Wien eine hervorragende Rolle. Zu jener Zeit stand sogar, namentlich von 1780—1790, unter der Regierung des freisinnigen und aufgeklärten Kaisers Joseph II., die österreichische Freimaurerei in höchster Blüte, bis sie auf Betreiben der Geistlichkeit 1795 in ganz Österreich durch Kaiser Franz II. offiziell verboten wurde. Um Gewissens- und Denkfreiheit zu fördern und zugleich Aberglauben sowie pietistische Schwärmerei mit den Waffen des Geistes zu bekämpfen, hatten sich in der Loge „Zur gekrönten Hoffnung“ ausgezeichnete und national gesinnte Männer in Wien zusammengefunden, die Bildung und Liebe auch unter ihren Mitmenschen verbreiten wollten. Kein Wunder, daß auch Mozart, dessen großes und reines Herz sich für echte Humanität und enthusiastische Hingebung an andere erwärmte, dem Bunde beitrug. Und wie ernst es der junge Mozart mit dessen geistigen und sittlichen Lehren nahm, geht schon aus der Tatsache hervor, daß es ihm gelang, sogar seinen streng katholisch erzogenen, aber allerdings vorurteilsfreien Vater zum Eintritt in den Bund zu bewegen, in dem er Aufklärung über viele Dinge des praktischen und sittlichen Lebens fand. Ein seltenes Vorkommnis, daß der Sohn Vorbild und Beispiel für den Vater darstellt!

Aber Mozart gab nicht nur, sondern empfing auch von einem Kreise gleichgesinnter Männer, die der Lösung höchster Probleme sich hingaben, die schönsten Früchte einer abgeklärten Lebensweisheit und Lebenskunst, die eine gewisse Befreiung vom Schicksal und ein unentwegtes Festhalten an den Idealen des Wahren, Guten und Schönen mit sich bringen. Obwohl auf die höchsten Höhen der Kunst emporgehoben, war das Leben des genialen

Meisters voll von äußeren Enttäuschungen und materiellen Sorgen. Er aber gedachte in seinem sonnigen, durch maurerische Lehren gestärkten Charakter der weisen Vorschriften indischer Philosophie, daß uns von den flüchtigen Gütern der Erde, wenn sie uns verlassen, nur Not und Schmerz zurückbleiben, daß aber, wenn wir die Macht haben, sie zu verlassen, wir äußere Ruhe und inneren Frieden von ihnen mitnehmen.

Hatte Mozart als Mensch vieles für sein kurzes, aber außerordentlich inhaltsreiches Leben von dem Bunde empfangen, so gab er dafür als Musiker, vielfach zu maurerischen Kompositionen angeregt, reiche Schätze seines schier unerschöpflichen Genies. Viele Maurerkantaten hat er komponiert und 1785 eine maurerische Trauermusik für Orchester geschrieben, die zu den schönsten und vollkommensten Schöpfungen in der Kunst Euterpes gehört. Das kurze Adagio ist „der Ausdruck einer männlich gefaßten Stimmung, die dem Tode gegenüber dem Schmerz sein Recht läßt, ohne sich durch ihn beugen zu lassen“.

Den Höhepunkt musikalisch-maurerischen Schaffens erreichte Mozart jedoch in seiner letzten und bedeutendsten Oper, in der „Zauberflöte“, welche von Beethoven als Mozarts größtes Werk bezeichnet wurde. Beim Anhören dieser Oper Mozarts, zu welcher der Freimaurer Schikaneder den auf den ersten Blick etwas mystisch-sonderbaren Text schrieb, darf man die Aussprüche Goethes und Boernes (beide gleichfalls Maurer) nicht außer acht lassen. Der letztere sagte in seiner satirisch-geistreichen Art über das Verhältnis Schikaneders zu Mozart, daß Schikaneder durch sein Gedicht zur „Zauberflöte“ sich unsterblich gemacht habe, wie die Mücke im Bernstein. Goethe aber äußerte in den Gesprächen mit Eckermann den bedeutsamen Gedanken, daß zwar die Menge der Zuschauer Freude an der Erscheinung habe, daß dem Eingeweihten jedoch zugleich der höhere Sinn bei der „Zauberflöte“ nicht entgehen würde.

Welches ist nun dieser höhere Sinn jener letzten Oper Mozarts, die ein Kunstwerk ohnegleichen darstellt? Nach dem Tode Kaiser Josephs II. (1790) wurde dem Bunde in Österreich die fürstliche Gunst entzogen. Es lag daher den leitenden Kreisen des Maurerbundes daran, von der Bühne, jenen „Brettern des Lebens“ herab, die sittliche Tendenz einer Vereinigung freier Männer dem großen Publikum deutlich und doch symbolisch ver-

klärt vor Augen zu führen. Im Gewande der altägyptischen Isis- und Osiris-Mysterien, die schon im uralten Mithraskult sich finden und mit dem Ursprung der Freimaurerei in eine, wenn auch sagenumwobene Verbindung gebracht werden, kommen im Kampfe zwischen Licht und Finsternis, verkörpert durch Sarastro einerseits und die Königin der Nacht andererseits, maurerische Lehren zum Durchbruch. Da haben wir, wie Wittmann treffend hervorhob, eine in allen Herzen wiederklingende Verteidigungsrede für die unschuldig verurteilte, einen ruhmreichen Scheidegruß für die verstoßene und zugleich ein Mittel für die in Österreich verbotene Kunst, daß sie öffentlich fort und fort gepredigt wird und weiter wirksam bleibt. In einer Auffassung, welche die höchsten und heiligsten Geheimnisse der Menschheit betraf, erschien der Inhalt des Textes zur „Zauberflöte“ dem genial schöpferischen Tonmeister und dem zugleich begeistert überzeugten Freimaurer Mozart. So vertiefte sich, wie Ludwig Meinardus im Mozartbuche betont, vor Mozarts belebendem Schöpferblicke der Märchenzauber zum geheimnisvollen Ringen sittlicher Gegensätze: Licht wider Finsternis, Geist wider Fleisch, Liebe wider Haß, Vergebung wider Rache und Gnade wider Schuld. Und „in schönster musikalischer Gliederung ist Sarastro der reife Mann, der milde, gerechte, liebevolle und weise Genius des Lichts gegenübergestellt der Königin der Nacht, dem leidenschaftlichen Weibe, der rachsüchtigen Beherrscherin des Reichs der Finsternis“.

Und so hat auch Goethe bei dem ihm sympathischen Inhalte der „Zauberflöte“ und bei dem reichen Beifall, den jene Oper fand, den Gedanken gehabt, aus ihr selbst die Motive zu einer neuen Arbeit zu nehmen und einen zweiten Teil der „Zauberflöte“ zu schreiben. Dieser ist leider nur Fragment geblieben, symbolisiert aber in trefflicher Weise den Sieg des Lichtes über die Finsternis.

Wenige Wochen vor seinem Tode komponierte Mozart sein letztes Meisterstück, die kleine Freimaurerkantate, die am 15. November 1791 zur Einweihung der Wiener Loge „Zur neugekrönten Hoffnung“ zum ersten Male und unter seiner Leitung aufgeführt wurde. Es war dies der Schwanengesang des großen Tonmeisters, der kurz vorher, vielleicht in der Vorausahnung seines frühen Todes, noch ein ergreifendes Maurerlied in herrliche Musik gesetzt hatte, das am Schlusse hier seinen Platz finden möge.

„Abend ist's, die Sonne ist verschwunden!  
Und der Mond strahlt Silberglanz.  
So entfliehn des Lebens schönste Stunden,  
Fliehn vorüber wie im Tanz.

Bald entflieht des Lebens bunte Szene  
Und der Vorhang rollt herab!  
Aus ist unser Spiel, des Bruders Träne  
Fließet dann auf unser Grab.

Bald vielleicht, mir weht wie Westwind leise  
Eine stille Ahnung zu,  
Schließ' ich dieses Lebens Pilgerreise,  
Fliehe in das Land der Ruh.

Werdet ihr an meinem Grabe weinen,  
Trauernd meine Asche sehn,  
Dann will ich in Träumen euch erscheinen  
Und mit Hoffnung euch umwehn.

Schenkt dann eine Träne mir,  
Pflückt ein Veilchen auf mein Grab:  
Und mit seelenvollem Auge  
Blickt auf meinen Staub herab.

Wer mir eine Träne weint, der schäme  
Sich nur nicht, sie mir zu weih'n,  
O, sie wird in meinem Diademe  
Dann die schönste Perle sein.“

---

### Ein neues Werk über Comenius<sup>1)</sup>.

Von  
Prof. Dr. C. Th. Lion.

In der Einleitung des ersten Teiles spricht der Verfasser  
S. 1—3 von dem Begriffe Entwicklung und erklärt damit den

---

<sup>1)</sup> Schroedels pädagogische Klassiker, herausgegeben von E. Friedrich, Geh. Regierungsrat, und Herm. Gehrig, Königl. Kreisschulinspektor. Bd. XVII, Johann Amos Comenius. Sein Leben, seine pädagogischen Schriften und seine Bedeutung, von Dr. Th. Kerri, Oberlehrer in Hagen i. Westf. I. Teil: Das Leben des Comenius und die Entstehung seiner wichtigsten Schriften. Halle a. d. Saale, Pädagog. Verlag von Herm. Schroedel, 1904. X u. 99 Seiten, geb. 1,35 M. Bd. XX, II. Teil: Die wichtigsten pädagogischen Schriften des Comenius. Erste Abteilung: Philosophische, pansophische und speziell didaktische Schriften, 1905. III u. 88 Seiten, 1,25 M. Bd. XXI, III. Teil: Allgemeine didaktische Schriften: Große Unterrichtslehre, Mutterschule, Schul-labyrinth. 1905. IV u. 99 Seiten, 1,35 M. Bd. XXII, IV. Teil: Die Bedeutung des Comenius. Wissenschaftliche Darstellung und Beurteilung seiner Pädagogik. VIII u. 103 Seiten, 1906, 1,45 M.

Weg, der einzuschlagen sei, um eine wirkliche Einführung in das Geistesleben des Comenius zu geben. Demgemäß müßten zunächst die geistigen Strömungen und realen Zustände, von denen das Zeitalter des Comenius und er selbst beeinflußt worden seien, skizziert werden; sodann sei aber auch seine eigene geistige Entwicklung in ihrer Eigentümlichkeit zu verfolgen. Deshalb gliedert er seine Arbeit in folgender Weise:

I. Das Leben des Comenius.

A. Das Zeitalter des Comenius.

B. Das Leben des Comenius (unter besonderer Berücksichtigung seiner pädagogischen Wirksamkeit).

C. Der Einfluß des Comenius auf Mit- und Nachwelt.

II. Die Werke des Comenius.

A. Philosophische und pansophische Werke. I. Physik. II. Pansophische Entwürfe.

B. Allgemeine didaktische Werke. I. *Didactica magna*. II. *Informatorium maternum*.

C. Speziell didaktische Werke für den Lateinunterricht. I. *Janua* und *Orbis pictus*. II. *Vestibulum*, Vorhalle zur Sprachenpforte. III. *Methodus linguarum novissima*, neue Sprachenmethode.

III. Die Bedeutung des Comenius.

A. Die theologische und philosophische Grundlage des pädagogischen Systems.

B. Das pädagogische System des Comenius in moderner Übersicht.

C. Die Bedeutung der Pädagogik des Comenius.

Diese Gliederung hat die Zerlegung der Arbeit in 4 Teile (im ganzen etwa 400 Seiten) notwendig gemacht: die Besprechung der Werke des Comenius umfaßt den zweiten und dritten Teil. Es läßt sich nicht bestreiten, daß diese Anordnung ihre besonderen Vorteile bietet, aber sie führt auch Nachteile mit sich: Vorteile, weil das, was seiner Natur nach zusammengehört, auch im Zusammenhang behandelt, und der Leser nicht durch Nebengedanken, die sich bei einer fortlaufenden Lebensbeschreibung leicht aufdrängen, abgelenkt wird; Nachteile, weil sich die einzelnen Teile nicht behandeln lassen, ohne daß man genötigt ist, auf die andern Teile vor- oder zurückzugreifen. So ist es unmöglich, über I. B. das Leben des Comenius zu berichten, ohne auf seine Werke Rücksicht zu nehmen; daher lautet denn auch schon die Über-

schrift S. 37: I. Der Verlauf seines Lebens und die Entstehung seiner wichtigsten Schriften; und wenn in I. C. der Einfluß des Pädagogen Comenius auf Mit- und Nachwelt behandelt wird, so greift das schon hinüber in die Auseinandersetzungen des vierten Teiles, wo unter anderem von der „Bedeutung“ der Comenianischen Pädagogik gesprochen wird. Dadurch ist nun die ganze Darlegung umfangreicher geworden, als sie bei einer anderen Gliederung geworden wäre, und überhaupt würde die ganze Arbeit manche Kürzung vertragen: eine kürzere Darstellung hätte durchaus im Interesse derer gelegen, die das Werk seiner Bestimmung gemäß benutzen wollen.

In I. A. (das Zeitalter des Comenius) behandelt der Verfasser unter 1. die politischen Zustände zur Zeit des Comenius, unter 2. die kirchlichen Zustände der Brüder-Unität. In dem zweiten Abschnitt wird der Nachweis geliefert, daß die Stellung des Comenius zu Andersgläubigen dem Geiste der Union entsprechend war, und daß er sich frei von religiösem Haß hielt. Dafür werden die bekannten Worte des Comenius angeführt: „Möchten doch alle Sekten mitsamt ihren Gönnern und Beförderern zu Grunde gehen u. s. w.“ Es wäre hier notwendig gewesen, den Fundort anzugeben, was der Verfasser aber hier (S. 12) ebensowenig tut als S. 62, wo er in einer Anmerkung noch einmal darauf zurückkommt. (Vergl. darüber Th. Lion, Große Unterrichtslehre, 5. Aufl., S. LXVI und Gindely, über des Johann Amos Comenius Leben und Wirksamkeit, 2. Aufl., Znaim 1892, S. 46.) Überhaupt wäre eine größere Genauigkeit beim Zitieren ratsam gewesen. (S. 29, Anm. 2, fehlt Angabe von Verlag, Ort und Jahr u. dergl. mehr.) Unter II (S. 13 ff.) werden die philosophischen Richtungen zur Zeit des Comenius behandelt (Scholastik, Humanismus, Realismus), unter III (S. 21 ff.) die pädagogischen Zustände. 1. Die pädagogischen Richtungen a) die Pädagogik der Scholastik: Formalismus, b) die des Humanismus: verbaler Realismus, c) die Bedeutung der Reformation für die Pädagogik; 2. Der tatsächliche Zustand der Schulen zur Zeit des Comenius; 3. Die Vorgänger und Quellen des Comenius. So hat sich der Verfasser auf 36 Seiten den Weg gebahnt zu I. B., dem Leben des Comenius, das er in den 3 Hauptabschnitten behandelt: 1. Die Jugendzeit in der Heimat, die Zeit der Vorbereitung; 2. Das Mannesalter, die Zeit des Umherwanderns in der Fremde, Comenius auf der Höhe seines pädagogischen Wirkens; 3. Der Lebensabend des



Comenius in Amsterdam, Abschluß seiner pädagogischen Wirksamkeit durch die Sammlung seiner didaktischen Werke.

Daran schließt sich II. (S. 76—80) der Charakter des Comenius. 1. Ungünstige Urteile des 17. und 18. Jahrhunderts; 2. Die Rechtfertigung des Comenius in der Neuzeit. C. Einfluß des Pädagogen Comenius auf Mit- und Nachwelt, der in drei Abschnitten „I. Comenius, der berühmte Didaktiker seiner Zeit, II. Comenius, ein der Vergessenheit anheimgefallener Pädagog, III. Comenius, der gefeierte Systematiker, Methodiker und Organisator in der Neuzeit,“ dargelegt wird (S. 81—99).

Daraus ist ersichtlich, daß dieser Teil einen reichen Inhalt bietet und wohl geeignet ist, in das Geistesleben des großen Pädagogen Comenius einzuführen. Wir müssen es uns versagen, in gleicher Weise auf den Inhalt der übrigen Teile einzugehen, der für die Besprechung bemessene Raum würde dafür nicht ausreichen. Wir beschränken uns daher auf die Bemerkung, daß auch die übrigen Teile der pädagogischen Wirksamkeit des Comenius nach den verschiedenen Seiten hin durchaus gerecht werden. Natürlich wird durch das vorliegende, trotz unserer kleinen Ausstellungen, vorzügliche Werk das Studium der Schriften des Comenius nicht überflüssig gemacht, soll es doch gerade zur Einführung, Vorbereitung und Erläuterung dienen! Daher setzt auch der Verfasser S. 11 des III. Teiles z. B. den Besitz einer der Übersetzungen der *Didactica magna* bei seinen Lesern voraus. Neben den von Lion und Lindner hätte er auch die von Dr. Eugen Pappenheim, *Klassiker der Pädagogik*, Bd. XV, *Johann Amos Comenius, I. Teil, Lebensabriß und die „Große Lehrkunst“*, aus dem Lateinischen übersetzt, Langensalza, Schulbuchhandlung von F. G. L. Greßler (1892 1. Aufl.) erwähnen sollen, die seit Böttichers Besprechung neu hinzugekommen ist. Auch diese Übersetzung ist gut, wenn auch der Lebensabriß (9 Seiten) etwas dürftig und für die Bekanntschaft mit Comenius unzureichend ist; man vergleiche damit die Lebensbeschreibung (92 Seiten) in Lions Übersetzung, die zudem in fünf Auflagen eine stetige Besserung erfahren hat.

Einige Worte will ich noch dem vierten Teile widmen: Die Bedeutung des Comenius; mit dem Worte Bedeutung kann ich freilich in diesem Zusammenhange keinen rechten Begriff verbinden. Etwas Ähnliches scheint dem Verfasser (vielleicht unbewußt) vorgeschwebt zu haben, da er hinzufügt: „Wissenschaft-

liche Darstellung und Beurteilung seiner Pädagogik.“ Der Inhalt ist danach angetan, den Leser wirklich auf den Standpunkt zu stellen, von dem aus er die Wirksamkeit des Comenius auf Mit- und Nachwelt beurteilen kann.

Wir empfehlen den vierten Teil zur Berücksichtigung in erster Linie, da es doch vor allem darauf ankommt, beurteilen zu können, welcher Wert der Wirksamkeit des Comenius nicht nur in seiner Zeit, sondern auch in der Gegenwart zuzuerkennen ist. Zu einer richtigen Einschätzung gibt der Verfasser eine wertvolle Anleitung.

---

## Besprechungen und Anzeigen.

---

Ludwig Goldschmidt, Kant und Häckel. Freiheit und Naturnotwendigkeit. Nebst einer Replik an Julius Baumann. 138 S. Gotha, E. F. Thienemann, 1906. 3 M.

Die drei in dieser Schrift vereinigten Aufsätze, von denen der erste und kürzeste schon in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung veröffentlicht war, stehen nicht in einer erkennbaren inneren Beziehung zu einander, wengleich z. B. die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit schon in dem Artikel über Häckel Seite 12 berührt wird. Unsere Besprechung beschränken wir aus mehreren Gründen auf die Abhandlung über eben diese Frage, die auch nach Inhalt wie Form wohl am meisten Beachtung verdient. In ihr finden wir eine Wiedergabe der Lehre Kants über den Gegenstand, wie sie dessen grundlegende Kritik von 1781 in der Antinomie der reinen Vernunft als dritten Widerstreit der transcendentalen Ideen in Thesis und Antithesis und den anschließenden Erörterungen enthält, jedoch nach Seite 48 „abweichend von dem Gange der Kritik, indem wir,“ sagt G., „immer zugleich ihren Lehrbegriff zum Verständnis zu bringen suchten“. Demnach gibt dieser Aufsatz einen neuen Versuch der Darstellung von einem wichtigen Stück der Vernunftkritik, somit aber eine Art von Mitarbeit und Hilfe, wie sie Kant von Anfang an für sein Unternehmen von seinem „Leser“ gewünscht, ja erbeten, aber leider zunächst nicht erhalten hat.

In der ersten Kantischen Darstellung nun läßt gerade der Beweis der zwar mit bestem Grunde gelehrten völligen Unvermeidlichkeit für unser natürliches Denken, sowohl Freiheit wie auch Notwendigkeit alles menschlichen Tuns und Lassens zu behaupten, d. h. aber zugleich Abhängigkeit und Unabhängigkeit von der Natur, also einen schroffen und zunächst sich wechselseitig völlig aufhebenden Gegensatz, viel zu wünschen übrig. Deshalb hat auch Referent in der Schrift „Kants

Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte“, Gotha 1905, Seite 63 ff. sich bereits um eine neue Darstellung dieses Stückes bemüht.

Es fehlt nämlich bei Kant eine doch sehr zu wünschende deutliche und allgemein einleuchtende Angabe desjenigen, was dem Dringen des gemeinnatürlichen Denkens auf Vollständigkeit und damit allererst Zulänglichkeit der Ursachen von Vorgängen, wie z. B. dem von Kant in der Anmerkung zur Thesis angeführten gewöhnlichen eines Aufstehens vom Stuhle, als letzte Voraussetzung zu Grunde liegt. Die Bedingung ist aber keine andere als das Denken dieses einzelnen Vorganges mitsamt der ganzen Sinnenwelt schon als solcher, wie sie einem erscheinen, als eines an sich unabhängig Vorhandenen. Diese Voraussetzung treibt unweigerlich, je nachdem Sinne oder aber bloßes Denken in der Geistestätigkeit zufällig vorwiegen, zu dem Schluß bei dem einen Menschen mehr auf eine Kette der Abhängigkeit des erwähnten Vorganges rückwärts in der Natur ohne Aufhören, bei dem anderen dagegen mehr auf ein Letztes, das nicht weiter von anderem abhängig wäre, oder, mit anderen Worten, auf Freiheit. Im Grunde aber müssen, da doch Sinne und Begriffsvermögen zusammen allererst das wirkliche Denken eines jeden Menschen ausmachen, unter dem Antriebe der angegebenen Unbedingtheit reiner Vernunft wir Menschen, ein jeder, der eine wie der andere, zu beiden Schlüssen gelangen, demnach aber einem Schlachtfelde zweier einander befehdender und ausschließender Parteien gleichen, bis endlich eine tiefe und schwierige Besinnung kritischen, d. h. unterscheidenden Denkens und Philosophierens hinzutritt, durch die für immer ein bewaffneter Friede hergestellt wird.

Aus diesen Darlegungen folgt auch in Bezug auf unseren Autor, daß, wenn er schon in seinem Häckelartikel Seite 12 meint, der eben angedeutete Streit sei lediglich „als eine Täuschung grübelnder Metaphysiker erkennbar und von Kant für ewige Zeiten kritisch festgestellt worden“, er schwerlich schon dem wirklichen Sachverhalt gerecht geworden ist. Und ganz gewiß trifft er damit nicht die Meinung Kants, der im Eingange zur Antinomie (Seite 340, Reclamausgabe) die gesamte Antithetik „eine ganz natürliche“ nennt, „auf die keiner zu grübeln und künstliche Schlingen zu legen braucht“ u. s. w.

Unsere neue Darstellung der Antinomie, die davon zwingend überführt, wird uns nun durch Kant selbst insofern an die Hand gegeben, als er eben die hier von uns offen zu Grunde gelegte natürliche sinnliche Voraussetzung eines überschwenglichen Realismus seitens der gemeinen Vernunft später Seite 411 ff. durch einen gründlichen Idealismus „als Schlüssel zur Aufhebung der kosmologischen Dialektik“ aufhebt und so die Antinomie für immer auflöst.

Der von uns eingeschlagene Weg bietet aber den besonderen Vorteil, bei allem Gewinn von Klarheit und Überzeugungskraft doch

den Lapidarstil in Kants eigener Bearbeitung der Antinomie in hohem Grade bewahren zu können. Für die von ihm in Behandlung genommene Metaphysik — und ihr gehört unsere heutige Frage an — wünschte aber der Philosoph als für ein Werk, das eines endgültigen und bleibenden Abschlusses fähig ist, auch in der Form eine gewisse abschließende Bündigkeit in Verbindung mit Klarheit. Das beweisen die Schlußsätze seiner Abhandlung von 1791 über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf.

Es ist nun noch nicht ein Menschenalter vergangen, seit man endlich angefangen hat, Kants Wünsche und Bitten für die Darstellung seines Werkes überhaupt zu beachten. Deshalb wird G. selbst nicht beanspruchen, in seiner Darlegung, die sechzig Seiten füllt, die „Eleganz“, die Kant erst von der „Vereinigung der Versuche und des Urteils verschiedener Künstler“ erwartete, nach ihren beiden Seiten der Bündigkeit und der Klarheit bereits völlig erreicht zu haben. Doch zeugt sein Versuch von gründlicher Einsicht in den 1781 zuerst aufgedeckten natürlichen Widerstreit des gemeinen Denkens und läßt uns darum Hoffnungen setzen auf zu wünschende weitere Versuche auch unseres Autors in derselben Angelegenheit. Von vereinten Bemühungen berufener Männer ist aber wenigstens noch im 20. Jahrhundert das von Kant am Schluß seiner Kritik der reinen Vernunft (Seite 644) bei Mithilfe der Leser sogar schon vor Ende des 18. in Aussicht Genommene zu erwarten: „nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen“.

H. Romundt.

---

## Bemerkungen und Streiflichter.

---

Die Menschenverachtung, wie sie bei der Mehrzahl der berühmten Eroberer von jeher zu beobachten gewesen ist — man denke aus den neueren Zeiten vor allem an Napoleon — geht meist mit einer eben so großen Ideenverachtung Hand in Hand. Die letztere war auch bei Bismarck in hohem Grade vorhanden. Daraus erklärt es sich, daß von jeher zwischen Naturen wie Napoleon und Bismarck einerseits und der Weltanschauung des Humanismus und ihren Vertretern andererseits eine tiefe Kluft gegähnt hat. Vielfach ist der innere Gegensatz nur in der völligen Gleichgültigkeit der Eroberer-Naturen gegen die „Idealisten“ zum Ausdruck gekommen; sehr oft aber haben sich jene, wenn sie sich praktische Vorteile davon versprochen, zu Werkzeugen von kirchlichen Richtungen gemacht, die aus prinzipiellen Gründen im Interesse hierarchischer Ansprüche die Ideen der Humanität bekämpften. Vielleicht hängt mit dieser Beobachtung auch die Tatsache zusammen, daß der griechische Geist den Ideen des Humanismus stets viel zugänglicher gewesen ist als das Eroberer-Volk der Römer.

---

Die „unsichtbaren Gesellschaften“, die einst als stille Gemeinden des Geistes jedes laute und vordringliche Gebahren absichtlich und grundsätzlich ablehnten und denen es lediglich auf stille Wirkungen ankam, haben es allen ihren Widersachern sehr leicht gemacht, sie totzuschweigen und totzusagen. Das ist denn auch hinreichend geschehen. Ist ihnen aber damit etwas anderes begegnet, als was noch heute allen denjenigen passiert, die sich vom lauten Getriebe des Tages und der Tagesinteressen, von dem Massentum unserer geistigen Produktion und von der Machthuberei, wie sie heute zur Mode gehört, in stillen Kreisen geistesverwandter Freunde zusammenfinden?

---

Für Schiller war das Christentum lediglich eine historische Erscheinung; gleichwohl hat er den Gedanken und Lehren Christi innerlich außerordentlich nahegestanden, ebenso wie sein Freund Christian Gottfried Körner. Diese eigenartige Erscheinung wiederholt sich bei sehr vielen großen Vertretern der Geistesrichtung, deren Geschichte wir hier verfolgen. Sie haben die Parteinahme für oder gegen eine der christlichen Kirchen, die in ihren Augen geschichtliche Erscheinungsformen des religiösen Lebens waren, abgelehnt, gleichwohl aber sich mit dem Geiste Christi eins gefühlt.

---

Wer, wie die Mehrzahl der Modernen, für die Wichtigkeit organisatorischer Formen in den Kämpfen der Gegenwart wenig Verständnis hat, pflegt nicht einzuräumen, daß die geistigen Entwicklungen vergangener Jahrhunderte an das Vorhandensein solcher Organisationen gebunden gewesen sein sollen. Man kann in allen modernen Handbüchern lesen, daß das Zeitalter der Renaissance das Werk weniger hervorragender Köpfe gewesen sei. Wir sind ganz anderer Ansicht und glauben, daß für tiefgreifende Bewegungen zwar hervorragende Wortführer nötig sind, daß sie sich aber niemals durchsetzen, wenn sie nicht an festgeschlossenen Organisationen einen Rückhalt haben, und daß sie sich ohne einen solchen nie lange behaupten.

---

Die Form des Protestantismus, die am Niederrhein im 16. und 17. Jahrhundert Fuß gefaßt und sich seitdem behauptet hat, war in jenen Jahrhunderten unter dem Namen der „Gemeinden unter dem Kreuz“ bekannt. Einen lesenswerten Aufsatz über diese Reformierten veröffentlicht unter dem obigen Titel in den Preußischen Jahrbüchern, August 1906, der Professor der Theologie an der Universität Berlin, D. Ed. Simons. Simons geht von der Untersuchung Max Webers über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus aus, die dieser im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX, 1 und XXI, 1 veröffentlicht hat. Simons weist nach, daß der „Geist“, den Weber unter den Calvinisten entdeckt, unter den Reformierten des Niederrheins jedenfalls nicht vorhanden war. Vielmehr findet sich hier ein Geist der Nächstenliebe und der praktischen Liebestätigkeit, der Bewunderung verdient. Ist es Zufall, sagt Simons, daß sich für solche (Liebestätigkeit) gerade der Niederrhein als günstiger Boden erwiesen hat? Hier entstand das erste Diakonissenhaus, die erste Herberge zur Heimat, die erste „Bruderanstalt“, das erste „Versorgungshaus“, das erste „Magdalenen-

Asyl“, hier eins der ersten Rettungshäuser und Konfirmandenhäuser. Und hier ist diejenige Einrichtung der bürgerlichen Armenpflege getroffen worden, die unter dem Namen „Elberfelder System“ einen Siegeszug durch die meisten deutschen Städte gehalten, ja Weltruf erlangt hat. Nun läßt es sich nachweisen, daß diese Armenpflege mit ihren Wurzeln zurückreicht bis in die Ordnungen und Gewohnheiten unserer (alten) Gemeinden. Ebenso läßt sich zeigen, wie von diesem Boden aus fast allen deutschen Kirchenverfassungen das presbyterial-synodale Element zugekommen ist, das einen so wertvollen Bestandteil in ihnen bildet. Hier ist also ein Stück jener stillen Geschichte, die neben der lauten, den theologischen Kämpfen, den Religions- und anderen Kriegen einhergeht und darum noch nicht unwichtig ist, „weil sie im Stillen geschieht“. — Die letzte Bemerkung, die von uns gesperrt ist, deutet auf eine wichtige Eigenart dieser Reformierten hin; indem sie sich vielfach als die älteren Reformierten bezeichneten, deuteten sie bestimmt an, daß sie sich vom Calvinismus verschieden fühlten. Diese „heimlichen Gemeinden“, wie sie vielfach auch hießen, standen meist innerlich den Böhmischem Brüdern und den Täufern weit näher als den Calvinisten.

---

Die Sozietät der Maurer — Society of Masons lautet von Anfang an die amtliche Bezeichnung — hat sich niemals selbst eine „geheime Gesellschaft“ genannt, sondern diese Bezeichnung stets grundsätzlich zurückgewiesen. Sie konnte dies mit Fug und Recht, da ihre Ziele und Zwecke stets vor der breitesten Öffentlichkeit klargelegt worden sind. Das geschah schon im Jahre 1723, als die Gesellschaft ihr Grundgesetz, das sogenannte Konstitutionenbuch (siehe Keller, Die Schriften des Comenius und das Konstitutionenbuch in den MCG 1906, S. 125 ff.) herausgab. Der gleiche Grundsatz ist in den neueren und neuesten Zeiten befolgt worden. Wer die Ziele und die Geschichte der Freimaurerei kennen lernen will, dem empfehlen wir das jetzt in dritter Auflage vorliegende Werk: **Allgemeines Handbuch der Freimaurerei**. Leipzig, Max Hesses Verlag, 1900, 2 Bde. (Preis 20 M.).

---

In dem im fürstlichen Archiv zu Bückeburg beruhenden Briefwechsel des Grafen Albrecht Wolfgang von Schaumburg-Lippe, der Friedrich den Großen im Jahre 1738 in den Maurerbund einführte, finden sich eine Anzahl Briefe eines Geistlichen an den Grafen, der sich einfach Desfourneaux unterzeichnet. Nun wissen wir zwar, daß der Geistliche Desaguliers mit dem Grafen nah befreundet war, aber ein Geistlicher Namens Desfourneaux ist von uns trotz eingehendster Nachforschungen weder unter den sonst bekannten Freunden des Grafen noch überhaupt in jener Zeit ermittelt worden. Da die Sache, wenn Desfourneaux, wie es scheint, ein Deckname für Desaguliers war, von geschichtlicher Bedeutung sein würde, so bitten wir unsere Freunde, die etwaige Mitteilungen machen könnten, um ihre Mitwirkung.

# Register

zum fünfzehnten Bande (1906) der Monatshefte der C. G.

Die Buchstaben C und K, F und V, I und J sind verbunden.

## A.

Ackermann, K. E. 106.  
Ägypten 17 f.  
Ahuramazda 15 f.  
Akademien 61 f. 259 u. öfter.  
Albertus Magnus 19.  
Albigenser 275.  
Alchymie 57. 58.  
Aldus Manutius 1.  
d'Alembert 97.  
Alexandrien 6. 18. 32. 95.  
Alleinslehre 61 f. u. öfter.  
Alsted 229.  
Amerika 56. 246. 265 f.  
Amizisten-Orden 58. 124.  
Amsterdam 231. 233.  
Anabaptisten s. Täufer.  
Anderson, James 125 f. 269 f.  
Andreä, J. V. 182. 229. 245. 252.  
Anhalt, Christian von 224.  
Anhalt-Bernburg, Hermine von 119.  
Anhalt-Cöthen, Ludwig von 245.  
Apollonius von Tyana 1 f. 57. 120.  
Apulejus, Lucius 17.  
Archa 57.  
Aristoteles 120.  
Arminianer 226.  
Arminius, Jac. 218. 225.  
Arnold von Villanova 58.  
Athanasius 40.  
Atharvan 24 f. 57.

Atterbury, Fr. 279 f.  
Aufklärung, Zeitalter der 245 261.  
Augusta, Johann 118.  
Augustenburg, Friedrich Christian,  
Herzog von 177.  
Augustinus 71. 157 f.  
Avesta 12 f. 20.

## B.

Bacon von Verulam 151. 164. 182.  
230.  
Baggesen, J. P. 177.  
Baur, Chr. 3.  
Bayle, P. 2. 182.  
Becher, J. J. 233.  
Bernhard v. Clairvaux 278.  
Beza, Th. 210 f.  
Biesterfeld (Siebenbürgen) 230.  
Biestkens, Nic. 142.  
Bismarck 310.  
Blount, Charles 3.  
Bodinus, E. 229.  
Boecler, J. H. 233.  
Böhmische Brüder 147. 258. 267. 312.  
Börne 302.  
Böttiger, K. Aug. 202 f.  
Bolingbroke, Lord 244.  
Borowski 158.  
Boston 151 f.  
Bourbon, Ludwig, Herzog von 275.  
Boyle, R. 272.  
Brahmanismus 8. 23.

Brandenburg, Elisabeth Charlotte von 222.  
 — Friedrich Wilhelm, der Gr. Kurfürst von 122. 218. 232. 243.  
 — Joachim I. von 445.  
 — Joachim Friedrich von 222.  
 — Johann von 245.  
 — Johann Sigismund von 222.  
 — Georg Wilhelm von 222.  
 Braunschweig-Lüneburg, Wilhelmine Amalie von 118.  
 Braunschweig-Wolfenbüttel, Elisabeth Christine von 119.  
 Brüdergemeinde 249. 252. 267.  
 Bruno, Giordano 158.  
 Buchel, Hans 144.  
 Buddeus 234.  
 Buddhismus 28.  
 Büsching, A. Fr. 279.  
 Buno 231.  
 Burckhardt, Jak. 3.  
 Byzanz 17.

**C. K.**

Calixt, G. 122.  
 Calov 123.  
 Calvinismus 188. 247. 265.  
 Campanella, Th. 182. 229.  
 Campe, J. H. 174.  
 Kant 99. 156f. 181. 190. 308f.  
 Carlyle, Th. 247.  
 Karpokratianer 2.  
 Castellio, Seb. 225. 246.  
 Castillon, Jean de 3.  
 Katakomben 61f. 184. 238. 251 u. öfter.  
 Celsus 38.  
 Celtes, C. 41f.  
 Kepler 183. 252.  
 Chamberlain, H. St. 156f.  
 Chandos, Herzog von 272.  
 Cherburg, Herbert, Lord von 3.  
 Chrysispos 25.  
 Kinkel, G. 3.  
 Kinner, Cyprian 231.  
 Clemens XIV., Papst 3.  
 Klock, Lenaert 146.  
 Koch, Hans 141.  
 Köln a. Rh. 59. 230. 232.

Königsberg i. Pr. 233.  
 Körner, Chr. G. 189f.  
 — Theod. 191f.  
 Colbovius 231.  
 Coligny, Gaspard, Graf von 208f.  
 — Luise von 208f.  
 — Odet, Graf von 210.  
 Collins 153.  
 Comenius 58. 122. 125f. 172f. 179f. 186. 218. 228f. 245f. 254f. 263. 267. 304f.  
 Conring, H. 58.  
 Konstantin, Kaiser 39. 262.  
 Coornhort, D. V. 225.  
 Krause, K. Ch. F. 121. 125f. 269.  
 Kreuchauff 115.  
 Cromwell 231. 266.  
 Kultgesellschaften 43. 57. 59f. 184f. 238f. 249. 258. u. öfter.  
 Kurland, Dorothea, Herzogin von 204.  
 Cyprian 18.

**D.**

Dänemark, Elisabeth von 118.  
 Damis der Alte 17. 20. 25.  
 Danzig 231.  
 Defoe, D. 152.  
 Deismus 3. 245.  
 Demonax 10. 17.  
 Denk, Hans 118.  
 Dersau 173.  
 Derwentwater 276.  
 Desaguliers, Th. 125f. 269f. 312.  
 Descartes 158.  
 Desfourneaux (= Desaguliers?) 312.  
 Dion von Prusa 10. 15. 32.  
 Docemius, J. 230.  
 Domitian, Kaiser 5. 16. 33.  
 Dorpat 231.  
 Drabik, Vic. 231. 233.  
 Droste, Clemens, Freiherr von 101.  
 — Franz, Freiherr von 101.  
 Du Plessis-Mornay 219. 221. 226.

**E.**

Edessa 17.  
 Einsiedel, F. H. von 115.  
 Ekhof, C. 104f.  
 Elbing 179. 232.



Eleusinische Mysterien 31. 86.

Emerson, R. W. 6.

Encyklopädisten 97.

Endter (Nürnberg) 232.

Engel, J. J. 110.

England 56. 125. 187. 246. 266.

— Georg II. von 272.

— Jacob III. von 279.

d'Entremonts, Jacqueline 211. 214.

Ephesus 6.

Epiktet 10. 16.

Erasmus von Rotterdam 53. 118.  
246.

Erdforter (Liederdichter) 140.

Essener 121.

Eßlingen 231.

Euphrates (Stoiker) 10f. 28f.

Eusebios von Cäsarea 39. 121.

Evelyn, John 272.

Evenius, Sig. 230.

#### F. V.

Valentin (Gnostiker) 121.

Vechner, Dav. 230.

Fechner, G. Th. 56. 123. 183. 238.

Veda 26 f.

Vedânta 56

Fichte, J. G. 159. 163. 168. 171 f.

Vives, L. 182.

Voltaire 3. 52. 97.

Franck, Seb. 246.

Francke, A. H. 234. 243.

Frankenthal (Pfalz) 231.

Frankfurt a. M. 60.

Frankfurt a. O. 124.

Franklin, B. 50. 56. 149 f.

Frankreich, Heinrich III. von 216.

— Heinrich IV. von 209. 211 f.

— Karl IX. von 212 f.

Franz II., Kaiser 301.

Franziscus v. Assisi 275.

Freimaurer 43. 48 f. 53. 56. 58. 60.

121. 125 f. 186. 193 f. 244. 250. 255.

300 f. 312 u. öfter.

Frey, W. 232.

Fritsch, Chr. 233.

Fürstenberg, Franz von 99.

Fundanius s. Hübner.

#### G.

Gallitzin, Amalie von 97 f.

— Dm. Al., Fürst von 97.

Garve 167.

Geer, Gerh. de 231.

Geibel, E. 51.

Gesner, Joh. Math. 174. 243.

Gezelius 231.

Gnostiker 2. 36. 63. 71. 96. 120. 123.

Goethe 3. 45. 48 f. 97 f. 114. 123. 158.

183. 187. 202. 247. 283 f. 301.

Göttingen 243.

Gomarus 225.

Gordian 37.

Gotha 106. 230.

Gotter, Fr. W. 115.

Grégoire, Henri 275.

Gregorovius, F. 43.

Grillparzer 50. 300.

Grimm, J. 248.

Grotius, Hugo 218. 226.

Gymnosophisten 18. 32.

#### H.

Habsburg, Haus 118.

Hadrian, Kaiser 10.

Haeckel, E. 52. 308 f.

Hähn 234.

Halle a. S. 245.

Hamann, J. G. 98.

Hamburg 105 f. 230.

Hannover, Sophie, Kurfürstin von 222.

Hardenberg, Kanzler von 206.

Harsdörffer, Phil. 245.

Hartlieb, Sam. 127. 182. 229 f. 245.

Hartmann, Ed von 52.

Hay, John 250 f.

Haydn 301.

Hecker, J. J. 244.

Heidelberg 222.

Hellenismus 14 f. 40

Hemsterhuis, Fr. 98 f.

Herakleon 121.

Heraklit 164.

Herborn 229.

Herder 45. 48. 50. 57. 59. 123. 136.

170 f. 183. 203. 234 f. 255. 261. 270.

277. 290. 301.

Herder, Karoline 99.  
Heroon 57. 183.  
Hesenthaler, M. 231 f.  
Hessen, Landgrafen von 218.  
Hohenzollern, Haus 208 f. 273.  
Holstein, Eberhard Christian von 233.  
Honorius II., Papst 278.  
Hotton 128.  
Huber, L. F. 189 f.  
Hübner, Joach. (Fundanius) 181. 230.  
243.  
Hugenotten 211 f. 217 f.  
Hugi, Prof. Dr. 183.  
Humanismus und Humanität 1.  
41. 48. 50. 57. 60. 62 f. 104 f. 122.  
136. 187 f. 193. 219 f. 226. 246. 254.  
310 u. öfter.  
Humboldt, W. von 60. 205 f.  
Huterer (Täufer) 149.  
Hyrkanier 24 f.

**I. J.**

Jablonski, D. E. 229. 260.  
Jachmann 153.  
Jacobi, Fr. H. 98 f. 101.  
Jahn, J. F. L. C. 124.  
Jamblichus 17. 40.  
Idealismus, Deutscher 245.  
Jerusalem, Abt. 244.  
Jesuiten 53. 233.  
Iffland 111 f.  
Imbroich, Th. 143.  
Jonston, J. 229. 232.  
Joris, Dav. 143.  
Joseph II., Kaiser 301.  
Iranier 12. 24.  
Julia Domna 17. 19 f. 35.  
Julian Apostata 40.  
Jungius, J. 230. 245. 259.  
Justin der Märtyrer 96.

**K. siehe C.**

**L.**

Lactantius 39. 70.  
Lange, Fr. A. 55.  
Latomien 57. 66 f. 183. 238.  
Laukhard, Fr. Chr. 58.  
Laval, Charlotte von 210.

Lawrie, A. 121.  
Leibniz 10. 229. 232 f. 243. 259.  
Leipzig 229 f.  
Leonardo da Vinci 158.  
Lessing 45. 107 f. 255. 277. 301.  
Liegnitz-Brieg, Wilhelm, Herzog  
von 232.  
Lienhard, F. 44.  
Lissa 230.  
Locke, J. 243.  
Löwen 112. 114.  
Logen s. Freimaurer.  
Loggien 57. 66 f. 238 u. öfter.  
London 127 f. 231.  
Lubinus, Wilh. 174.  
Lukian 16. 34.  
Lullus, Raim. 19. 182.  
Luther 118. 186. 188.

**M.**

Macleane 276.  
Mähren 140.  
Maestlin, M. 252.  
Magier 12 f. 57.  
Makarios, Magnes 38.  
Manichäer 40. 72.  
Mar, Herzog von 280 f.  
Maresius, Sam. 181.  
Marianische Congregationen 276.  
Marschner, H. 201.  
Maximilian I., Kaiser 42.  
Mazaka 22.  
Mazdareligion 12. 40.  
Mechovius 233.  
Medici, Katharina von 212.  
Meister, Lenhart 141.  
Mennoniten 142.  
Methodios von Tyrus 39.  
Mirabeau 56. 149.  
Mithras 14 f. 21.  
Montmorency, Franz von 214.  
Moralische Wochenschriften  
56. 261.  
Morhof, Dan. 234.  
Mornay s. Du Plessis-Mornay.  
Mosellaner-Orden 58.  
Mozart 50. 124. 300 f.  
Münster 101 f.  
— Gräfin 205.

Musäus 110.  
Museion 62.  
Mylius, Aug. 110.  
Mystik 96. 254. 262.

**N.**

Napoleon I. 3. 310.  
Nassau-Oranien, Johann von 218.  
— Ludwig von 211.  
— Moritz von 220.  
Nassau-Weilburg, Henriette von 119.  
— Maria Dorothea von 119.  
Naturphilosophie 96. 122.  
Navarra, Anton von 210.  
— Margaretha von 210.  
Neander 207.  
Neuhumanismus 48. 257.  
Neumann, Matthäus 173.  
— Theophilus 173.  
Neuplatonismus 63.  
Nicäa 3.  
Nicolai, Fr. 109. 277.  
Niederlande 142.  
Niederrhein 311.  
Nietzsche, Fr. 52. 55. 252.  
Nigrinus 233.  
Noah 137.  
Nürnberg 232.

**O.**

Oldenbarneveld 221. 225.  
Oldenburg, H. 232.  
Opitz, M. 186. 229.  
Oranien, Haus 208 f. 273.  
— Friedrich Heinrich von 208. 218. 227.  
— Moritz von 223 f.  
— Wilhelm I. von 211. 218.  
Orden 58 f.  
Orpheus 9. 12.  
Overberg 101.  
Oxford 127.

**P.**

Palmbaum 187.  
Pansophisten 268.  
Parma, Margarethe von 118.  
Parsen 13. 15 f. 20.  
Parther 24 f.

Parthey 206.  
Passau 142.  
Pennsylvanien 186.  
Persien 12.  
Pfalz, Kurfürsten von der 42. 218.  
— Friedrich IV. von der 221.  
— Karl Ludwig von der 232. 243.  
Philadelphia 154.  
Philanthropinisten 173 f.  
Philon von Alexandrien 36.  
Philostratos 19 f.  
Pietismus 234. 261.  
Piscator 229.  
Platon 6. 12. 22. 42. 48. 59. 61 f. 96. 123.  
158. 163 f. 183. 252. 254. 259.  
Platoniker u. Platonismus 6. 36.  
56. 184 f. 252. 254.  
Plinius d. J. 10  
Plotin 36 f.  
Pomponius Laetus 43.  
Porphyrios (Malchus von Tyrus)  
37 f. 40.  
Porticus 57.  
Portig, G. 183.  
Prag 233.  
Preußen, Friedrich II., der Große von  
3. 58. 276 f.  
— Friedrich Wilhelm I. von 243.  
— Prinzessin Ferdinand von 97  
Protestantismus 265 f.  
Ptolemäus 120.  
Puritanismus 153. 265.  
Pythagoräer 8. 30.  
Pythagoras 4. 6. 9 f. 22. 30. 40. 42.  
48. 59. 61 f. 121.

**Q.**

Quäker 117. 258. 266.

**R.**

Rabaut, P. 117.  
Rabelais 151.  
Rabus 233.  
Racine 279.  
Raiffer (Liederdichter) 143. 145. 148.  
Rákóczy, Sigm. 231.  
Ramsay, Andr. Mich. 275 f.  
Ramus, P. 223.

Ranke, L. v. 186.  
Raphael 51.  
Rarour s. Atterbury.  
Raticius (Ratke) 229 f.  
Rave, Joh. 231.  
Redinger, J. J. 232.  
Rednergesellschaften 60.  
Reichard, H. A. O. 115.  
Reißiger, K. G. 201.  
Remonstranten 246.  
Renaissance 2. 254. 262. 311.  
Reublin, W. 117.  
Reuchlin 118.  
Reyher, V. 230.  
Riedemann (Liederdichter) 148.  
Rist 245.  
Ritschel, Georg 231.  
Ritterorden 255.  
Rosarium 57.  
Rostock 259.  
Rousseau 162. 244.

**S.**

Sachsen-Gotha, August von 116.  
— Ernst II. von 116. 243.  
Sáros-Patak 231.  
Savoyen, Em. Philibert von 211. 214  
Scaliger, J. J. 221.  
Schaumburg-Lippe, Albrecht Wolf-  
gang von 312.  
Scheffer, J. 233.  
Schelling 163. 170.  
Schiebeler, D. 115.  
Schikaneder 302.  
Schiller 48. 57. 123 f. 175 f. 187.  
189 f. 262. 292. 311.  
Schimmelmann, Graf von 205.  
Schlegel, Fr. 170 f.  
— Wilh. 248.  
Schleiermacher 119. 170.  
Schleswig-Holstein, Christian  
Albrecht von 243.  
— Friedrich III. von 243.  
Schlosser, Fr. 124.  
Schmettau, Graf von 97.  
Schmid, F. L. 114.  
Schneider, Casp. 143.  
— Zach. 230.

Schönaich-Carolath, Freiherr von  
233.  
Schönemann, J. Fr. 105.  
Schoof, H. 233.  
Schopenhauer 55. 168.  
Schröder, Fr. L. 104 f.  
Schuch, Fr. 106.  
Schweden 230.  
Schweiz 231.  
Scioppius 230.  
Seybold, J. G. 231. 232 f.  
Seyler, A. 106.  
Shaftesbury 153. 244.  
Shakespeare 290.  
Sokrates 9. 59. 163.  
Sopater, Neuplatoniker 39.  
Soterichos 38.  
Southcoat 280.  
Sozietäten 245. 259. 262. u. öfter.  
Speccius, Chr. 233.  
Spener, Ph. J. 234.  
Sprachgesellschaften 41. 186. 259.  
Staupitz, Joh. von 275.  
Stein, Frbr. vom 124.  
— Charlotte von 100.  
— Heinr. von 46.  
Stock, Doris 189 f.  
— Minna 189.  
Stockar, J. F. 231.  
Stockholm 276.  
Stoiker 5. 10. 63. 121. 123. 183.  
Stolberg, Friedrich Graf von 98.  
Strauß, D. Fr. 52.  
Stuart, Karl Edward von 276.  
Swedenborg 4.  
Synkretismus 122.  
Syrien 18.

**T.**

Täufer 118. 139. 185 f. 188. 246. 258.  
265 f. 312 u. öfter.  
Tasse (Tassius) 182. 230.  
Tatlers 60.  
Telesius 182.  
Téligny, Ch. de 211 f.  
Tempelherrn 56. 255. 274.  
Tertiarier 276.  
Tertullian 17 f.

Thales 164.  
Theobald, Zach. 268.  
Thomasius 243.  
Titius, P. 233.  
Toland 153.  
Trapp, E. Chr. 174.  
Trithemius, Joh. 3.  
Trophonios 34.  
Tyana 2.

**U.**

Uitenbogaert, J. 221. 226.  
Ungarn, Maria von 118.  
Unitisten 124.  
Upanischaden 36.  
Urbanus Rhegius 118.  
Ursinus, J. H. 232.

**V. siehe F.**

**W.**

Wagner, Georg 142.  
— Rich. 46. 55.  
Waldenser 142. 185. 210. 217. 254.  
258 u. öfter.  
Weigel, E. 234.

Weigel, Val. 246.  
Weimar 99.  
Weinel, H. 269.  
Weinheimer, Ad. 231.  
Weiße, Chr. F. 115. 233.  
Welser, Philippine 118.  
Weyer, Jörg 147.  
Wiedertäufer s. Täufer.  
Wieland 3. 115. 202. 244. 301.  
Williams, Roger 266.  
Winckelmann 45.  
Wolf, Fr. A. 310.  
Wren, Chr. 127. 272.  
Württemberg 231.  
Württemberg, Elisabeth Wilhelmina  
119.  
Wulfert 245.  
Wynkelmann, H. J. 231f.

**Z.**

Zaleukos 22.  
Zamolxis 5.  
Zesen, Ph. von 233. 245.  
Zoroaster 12. 15. 21.  
Zürich 232.  
Zwicker 232.



## Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft.

- I, 1. **Ludw. Keller**, Die Comenius-Gesellschaft. 0,75 Mk.  
I, 2. **W. Heinzemann**, Goethes religiöse Entwicklung. 0,75 Mk.  
I, 3. **J. Loserth**, Die kirchliche Reformbewegung in England im XIV. Jahrhundert u. ihre Aufnahme u. Durchführung in Böhmen. 0,75 Mk.  
II, 1. **Ludw. Keller**, Wege und Ziele. 0,75 Mk.  
II, 2. **K. Reinhardt**, Die Schulordnung in Comenius' Unterrichtslehre und die Frankfurter Lehrpläne. 0,75 Mk.  
II, 3. **Ludw. Keller**, Die böhmischen Brüder u. ihre Vorläufer. (Vergriffen.)  
III, 1. **Ludw. Keller**, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts. (Vergriffen.)  
III, 2. **P. Natorp**, Ludwig Natorp. 0,75 Mk.  
IV, 1/2. **Ludw. Keller**, Die Anfänge der Reformation und die Ketzerschulen. 1,50 Mk.  
V, 1/2. **Ludw. Keller**, Grundfragen der Reformationsgeschichte. 1,50 Mk.  
V, 3. **A. Lason**, Jacob Böhme. 0,75 Mk.  
VI, 1. **Ludw. Keller**, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hüttengeheimnisse. 0,75 Mk.  
VI, 2. **C. Nörrenberg**, Die Bücherhallen-Bewegung im Jahr 1897. 0,75 Mk.  
VII, 1. u. 2. **R. von Beck**, Georg Blaurock und die Anfänge des Anabaptismus in Graubünden und Tirol. 0,75 Mk.  
VII, 3. **Ludw. Keller**, Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance. 0,75 Mk.  
VIII, 1. **W. Wetekamp**, Volksbildung — Volkserholung — Volksheime. 0,75 Mk.  
VIII, 2. **Ludw. Keller**, Die Deutschen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts und die moralischen Wochenschriften. 0,75 Mk.  
IX, 1/2. **H. Romundt**, Der Platonismus in Kants Kritik d. Urteilkraft. 1,50 Mk.  
IX, 3. **Ludw. Keller**, Graf Albrecht Wolfgang v. Schaumburg-Lippe. 0,75 Mk.  
X, 1. **Ludw. Keller**, Die Comenius-Gesellschaft. Ein Rückblick. 0,75 Mk.  
X, 2. **W. Wagner**, Die Studentenschaft und die Volksbildung. 0,75 Mk.  
X, 3. **G. Fritz**, Die Neugestaltung des städt. Bibliothekwesens. 0,75 Mk.  
XI, 1. **J. Ziehen**, Ein Reichsamt für Volkserziehung u. Bildungswesen. 1 Mk.  
XI, 2. **Ludw. Keller**, Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus im 13. und 14. Jahrhundert. 1 Mk.  
XI, 3. **Ludw. Keller**, Gottfried Wilhelm Leibniz und die deutschen Sozietäten des 17. Jahrhunderts. 1 Mk.  
XII, 1. **Ludw. Keller**, Johann Gottfried Herder und die Kultgesellschaften des Humanismus. 1,50 Mk.  
XII, 2. **Ludw. Keller**, Die Sozietät der Maurer u. d. älteren Sozietäten. 1 Mk.  
XII, 3. **Paul Deussen**, Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. 1 Mk.  
XII, 4. **Ludw. Keller**, Der Humanismus. Sein Wesen u. seine Geschichte. 1 Mk.  
XIII, 1. **W. Pastor**, G. Th. Fechner u. d. Weltanschauung d. Alleinslehre. 0,75 Mk.  
XIII, 2. **Ludw. Keller**, Die Tempelherrn und die Freimaurer. 1,50 Mk.  
XIII, 3. **Ludw. Keller**, Schillers Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Humanismus. 1,50 Mk.  
XIII, 4. **Paul Szymank**, Die freistudentische oder Finkenschaftsbewegung an den deutschen Hochschulen. 0,50 Mk.  
XIII, 5. **Ludw. Keller**, Die italienischen Akademien des 18. Jahrhunderts und die Anfänge des Maurerbundes in den romanischen und den nordischen Ländern. 0,50 Mk.  
XIV, 1. **Ludw. Keller**, Latomien und Loggien in alter Zeit. 0,50 Mk.  
XIV, 2. **Ludwig Keller**, Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben. 1 Mk.

Anträge und Anfragen  
sind zu richten  
an die Weidmannsche Buchhandlung,  
Berlin SW., Zimmerstrasse 94.

# Anzeigen.

Aufnahmebedingungen:  
Die gespaltene Nonpareillezeile oder  
deren Raum 20 Pf. Bei grösseren Auf-  
trägen entsprechende Ermässigung.

Verlag der Weidmannschen Buchhandlung in Berlin.

## Empfehlenswerte Festgeschenke.

**Geschichte der deutschen Litteratur** von **Wilhelm Scherer**. Zehnte Auflage. Mit dem Bilde Scherers in Kupfer gestochen. Gebunden in Leinwand 10 M., in Liebhaberband 12 M.

„Vor all den zahlreichen populären Literaturgeschichten, die seit der Bismarichen erschienen sind, hat und behält die Schererische voraus, daß sie auf eigner Quellenstudium nach wissenschaftlicher Methode und auf kritischer Verwertung der einschlägigen Untersuchungen beruht.“ **Westermanns Monatshefte**.

**Herders ausgewählte Werke**. Herausgegeben von **Bernhard Suphan**. 5 Bände. In 4 eleg. Leinenbänden 12 M.

Die sich sowohl durch splendide Ausstattung als einen außerordentlich billigen Preis empfehlende Ausgabe enthält die poetischen Werke (Eid, Volkslieder usw.) und die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“.

**Schillers Dramen**. Beiträge zu ihrem Verständnis von **Ludwig Bellermann**. Dritte Auflage. I. Band geb. in Leinwand 6 M. —

II. Band geb. in Leinwand 6 M. — III. Band geb. in Leinwand 6 M.

Jeder, der von der Größe und Gewalt der Schiller'schen Dramen durchdrungen ist, wird diese geistreichen, scharf und verständlich gehaltenen Erläuterungen nicht ohne großen Genuß zu Ende lesen.

**Lessings Dramen** im Lichte ihrer und unserer Zeit. Von **Gustav Kettner**. In elegantem Leinenband 9 M.

Eine ästhetische Erklärung der drei Lessing'schen Dramen (Minna von Barnhelm, Emilia Galotti, Nathan der Weise) auf breiterer literarhistorischer Grundlage. Ein würdiges Seitenstück zu Bellermann, Schillers Dramen.

**Lessing**. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften von **Griß Schmidt**. Zweite veränderte Auflage. gr. 8. Zwei Bände. Geh. 18 M., eleg. geb. 20 M.

„Wir stehen nicht an, dieses Buch für eine der glänzendsten biographisch-kritischen Leistungen, die einem deutschen Dichter bis jetzt zu gute gekommen sind, zu erklären. Dem Verfasser steht ein eminentes Talent für schlagende Charakteristik zu Gebote.“ **Deutsche Literaturzeitung**.

**Anmerkungen zum Text des Lebens** von **Wilhelm Münch**. Dritte Auflage.

Gebunden 4,60 M.

Die feinen und geistreichen Betrachtungen des bekannten Verfassers haben dem stillen kleinen Buche, das zu innerer Einklehr einläßt, bereits viele Freunde gewonnen und werden ihm dauernd neue zuführen.

**Ratschläge auf den Lebensweg**. Deutschen Jünglingen erteilt von **Ludwig Weniger**. In eleg. Leinwandband 6 M.

**Reden und Aufsätze** von **Theodor Mommsen**. Mit zwei Bildnissen. Zweite Aufl. In elegantem Leinenband 8 M.

„Möchte dieses Buch seinen Einzug in recht viele Häuser unseres Volkes halten und den Segen stiften, der von einer großen und edlen Persönlichkeit durch Wort und Schrift auch über die Näherstehenden hinaus in weite Kreise auszugehen pflegt.“ **Monatschrift für höhere Schulen**.

**Griechische Tragödien**. Übersetzt von **Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff**. Erster Band: So-

phokles, Oedipus. — Euripides, HIPPOLYTOS. — Euripides, Der Mütter Bittgang. — Euripides, Herakles. Vierte Auflage. In elegantem Leinenband 6 M. Zweiter Band: Orestie. Vierte Auflage. In elegantem Leinenband 5 M.

Dritter Band: Euripides, Der Kyplos. — Euripides, Alkestis. — Euripides, Medea. — Euripides, Troerinnen. Zweite Auflage. In elegantem Leinenband 6 M.

Diese als meisterhaft anerkannten Übersetzungen griechischer Tragödien wenden sich an das große gebildete Publikum. Sie geben dem Leser einen vollen Begriff von der Größe der alten Dramatiker. Jeder wird inne werden, wie wenig diese Schöpfungen von ihrer Wirkung bis heute verloren haben.

**Leben der Griechen und Römer** von **Guhl und Koner**. Sechste vollständig

neu bearb. Auflage von **Rich. Engelmann**. Mit 1061 Abbildungen. Gebunden in Halblederbd. 20 M.

**Geschichte der römischen Litteratur**. Von **Fr. Aly**. Geb. 9 M.

Das gemeinverständlich geschriebene Werk schildert in kurzen Umrissen, unter Beifügung von ausgewählten Proben, die Entwicklung der römischen Litteratur von ihren Anfängen bis zur Zeit des Verfalles. Für alle Freunde des klassischen Altertums eine genußreiche Lektüre.