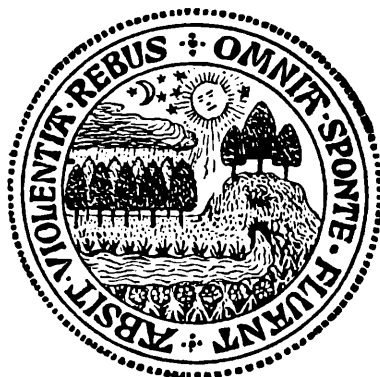


MONATSSCHRIFTEN DER
COMENIUS-GESELLSCHAFT
XXIII. BAND · ◊ · ◊ · ◊ · ◊ · HEFT 3

Monatshefte der Comenius= Gesellschaft

für Kultur und Geistesleben
1914 März Heft 2



Herausgegeben von Ludwig Keller
Neue Folge der Monatshefte der C.G.
Der ganzen Reihe 23. Band.

VERLAG VON EUGEN DIEDERICHS, JENA 1914

Im Buchhandel und bei der Post beträgt der Preis für die Monatsschriften
(jährl. 10 Hefte) M. 12,—, für die Monatshefte der C.G. für Kultur und Geistes-
leben (jährl. 5 Hefte) M. 10,—, für die Monatshefte der C.G. für Volkserziehung
(jährl. 5 Hefte) M. 4,—.
Einzelne Hefte der MH f. K. u. G. kosten M. 2,50, einzelne Hefte der MH f. V. M. 1,50.

Inhalt

Paul Richter , Zwei Gebete	Seite 49
Dr. Arthur Buchenau in Charlottenburg, Die Idee vom Staat und von der Erziehung nach Plato	50
Dr. Schmidt in Hainichen in S., Johann Heinrich Pestalozzi und die patriotischen Gesellschaften in der Schweiz	64
Ludwig Keller , Ein klassisches Dokument aus der Symbolik der antiken Kulturvereine	74
Dr. C. Th. Lion , Ein neues Buch über Comenius. Eine Besprechung	78
Streiflichter	81
Die Ideenwelt des Monismus im dichterischen Gewande. — Der Kampf der Demokratie gegen den Bund der Pythagoräer. — Der Ewigkeitsgedanke und der Glaube an Unsterblichkeit. — Der Begriff der Freundschaft und der Freunde in der Weisheitslehre der Mysterienkulte. — Der Weg, die Wahrheit und das Leben. — Der Weinstock und die Reben als Kultsymbol der Nazarener. — Die Sinnbilder des Baumeisters und der Bauleute und die Johannes-Legende. — Der Kampf zwischen Moses und Jannes. — Der Begriff des heiligen Geistes in der rabbinischen Theologie und bei den Mandäern. — Die Symbolik des Mithraskultes und des Johannes-Kultes. — Halbchristen und Juden-Christen. — Die Johannes-Gestalt in den Bauhütten des Mittelalters. — Das johanneische Christentum und der Humanismus im Zeitalter der Renaissance. — Fichte und die „johanneische Religion“. — Fichtes Ansicht über den „höheren Menschen“.	

==== Literatur-Berichte ====

(Beiblatt)

	Seite		Seite
Allesch , Die Renaissance in Italien	9*	Fuchs , Monismus	16*
Anders , Glossen zu bekannten Texten.	10*	Koch , Katholizismus und Jesuitismus	16*
Andersen , Anticlericus	10*	Messer , Geschichte der Philosophie.	17*
Dahlke , Buddhismus als Weltanschauung	11*	Mulert , Paul de Lagarde	17*
Drews , Geschichte des Monismus im Altertum	12*	Rathenau , Zur Kritik der Zeit	18*
Dunkmann , Metaphysik der Geschichte	13*	Schäfer , Niedergang und Erhebung der Kultur- menschheit	18*
Eucken , Grundlinien einer neuen Lebens- anschauung	14*	Suchier , Kurze Geschichte der Universitäts- bibliothek zu Halle a. S.	18*
Eucken , Zur Sammlung der Geister.	15*		
Frank , J. G. Fichtes Anweisung zum seligen Leben	15*		

Verzeichnis der im Text besprochenen und erwähnten Schriften

	Seite		Seite
Paul Natorp , Platos Ideenlehre	59	L. Keller , Latomien und Loggien in alter Zeit	75
Morf , Zur Biographie Pestalozzis	66	L. Keller , Das johanneische Christentum	75
Hettner , Geschichte der deutschen Literatur.	73	Kvatalla , J. A. Comenius	78

Anmeldungen zur C. G. sind zu richten an die Geschäftsstelle Berlin-Charlottenburg, Berliner Straße 22. Die Bedingungen der Mitgliedschaft siehe auf der 4. Umschlagseite.

MONATSHEFTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT FÜR KULTUR U. GEISTESLEBEN



SCHRIFTLEITUNG: DR. LUDWIG KELLER BERLINER STRASSE 22
BERLIN-CHARLOTTENBURG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

N. F. Band 6

März 1914

Heft 2

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

ZWEI GEBETE

Von Paul Richter, Stettin.

Gott, der du im Sonnenstrahle
deines Wesens Bild enthüllst
und des Lebens Wermutschale
mit dem Trank der Tröstung füllst,
lehre leuchten uns und wärmen,
trösten alle, die sich härmen,
lehr' das Glück uns des Beglückens,
Sprache stummen Händedrückens,
daß wir nennen deinen Namen
— statt mit Wort — mit Taten.

Amen !

* * *

Der du die Leiden durch Liebe heilst,
der du die Sorgen durch Freuden teilst,
segne, Gott Vater, uns diese Stunden,
die wir im Scheine der Sonne gefunden,
daß sie glückleuchtend, so wie wir sie nahmen
auch im Gedenken uns leben !
Amen !

DIE IDEE VOM STAAT UND VON DER ERZIEHUNG NACH PLATO

Von Dr. Artur Buchenau in Charlottenburg



Daß die beiden Begriffe Staat und Erziehung im Grunde genommen nur die eine Aufgabe der Bildung des Menschen zum Menschen bloß nach zwei Seiten, man könnte sagen nach außen und innen, bezeichnen, daß also, anders ausgedrückt, der Mensch zum Menschen wird allein in menschlicher Gemeinschaft und unter ihrem immerwährenden Einfluß, diese Einsicht verdanken wir Plato. So ist es denn auch nicht zu verwundern, daß er seine Erziehungslehre in der Hauptsache in einer Schrift niedergelegt hat, die den Titel führt „Der Staat“ oder „Die Republik“.

In der Antike legt man in weit höherem Maße als heute das Schwergewicht auf die soziale Frage und zwar macht dabei die Hauptschwierigkeit der Begriff des Staats. Die höchste Auffassung von einem Staate wäre nun die, daß er auf der Idee der freiwilligen Gemeinschaft beruht, das heißt, auf dem Gedanken, wie das menschliche Zusammenleben gestaltet sein soll. Aber wie steht es dem gegenüber mit der Wirklichkeit? Kein existierender Staat ist ja oder war einmal „Gemeinschaft“ im präzisen Sinne des Wortes, kommt doch keiner der existierenden Staaten aus ohne Zwang. Und so scheint denn unter dem Staate nichts anderes zu verstehen zu sein, als eine äußere Regelung menschlichen Zusammenlebens. Das scheint aber gerade dem Begriff der Gemeinschaft ins Gesicht zu schlagen, denn ein inneres geistiges Verhalten, ein Wollen zur Gemeinschaft, läßt sich eben niemals erzwingen. Und so scheinen sich denn Gemeinschaft und Staat zu unterscheiden, wie Selbstgesetzgebung und Fremdgeseztgebung (Autonomie und Heteronomie), und doch muß andererseits bei dem Gegensatze beider auch eine positive Beziehung vorhanden sein, das heißt, es gilt, alle äußere Gesellung, allen Zwang nur als Vorstufe zu einem wirklichen menschlichen Leben aufzufassen. Schafft doch auch die äußere Regelung stets eine Art von Gemeinschaft, sei diese auch noch so unvollkommen. Es entwickelt sich also unter der Staatshülle das Bewußtsein, daß wir in einer Gemeinschaft leben sollten, ja daß diese dauernd gar nicht

entbehrt werden kann, und so dringt die sittliche Idee der Gemeinschaft in jeden Staat mehr oder minder hinein. Es wäre dem Menschen überhaupt nicht möglich, irgend eine bestimmte Staatsform dauernd zu ertragen, gäbe ihm nicht die ihm vorschwebende Idee des Staats ein Recht zur sittlichen Kritik. Und nur da ist ja das politische Leben der einzelnen Nationen wirklich blühend, wo ein solches Recht auf sittliche Kritik ohne weiteres zugestanden wird. Ist dies aber der Fall, dann bildet die Idee der Gemeinschaft die feste und unerschütterliche Grundlage der Staatsordnung überhaupt und verleiht insofern dem ganzen Staat Kraft. Darum liegt es im Interesse eines jeden wirklich fortschreitenden, eines jeden lebensvollen Staates, seine Einrichtungen so zu treffen, daß sie zu einer möglichst hohen sittlichen Bildung seiner Bürger zu führen vermögen. Das ist der so äußerst fruchtbare Grundgedanke Platos.

Man hat ihn, den Verfasser der „Republik“, als Idealisten bezeichnet, was ja bei dem Begründer der Ideenlehre selbstverständlich ist, aber auch als reinen Utopisten, das heißt, man hat ihm den Vorwurf gemacht, er habe ein Gebilde entworfen, das zwar mit allen Vollkommenheiten versehen, doch der Erfahrung gänzlich entfremdet sei. Indes ist dies nur ein oberflächliches Urteil. Idealismus und Verständnis für die empirische Wirklichkeit, dies beides schließt einander durchaus nicht aus, sondern sie gehören aufs engste zusammen. Reine Empiristen gab es freilich auch zu Platos Zeit und Plato hat gewiß manches von ihnen gelernt.

So behauptet der Sophist Protagoras, der Zeitgenosse Platos, alle staatlichen Einrichtungen seien hervorgegangen aus dem simplen Lebensbedürfnisse, das die Menschen zusammenzwingt. Sitte, Recht, Religion seien in ihrer primitiven Form überhaupt nur Veranstaltungen, um die gesellige Existenz der Menschen zu sichern. Diese Ausführungen hat Plato gekannt und seiner eigenen Theorie auch als verwendbares Material zugrunde gelegt. Er gibt also selbstverständlich zu, daß der Staat zu n ä c h s t eine einfache Wirtschaftsordnung ist, und daß dadurch alle seine Einrichtungen mit bedingt sind und bleiben. Aber, so fügt er (gegen die reinen Empiriker !) hinzu, das wäre dann noch kein eigentlicher Staat, denn dazu fehlt ihm noch das Moment der Gemeinschaft, denn bloß Leben kann ja nicht der Zweck des Lebens sein. Das einfache Interesse an der Lebenserhaltung begründet noch kein Gemeinwollen. Im Konkurrenzkampfe des Wirtschafts-

lebens arbeitet ein jeder für sich und denkt zunächst nur an sich. Zwar meint der Gegner Platos, auch hier gäbe es ja schon eine Art von Gemeinschaft, aber, wendet dieser ein, das ist nur eine Gesellung einzelner zu bestimmten, besonderen Zwecken, nichts Dauerndes, und die Folge davon ist eine sich immer stärker herausbildende Ungleichheit, wobei der Starke immer noch stärker, der Schwächere immer noch schwächer wird. Solche Ausführungen zeigen, daß Plato die Natur des wirklichen Staates durchaus kennt und daß man ihn nicht als Utopisten bezeichnen darf. Seine Lehre vom Staate ist durchaus keine bloße akademische Erörterung, sondern er knüpft überall an an die geschichtliche Realität. Er selbst erörtert verschiedene Male die Möglichkeiten der Verwirklichung seiner Staatsidee. Die hauptsächliche Bedingung der Verwirklichung wäre (so lehrt er), daß die Philosophen Könige, oder die Könige Philosophen würden.

Der Staat, so lehrt Plato, ist der Mensch im Großen und umgekehrt stellt ein jeder Mensch einen Staat im Kleinen dar. Dieselben Grundfunktionen sind im Leben der Individuen, wie in dem der Gemeinschaft vorhanden. Es sind da drei Grundfunktionen zu unterscheiden: die erste und niedrigste bezieht sich auf Ernährung und Fortpflanzung, dem entspricht beim Individuum der Trieb. Ihre soziale Gestalt ist das Wirtschaftsleben. Die zweite Funktion ist die der Regierung oder Lenkung, beim Individuum ist dies die Triebenergie und ihr entspricht im sozialen Leben die exekutive, disziplinare Gewalt, wie sie sich darstellt im Heere, in Verwaltung und Regierung. Die dritte Funktion ist die der Vernunftseinsicht oder der Bildung. Ihr entspricht im Platonischen Staate die oberste Kaste der „Hüter“. Nur durch langdauernde und sorgfältige Erziehung kann man von einer niederen Kaste in eine höhere emporsteigen. Es ist also aller Adel im Platonischen Staate ein solcher der Bildung und nicht der Geburt, und das hat seine guten Gründe; denn von der rechten Verfassung des regierenden Standes, der geistigen und sittlichen Erziehung der Hüter hängt das Wohl des ganzen Staates ab. Es muß eben der Staat durchweg und vor allen Dingen auf die sittliche Erziehung seiner Bürger berechnet sein.

Versucht man nun in die Gedankengebilde des Platonischen Staates genauer einzudringen, so ergibt sich zunächst für den Leser eine fundamentale Schwierigkeit, denn man kann den ganzen Aufbau des Platonischen Staates nicht verstehen, wenn man sich

nicht völlig klar ist über die philosophischen Voraussetzungen, auf denen seine Erziehungslehre ruht. Manches von dem, was früheren und heutigen Kritikern als utopisch, ja absurd erscheint, erklärt sich aus dem eigenartigen Aufbau seiner Lehre, und hat man diese erst verstanden, so versteht man damit auch, warum in der Durchführung der Platonischen Erziehungslehre so manches scheinbar Schrofte und Widerspruchsvolle herauskam. So dürfte es denn notwendig sein, im Interesse der tieferen Erfassung seiner Erziehungsgrundsätze auf die *Ideenlehre* Platos zurückzugreifen, soweit wenigstens, als dies zum Verständnis der pädagogischen Gedankengänge erforderlich ist.

Für Plato wie für Kant ist charakteristisch die Richtung der philosophischen Untersuchung auf die Mathematik. Es ist die originale Eigentümlichkeit Platos, die Mathematik zum Problem und Objekt der Philosophie gemacht zu haben. Somit zieht er als erster eine Verbindungslinie zwischen dem Naturtrieb der Erzeugung mathematischer Gedanken und Gestalten und dem Interesse an dem Grundproblem: Was ist all unser Wissen wert, was bedeutet es: etwas erkennen.

Die vorsokratische Philosophie hatte damit begonnen, die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung zu verwerfen. Die Sinne, so lehrte Heraklit, sind schlechte Zeugen, und so kam denn in und mit dieser Kritik der Empfindung eine neue Art und Weise auf, mit dem Seienden Bekanntschaft zu machen: das Denken. Aber während das Sein von den Philosophen vor Sokrates-Plato immer gelehrt wird als das Sein des Kosmos, tritt mit Sokrates eine ganz neue Fragestellung auf, nämlich diejenige nach dem Sein des Begriffs. Es gilt, auch noch außer den Gebilden des mathematischen und naturwissenschaftlichen Denkens, so lehrt Sokrates, Dinge zu erfinden, und dies sind die *sittlichen Dinge*. Die Bäume und die Flüsse, so sagt er, können mich nichts lehren, wohl aber die *Menschen*. Konnten die sinnlichen Dinge uns noch gleichsam an das Sein des Begriffs erinnern, so ist das beim Sittlichen nicht mehr der Fall. Das sittliche Sein, oder, wie Plato sagt, die *Idee des Guten* in ihrer ganzen Macht und Würde zu schauen, dazu sind die sterblichen Augen überhaupt nicht gerüstet, nur sein Abbild, sein Symbol, das Schöne, können wir Menschen in diesem Leben schauen.

Indes, wenn die richtigen Merkmale für den Begriff des Wissens gefunden werden sollen, so durfte man nicht einfach dabei bleiben,

das Denken von der Wahrnehmung zu trennen. Schon die Sophisten hatten immer wieder mit einem gewissen Rechte betont, daß doch auch die Empfindung ihren nicht zu verachtenden Anteil an dem Wissen um das Sein der Dinge habe, und hier beginnt nun Plato mit einer genialen Unterscheidung der Wahrnehmungen, eine Unterscheidung, mit der, wie Cohen (Kants Theorie der Erfahrung Seite 11) einmal mit Recht sagt, der wahrhafte Anfang der Geschichte der Erkenntniskritik gegeben ist. Denn, so sagt Plato im 7. Buch des Staates (Seite 523 ff.), eine Art der Wahrnehmung ruft die Wissenschaft nicht zur Betrachtung herbei, die andere dagegen fordert auf alle Weise die Vernunft zum Untersuchen auf. Die letztere Art nennt Plato den Zug zum Sein, oder er redet auch von einem „Paraklet des mathematischen Denkens“, von einem Weckmittel der Vernunft. Ein solches Weckmittel enthält derjenige Teil und die Art der Wahrnehmung, welche Zahlen zu denken veranlaßt, und ebenso diejenige, welche die geometrischen Gestalten erkennbar macht; denn die Zahl, sowie die mathematische Anschauung, sind „Abwendungsmittel“ vom Sinnlichen und „führen zur Schau des Seienden“. Beide aber werden sie aus der Wahrnehmung hergeleitet, und in der Wahrnehmung liegt, wenn auch keineswegs die Ursache, so doch ihre Veranlassung. Dieser mathematische Teil der Wahrnehmung vereinigt Vernunft und Sinnlichkeit. Es ist dies der Satz, der die Grundlage der ganzen Ideenlehre bildet. „Auch das freilich geben wir zu, sagt Plato einmal, daß wir eben dieses (es ist die Rede von den mathematischen Ideen, z. B. von der Gleichheit) nirgends anders vorher inne geworden sind, noch es möglich ist, dessen inne zu werden, als aus Veranlassung des Sehens oder Berührens oder irgend einer anderen Wahrnehmung.“ Die Veranlassung bietet die Sinnlichkeit, aber — das ist das Eigentümliche dabei — das, was sie veranlaßt, wird ein anderes als sie selbst; die Sinnlichkeit in ihrer Unbestimmtheit, in ihrer Indeterminiertheit ist bloßer Ausgangspunkt für dieses andere, dessen Charakter es ist, Gesetzmäßigkeit zu bedeuten, Bestimmung zu enthalten; und den Eigenwert dieses anderen herauszustellen und in ein System auszuprägen, das eben wird damit zur Aufgabe der Ideenforschung.

So ist es zu verstehen, wenn Plato im Theätet von der Frage ausgeht, was ist Wissenschaft. In der Bestimmung dieses Begriffs der „Wissenschaft“ aber bezieht sich Plato vor allem auf die Wissenschaft der Mathematik, und die mythologisch eingekleideten Wendungen

wie die streng logischen, nüchternen Darlegungen knüpfen durchweg an mathematische Fragen an und zeigen, wie wir in mathematischen Begriffen den Stammbesitz unseres Denkens zu erkennen haben. Sowohl die Wiedererinnerung, wie das die Ideen schaffende Schauen wird vor allem an mathematischen Beispielen dargetan. Es wird also das mathematische Denken als eine wichtige Art des Ideendenkens ausgezeichnet. Ebenso wie das Schöne und das Gute hat auch das Große und das Gleiche den Charakter der Idee.

Nun könnte man fragen, woher haben wir Menschen denn die Ideen, und wieso erheben diese Ideen einen so großen Anspruch, daß sie die Grundlage all unserer Erkenntnisse bilden sollen? Welches Recht haben wir eigentlich, uns auf sie zu berufen, und welche Gewähr bieten sie uns von ihrer unerschütterlichen Wahrheit? Darauf antwortet Plato mit der Formulierung der Idee als *Hypothesis*. Die Hypothesis ist es, in deren schlichter, nüchterner Methodik die Idee das mystische Feierkleid ablegt, um als *Grundlegung* aller wissenschaftlichen Methodik aufzuerstehen, als Zentrum und Schwerpunkt der reinen Logik. Es ist die Einsicht, daß alle wissenschaftliche Untersuchung, alles Denken und Erkennen, welches auf alle Tatsachen der Kultur gerichtet sein muß, zu ihrer methodischen Voraussetzung nicht sowohl eine Grundlage hat, als vielmehr eine *Grundlegung*. Eine Grundlegung — das bedeutet für die Wissenschaft (zunächst für die Mathematik!), daß wir mit einem selbstgewählten Ausgang beginnen, daß wir allein und lediglich bei von uns selbst bestimmten Voraussetzungen zu sicherem Wissen, zur Gewißheit und Wissenschaft zu gelangen erwarten dürfen. Und was folgt aus dieser Einsicht für das Sein und den Wert der Dinge? Es hat keinen Sinn mehr, sie mit den Vorsokratikern als dem Schein angehörig einfach zu verwerfen, wenn anders sie doch den Anlaß zum mathematischen Denken weisen und so wenigstens die negative Veranlassung dazu enthalten! Auch hier hat Plato bereits die richtige Antwort der modernen Erkenntniskritik vorweggenommen. Denn, so sagt er, man nehme sie, diese Dinge, nur ruhig für das, als was sie sich in der Mathematik und Naturwissenschaft brauchbar und nützlich erweisen; denn möchte es sich selbst um die gewaltigsten Himmelskörper handeln, um jene Sterne und Sonnen, die viel tausendmal größer und leuchtender sind als unsere bescheidene Erde, so sind sie doch nichts als Beispiele, *Paradigmata* für das mathematische Denken. Die Dinge sind gerade oder ungerade, sofern sie uns als

Bilder dienen, in denen wir die Ideen des Geraden oder Ungeraden zeichnen, an die jene Dinge uns gemahnen. Es gibt ja schlechterdings in den Dingen keine mathematischen Gestalten, keine Zahl, überhaupt keinen Begriff, nichts rein Bestimmtes, genau in dem Sinne, wie wir denken. So gibt es kein Dreieck, keinen Kreis im exakten Sinn anders als (wie Kant sagen würde) in der reinen Anschauung, oder um mit Plato zu reden, in der Ideenerkenntnis. Aber dennoch fassen wir die Dinge als kreisrund, als rechteckig, als schwer oder leicht auf! Wie ist das zu erklären? So besteht das Urteil: „Dies ist ein Baum“. Gewiß, und doch ist er auch wieder eine Vielheit von Wurzeln, Zweigen, Blättern usw., und dieser eine Baum gehört andererseits als einer von vielen zu dem einen Wald, das eine Blatt wiederum setzt sich aus den vielen Zellen zusammen usw. So könnte man fragen, was ist denn nun an dem allen: das eine, und was ist: das viele. Offenbar sind doch die Wesenheiten des einen als einen, des vielen als vielen, also des einen Waldes, des einen Baumes, des einen Blattes, der einen Zelle, verschieden nicht der Existenz nach — sie alle gehören ja in den einzigen existenziellen Zusammenhang dieser Welt, sondern diese Existenzialurteile sind verschieden nur gemäß dem betreffenden, von uns selbst gewählten Gesichtspunkte des Denkens, d. h. gemäß dem Begriffe oder, platonisch gesprochen, der Idee.

Also — was die Dinge sind, das wissen wir auf Grund der in sie gelegten oder der vorausgesetzten Idee. Alles Sein der Dinge beruht, kantisch gesprochen, auf dem Begriffe „den wir in sie hineinlegen“, beruht rein auf den Ideen als Hypothesis. Nicht etwa, wie die Eleaten angenommen hatten, sind die Dinge bloße Phantasmen, täuschender Sinnenschein, sondern als Phänomene sind sie nützliche Bilder und Beispiele, insofern sie uns zur Erforschung des Seins, als Wecker des Denkens reizen und uns mit ihren mathematischen Abbildungen zur Wissenschaft im eigentlichen Sinne der Ideenschau hinleiten. Nicht Schein — aber auch nicht Wahrheit sind die Dinge. Sie sind als Phänomene ein Mittleres — nicht etwa gänzlich Unbestimmtes, wie die reine Empfindung, auch nicht etwas gänzlich Bestimmtes, wie die reine Idee, sondern ewig ein „Dazwischen“ (*μεταξύ*), eine Formulierung Platos, die Aristoteles, der von ganz anderen Voraussetzungen an die Platonische Ideenlehre herantrat, nicht verstehen konnte, worunter dann die Auffassung der Platonischen Ideenlehre in

Altertum und Mittelalter den größten Schaden gelitten hat. Sind also die Dinge Anregungen zum Anbau der Wissenschaft, zur Erkenntnis des Seienden, so bleibt es andererseits doch dabei, daß dieses Seiende seinem Grunde nach ausschließlich im Denken liegt, wie die Wissenschaft ausschließlich in der Vernunft.

Ebenso wie Sokrates war auch Plato ursprünglich ausgegangen von ethischen Fragen und erst von ihnen auf die Frage der Erkenntnis und der Wissenschaft überhaupt geführt worden, weil ja, wie er lehrt, die Tugend oder das Gute in der Erkenntnis wurzeln, durch Wissenschaft allererst sich verwirklichen sollte. Nun bedeutet ihm aber „Philosophie“ nicht bloß Erkenntnis und Wissenschaft, sondern auch die *W e g l e i t u n g d e s L e b e n s*. Es soll also seine Philosophie durchaus nicht, wie man wohl gesagt hat, dem Leben abgewandt sein, sondern es soll das Wissen ins Leben einmünden, aber gerade die Wahrhaftigkeit des Lebens fordert den letzten Einheitsgrund, fordert die Einheit des Ziels oder Blickpunktes, d. i. im Grunde die eine „Idee“. Diese fundamentale Forderung mußte Plato zuletzt hinausführen über die vielen Ideen, die vielen Einheiten zu einer Einheit aller dieser Einheiten, einer Idee der Ideen, als welche dann bei ihm, wie das besonders von ihm im „Staat“ gezeigt wird, sich die Idee des Guten ergibt. Heißt es also, daß diese Idee „noch über das Sein hinaus“ sei, so soll mit dieser Transzendenz keineswegs Abkehr von der Welt oder Flucht in ein überweltliches Jenseits bezeichnet werden, sondern es soll nur im Hinblick auf den höchsten erreichbaren, in der Tat aber niemals zu erreichenden Punkt d e s G a n z e n, die Totalität der sittlichen Aufgabe, die ganze Welt des Praktischen erst erschlossen werden, d. h. Plato wird geleitet von der Einsicht, daß im Grunde genommen nur unter dem letzten Gesichtspunkte der Idee die ganzen konkreten Ziele des Lebens und des Handelns überhaupt ernsthaft und wahrhaft gelebt werden können und gelebt werden. Das wird zwar durch die nicht seltenen Anflüge weltflüchtiger Stimmung bei Plato manchmal etwas verdunkelt, dringt aber doch immer wieder siegreich durch.

So kann denn Plato schon im „Gorgias“ den Begriff des Guten nach seinem positiven Gehalte zur Bestimmung bringen. Das Gute wird hier bereits streng geschieden von der Lust, deren subjektivem und damit schwankendem und widerspruchsvollem Charakter, es die objektive und damit einheitliche Bestimmung des Heilvollen, Gesunden, zuletzt der Erhaltung entgegenstellt. Damit scheidet sich

zugleich das echte, dauernd mit sich einige Wollen vom regellosen, ewig mit sich selbst entzweiten Begehren, und hieraus ergibt sich dann als das entscheidende Inhaltsmerkmal des Guten — das Gesetzliche. *Tugend*, das bedeutet für Plato Güte, Gesundheit, normale Verfassung der Seele, und so entwickelt Plato den ganz allgemeinen Begriff des „Kosmos“ als der inneren Gesetzesordnung und erreicht unter diesem obersten Begriffe eine ganz universale Zusammenfassung aller Probleme theoretischer wie praktischer Ordnung.

Die beiden Begriffe des Guten und des Gesetzes haben sich also als in engem Zusammenhang stehend erwiesen oder, anders ausgedrückt, die Idee des Guten ist das höchste Wissen, wie das so herrlich des näheren im 6. und 7. Buche des Staats ausgeführt wird. „Die Idee des Guten“ — so heißt es hier S. 505 — „ist die größte Einsicht, durch die erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird“. Es ist ein besonderes Problem, das Gute! Es ist nicht dasselbe, wie das Wahre, nicht dasselbe wie das Schöne. Natürlich kann auf der Höhe der Platonischen Gedankenentwicklung keine Rede mehr davon sein, daß das Gute etwa die Lust sei, einfach schon deshalb nicht, weil es ja auch schlechte Lüste gibt. Richtiger wäre also schon die Ansicht, wie sie im *Phaedon* entwickelt wird, daß das Gute die Besinnung sei, aber wie die Darlegung im Staat (506) zeigt, genügt Plato diese Bestimmung jetzt nicht mehr. Äußerst schwierig scheint es doch — so wirft Plato sich selber ein — zulänglich zu entwickeln, was eigentlich der Inhalt dieser Idee sei. Auch jetzt noch ist er im Zweifel, ob es ihm gelingen wird, es direkt zu sagen, was „es selbst das Gute“ ist, aber wenigstens was sein ähnlichster Sprößling ist, getraut er sich zu sagen, und diese Abschlagszahlung mindestens verspricht er in vollgültiger Münze zu leisten (507). Das heißt also: das Gute selbst kann man nicht darstellen, nur seinen Sproß, seine Wirkung kann man beschreiben! So wie in der sinnlichen Welt die Sonne nicht nur alles sichtbar — d. h. also auch erkennbar — macht, sondern auch der Grund alles Wachstums, alles Werdens ist und damit der Grund alles Seins, so muß das im höchsten, rein geistigen Sinne auch gelten von der Idee des Guten. Sie ist nicht nur das Prinzip der Erkennbarkeit, sondern muß auch gedacht werden als der Grund, als das letzte Prinzip alles Seins. Das Sittliche bedeutet eben mehr als aller Kosmos, denn letzten Endes muß alles Sein seinen

Grund haben im Guten! Das ist der Gedanke, zu dem Plato den sokratischen Gedanken von der Tugend als Wissen hinführt.

Wie können wir uns das nun aber zum Verständnis bringen? „Jenseits des Seins“, so heißt es in der Tat, sei die Idee des Guten! In diesem Rätselworte liegt das völlige Ausmessen der Bedeutung der Idee. Die Idee des Guten, will Plato sagen, soll mehr sein als die *συσία*. Man darf nicht fragen, wie sie es sein kann, diesem Sollen gegenüber. Es kommt eben hier in der Idee des Guten die Idee als solche zu ihrer äußersten Grenze. Hier erschöpft die Idee als Hypothesis ihre Kraft; denn weiter können wir nicht gehen, als das Problem als das Höchste, Fundamentale erkennen. Das Gute soll sein der Grund des Seins — das ist alles, was wir sagen können, mag man nun diesen Satz selbst als einen „Vernunftglauben“ (im Sinne Kants) oder als ein „Wissen“, eine „Erkenntnis“ bezeichnen. Die Idee des Guten ist, wie Paul Natrop es auslegt¹, nicht *τις λόγος*, weil *αὐτὸς ὁ λόγος*, nicht eine bestimmte (das würde heißen: beschränkte) Denksetzung, sondern die Denksetzung, das letzte Gesetz der Denksetzung, aus welchem alle besonderen Setzungen des Denkens sich müssen herleiten und kraft dieser Herleitung verstehen lassen. Sie ist der allgemeinste Gedanke, daß Gesetzmäßigkeit herrscht im Bereiche des erkennenden Bewußtseins, daß es das Gesetz allgemein ist, welches den Gegenstand konstituiert, und während die Gesetze, die *λόγοι, ιδέαι* und *νοήσεις* je an ihrem Teile an der Konstitution des Gegenstandes mit arbeiten, ist sie als *αὐτὸς ὁ λόγος — ἀνυπόθετον*, das Unbedingte, die Grundlage aller anderen Hypothesis!

Man könnte nun meinen, der Idealismus sei ein subjektiver, wenn die Idee nicht mehr sein soll, als ihr der Denkende einräumt. Was ist dagegen zu sagen? Hier droht das Schiffelein des Idealismus zwischen Scylla und Charybdis des Skeptizismus und des Supra-naturalismus zu scheitern, denen beiden die reine Humanität des Platonismus anstößig erscheint. Nun — die Idee ist von vornherein erdacht als Grundlage der Erkenntnis! Wer anders Vernunft sucht als in der Wissenschaft, der erkennt die Grundtendenz alles Platonismus. Das kann nicht subjektiv heißen, was die höchste Würde des Denkens ausmacht, das ist vielmehr das höchste Objektive. Die gegenteilige Meinung geht von dem Vorurteil aus, daß das, was die Empfindung gibt, objektiv sei — aber ist das nicht grober Materialismus? Es kann schlechterdings kein

¹ P. Natrop, Platos Ideenlehre, S. 189.

höheres, gediegeneres Objekt geben, als welches in der Wissenschaft gegründet ist. Würden wir also Wissenschaft und Kunst als subjektiv preisgeben, — wo bliebe da die Grundlage des Guten? Das Sittliche kann doch nur in der Idee des Guten gegründet werden. Das Denken verschafft dem Menschen den Wert des Ewigen. Dies anzugreifen ist daher krasser Materialismus. Das Gute ist also und bleibt das höchste Problem, es ist und soll nicht mehr sein — als die Idee des Guten.

Im 7. Buche kehrt sodann Plato, wie er selbst sagt, von dem höchsten Punkte zur Erde zurück und entwickelt das bekannte Höhlengleichnis (514 ff.). Die bloß empirische Erkenntnis wird verglichen mit vorüberziehenden Schattenbildern, und das Höchste, was sich dabei erzielen läßt, ist eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Der Philosoph dagegen, befreit von den Banden und dem Dunkel der Höhle schaut im strahlenden Lichte der ewigen Sonne das Seiende selbst — die Idee des Guten. Und, heißt es weiter (517), „wenn Du nun das Hinaufsteigen und die Beschauung der oberen Dinge setzest als den Aufschwung der Seele in die Gegend der Erkenntnis, so wird Dir nicht entgehen, was mein Glaube ist. Gott mag wissen, ob er richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird; wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür anerkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin der Wahrheit und Vernunft hervorbringend“. Die aber die Wahrheit erkannt haben, dürfen sich der Verpflichtung nicht entziehen, den Höhlenbewohnern, d. h. den ins Sinnliche verstrickten Menschen, zu helfen. Das ist ein nötiges, aber kein schönes Geschäft.

Auf Grund dieser seiner Lehre wird der mächtige Anspruch verständlich, den von da an das Schlagwort: „Philosophie“ für Plato vertritt, das vor Plato ja (auch noch bei Sokrates) eine bloß kritische Bedeutung hatte. „Philosophieren“, das bedeutet nunmehr für Plato nicht nur, das Leben auf neue Grundlagen zu stellen, auf neue Voraussetzungen aufzubauen, sondern es auf seinen echten Urgrund zurückführen. Es wäre ganz verkehrt zu glauben, Plato habe eine welt- und lebensabgewandte „Philosophie“ vertreten, galt es ihm doch vielmehr ganz im Gegenteil, das Leben voll und ganz von seinen Ideen zu erfüllen und zu durchtränken. Gewiß

mußte es dabei das E r s t e sein, sich des festen Grundes wissenschaftlicher Prinzipien zu versichern, war aber dieser einmal gesichert, nämlich in der Idee, im Gesetz, so mußte sie alsdann zum obersten Richtpunkt aller Bildung und Erziehung werden und sich in genauer Entsprechung auf das Individuum und die Gemeinschaft erstrecken; denn wie die Sittlichkeit der Gemeinschaft nur möglich ist durch die des Individuums, so auch umgekehrt.

Platos Ethik wird damit zur S o z i a l - Ethik, d. h. — wie schon erwähnt — als Bedingung der Gesundheit des Staatswesens ist die gesunde, d. i. vernunftgemäße Erziehung des Individuums von selbst gefordert und umgekehrt ist es die sichere Probe auf die Gesundheit des Staates, daß er seine Bürger „besser zu machen“, d. h. zu erziehen die Kraft beweist. Platos eigenes Wirken ist also durchaus s o z i a l gerichtet. „Ich meine“, so sagt er einmal in stolzer Zuversicht, „daß ich mit wenigen anderen Athenern, um nicht zu sagen ganz allein, der w a h r e n Staatskunst obliege und die Staats-sachen betreibe, wie niemand sonst heutzutage“. Das wahre Heil des Staates ruht nicht allein auf den bloß d i e n e n d e n Künsten der äußeren Lebenshaltung, auf Heer, Flotte, Festungen u. dgl., sondern auf der Erkenntnis der ewigen Gesetze, von denen die physische wie die geistige Gesundheit des sozialen Körpers abhängt.

Das sind die Voraussetzungen, wie sie Plato zum Teil bereits in den dem „Staat“ vorausgehenden Dialogen vom „Gorgias“ an entwickelt. Im „Staat“ selbst läßt sich nun Plato so tief wie kaum irgendwo sonst in die Probleme des Diesseits ein, und zwar in einem, wie schon erwähnt, durchaus ernsthaft gemeinten Reformplan, an dessen Durchführbarkeit er selbst offenbar, wenigstens eine Zeitlang, nicht im geringsten gezweifelt hat. Gerade aus diesem Glauben an die Existenzmöglichkeit seines Gedankenbildes erklären sich manche Mängel, die man fälschlich als „Utopie“ geglaubt hat achten zu müssen. Der Titel des „Staats“ ist allerdings nicht umfangreich genug; denn in der Tat faßt Plato in seinem Buche das Menschenleben als Ganzes ins Auge, und so stellt sein Werk denn ebenso gut eine Ethik und eine Erziehungslehre wie eine eigentliche Staatslehre vor.

Charakteristischerweise beginnt das Buch mit der Erörterung des Begriffs des „Gerechten“. Gerechtigkeit hat für Plato von Anfang an die doppelte Bedeutung der obersten, alle anderen in sich befassenden Tugend des Individuums und der Gemeinschaft. Ihr tiefster Grund liegt in der innerlich gesetzlichen Verfassung

zunächst des Individuums, äußerlich aber stellt sie sich dar als Gemeinschaftsordnung. Das gemeinsame Prinzip für beides ist das von Plato meist als „Kosmos“ (d. h. innere Gesetzmäßigkeit, „Ordnung“) bezeichnete Prinzip der Organisation, demzufolge eine Vielheit von Kräften mit ihren Wirkungen sich gegenseitig fördernd, nirgends einander hemmend, ineinander greifen. Voraussetzung ist dabei eine *D i f f e r e n z i e r u n g* von Tätigkeiten mit dem schließlichen Ziele gemeinsamer Arbeit im Interesse des Staatswohles. Die äußere Organisation des sozialen Körpers ist demnach nur das vergrößerte Gegenbild der inneren, seelischen Organisation des Individuums, da ja eben die Funktionen der Individuen es sind, deren Zusammenarbeiten und Wirken den Staat ausmacht. Die rechte Organisation des Staats unterliegt notwendigerweise genau demselben Gesetze, welches als das Gesetz des „Guten“ der Seele ihre organische Verfassung sichert. Diese richtige Organisation aber fordert vor allen Dingen daß, so wie im Individuum, auch in der Gemeinschaft die *V e r n u n f t* die Herrschaft führe. Daraus folgert Plato, daß die Ordnung des Gemeinwesens ganz in der Hand der zu vernünftigen Denken Erzogenen, d. h. der Philosophen liegen müsse. Auf die Erziehung dieser zur Regierung bestimmten kleinen Minderheit ist nun Platos ganze Staatsordnung hauptsächlich zugeschnitten. Das kann man als einen Vorzug betrachten, weil darin die klare Einsicht enthalten ist, daß unter jeder beliebigen äußeren Staatsform die eigentliche Regierung doch immer nur die Aufgabe *w e n i g e r* sein kann, aber zugleich liegt darin eine auffallende Einseitigkeit. Während man erwarten sollte, daß Plato zeigt, wie auch die wirtschaftlichen und politischen Funktionen (Gesetzgebung, Verwaltung, Rechtsprechung usw.) selbst der Vernunft gemäß zu gestalten sind, bleibt er im Grunde bei einer schroffen Gegeneinanderstellung der drei Grundfunktionen stehen. Manches davon wird allerdings, wie hier nicht gezeigt werden kann, in späteren Dialogen („Staatsmann“ und „Gesetze“) gemildert.

Noch ein Bedenken darf schließlich nicht verschwiegen werden, daß nämlich Plato den Staat als ein — wenn einmal Erreichtes — *U n v e r ä n d e r l i c h e s* ansieht, das alsdann höchstens wieder nach der Seite des Schlechteren einen Wandel erleiden könnte. So erscheint das von ihm gezeichnete Ideal in einer gewissen unleugbaren Starrheit, und damit bekommt es dann doch etwas von dem fatalen Beigeschmack der „Utopie“, den es in seiner

ersten eigentlichen Begründung nicht hat. Der Mangel liegt aber keineswegs, wie die meisten Kritiker angenommen haben, in eben dieser „idealistischen“ Begründung; denn gerade sie hat sich ja im Laufe der Jahrhunderte als lebenskräftig und von immer neuer Fruchtbarkeit erwiesen, sondern in in der unvollkommenen Durchführung. Diese unzulängliche Durchführung aber hilft auch erklären, weshalb der echte, „dynamische“ Sinn der Idee in der Folge fast wieder verloren gehen konnte, während ihre anfängliche, sozusagen „statische“ Auffassung sich auf Jahrtausende festsetzen konnte. Erst heute, wo Descartes, Leibniz und vor allem Kant den Weg zu einem neuen Verständnis der Idee gebahnt haben, kann es daher gelingen, Plato nach seinen tiefsten Ansätzen wieder zu verstehen und richtig zu würdigen.

L i t e r a t u r.

Bei der obigen Abhandlung sind teils direkt, teils indirekt die nachstehenden Bücher und Aufsätze benutzt worden.

1. Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2. Auflage. 1885. Berlin. Dümmler.
2. Derselbe. Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburger Rektorats-Programm 1879.
3. Alex. Kapp. Platons Erziehungslehre als Pädagogik für die Einzelnen und als Staatspädagogik. Leipzig. 1833.
4. Paul Natorp. Platos Ideenlehre. Leipzig 1903. Dürr.
5. Derselbe. Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik in Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik I. (S. 1—36). Stuttgart 1907. Frommann.
6. Derselbe. Platon in „Große Denker“, hrsg. von v. Aster. Band I. Leipzig 1911. Quelle & Meyer.
7. Konst. Ritter. Platons Staat. Inhalts-Darstellung (1909). In ähnlicher Fassung früher als Brühler Gymnasialprogramm erschienen.
8. Wilhelm Windelband. Platon in Frommanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart 1898.
9. R. Pöhlmann in Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus. Band I. München 1893. S. 269—581.
10. N. Hartmann. Platos Logik des Seins. Gießen. 1909.
11. W. Lutoslawski. The Origin and Growth of Platos Logic. London 1897.
12. K. Vorländer. Geschichte der Philosophie. Band I. Leipzig 1910. Meiner.

Es ist die C. F. Heimannsche Text-Ausgabe zugrunde gelegt und außerdem die Schleiermacher-Übersetzung des „Staates“ herangezogen worden.

JOHANN HEINRICH PESTALOZZI UND DIE PATRIOTISCHEN GESELLSCHAFTEN IN DER SCHWEIZ

Von Direktor Dr. Schmidt in Hainichen i. S.



Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Pestalozzi in der Geschichte der Humanitätsideen und ihrer Organisationen genannt werden muß. Leider hat sich noch niemand die Mühe gegeben, seine Werke auf die Zusammenhänge mit dem Humanitätsgedanken zu durchforschen. Seine Schriften bezeugen aber an allen Stellen, daß er ein „Mensch voll des heißesten Menschengefühles war, ein Mann, in dem alle Seiten der menschlichen Natur tönten“. Bei allem was er schrieb, nahm er den Menschen zum Ausgangspunkte seiner Beobachtungen, und in allem was er tat, zielte er auf das Wohl der Menschheit ab. Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß er sich an die Kreise in Zürich anschloß, die auf dem Boden dieser Anschauungswelt standen und daß diese ihrerseits nicht ohne Einfluß auf seine Geistesrichtung geblieben sind.

Leider sind die Bemerkungen seiner Biographen und seine eigenen Mitteilungen in dieser Beziehung sehr dürftig. Das politische Leben Zürichs zu der Zeit, da Pestalozzi in den sechziger Jahren dort Berufsstudien trieb, hat uns ja Morf ausgiebig geschildert, aber ein klares Bild des gesamten geistigen Lebens der Stadt und der Einfluß der Personen, mit denen Pestalozzi in Berührung kam, ferner eine Darstellung der Zeitansichten und der Literatur, mit denen er bekannt wurde, fehlt gänzlich, obwohl sich in den Briefen und vielen Stellen in seinen Schriften der Hinweis dafür findet, wie nahe er dem Geistesleben seiner Zeit gestanden hat. Die wichtigsten dieser Einflüsse, die aus dem Züricher Humanitätskreise herzu-leiten sind, sollen hier soweit aufgedeckt werden, als es die vor-handene Literatur und die Quellen erlauben.

Zürich nahm unter den Städten, die das Geistesleben des 18. Jahrhunderts beeinflussten, eine hervorragende Stelle ein. Es brachte nicht nur selbst eine Reihe von Männern hervor, welche in der Geschichte des deutschen Neuhumanismus mit Ehren genannt werden, es beherbergte auch zu verschiedenen Malen in seinen Mauern aus-

wärtige große Geister, die dort regen geistigen Verkehr suchten und empfangen. Bodmer und Breitingen wirkten im Geiste der Alten und im Sinne des Neuhumanismus segensreich als Lehrer der Jugend. Haller, Lavater, Hirzel und Geßner werden rühmend unter denen genannt, welche dem Geistesleben der Deutschen eine neue Richtung gaben. Wieland, Klopstock, Kleist, Fichte und Herbart weilten, Anregung empfangend und selbst anregend, zu verschiedenen Zeiten in Zürich. Die Bemühungen der Philantropen fanden Beifall und Unterstützung, und Rousseaus Ideen erfuhren Schutz und Verbreitung. Es herrschte nach allen Seiten hin eine geistige Regsamkeit, von welcher niemand unberührt blieb, der ihr nahe kam. Vor allen Dingen mußten Bodmers Schüler davon ergriffen werden; von ihm ganz besonders ging nämlich eine anregende Wirkung aus, als er im Alter seine Kenntnisse und Kräfte fast ausschließlich der Jugendbildung widmete.

Bei Pestalozzi läßt sich dieser starke Einfluß Bodmers deutlich erkennen. Der Schüler wurde von einer unbegrenzten Hochachtung vor der Natur und in allen ihren Werken beseelt; gelangte doch Bodmer selbst durch seinen Glauben an die Durchdringung der Welt mit dem göttlichen Geiste nicht nur zu neuen Zielen für die Erziehung, sondern erwarb sich eine innige Liebe zur Natur, die von jeher die Anhänger der Humanitätslehre ausgezeichnet hat. Wenn auch diese Naturliebe sich bei ihm noch nicht zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes entwickelte, so bereiteten sich doch diese Ideen allmählich vor. Bei Bodmer war die Naturliebe deutlich ausgedrückt in der stark ausgeprägten praktischen Naturbetrachtung, der er selbst Ausdruck verlieh. Und auch auf Pestalozzi hat die Ansicht Bodmers und Breitingers gewirkt, daß „die ganze Natur eine Schule sei, in welcher uns der Schöpfer unter mancherlei Emblemen unsere Pflicht vorhalte ...“. Hieraus entsprang nicht nur Pestalozzis Vorliebe für die Fabel, sondern auch ein gewaltiger sittlicher Antrieb zur Pflichterfüllung und eine hohe Begeisterung für Tugend und Wahrheit.

Der persönliche Verkehr mit jenen Männern trug nicht wenig dazu bei, daß Pestalozzi in einer Stelle des „Erinnerer“, einer moralischen Wochenschrift der „Patrioten“, „einfältige Grundsätze bei der Erziehung für das Landvolk“ forderte.

Im ganzen Zusammenhange mit dieser Liebe zur Natur steht die hohe Begeisterung für sittliches Streben und für praktische

Tugendübung, die ebenfalls auf Bodmer zurückzuführen ist. Dieser huldigte einer Weltanschauung, die — um nicht als Religionsgemeinschaft oder Sekte angesehen zu werden — die moralische Seite allzu stark betonte und ihre Mitglieder zur Pflege der Sittlichkeit in allen Lebenslagen und zum Wohltun auf allen Lebensgebieten anhielt. Denn die Humanitätslehre ist durchaus nicht nur ein System des Denkens, das alle Erkenntnis umfassen will, sondern zugleich und vor allen Dingen eine Gesinnung und eine Übung, nicht ein Glauben und Fürwahrhalten, sondern ein Können und eine Kunst. Morf¹ schildert uns anschaulich den nachhaltigen, sittlichen Einfluß dieser Lehrer auf den leichtempfindlichen Pestalozzi. „Einfachheit der Sitten und der Lebensweise, höchste Wertschätzung aller idealen und sittlichen Güter gegenüber den vergänglichen und materiellen, — mutiges Einstehen für Recht und Wahrheit — und Verbreitung des häuslichen Glückes: — das waren die Zielpunkte der Jünglinge aus dieser Schule.“

Aus dem Grundgedanken und dem Begriffe der Harmonie, der Alleinheit und der Gemeinschaft, an der alle Einzelwesen teilnehmen wollen, entspringt die Idee von dem inneren Wert der einzelnen Menschenseele, die Pestalozzi in seinen Werken bekundet hat.

Aus derselben Quelle fließt aber ein weiterer Gedanke, den man mit modernen Bezeichnungen den volkerzieherischen oder den sozialethischen nennen könnte. Da die Idee der Brüderlichkeit die Gedankenwelt der Humanität beherrscht, so suchten ihre Anfänger die Ungleichheit und Ungerechtigkeit als die Quelle von Haß, Neid und Unzufriedenheit durch sittliches Streben nach einer neuen gesellschaftlichen Ordnung und nach sozialen Tugenden zu vermindern und einzuschränken. Pestalozzi hat, als er sich über dieses Streben seiner Lehrer ausspricht, zugleich den Fehler mit erkannt, den diese begingen, als sie sich aus den tatsächlich bestehenden, üblen Verhältnissen Zürichs zu sehr in die Vergangenheit wie in ein besseres Land der Sehnsucht flüchteten: „Der Geist des Unterrichts lenkte uns dahin, die äußeren Mittel des Reichtums, der Ehre und des Ansehens einseitig gering zu schätzen und beinahe zu verachten. Man lehrte uns annehmen und glauben, durch Sparsamkeit und Einschränkung alle Vorzüge des bürgerlichen Lebens entbehren zu können und

¹ Morf, Zur Biographie Pestalozzis. Winterthur 1862. 2. Aufl., I. Bd., S. 76

führte uns in Träume von Möglichkeiten des häuslichen Glückes und der bürgerlichen Selbständigkeit hinein, ohne große Erwerbs- und Verdienstkkräfte zu besitzen.“ Immerhin gelangte er aber zu einer gewissen sittlichen Reife und deren sicheren Betätigung im sozialen Leben, welche er besonders Bodmer verdankte. Dieser kämpfte für Recht und Freiheit und führte die seiner Leitung anvertrauten Jünglinge in das Verständnis der sozialen Übel ein, indem er seine Schüler in seinen „politischen“ Vereinen zu geläuterten Begriffen über das sittliche und gesellschaftliche Leben zu sittlicher Reife und zu späterer Betätigung seiner Ideen im öffentlichen und staatlichen Leben erzog. Das rege soziale Leben, welches zu der Zeit Pestalozzis in Zürich herrschte und an welchem er als „Patriot“ so verhängnisvollen Anteil nahm, wurde ihm eine Schule der reichsten Erfahrungen und ein treffliches Übungsfeld seiner Ansichten, die im Gegensatze zu den Einrichtungen seiner Zeit standen. Daraus erwachsen eine Reihe von Beobachtungen, welche seine spätere sozialpolitischen Schilderungen und Ansichten überall geleitet haben und einer Anschauungsweise immer mehr Stimmung und Richtung verliehen, die ihn als einen echten Jünger des Humanitätsgedankens kennzeichnen.

Im Lichte dieses Humanitätsgedankens muß zunächst Pestalozzis politische Vergangenheit oder sein „Patriotentum“ betrachtet werden, das so vielfach schief und falsch beurteilt worden ist.

Der eigentliche Herd für die Ausbreitung der Humanitätsidee war Genf. Nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes 1685 siedelten sich hier zahlreiche Hugenotten an, die zur Aufrechterhaltung eines besseren und freieren Geistes im Sinne edler Menschlichkeit beitrugen. Mit der Entschiedenheit des Charakters und der Wärme der Überzeugung, wie sie die Verfolgung erzeugt, verbanden sie eine innige Liebe zur Freiheit des Denkens und Handelns, der sie so große Opfer gebracht hatten¹. Dieses humanistisch gerichtete Genf übernahm frühzeitig die Führerrolle für Bern und Zürich. Bodmer ergriff in einem Streit zwischen Zürich und der Genfer Bürgerschaft lebhaft deren Partei, indem er den Züricher Machthabern in einer Schrift zu zeigen versuchte, „wieviel Macht in unseren Tagen immer noch der Wahrheit und der guten Sache über Interesse, Herrschaft und falsche Politik geblieben ist“².

Man kann sich leicht denken, daß die unter Bodmers Leitung heranwachsende Jugend ebenfalls lebhaft an diesen Erörterungen

¹ Morf, a. a. O. I. Bd., S. 88. ² Morf, a. a. O. S. 82—83.

teilnahm; — daß Pestalozzi bei seinem zarten Gefühle für Recht und Wahrheit die Volkssache verteidigte, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Bodmer bediente sich eines äußerst geeigneten Mittels, indem er seine Schüler in einem Vereine sammelte. Er gründete nämlich die „Helvetische Gesellschaft zu Gerwe“, in der man sich wöchentlich einmal versammelte. „Ausbreitung geläuterter Begriffe über das sittliche und gesellschaftliche Leben war ihr Endzweck. Pädagogische, geschichtliche, moralische und politische Abhandlungen wurden vorgelesen und besprochen“¹. Dieser Gesellschaft gehörte auch Pestalozzi an.

Es ist für unsere Zwecke gut, wenn wir diese „Helvetische Gesellschaft zu Gerwe“ recht genau ins Auge fassen. Deshalb sei auf einen Widerspruch im vorstehenden Berichte Morfs aufmerksam gemacht. Morf läßt den Professor Bodmer diese Gesellschaft zu Hebung der „politischen“ Bildung der jungen Züricher gründen, läßt aber weiterhin in dieser „politischen Gesellschaft“ pädagogische, geschichtliche, moralische und politische Abhandlungen darbieten. Sollte nicht vielleicht — wie es auch anderswo geschah — die Politik nur eine Nebensache gewesen sein? Man denke nur beispielsweise an die Hamburger „Patrioten“! Sollte nicht vielleicht die Politik nur die allgemein menschlichen Bestrebungen verschleiern helfen und nur ein Vorwand gewesen sein? Da ja seit 1730 Zürich tätigen Anteil an den politischen Kämpfen Genfs nimmt, so war der Schleier der Politik, der die dahintersteckende Humanitätsidee verbergen sollte, jedenfalls unauffällig und zeitgemäß gewählt. Wer an dem rein politischen Charakter dieser Gesellschaft festhalten wollte, der mag bedenken, daß damit gar nicht zusammen stimmt eine Notiz aus den Verhandlungen einer Zweiggeseellschaft der Gesellschaft zu Gerwe, nämlich der „Helvetischen Gesellschaft“ aus dem Jahre 1820. In seinem Jahresberichte sagt nämlich der Vorsitzende dieser Gesellschaft Dr. Schinz aus Zürich am 16. Mai 1820: Ein anderer Gegenstand (der Gesellschaft) ist die Belebung des Nationalgeistes, des höheren Sinnes für Vaterland und Freiheit“. Es erhebt sich sofort die Frage: Welches waren dann die eigentlichen und übrigen Zwecke der Gesellschaft neben der Belebung des Nationalgeistes? Hatte sie vielleicht, wie die „Deutsche Gesellschaft“ in Bern und ihre Nachfolgerinnen, den Zweck, „eine geistige Verbindung zwischen der Schweiz, Frankreich, England und Deutschland auf-

¹ Morf, a. a. O. S. 84.

recht zu erhalten und die Landes- und Lebenssitten durch Tadel des Schlechten und Einführung des Besseren zu heben“? — und gaben nicht Bodmer und Breitingen in Zürich die „Discourse der Mahler“ heraus, in denen sie bekanntlich als Mahler der Sitten auftraten¹? Schinz fährt fort: „Wenn . . . der Jüngling die Schule verlassen hat, so könnte durch vaterländische Gesellschaften, welche sich in jeder Hauptstadt oder größeren Stadt leicht einrichten ließen, dafür gesorgt werden, daß dieser Geist unterhalten und genährt wird. Eine solche Gesellschaft war der ehemalige „Affenrath“ in Bern, der wenigstens jungen Leuten aus den Patriziergeschlechtern den Geschäftsgang kennen lehrte . . .². Wer diesen „Affenrath“ und seine Geschichte kennt, wird nicht mehr zweifeln, daß es sich hierbei um eine Form einer humanistischen Gesellschaft handelte.

Mülinen³ nennt in seiner Abhandlung über „die Deutsche Gesellschaft in Bern“ unter den Nachfolgerinnen dieser Gesellschaft nur die „Patriotische Gesellschaft“ und die „Helvetische Gesellschaft“, der „Affenrath“ in Bern ist ihm wahrscheinlich wegen der kurzen Zeit seines Bestehens entgangen. Aber dieser „Affenrath“ war durchaus nicht nur eine von der Jungmannschaft Berns durchgeführte Parodie der Berner Staatsregierung, wie man fälschlich behauptet hat, denn damit ließe sich durchaus nicht der Vorschlag vereinbaren, in jeder größeren Stadt eine solche Einrichtung zu treffen.

Warum sollte man wohl auch in „jeder Stadt einen Affenrath“ gründen, der die Anordnungen der Regierung parodiert? Es scheint vielmehr so, als wenn der Schein einer harmlosen Karnevalsgesellschaft vorgetäuscht wurde, um die drohende Untersuchung von dem eigentlichen Zwecke der Gesellschaft abzulenken, die durchaus im Dienste der allgemeinen Menschenliebe und des öffentlichen Wohles stand. Der „Affenrath zu Bern“ geht wegen seines Zusammenhanges mit der „Gesellschaft zu Gerwe“ auf Bodmer zurück, den Ludwig Keller einmal den „Altmeister der älteren Sozietäten“ nennt⁴. Was mag das aber wohl für ein Geschäftsgang gewesen sein, den die jungen Patrizier

¹ Vergl. MH. der Comenius-Gesellschaft (1904) 13, S. 128. ² Pestalozzi-blätter, Zürich, 2. Jahrg. Nr. 4 u. 5, S. 78. ³ MH. der Comenius-Gesellschaft Bd. 13 (1904) Die Deutsche Gesellschaft in Bern usw. ⁴ MH. der Comenius-Gesellschaft Bd. 12 (1903), Joh. G. Herder usw., S. 297.

„wenigstens“ lernen sollten? Wir hören aus dem Munde des Präsidenten, daß in diesen Gesellschaften „sich unsere besten und verdienten Staatsmänner zum Teil gebildet und dort freymüthig über öffentliche Angelegenheiten sprechen und denken gelernt hätten Einige Mitglieder der Regierung nahmen selbst daran teil und so sammelte sich um sie her ein Kreis von älteren und jüngeren Männern aus allen Ständen“.

Wenn man auch daraus über den „Geschäftsgang noch im unklaren bleibt, so hören wir endlich etwas über die Zusammensetzung der Gesellschaft, über die freilich noch vielerlei Fragen übrig bleiben. Es heißt weiter von der Gesellschaft, sie bewahre vor Einseitigkeit, woraus geschlossen werden muß, daß sie sich nicht allein mit der Weckung der Vaterlandsliebe beschäftigte, womit auch wieder der Schluß der Verhandlung übereinstimmt, welcher lautet: „Auch diese Aufgabe zu lösen, wäre eine Beschäftigung der „Helvetischen Gesellschaft“; daraus geht zur Genüge hervor, daß sie neben der Politik noch andere Ziele verfolgte. Der eigentliche Zweck dieser beiden Gesellschaften nämlich war, „der Menschheit den Weg zum Glücke zu zeigen“. Es zieht sich durch diese Gesellschaften — vielleicht für die Teilnehmer unbewußt — eine einheitliche Weltanschauung als ein innerer Zusammenhang hindurch, der nicht allein Fragen der Nationalität und der Politik, sondern auch das sprachliche Stammgefühl und vor allen Dingen das sittliche Bewußtsein zum Ausdrucke bringt. Und aus diesem Grunde charakterisieren sich diese Gesellschaften als sogenannte moralische Gesellschaften, die sich die Pflege des Humanitätsgedankens zur Aufgabe gemacht haben und die unter den Schlagwörtern Humanität, Kunst, Ideal, Politik und Moral ihre eigenartige Weltanschauung vorsichtig kennzeichneten. Beide, die „Gesellschaft zu Gerwe“ und die „Helvetische Gesellschaft“ wollten nichts sein als Unternehmungen zur Verbesserung der Sitten beim einzelnen und bei der Gesamtheit, also etwa moralische oder soziaethische Vereinigungen; sie waren im Grunde genommen Gesellschaften zur Pflege einer bestimmten Weltanschauung, deren Charakter absichtlich verhüllt wurde. Aus den Protokollen kann der Nachweis ihrer rein politischen Tätigkeit nicht erbracht werden.

Aus diesen Feststellungen muß nunmehr die Pestalozziforschung ihren Gewinn für die Klarstellung seines Lebens- und Bildungs-

ganges ziehen. Es sind zunächst die Ansichten und Urteile in der Pestalozziliteratur über die angebliche politische und revolutionäre Tätigkeit des Züricher Jünglings zu berichtigen. Dann fällt der Widerspruch hinweg, der bisher zwischen den Jünglingsbestrebungen und den Mannestaten Pestalozzis bestand, dann verschwinden auch die häßlichen Züge an dem Jünglinge Pestalozzi, und es wird endlich damit die nötige Einheit des Denkens bei dem großen Volkserzieher festgestellt, ohne die wir uns das Leben eines bedeutenden Mannes nicht vorstellen können.

Wie lebhaft der Humanitätsgedanke ergriffen wurde, ersieht man aus dem Umstande, daß die genannten Vereinigungen nicht die alleinigen Veranstaltungen zur Pflege und Übung in der Weltanschauung der Humanität waren. Der junge Pestalozzi gehörte noch einer anderen Vereinigung mit humanistischen Zielen an, die den Namen der „nach Rechtschaffenheit strebenden Gesellschaft“ trug, über die man sehr wenig weiß und die wahrscheinlich in Zürich ihren Sitz hatte. Ein Mitglied dieser Gesellschaft, der Diakonus Konrad Pfenninger, schrieb aus Zürich einen Brief an Pestalozzi, der sich damals in Müligen aufhielt, ehe er den Neuhof bezog. Dieser Brief, der den Freundesnamen durchweg anwendete, lautet im Auszuge:

Zürich, den 10. X. 1770.

Mein theurer Freund!

Mit Freuden übernehme ich den Auftrag unserer Gesellschaft, Dir zu schreiben, und ich will ihn jetzt in ein paar stillen, ersten Abendstunden verrichten. Wisse denn, unser theurer Freund! daß wir nach Beherzigung der Lauigkeit, die in unserer der Tugend geweyten Gesellschaft ansetzte und überhand nehmen wollte, auf nichts so ernstlich bedacht waren, als wie man durch festzusetzende gute Verordnungen die Erhaltung unsers gesellschaftlichen Hauptzweckes möglicher machen und der aus dem Mangel moralischer Institutionen entspringenden Vernachlässigung dieser unsrer großen Hauptansicht schleunigst abhelfen mögte, und daß wir nun selbst andere Einrichtungen und Anstalten zu eben dem Zwecke auch verordnet haben, daß nach Ausfertigung der Lustrationsakten an jedes besondere auswärtige Mitglied ein eigener angemessener Brief abgelassen werden soll.

Du bist nun an mich gekommen, mein theurer! Du weißt es selbst, wie sehr und warum ich mich besonders freuen müsse, Dir als Mitglied der tugendsuchenden Gesellschaft

zu schreiben. Ich müßte der leichtsinnigste Mensch auf Gottes Erde sein, wenn ich vergessen sollte, daß du ehemals in der Hand der Fürsorgung — ach, der tiefangebeteten, gnädigsten Fürsorgung, — ein hauptsächlichs Werkzeug warest, mich zur Erkenntnis meiner Bestimmung, zur Rückkehr zu besseren Gesinnungen zu vermögen — Wir Freunde mußten Deinen Kaltsinn und Untätigkeit, die Du gegen unsere Gesellschaft beweiset bemerken und tadeln. Nie kein Brief von Dir! Keine Klage, kein Verweiß, daß wir Dich mit den Angelegenheiten der Gesellschaft nicht genug bekannt machen! Keine Nachrichten von Dir — Deinen Gesinnungen — Deiner Lebensart — Deinen Schicksalen! Du bist der Erste aus dem Kreise unsrer Freundschaft Ehegatte worden, der erste Vater, der erste Hausvater! — Wie viel Verbindungen, Auftritte, Begegnisse die für Deine Freunde in mancher Absicht so viel interessantes haben, und doch sind wir mit Dir in einer bloß fünfstündigen Entfernung unbekannt geblieben. So gewiß nun wir alle versichert wären, daß Du jeden Deiner zur Tugend mitverschworenen Freunde — daß Du die ganze nach Rechtschaffenheit strebenden Gesellschaft herzlich liebest, mußten wir notwendig die Quelle Deiner Nachlässigkeit in etwas anderem als in der Lieblosigkeit gegen uns oder in eigener Verachtung oder Abneigung gegen die Gesellschaft suchen Mein Herz hüpfet mir, wenn ich an die Folgen denke, die diese erneuerte Treue an der Wahrheit für unsern Pestaluz haben wird — diese reine praktische Wahrheitsliebe, diese Treue, jedesmal seinem Lichte zu folgen, ohne welche Gott sogar nichts — und mit welcher er alles aus dem Menschen machen kann! Alsdann wirst auch Du den Segen empfangen, den Dir, Deiner Gattin, Deinem Kinde, Deinem Hause mit zärtlicher Seele wünschen und erleben helfen

Deine treuen Freunde, die in Zürich sich aufhaltenden Mitglieder der nach Rechtschaffenheit strebenden Gesellschaft
 Caspar Scheuchzer. Georg Schultheß. Jakob Lavater.
 Heinrich Weiß. Kaspar Füßli. Heinrich Usteri und
 Conrad Pfenniger,
 der Dir diesen Brief schrieb.

Es ist nunmehr nicht verwunderlich, wenn wir endlich hören, daß sich Pestalozzi auch dem Illuminatenorden anschloß. Gewisse Kreise haben sich nicht genug tun können in Anwürfen gegen „den Illuminaten Pestalozzi“¹.

¹ Vergl. die Verhandlungen des Bayr. kathol. Lehrervereins 1896 (Rede des Lehrers Wörle).

Den Lesern dieser Zeitschrift ist der humanitäre Zweck des Ordens hinreichend bekannt; — daß Pestalozzi ihm beitrug, dem die besten Männer der Zeit angehörten, läßt sich begreifen¹. Der Pestalozzibiograph Seyffarth-Liegnitz berichtet darüber, daß Pestalozzi auch in den Illuminatenorden ein-, aber bald wieder austrat, da er das nicht fand, was er erwartet hatte. Diese kurze Notiz, zu der Seyffarth keine Quelle und keine Belege angegeben hat, wird durch zwei Illuminatenbriefe an Pestalozzi und ein von ihm herrührendes Manuskript über den Orden näher beleuchtet².

Das Manuskript ist eine Abschrift, in welcher die Grundsätze des Illuminatenordens im Gegensatze zu denen der damaligen Freimaurerei zusammengestellt werden. Die beiden Briefe aber, die an Pestalozzi gerichtet und mit „Machiavell“ und „Epictet“ unterzeichnet sind (jedenfalls Decknamen), sind Antworten auf ein Memoire Pestalozzis, daß die intellektuelle und sittliche Hebung des Volkes zum Gegenstande hatte und an einen der Ordensoberen gerichtet war. Dieses Memoire hat sich bisher noch nicht auffinden lassen und ist daher in keiner Pestalozziausgabe enthalten, es befindet sich wahrscheinlich noch unter den Aktenstücken, welche die bayerische Regierung bei Aufhebung des Ordens im Jahre 1787 einzog, wobei immerhin merkwürdig bleiben muß, warum die bayerische Regierung unter die veröffentlichten Briefe, Akten und Urkunden des Illuminatenordens 1787 jenes Memoire nicht mit aufnahm. Ließ man sich vielleicht von den Briefen leiten, in denen „Machiavell“, scheinbar ein hoher Beamter am österreichischen Hofe, unseren jugendlichen Pestalozzi auf Sommerfeld und Pfeiffer verweist, die das schon besser gesagt hätten, was Pestalozzi anstrebe; er solle besonders die Ansichten von Sommerfeld studieren und darnach seine Vorschläge wiederholen, — oder ließ man sich von der Ansicht „Epictets“ leiten, der ebenfalls schreibt, Pestalozzis Ansichten seien nicht neu? Wie dem auch sei, — durch die Entdeckung der beiden Illuminatenbriefe, deren Inhalt übrigens belanglos ist³, ist die Zugehörigkeit Pestalozzis zum Illuminatenorden erwiesen, zu dem Orden, der durchaus humanitäre Zwecke und die Pflege des Humanitätsgedankens verfolgte. Dieser Beweis wird dadurch noch kräftiger, daß Pestalozzi auch

¹ Hettner (Geschichte der deutschen Literatur II. Bd, S. 333 ff.) nennt Pestalozzi neben vielen bedeutenden Männern den berühmten Illuminaten.

² Pestalozzi-Studien, 1. Jahrg. Nr. 9, Dezember 1896. ³ Ebenda, Pestalozzi-Studien, 1. Jahrg. Nr. 9, Dezember 1896

mit einem Freundes- oder Decknamen angeredet wird. Durch seine Mitgliedschaft werden aber seine innigen Beziehungen zu den Züricher Humanitätsfreunden von neuem bewiesen.

Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, den Spuren nachzugehen, die hier nur zum Teil aufgedeckt werden konnten. Besonders wertvoll für die Pestalozziforschung wäre eine eingehende Betrachtung der Jugendaufsätze Pestalozzis im „Erinnerer“ vom Jahre 1766. Man würde zu mancherlei neuen Gesichtspunkten gelangen, von wo aus eine Reihe von Einzeluntersuchungen einsetzen könnte.

EIN KLASSISCHES DOKUMENT AUS DER SYMBOLIK DER ANTIKEN KULTURVEREINE

Von Ludwig Keller



Schon im grauen Altertum hat sich der Haß der „Vielen“ (um mit Plato zu reden) gegen die „philosophischen Familien“ jener „Hausgenossen“ (Oikioi) gerichtet, die in ihren „Akademien“, ihrer „Halle“ (Stoa, Porticus, Loggia), in ihren „Hütten“ oder in ihren „Werkstätten“ (Latomien) sich von der Masse der „Paröken“ (Profanen) abschlossen, um die Ideale, die mit Hilfe der „Vielen“ nicht zu erreichen waren, wenigstens im Kreise der Besseren zu verwirklichen. Da dieser Haß sie zwang, sich in die Stille zurückzuziehen, nannte man sie „Mysterien-Kulte“ und bereitete ihnen dasselbe Schicksal, das das aufkommende Christentum erlitten hat, dessen Träger von den Priestern der Staatsreligionen als Urbilder aller menschlichen Bosheit und Niedertracht hingestellt wurden.

Es ist merkwürdig genug, daß die Geistlichkeit des Christentums, als dieses zur Staatskirche geworden war, dieselbe Stellung zu den „geheimen Gesellschaften“ einnahm, wie sie die heidnische zum ältesten Christentum eingenommen hatte: der Gottesweisheit, die die Kirche verkünde — so sagte man —, stellten die freien Kulte lediglich Weltweisheit gegenüber, und die „Schulen“ und „Sekten“ seien unfähig, sich zur Kirche zu entwickeln. Diese Beurteiler haben in allen Jahrhunderten das Wesen und die Ziele der Kultverbände verkannt, die grundsätzlich darauf verzichteten, die Massen zu organisieren und eine Volkskirche zu schaffen.

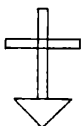
Ihre Führer hatten die Tatsache erkannt, daß eine Weltkirche nur durch Zwangsgewalt geschaffen und nur als Staatskirche erhalten werden kann, und sie hatten nicht minder eingesehen, daß jede Religion, die die Massen an sich fesseln will, der Moral der Massen gefällig sein muß. Da die freien Kulte beides nicht konnten und nicht wollten, so hielten sie an dem Grundsatz fest, zunächst nur die Besseren auf Grund freiwilliger Vergesellschaftung zu organisieren und sie taten dies in der Hoffnung, daß die Besseren und die Tüchtigeren im Laufe der Zeiten die Schwachen im Geiste, die einstweilen „Paröken“ waren und blieben, durch Lehre und Beispiel zu sich selbst und zu „Hausgenossen“ emporziehen würden. So wichtig erschien den Mysterien der Weisheit und ihren Führern die Festhaltung dieser Grundsätze, daß sie zu allen Zeiten lieber den Haß der Demokratie ertragen als ihre Überzeugungen geopfert haben.

Wie man auch über diese Ansichten denken mag, so handelt es sich doch hier jedenfalls um ein sehr merkwürdiges Kapitel der Geistesgeschichte und jeder urkundliche Beitrag zur Aufhellung ihrer dunklen und verdunkelten Geschichte ist willkommen.

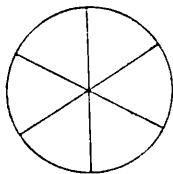
Wir haben früher in diesen Heften (MH. 1913, S. 68 ff.) zwei Mosaikbilder veröffentlicht, deren symbolische Bilder mit den drei Säulen und der „sieben Archonten“, dem heiligen Baum, der, Sphäre theia (dem heiligen Kreis), der Schlange usw. deutliche Hinweise auf die Tempel der „Akademien“ usw. enthalten und deren Lehrbilder sich merkwürdig mit manchen Darstellungen der Felsen-Tempel berühren, in denen der Hermes-Kult und der Johannes-Kult geübt worden sind. Der Schluß ist unabweisbar, daß diejenigen antiken Felsen-Tempel, die die gleiche Symbolik zeigen, mit Kultvereinen verwandter Art in engem geschichtlichen Zusammenhang stehen. Die gleichen Lehr-Zeichen setzen die gleiche Lehre voraus. Wir haben an dieser Stelle nicht die Absicht, auf diese Zusammenhänge einzugehen; wir verweisen vielmehr in dieser Beziehung auf die Untersuchungen, die wir früher über diese Frage veröffentlicht haben¹.

¹ Ludw. Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Katakomben. Jena, Diederichs 1906. — Derselbe, Das johanneische Christentum und der Johanneskult der Nazarener. Jena, Diederichs 1914.

Fast noch merkwürdiger ist ein drittes Gemälde, das im Jahre 1874 in Pompeji gefunden worden ist, das also jedenfalls vor dem großen Ausbruch des Vesuv, im Jahre 79 nach Christus, entstanden sein muß¹. Das Mosaik ist ebenso, wie die beiden oben besprochenen, farbig und ebenso wie jene von einer Umrahmung eingeschlossen. Das Bild wird in eigentümlicher Weise beherrscht durch einen Gegenstand, der auf den Tod hinweist, einen mächtigen schwarz und grau schattierten Totenschädel, der sich stark vom Hintergrunde abhebt. Er steht im Mittelpunkte eines tafelähnlichen Gemäldes und alle anderen symbolischen Zeichen stehen zu dem Totenkopf in Beziehung. Oberhalb des Schädels ist ein Winkelmaß sichtbar, über dem ein Querbalken liegt. Von der Spitze des Winkelhakens zieht sich nach unten eine Linie (eine Schnur), an der ein Dreieck hängt. Querbalken und Schnur schneiden sich in der Form des Kreuzes und stellen losgelöst vom Winkelhaken folgendes Lehrzeichen dar:



Das Winkelmaß und dieses Lehrzeichen, das in den Hauptstätten oder Logen des 16. Jahrhunderts als Zeichen des dritten Grades erscheint², ist an der vom Beschauer abgewandten Seite des Bildes angebracht. Auf der Gegenseite ist ein Kreis sichtbar, der Hinweis auf die Sphaera theia, den heiligen Kreis oder den Circulus (Zirkel), der später durch das Werkzeug, mit dem die Bauleute den Zirkel schlagen, versinnbildet wird. Die Sphaera ist geteilt durch drei Linien in folgender Weise:



¹ Bald nach der Entdeckung (1875 oder 1876) ist eine genaue Kopie des Bildes und eine Photographie bei Richter & Co. in Neapel erschienen. Das Original wird im Museum zu Neapel aufbewahrt. Eine Abbildung findet sich in der Zirkelkorrespondenz 1876, Heft 2 (als Manuskript gedruckt).

² Näheres in den MH. der C. G. 1911, S. 170 ff.



die zugleich den Hinweis auf das aufsteigende und absteigende Dreieck (das Sechseck) und auf das uralte Symbol des Sonnenrades und des Kreuzes enthalten.

Das Dreieck, das sonst auch wohl im Bilde der Kelle erscheint, kehrt auf dem Mosaik außerdem an zwei Stellen wieder, bildet also einen Bestandteil der Symbolik, die hier zur Verwendung gekommen ist.

Der Totenkopf ist also zwischen Winkelmaß und Zirkel angeordnet.

Zwischen dem Sonnenrad und dem Schädel sieht man das Bild eines Schmetterlings, der nach oben schwebt, das Symbol der Lebenswandlung und den Hinweis auf die Seele, die sich, sobald der Körper zerfällt, auf eine höhere Stufe des Lebens erhebt. Es ist das bekannte Lehrzeichen der Neugeburt.

Der Schädel, der Schmetterling und das Rad, sind innerhalb einer Umrahmung angeordnet, die folgende Gestalt zeigt.



Das Winkelmaß bildet ein Dach, an dessen Spitze ein Dreieck sichtbar ist. Dieses Dach ruht auf zwei säulenartigen Stäben, die auf dem Erdboden aufgerichtet sind. Das Ganze zeigt das Lehrzeichen des Hauses, der Hütte oder des Oikos, über dessen symbolische Verwendung zur Bezeichnung der Bruderschaft, der Gemeinschaft, des Tempels usw. wir früher gehandelt haben¹.

Auf den beiden Seiten des Beschauers hat die Stütze, auf dem das Dach ruht, die Gestalt eines Speers, d. h. der im Altertum gebräuchlichen Waffe. Der obere Teil des Speers ist umwunden mit einem weißen Bande, der untere mit einer rötlichen, gut erhaltenen Draperie. Die linke Stütze hat die Form eines Wanderstabes und an diesem Stab hängt oben eine Wandertasche und ein gelbliches Gewand, das Spuren starken Gebrauchs zeigt.

¹ Ludwig Keller, Das johanneische Christentum usw. Jena, Diederichs 1914. Dazu vergleiche die Abhandlungen über die Johannes-Jünger in den MH. der C. G. Bd. 22 (1913) S. 127 ff., S. 188 ff. und Bd. 23 (1914) S. 19 ff.

Es fällt nicht in das Gewicht, wie man die einzelnen Bilder deutet; sicher ist, daß die Bilder Lehrbilder, Lehrzeichen und Versinnbildlichungen sind und das Einzelne wie das Ganze symbolischen Charakter hat. Das Mosaik bringt Ideen zur Darstellung und zwar nicht beliebige Ideen, sondern ein System von Gedanken, dessen Inhalt sich auf die Grundgesetze der Weltordnung bezieht und auf den Weg und die Wanderschaft, den der Mensch zu gehen bestimmt ist, damit er zur Vollendung komme und durch den Tod eingehe zum neuen, höheren Leben.

EIN NEUES BUCH ÜBER COMENIUS

Eine Besprechung¹



Der sechste Band des Sammelwerkes „Die großen Erzieher“, der sich den früher erschienenen (I. Jean Paul, II. Aristoteles, III. Joh. H. Pestalozzi, IV. Wilhelm v. Humboldt, V. Jean Jacques Rousseau) anreicht, ist wohl geeignet, dem verdienstlichen Verlagsunternehmen neue Anhänger zu werben. Es ist ein vortreffliches Buch, das ich mit großem Vergnügen und Interesse gelesen habe. Wir erhalten das, was das Programm der Sammlung „Die großen Erzieher“ verheißt, eine wohl begründete Schilderung der Persönlichkeit des J. A. Comenius im ersten Teile (S. 1—100) und seines Systems im zweiten Teile (S. 101—184). Der erste Teil behandelt in sechs Kapiteln I. Bildungsgang und Jugendarbeiten. Erste Glaubenskrise. II. Erziehung im Dienste kirchlicher und nationaler Gedanken. III. Allmähliche prinzipielle Überwindung der nationalen und konfessionellen Schranken. IV. Im Kampfe um die errungenen hohen Arbeitsziele. V. Die zweite Glaubenskrise und ihre Folgen: Comenius in Ungarn. VI. Comenius in Amsterdam. Fortsetzung der Kämpfe für die kleine, Abschluß der Arbeiten für die große Unität. Der zweite Teil zerfällt in drei Kapitel mit einem Schlußwort: I. Wege und Umwege zur Pädagogik. Comenius' theoretische Weltanschauung und Arbeitsziele. II. Die Lehre

¹ Die großen Erzieher. Ihre Persönlichkeit und ihre Systeme. Herausgegeben von Dr. Rudolf Lehmann, Prof. an der Kgl. Akademie zu Posen. VI. Band. J. A. Comenius von I. Kvačala. — J. A. Comenius. Von Dr. Ivan Kvačala, ord. Prof. an der kais. Universität Dorpat. Berlin, Verlag von Reuther & Reichard 1914. X und 192 Seiten. Preis brosch. 3 M., geb. 3,80 M.

von dem Unterricht. III. Die Lehre von den Schulen. Das Schlußwort sucht das im zweiten Teile Erörterte zusammenzufassen und zu erklären. Aus dieser Inhaltsangabe ist schon ersichtlich, welch reichen Inhalt das Buch in sich birgt. Der Name des Verfassers, von dem wir ja schon das gründliche Werk: „Joh. Amos Comenius. Sein Leben und seine Schriften. Berlin, Leipzig, Wien. Julius Klinkhardt 1892“ besitzen, bietet auch eine genügende Bürgschaft für die Zuverlässigkeit des Inhalts. Die Seiten IX und X bringen eine sehr dankenswerte chronologische Übersicht der Hauptereignisse im Leben des Comenius, die Seiten 185—190 ein Verzeichnis der in dem Werke erwähnten Schriften des Comenius, Seite 191 f. ein Namenregister. Die weiteren Bemerkungen, die ich nun folgen lasse, verfolgen den Zweck, zur Verbesserung des Buches in einer zweiten Auflage, die sich bald als notwendig erweisen möge, beizutragen.

Die Leser werden vorläufig gebeten, an dem deutschen Stil des Ausländers keinen Anstoß zu nehmen: es wäre aber im Interesse des Werkes wünschenswert, darin hier und da eine Besserung eintreten zu lassen. Der Verfasser liebt es, in rhetorischer Weise für die Bezeichnung der Personen Umschreibungen zu gebrauchen, und stellt damit an die, die mit ihnen noch nicht bekannt sind, bisweilen hohe Anforderungen denen sie vielleicht nicht genügen können. So lesen wir auf Seite 12: „In dieser Zeit gelangt er zu eingehenderer Bekanntschaft mit Vives, Campanella und Baco. Mehr als von allen anderen konnte er von dem in Frankreich akklimatisierten spanischen Humanisten lernen . . .“ Der unkundige Leser bleibt im Zweifel, ob darunter Vives oder Campanella gemeint ist. Der Satz Seite 13 f.: „Die beiden Bitten, die Comenius an Andreae gerichtet, schlug dieser ab: weder nahm er ihn in seine geplante Gesellschaft auf — es ist nichts aus ihr geworden —, noch war er bereit, an einer Erneuerung des christlichen Gemeinwesens mitzuarbeiten, da er schon lebensmüde geworden sei,“ bedarf einer sachlichen Berichtigung. Man vergleiche damit den Bericht des Comenius in Opera Did. II. 283, 284, abgedruckt Monatshefte (I) 1892 Seite 276 f. Während man aus jenem Satze auf eine schroffe Erwiderung Andreaes schließen könnte, sagt Comenius (Respondit amanter) „er antwortete liebenswürdig.“ Andreae lehnt zwar ab, selbst sich in den Kampf zu stürzen, es sei mißlich, von ihm als einem Emeritus neue Wunden zu verlangen usw., er fügt aber hinzu: „Doch weit davon entfernt, daß mich das früher Unternommene gereut, oder ich mich dessen schäme, ist es für mich beschlossene Sache, weiter mein Greisenalter ihm zu widmen und in der so frommen Beschäftigung zu sterben.“

Dadurch erfahren doch die letzten Worte jenes Satzes eine wesentliche Beschränkung. Und wenn Andreae dann die Worte folgen läßt: „Mit Rücksicht darauf nehme ich Dich gern in den Freundschafts-

bund auf, wenn Du, wie Du schreibst, aller Partei- und Streitsucht fern, der Wahrheit allein vertraut und Dich unterwirfst und die christliche Freiheit unter dem Bande der Liebe umfassest,“ so geht doch daraus seine Bereitschaft hervor, den Comenius in die Societas Christiana aufzunehmen. Aus dem Schreiben Andreaes im Jahre 1629 geht ferner hervor, daß er *Imaginem et Leges der Gesellschaft* mitgeteilt hatte (wie Comenius dazu bemerkt), und wenn er die Erzählung der Geschehnisse der Gesellschaft damit abschließt: *Itaque Tabulas Naufragii nostri Vobis legendas, ac si lubet sarcindas, tradimus*, ersehen wir daraus, daß er den Comenius und andere beauftragt, sein Werk in seinem Sinne weiterzuführen (*translatio lampadis*), ferner daß die Annahme Kellers in den Monatsheften 1895 Seite 167 durchaus berechtigt ist, der die Behauptung aufstellt: „es steht fest, daß Comenius im Jahre 1628 den Andreae um die Aufnahme in die Sozietät ersucht hatte, an deren Spitze dieser damals stand, und daß diese Aufnahme . . . wirklich stattfand.“ Damit aber zerfällt auch der erste Teil jenes Satzes. Ich benutze die Gelegenheit, um die falsche Übersetzung der oben von mir mit den Worten des lateinischen Textes angeführten Stelle zu berichtigen. Kvačala, Seite 122 seines Buches vom Jahre 1892, sagt: „Nun gab er die Schiffbruchstafel zum Lesen denen, die sich der Gesellschaft anschließen wollten.“ In den Monatsheften 1892, Seite 236 lesen wir in einem Zitat aus Hummels Schrift „von wem Comenius die Fackel erhielt usw.“: „Daher übergeben wir Euch die Geschichte unseres Schiffbruchs zum Lesen, und wenn es Euch gefällt, zum Verbessern.“ Es ist verwunderlich, daß die Herren nicht selbst daran Anstoß genommen und das Wörterbuch unter *naufragium* und *legere* zu Rate gezogen haben. Sie wären dann zu der Übersetzung gelangt: „Daher überlassen wir es Euch, die Trümmer unseres Schiffbruchs zu sammeln und, wenn es Euch beliebt, wieder auszubessern.“ Aus der Stelle übrigens, wie es Kvačala offenbar tut, die Folgerung zu ziehen, daß aus der Gesellschaft nichts geworden sei, ist zu weit gegangen, denn nur ein bestehendes Schiff kann Schiffbruch leiden. Mit Recht hebt Kvačala den großen Einfluß hervor, den die Angehörigkeit zur Unität auf die Persönlichkeit des Comenius ausgeübt hat. Vielleicht hätte er daneben auch auf den Einfluß anderer Kultgenossenschaften, die damals im geheimen eine bedeutende Wirksamkeit entfalteten, aufmerksam machen können, worauf ja in den Monatsheften mehrfach hingewiesen ist. Auch fehlt eine Bemerkung darüber, in welchem Verhältnis Comenius zu den Freimaurern steht, denen er als geistiger Bahnbrecher und Vater ihres Bundesbestrebens gilt. Seite 79 Zeile 5: „Nihil est in sensu usw.“. Im *Orbis Pictus* Seite 2 steht richtig: „In Intellectu nihil est, nisi prius fuerit in Sensu.“ Bisweilen setzt Kvačala etwas zu viel voraus; z. B. Seite 81 die Kenntnis des Wortes *pistrinum*; dgl. mehr. Seite 35 unten: „Dieser Plan ist, wie ich glaube, noch nicht

erhört“; lateinisch: modum excogitavi, hactenus spero inauditum: ich habe einen Plan erdacht, von dem man, glaube ich, bisher nichts gehört hat. Seite 70: „Comenius . . . fügte sich in den Dunst der neuesten Offenbarungen als ein Adjunktus.“ Soll Dunst „Dienst“ heißen? Aber auch dann wäre der Ausdruck etwas sonderbar.

Dortmund, im Febr. 1914

Prof. Dr. C. Th. Lion

STREIFLICHTER

Zur Kennzeichnung der geistigen Strömungen eines Zeitalters sind die Formen, welche den Ideen und Anschauungen einer Richtung durch ihre Dichter gegeben werden, oft noch charakteristischer als die theoretischen Erörterungen ihrer Denker und Philosophen, vielleicht deshalb, weil die Dichter sich auch an die Schwachen im Geiste wenden, denen man mit abstrakten Begriffen und Worten weniger leicht nahe kommt. Die Haeckel-Feier, die kürzlich in allen Großstädten unter lebhafter Anteilnahme begangen worden ist, hat viele Reden seiner Anhänger gezeigt, die die Weltanschauung des Gefeierten den Massen-Versammlungen nahe zu bringen gesucht haben; aber interessanter als diese Reden sind die Lieder, mit denen bekannte monistische Dichter den achtzigjährigen Vorkämpfer verherrlicht haben. Zu der Hamburger Feier hat Dr. M. v. d. P. *Porten* ein Festgedicht veröffentlicht, in dem er zwei Personen redend auftreten läßt. Von diesen Personen läßt er den Vater in Gebetsform sagen:

„Es ist der Körper, der den Geist sich baut!

Einzeichnet sich in Myriaden Zellen,

Was unsern Sinnen diese Welt vertraut,

Daß Lust und Kraft und Taten draus entquellen;

Drum heilig sei der Körper, ihm entstammt,

Was dich entzückt, begeistert und entflammt!“

Fast noch charakteristischer kommt die Verherrlichung Haeckels in einem Prologe zum Ausdruck, den *Herbert Eulenberg* am 17. Februar 1914 für die Berliner Feier gedichtet hat; hier heißt es unter anderem:

„Nicht knechtisch wollen wir uns vor ihm neigen.

Dem Menschen, der uns selbst von Gott befreit.“

In beiden Gedichten tritt deutlich zutage, daß die Ehrfurcht vor etwas Höherem, d. h. die Gebetsstimmung, die die Eigenart jedes Kultes bildet, selbst in den Herzen derer nicht auszurotten ist, die am bestimmtesten jeden „Kult“ als Rückständigkeit bezeichnen. v. d. *Porten* neigt sich vor dem „heiligen Körper“, d. h. vor der Materie, *Eulenberg* vor dem gewaltigen Menschen (*Haeckel*), der uns von Gott befreit hat. Der Dichter wünscht nur, daß die Verehrung sich nicht zur knechtischen Verehrung steigere.

Die Kämpfe, welche die Demokratie der griechischen Republiken Jahrhunderte hindurch gegen die Pythagoräer, später auch gegen den Platonismus und dessen Kultvereine, sowie gegen *Anaxagoras*, *Sokrates* und andere geführt hat, sind ja bekannt genug. Das System der Aus-

lese, auf dem die ganze Organisation der Erwählten (der Hairesis und der Hairetikoi) ruhte, war ein aristokratisches und kein demokratisches Prinzip. Die „Herrschaft der Besten“, welche die „Erwählten“ der freien Kultvereine erstrebten, widersprach der „Herrschaft Aller“ durchaus. Jede große Organisation, die auf Grund der Auslese einzelne Teile aus der Masse herauszieht, unterbindet oder schwächt die Theorie, daß alle Massenteile oder -Teilchen gleich zu bewerten und gleich an Rechten seien. Man kann die Motive der Demokratie am besten kennen lernen, wenn man die Begründung liest, mit der die Jakobiner seit 1793 in Frankreich die französische Freimaurerei unterdrückt haben. (Näheres darüber bei Ludwig Keller, Die Freimaurerei. Leipzig, Teubner 1914.)

In den Mysterien der Weisheit und ihren Kultvereinen besitzt der Ewigkeitsgedanke eine sehr große Bedeutung, ja er steht im Mittelpunkt des ganzen Denkens und Empfindens dieser Organisationen, die ihre Tempel nicht umsonst als „Haus der Ewigkeit“ oder als das „ewige Haus“ (oikos dionios) bezeichneten. Aber dieser Ewigkeitsgedanke deckt sich nicht mit dem Glauben an die Unsterblichkeit, sofern dieses mißverständliche und so oft mißverstandene Wort etwa den Satz aufheben soll: „Der Mensch ist sterblich“. Man kann im Gegenteil sagen: Die Anhänger der Weisheitslehre glaubten, daß alles, was menschlich ist am Menschen sterblich ist. Aber ebenso bestimmt finden sich bei ihnen hundertfache Andeutungen, daß der letzte Zweck des Lebens sich nicht im diesseitigen Leben erschöpft. Sie glaubten, daß die von den Fesseln der Materie befreite Seele — und diese Befreiung hielten sie schon im Diesseits möglich — einen Funken des ewigen Lichtes besitzt und daß dieser Funke nie erlöschen wird. Und der also gedachte Ewigkeitsgedanke ist ein Merkmal der gesamten Philosophie geblieben, die in den Wegen der platonischen Weisheit gegangen ist.

Wir haben früher in diesen Heften das Wort und den Begriff der Freunde und der Freundschaft als wesentliche Kennzeichen der Weisheitslehre des Johanneskults und aller sonstigen freien Kulte gekennzeichnet. Adolf Harnack bestätigt diese Beobachtung mit folgenden Worten („Mission und Ausbreitung des Christentums“ I., 352): „Die Geschichte der griechischen Philosophen-Schulen ist auch die Geschichte der Freundschaft.“ „Kein Wunder, daß sich die Epikuräer wie vor ihnen schon die Pythagoräer einfach die Freunde genannt haben.“ — Die Johannesschriften des Neuen Testaments kennen das Wort Freunde in ähnlichem Sinne, bei Paulus kommt das Wort nicht vor.

Im Johannes-Mythos, dessen Wesen wir früher in diesen Heften geschildert haben (s. MH. 1913, 7 und 9), wird Joa = Johannes auch als der Weg, die Wahrheit oder das Leben bezeichnet. Die Bezeichnungen „Weg“ und „Wahrheit“ erinnern doch sehr an das Wort Tao oder Tja o, das im Tao-te-King des Laotse (deutsch mit Kommentar von V. von Strauß, Leipzig 1870) sowohl die Bedeutung „Weg“ wie (mit verändertem Tonfall) die Bedeutung „Sprechen“ besitzt, so daß es dem Sinn des griechischen

Wortes Logos mindestens nahekommmt. Wie dem auch sein mag, so ist sicher, daß im Johanneskult ebenso wie in allen anderen Systemen (auch im Hermes kult usw.) das Zeichen



— der „heilige Buchstabe“ T als Hinweis auf Tao — eine sehr erhebliche Rolle spielt, wenn man den wiedergeborenen und den durch den Logos befreiten Menschen oder, wie man später sagte, den „Meister seiner Kunst“ bezeichnen wollte.

Wilhelm Brandt, der sich durch seine Schrift über die mandäische Religion bekannt gemacht hat, macht in seinem Buche über „Elkasai“ (1911) S. 151, auf die symbolische Bedeutung aufmerksam, die bei den mandäischen Nazarenern der Weinstock und die Reben besitzen. Der Weinstock, der oft in Verbindung mit der mythischen Gestalt des Johannes erscheint, ist das Sinnbild des Lebens, der Lebensbaum. In ähnlicher Weise wie die Reben mit dem Weinstock, so hängen die Geweihten des gnostisch-mandäischen Kults der Nazarener mit ihrem Seelenführer und Befreier, dem Johannes, zusammen.

Der Johannes, den die Mandäer als Lichtzeugen und Vater verehrten, war nach der Legende ein „großer Baumeister“, der seine Jünger lehrte, Tempel zu errichten, Städte anzulegen, Bergwerke zu bauen, Metalle zu gewinnen usw.; und die Menschen führten gleichwie Bauleute die Pläne ihres Meisters aus. Und es ist merkwürdig, daß noch in nachchristlichen Zeiten die sogenannten Halbchristen den Johannes als „Meister“ bezeichneten. Dieselbe Auffassung begegnet uns aber auch in den übrigen Systemen und „Schulen“ der Mysterien-Kulte, gleichviel, ob sie sich nach Johannes oder nach Hermes oder Eros nannten. Hermann Diels hat gelegentlich diese Schulen als organisierte Innungen bezeichnet, die für das ganze Leben geschlossen waren und eines religiösen Elementes nicht entbehrten. Hinter und neben den bekannten Meistern, sagt Diels,¹ sieht man eine arbeitsame Schülerzahl, die nach der Art fleißiger Bauleute in zahlreichen Werkstätten tätig sind, das Material herbeischaffen und nach den von dem Meister entworfenen Plänen den Bau zur Ausführung bringen. So ist es gekommen, meint Diels, daß die Mathematik und die Geometrie die Grundlagen der Philosophie und der Philosophen-Schulen geworden sind. Diese „Schulen“ — auch die Akademien Platons waren solche Schulen — besaßen Tempel und Altäre und die Symbole, die in diesen Tempeln üblich waren, knüpften vielfach an die Mathematik, die Geometrie und an die Baukunst an. Wie sehr in den platonischen „Akademien“ die Geometrie betont wird, erhellt aus dem Spruch, der angeblich über dem Portal der Akademie zu Athen gestanden hat: „Nur dem Kenner der Geometrie ist der Eintritt gestattet“ — der doch u. a. beweist, daß der Zutritt nicht für jedermann frei war.²

¹ H. Diels, Über die ältesten Philosophen-Schulen der Griechen in „Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller gewidmet.“ Leipzig 1887, S. 239 ff. ² Näheres in den MH. der C. G. Bd. VIII (1899) S. 63 ff.

In der Literatur der vorchristlichen Mandäer (Gnostiker) tritt eine sehr entschiedene Ablehnung gegenüber dem Hohenpriestertum und ihrem geistigen Mittelpunkt, Jerusalem, zutage (Wilhelm Brandt, Elkasai, S. 149). Moses, der in den erhaltenen mandäischen Schriften Misâ genannt wird, wird als „falscher Prophet“ bezeichnet. Wer erinnerte sich, wenn er diese Schriften des älteren Johanneskults liest, nicht des zweiten Briefes des Paulus an den Timotheus (3,1 ff.), wo es wörtlich heißt: „Gleichwie aber Jannes und Mambres widerstanden haben dem Moses, also widerstreben auch diese (nämlich die Lasterer, Verräter und Frevler) der Wahrheit, Menschen verdorbenen Sinnes.“ . . Die Feindschaft war also eine gegenseitige.

Der Gegensatz zwischen den Mandäern, die man Nazarener oder Johannes-Jünger nannte, und der mosaischen Religion erstreckte sich nicht nur auf die Bekämpfung des Moses selbst, sondern auch auf die der rabbinischen Theologie. Und für diese Theologie sind Wort und Begriff des „heiligen Geistes“ ein wertvoller Teil der Lehre; dieser „Geist der Heiligkeit“ ist es, auf dem Israëls Besonderheit beruht und um dessen Verbleiben das bußfertige Israel bittet; diesem „heiligen Geist“ entstammen die wahren Propheten. Dieser Geist wird als geschöpfliches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch gedacht, das dem Gerechten seine Gaben und Gnaden verleiht. Unter diesen Umständen versteht man es, daß sich der Kampf der Mandäer auch gegen den „heiligen Geist“ richtete, in dessen Wesen seine Verkünder das eigentliche Wesen Israels als des Volkes Gottes erkannten. Die Mandäer erklärten angeblich, dieser „heilige Geist“ sei ein Dämon.

Seit den Forschungen Cumonts über den Mithras-Kult haben wir gelernt, daß die symbolischen Bilder, die die Tempelnischen der Mysterienkulte schmückten, sichere Richtlinien bieten, um die Kultverbände der antiken Welt von einander zu unterscheiden. Es wäre dringend zu wünschen, daß in der systematischen Weise, in der Cumont an der Hand dieser Bildersprache der Ausbreitung des Mithras-Kultes nachgegangen ist, auch einmal der Ausbreitung des Johannes-Kultes in der antiken Welt nachgeforscht würde. Die Zeichensprache der Johannes-Tempel ist so charakteristisch, daß sie eine ebenso sichere Handhabe für die Erforschung des Johannes-Kultes gibt, wie sie der durchbohrte Stier für die Identifizierung der Mithras-Tempel bietet. Die Forschungen müßten von den ägyptischen Katakomben ausgehen, wo sich die ältesten sicheren Spuren finden, und über Nordafrika, Kleinasien, Griechenland nach Italien weiter schreiten. Die Ergebnisse würden sehr merkwürdiger Art sein und für die Geschichte des Christentums äußerst wichtige Aufklärungen geben.

Indem Paulus (Apostelgesch. 19, 1 ff.) zu Ephesus eine Anzahl Johannes-Jünger, die „nur auf die Taufe Johannes getauft waren“, zum zweiten Mal „auf den Namen des Herrn Jesus taufte“ und ihnen den heiligen Geist mitteilte, entstanden Trennungen, die sich immer mehr vertieften. „Die Angesehenen unter den Schülern des Johannes“ — so berichtet eine

urchristliche Überlieferung, die in den sog. Clementinischen Rekognitionen (ed. Cotelarius, Patrum etc. Opera Paris 1672 I., 54, p. 503) erhalten ist — „sonderten sich ab von dem Volke (d. h. dem neuen Volke der „wahren Israeliten“, wie Paulus die mit der neuen Taufe getauften Jesus-Jünger nannte) und verkündeten ihren Meister als den Christus“. Tatsächlich hat die urchristliche Literatur den Nazaráern, die in Johannes den Christus erkannten, den Namen „Christen“ mit der Einschränkung zugestanden, daß sie sie Halb-Christen nannte. Seitdem es zwei Tafen, nämlich die uralte Johannes-Taufe und die Jesus-Taufe, mit der Paulus taufte, gab, traten endgültig zwei Parteien auseinander: die Halb-Christen, die den Nazarener ihren „Meister“ nannten, und in ihm den Christus verehrten, und das neue Volk der „wahren Israeliten“, dessen Führer lehrten, daß „Jesus der Christus“ sei. Es ist merkwürdig genug, daß die Jünger des Meisters von „Nazareth“ von den „wahren Israeliten“ auch als „Gesetzes-Christen“ oder „Juden-Christen“ bezeichnet worden sind. Die Vorurteile gegen die Juden waren in vielen Ländern eine wirk-same Waffe gegen religiöse Gegner, die man vernichten wollte. Der starke ethische Zug des Johannes-Kultes schien zudem den Vorwurf der „Gesetzlichkeit“ zu rechtfertigen, die diejenigen nicht kannten, die die Seligkeit an den Glauben knüpften.

Wir haben früher an dieser Stelle wiederholt Beweise für die auch sonst bekannte Tatsache beigebracht, daß die beiden „Herren Johannesen“ — gemeint sind die Gestalten des Täufers und des Evangelisten — in der Tradition der mittelalterlichen Hütten (sowohl der Bauhütten, wie der Schmelzhütten und Hammerhütten des Bergwesens) eine große Rolle spielen. Ein weiterer Beweis liegt in folgender Stelle der sog. Sloane-Handschriften, wo es in einem katechismusartigen Gespräche heißt:

„Wo ward das Maurerwort zuerst gegeben?

„Bei dem Turm zu Babylon“. —

Wo zuerst beriefen die Maurer ihre Loge?

„Bei der heiligen Kapelle St. Johannis“.

Die Konstitutionen der Steinmetzen sind uns in Abschriften aus dem 17. Jahrhundert (den Sloane-Manuskripten des Britischen Museums) erhalten; ihre Entstehung geht sicher auf weit ältere Zeiten zurück.

Als das Zeitalter der Renaissance Wort und Begriff des Humanismus und der Humanität zur Fahne wählte, unter der seine Führer ihre geistigen Kämpfe für ihre Ideale führten, pflegten in früheren Jahrhunderten die Gesinnungsgenossen der „Humanisten“ die gleichen Kämpfe unter der Fahne des johanneischen Christentums auszufechten; man braucht sich ja nur an die Kämpfe der Katharer und Waldenser und an die deutschen Mystiker des Mittelalters zu erinnern, um sich klar zu machen, was wir meinen. In beiden Fällen durchschauten die Anhänger der Scholastik mit voller Klarheit, daß die „Humanisten“ wie die „Mystiker“ das einende Band in der Johannes-Literatur und in den „Herrenworten“ (wie sie sagten) fanden, während die Kirchenlehre sich auf dem Alten Testament und der Lehre des Paulus aufbaute. Daraus ergab sich, daß

die Scholastik sich mit demselben Nachdruck auf Aristoteles wie der Humanismus auf Plato berief: es waren die beiden großen geistigen Richtungen, in die das Christentum schon seit den Jahren zerfiel, wo Paulus durch die Taufe auf den heiligen Geist die Christen des „wahren Israel“ zur Ecclesia sammelte, und wo diejenigen Christen, die bloß „die Taufe des Johannes empfangen hatten“ (A. G. 19, 1 ff.) als Gegner des „neuen Israel“ betrachtet und behandelt wurden. Der Kampf zwischen denen, die sich paulisch und denen, die sich christisch nannten, begann. Als nach Jahrhunderten der Name Christen und Christentum durch Staatsgesetz zum alleinigen Eigentum der „wahren Israeliten“ erklärt worden war, sahen sich die „Christischen“ gezwungen, ein neues Feldzeichen, eben das Feldzeichen des Humanismus, aufzurichten.

In der „Christlichen Welt“ (Nr. 6 vom 5. Februar 1914) veröffentlicht Karl Josef Friedrich einen interessanten Aufsatz über „Fichte als religiösen Verkünder“, dessen Ergebnis er in folgendem Satz zusammenfaßt: „Das Kanterlebnis machte Fichte zum Moralisten, seine Flucht nach der Willensniederlage zum Religiösen, die Entdeckung der johanneischen Religion zum Christen, allerdings zum johanneisch-mystischen Christen. ... Natürlich erhebt sich die Frage: auf welchem Wege kam Fichte zum johanneischen Christentum? Wir wissen es nicht“. Wissen wir es wirklich nicht? Vielleicht löst sich das Rätsel, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Wendung in Fichtes Denken, die ihn zum Johannes-Christen machte, in die Jahre fällt, wo er seine Vorträge über das Wesen der Johannis-Logen hielt, die später von seinen Freunden und Brüdern Fischer und Feßler in den „Eleusinien des 19. Jahrhunderts“ unter dem Titel „Briefe an Constant“ erschienen sind. Man muß sich nur einmal die Mühe nehmen, Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“ (Berlin 1800) mit den „Briefen an Constant“ zu vergleichen, dann weiß man, auf welchem Wege Fichte zum johanneischen Christentum gekommen ist.

In dem erwähnten Artikel der „Christlichen Welt“ über Fichte bekennt sich dessen Verfasser zu dem Glauben Fichtes an den „höheren Menschen“ — es ist, nebenbei bemerkt, derselbe Glaube, der im Johanneskult der antiken Mysterien-Religionen im Mittelpunkt der kultischen Symbolik steht.¹ „Er (nämlich der höhere Mensch) dauert fort, sagt Fichte, und er wirkt fort, und was euch verschwunden scheint, ist bloß eine Erweiterung seiner Sphäre: was euch Tod scheint, ist eine Reife für ein höheres Leben. — In jedem Momente seiner Existenz reißt er etwas Neues außer sich in seinem Kreis mit fort, und er wird fortfahren, an sich zu reißen, bis er alles in dieselben verschlinge; bis alle Materie das Gepräge seiner Einwirkung trage, und alle Geister mit seinem Geiste einen Geist ausmachen. — Alle Individuen sind in der einen größeren Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“.

¹ Vgl. Ludw. Keller, Das Johanneische Christentum usw. Jena, Diederichs 1914.

LITERATUR-BERICHTE DER COMENIUS-GESELLSCHAFT

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

VI. Jahrg.

Berlin, im März 1914

Nr. 2

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

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

Die Renaissance in Italien. Die Grundzüge ihrer geistigen Entwicklung nach den Quellen dargestellt und mit einführenden und erklärenden Essays versehen. Von Dr. G. VON ALLESCH. Weimar: Verlag von Gustav Kiepenheuer.

Die Literatur über die italienische Renaissance ist während der letzten Jahrzehnte in Deutschland in einem ständigen Anwachsen begriffen. Ich erinnere nur an Chledowskis ungemein fesselnde Darstellung Roms seiner mittelalterlichen wie neuzeitlichen päpstlichen Kultur. Chledowskis Darstellung ist synthetisch, das Historische ist individuell nach besten Quellen neugestaltet. Einen anderen Weg schlägt Dr. G. von Allesch ein. Er versucht die Renaissancekunst von zwei Gesichtspunkten her in ihren Hauptzügen zu erfassen. Einmal sollen die psychischen Kräfte, die damals am Werke waren, in eine geschlossene Ansicht gebracht werden. Dann soll durch Mitteilung alter Dokumente über einzelne Persönlichkeiten ein Bild der Zeit entstehen und durch die Zusammenordnung allgemeiner Gesichtspunkte und individueller Züge eine Anweisung gegeben werden, dieses Stück der Menschheitsgeschichte nachzuerleben. Diesen Plan entwickelt und verwirklicht Dr. v. Allesch nun in der Tat in einer höchst besonnenen und geistvollen Weise. Er schildert zunächst in einem ersten einleitenden Kapitel das Wesen der Antike und den Charakter des hellenischen Menschen, Musik, Dichtung, Architektur, Plastik, Malerei werden in ihren elementaren Wesenszügen und in ihren aufkeimenden Entwicklungsgedanken höchst geistvoll und sinnfällig charakterisiert. Dann wendet sich der Verfasser dem christlich-germanischen Kunstcharakter zu und seiner Überwindung durch die Antike. Dante, Giotto (Malerei), Niccolo und Giov. Pisano (Plastik) erscheinen als die Inkarnationen dieses Übergangsgeistes. Die großen Theoretiker werden in

dem nächsten Abschnitt behandelt. Nach zusammenfassender Einleitung werden interessante Quellschriften ganz oder stückweise und geteilt, so u. a. das „Leben des Leo Baptisten Alberti“ (nach Muratori), Stücke aus Albertis Drei Büchern über die Malerei, aus Pacioli's Vom Masi und von den Verhältnissen des menschlichen Körpers, Lionardo da Vincis Buch von der Malerei usw. Die nächsten Abschnitte sind dann der Hochrenaissance gewidmet, Masaccio, Piero della Francesca, Luca Signorelli, Domenico Ghirlandajo u. a. werden in vortrefflichen Einzelcharakteristiken lebensvoll geschildert unter Mitteilung von Briefen, Nachrichten von Zeitgenossen usw. Ein besonders wegen der Tiefe und Schönheit seines Gedankenganges hervorzuhebendes Schlußkapitel ist Michelangelo gewidmet. Zu loben ist die reichhaltige Auswahl eigenartiger und besonders charaktervoller Gemälde, Architekturen usw., die in gelungenen Reproduktionen dem Werke beigegeben ist.

Dr. H a n s B e n z m a n n

Glossen zu bekannten Texten von FRITZ ANDERS [d. i.

Pastor Max Allihn]. Leipzig: Grunow [1912]. 146 S. 8°. M 2,50.

Der Verfasser ist rühmlichst bekannt durch seine „Skizzen aus unserem heutigen Volksleben“, und ganz Deutschland trauerte um den feinen Beobachter, als er vor wenigen Jahren heimging. Die hier vorliegenden Skizzen sind aus seinem Nachlasse herausgegeben als eine Fortsetzung der älteren Studien; sie sind nur etwas ernster und tiefer, aber doch ebenso humorvoll, wie jene. Diese Glossen erinnern etwas an Hiltys Glück und seien herzlich empfohlen.

W o l f s t i e g

Anticlericus. Eine Laientheologie auf geschichtlicher Grundlage. Von FRIEDRICH ANDERSEN. Schleswig: Bergas 1907. VIII, 618 S. 8°. M 3 [ursprünglich M 6].

Ich habe in den MH. der C. G. 1913 das Buch von Glahn besprochen, welcher den Einfluß der platonischen Idee auf das Zustandekommen der Weltanschauung und der Dogmatik des Christentums rundweg leugnet. Ich greife hier nun auf ein Werk zurück, welches den Versuch macht, den Einfluß des Judentums auf das Urchristentum und auf die Entwicklung der mittelalterlich-katholischen Kirche zu schildern. Der Verfasser ist zwar der Ansicht, daß der jüdisch-katholische Klerikalismus durch den Protestantismus jetzt überwunden sei, daß sich der jüdische Geist aber nun in den Protestantismus wieder eingeschlichen habe und von neuem wieder ausgemerzt werden müsse. Worin besteht nun der „jüdische Geist“ und wie ist er in das Christentum hineingekommen? Denn Jesus ist dem Verfasser kein Vollender, sondern ein Bestreiter des Judentums. Der „jüdische Geist“ ist der Klerikalismus, der einen unglaublichen Mangel an historischer Wahrhaftigkeit, dagegen eine Fülle von Selbstgerechtigkeit und Selbstüberhebung aufweist, für die Kultur-

entwicklung der Menschheit aber, in der Kunst und auf sittlichem Gebiete nichts geleistet hat, ja selbst auf religiösem Gebiete nichts gelten kann. Maßlose Herrschsucht sei das einzige, was diesen jüdischen Klerikalismus auszeichne. „Geistlicher Hochmut verbunden mit Herrschsucht, das ist die Natur des Klerikalismus.“ Das ist alles übertrieben und trotz des mit großem Aufwande von Gelehrsamkeit herangeschleppten Beweismaterials einseitig. Der Verfasser gibt hier ein Zerrbild, das sich in keiner unserer Quellen findet; seine Methode, es zu schaffen, ist ganz unhistorisch. Ich müßte eine ganze Abhandlung schreiben, wenn ich das beweisen wollte. — Wie aber kommt dieser jüdische Klerikalismus in das Christentum? Nicht durch das Judentum, auch nicht durch den Paulinismus, „das richtige evangelische Christentum“ (S. 326), sondern durch allerlei „Hintertüren“ (S. 327). Diese sind: der Gottesdienst, der dem der Synagoge nachgeahmt wurde, die Ämter der Gemeinde und vor allem die regelrechte Einführung des alttestamentlichen Kanons in die christlichen Gemeinden. Hiergegen reagiert zwar der Gnostiker Marcion und der Protest der Gemeinde in Rom gegen die Quartadezimaner, aber das hilft nichts: das Urchristentum kommt nicht rein vom Judentum in die Völkerwelt des Altertums und nun verbreitet sich dieser Sauerteig unter der mittelalterlich-katholischen Kirche und führt wieder hier zum Klerikalismus, den zu bekämpfen die Aufgabe des Werkes ist. — Das Buch ist zweifellos sehr fleißig gearbeitet und zeugt von der gründlichen Gelehrsamkeit seines Verfassers. Für die Geistesgeschichte ist es nicht ohne Wert, könnte aber bei größerer Objektivität einen weit größeren haben als es heute hat. Ein Körnchen Wahrheit in viel Maché gewickelt, ist es eher ein Analogon zu Chamberlain, als ein Gegenstück zu Glahn, mit dem es sich nicht vergleichen läßt.

Wolfstieg

Buddhismus als Weltanschauung von PAUL DAHLKE.

Breslau: Markgraf 1912. 266 S. M 6.

Selber ein Erlebnis soll dieses Buch ändern zum Erlebnis werden. Wir kennen den Verfasser als einen der Führer der neuzeitlichen Richtung, welche anstelle der herrschenden vom Gebote der Liebe durchtränkten Weltanschauung eine andere, die des Gautama, also eine in das Nirvana weisende, setzen möchten. Er selber sagt: „Es ist die negative Aufgabe dieses Buches, zu zeigen, daß weder Glaube noch Wissenschaft eine Antwort auf diese Fragen (dem Was, Wie und Wozu des Lebens) geben, welche den Denkenden befriedigen könnte. Es ist die positive Aufgabe dieses Buches zu zeigen, daß im Buddhagedanken eine Lösung dieser drei Fragen gegeben ist.“ Wer also die christliche Weltanschauung mit der buddhistischen vertauschen möchte, mag dieses Buch lesen; er wird finden, was er sucht. Es ist übersichtlich und sehr scharf pointiert, stellt

klar und sicher die Weltanschauung des Buddha dar und fordert das Denken des Lesers scharf heraus.

Wolfstieg

Geschichte des Monismus im Altertum. Von ARTHUR DREWS, a. o. Prof. der Philos. an d. Techn. Hochschule in Karlsruhe. Heidelberg: Winter 1913. XI, 429 S. 8°. M 6, geb. 7.

(Synthesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe 5).

Jeder Gebildete kennt Drews von seiner „Christusmythe“ her und wird daher nicht ganz ohne Vorurteil an diese neue Schrift von ihm herantreten. Auch sie fordert zum Widerspruch fast Seite für Seite heraus. Ihr Inhalt ist folgender: Der Verfasser ist überzeugter Monist, dessen Monismus aber durchaus idealistische Färbung hat. Er wünscht nun durch eine Geschichte des Monismus als Weltanschauung einmal die „Welträtsel“ selber zu lösen oder doch zu ihrer Lösung beizutragen, zugleich aber auch den Dualismus und den sich heute so anspruchsvoll gebärdenden naturalistischen Monismus ad absurdum zu führen und zur Vernunft zu bringen. So untersucht er den orientalischen Monismus von den Indern und Juden bis zu den Chinesen, nimmt den griechischen und römischen Monismus aufs Korn und geht dann zu den Neupythagoräern, den Neuplatonikern usw. über. Ein großes und weites Stück Geistesgeschichte, sehr flott erzählt und in vollem Zusammenhange dargestellt. Aber es fällt auf, wie wenig Drews das Bedürfnis hat, das, was er sagt, seinen Lesern durch Quellenstellen zu beweisen. Dem Verfasser ist das alles nicht zweifelhaft, er hat eine glänzende Phantasie und sieht alles im Vollen, im Zusammenhange. Dem Leser fällt aber oft die bange Frage aufs Gemüt: woher weiß der das eigentlich? Da lese ich mit Staunen von den eleusinischen Mysterien S. 346: „In die Anschauung der dramatischen Geschehnisse versenkt, mit seiner ganzen Persönlichkeit in die Symbolik des Naturvorganges hineingerissen und verflochten, glaubte er unmittelbar am Tode und der Wiederaufstehung der göttlichen Lebenskräfte teilzunehmen. Er klagte mit Demeter. Er erlebte mit der Göttin die Leiden und Gefahren des Diesseits“ usw. An anderer Stelle: „Der plötzliche Wechsel von Licht und Dunkel, die Verwendung von Musik, das festliche Schaugepränge . . .“. Wenn man nun weiß, wie sich die Philologen damit abquälen, Steinchen für Steinchen zusammenzusuchen, um wenigstens Andeutungen eines Mosaikbildes von den Vorgängen in den Mysterien zustande zu bringen, dann versteht man nicht, was Drews zu dem Gemälde, das er entwirft, für Quellen gebraucht hat. Den Sokrates kennt Drews sehr genau; er hat sogar seine Schriften gelesen. Seite 213 sagt er: „Indessen bleiben derartige monistische Äußerungen bei ihm doch zu vereinzelt, entbehren auch zu sehr des

systematischen Charakters, um für etwas anderes als gelegentliche Ausdrücke seiner religiösen Stimmung angesehen werden zu können.“ Ach Gott! Vor nicht langer Zeit sagte Diels am Schlusse eines geistvollen Vortrages über Sokrates: so weiß ich nur von ihm, daß ich nichts weiß — und hier dieses genaue Wissen seiner Äußerungen. Weiß Drews nicht, daß das alles Äußerungen des Plato und des Xenophon sind und daß man äußerst vorsichtig sein muß, wenn man Sokrates auch nur ein Wort in den Mund legen will? Und so geht das weiter. Überall hat man das Gefühl auf sehr unsicherem Boden zu stehen und einem äußerst phantasievollen Führer zu folgen. Darum legt man das Buch auch mit dem Gefühl aus der Hand nichts gelernt zu haben. Man muß fast jeden Satz erst nachprüfen, und das ist eine schwere Sache.

Wolfstieg

Metaphysik der Geschichte. Eine Studie zur Religionsphilosophie von DUNKMANN, Professor der Theologie in Greifswald, Leipzig: 1914. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung (Werner Scholl). 8°. 74 S. M 1,80.

Die interessante Arbeit, in der sich viele Gedanken finden, die mit den in unseren Monatsheften vertretenen Anschauungen eine gewisse Ähnlichkeit haben, ist eine Erweiterung eines vom Verfasser auf der Theologischen Dozentenkonferenz in Potsdam am 19. September 1913 gehaltenen Vortrages. Dunkmann erblickt weder in der altaristotelischen, rein nationalen Metaphysik der Natur noch in der rein praktischen Metaphysik der Sitten d. h., des sittlichen Apriori oder der Freiheit eine metaphysische Grundlage für die Feststellung des übersinnlichen Eigenwerts der Religion, sondern nur in der Metaphysik der Geschichte (S. 5—7).

Die Arbeit besteht aus drei Kapiteln: 1. Das Interesse der Aufgabe (S. 1—8), 2. Ansätze zu einer Metaphysik der Geschichte (S. 9—20), 3. Deduktion zu einer Metaphysik der Geschichte (S. 20—70). Beachtenswert sind vor allem auch des Verfassers Ausführungen über die kleinen Ansätze zu einer Metaphysik der Geschichte in Kants Transzendentalphilosophie, Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen und der Identitätsphilosophie, worüber E. Spranger „Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft“, 1905 und „W. v. Humboldt und die Humanitätsidee“, 1909 ausführlich handelt, und seine gegen Diltheys „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ und „Vom Aufbau der geschichtlichen Welt“, wie H. Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 2. Auflage, S. 363 ff. gerichteten Bemerkungen; natürlich hebt Verfasser dabei die sonstige hohe Bedeutung der genannten Arbeiten von Dilthey und Rickert hervor und betont S. 15 bzw. S. 19 zutreffend, daß ersterer alle Metaphysik aus dem

religiösen Erlebnis ableitet und die Religion als echten Kern der Metaphysik bezeichnet, letzterer zwar eine die Rationalisierung des Weltganzen bezweckende Metaphysik ablehnt, aber eine Mesaphysik der Geschichte, in der sich absolute Werte irgendwie realisieren lassen, also eine metaphysische Realität der Geschichte (a. a. O., S. 653) anerkennt.

Mit Folgerichtigkeit zeigt dann Dunkmann unter teilweiser Polemik gegen Herrmanns Ethik, 5. Auflage, S. 76, 77, 82, 93 und Mandels System der Ethik, 2. Hälfte, System der Sittlichkeit, S. 288, S. 46—59, daß die religiöse Erfahrung auf einer inneren Not des Menschen, auf einem inneren geistigen Zwiespalt beruht, der nicht unser persönliches Gut, sondern uns aus der objektiven Geschichte als Erbteil zugefallen ist, so daß sich der religiöse Gottesgedanke in erster Linie als geschichtlicher Begriff darstellt, in dem Ethik und Religion zusammentreffen.

Karl Loeschhorn

**Grundlinien einer neuen Lebensanschauung von
RUDOLF EUCKEN. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.**

Leipzig: 1913, Veit & Comp. 244 S. M 4 bzw. M 5.

Diese grundlegende Schrift Euckens hätte wesentlich früher eine neue Auflage erleben müssen. Gerade sie zeigt so recht lebendig, worum es Eucken zu tun ist. Man hätte meinen sollen, daß im widersprechenden Gewirr unserer Tage längst eher ein so positiv aufbauender Kopf wie Eucken stärker gehört wäre. Man kann freilich fragen, ob vielen die unbedingte Notwendigkeit einer neuen Lebensanschauung schon wirklich klar geworden ist. Dann wäre dieses Buch um so nötiger zu durchdenken. Es zeigt, wie verworren und gespalten unsere geistige Lage ist, wenn man sie unparteiisch in ihrer Mannigfaltigkeit ohne Einheit überblickt. Dazu gehört freilich neben einer genauen sachverständigen Übersicht die nötige kritische Ader, den Weg ins Freie, Befreiende, Erhebende, Weiterführende zu finden. Das kann man aber bei Eucken gewinnen. Er stellt die vorhandenen Lebensordnungen dar, indem er die älteren (Religion und kosmischer Idealismus) und die neueren (Naturalismus, Gesellschaft und Subjektivismus) charakterisiert und in ihren Schwächen aufweist. Demnach muß eine neue Lebensanschauung die Forderung sein. Sie aus der Gesamtlage der geistigen Neuzeit heraus zu erweisen, in wesentlichen Grundlinien des idealistischen Aktivismus vorzulegen, ist die Hauptaufgabe des Buches, dessen tiefe Bedeutung nur Einzellektüre und genaues Nachdenken verständlich machen können. Wer das Buch mit Sorgfalt durchwandert, erwirbt eine neue Orientierung, die ihn aus den Kleinkämpfen gewinnbringend um die Hauptfragen emporhebt, von deren Berechtigung oder Nichtberechtigung der geistige Weg der Zukunft abhängt. Das sollte ein genügender Antrieb sein, dem Werk schärfste Aufmerksamkeit zu schenken. Walter Fröhau-Lingen

Zur Sammlung der Geister von RUDOLF EUCKEN.

Leipzig: 1913, Quelle & Meyer. 151 S. Geb. M 3,60.

Euckens Grundwille eines einheitlichen Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit, an dem seine ganzen Zukunftsgedanken für die Weiterentwicklung der Menschheit hängen, kann nur durch eine Sammlung der Geister Wahrheit werden. Das neue Werk Euckens ist daher ganz aus seinem Gesamtstreben hervorgewachsen und pädagogisch eine zielbewußte Richtung zur größeren Aufgabe hin. Wer Euckens Hauptrichtung für richtig hält und eine bessere zeigt zunächst kein anderer, muß das neue Werk freudig begrüßen. Recht anschaulich zeigt es die Lage der Gegenwart, das Suchen eines Haltes, die Forderung der Gegenwart, die Pflicht der Zeitgenossen. Es ruft mit Recht auf zu einer sammelnden Aussprache aller, die ein selbständiges Geistesleben anerkennen, und richtet die Standarte auf gegen Materialismus und Monismus mit ihrer Nivellierung des Geistigen mit der Natur. Hier Geist, hier Natur, so müssen sich die Lager scheiden. Diese Trennung ist unumgänglich, weil sonst das Geistesleben trotz seiner wirksamen Existenz den theoretischen Bankrott erlebt. Das aber ist die innere Unwahrhaftigkeit der neuesten Geister, daß sie hier eine Halbheit stehen lassen. Ihrem Ansturm kann nur eine gemeinsame Abwehr aller Geiststräger standhaft begegnen. Darin beruht alle fundamentale Arbeit für die Zukunft. Es ist kein Zweifel, daß Euckens Sammelruf nicht nur Beachtung verdient, sondern vor allem Verwirklichung. Dann wäre viel gewonnen. Ob freilich die vielen Stimmen so bald in einem Hauptruf sich vereinigen werden, ist eine Frage, die ihre Berechtigung hat. Alle, die die Überzeugung des einheitlichen Weges gegenüber und neben den untergeordneten Verschiedenheiten für nötig halten, sollten jedenfalls alles tun, Euckens Apologie zu unterstützen.

Walter Fröhlich - Lingen

J. G. Fichte. Die Anweisung zum seligen Leben. Hrsg. von ERICH FRANK. E. Diederichs, Jena 1910. Brosch. M 4, geb. M 5.

Auf die Ausgabe dieser Fichteschen Schrift von H. Scholz habe ich im Januarheft 1914, S. 44 f., hingewiesen. Auch E. Frank hat sie neu herausgegeben, um sie unserer Zeit zugänglich zu machen. Als Nachwort bietet er eine allgemeine Einführung in Fichtes Philosophie und eine Auswahl aus der Fichte-Literatur. Er empfiehlt die „Anweisung“ als Ausgangspunkt für ein tieferes Eindringen in Fichtes Wesen. Die Einführung könnte freilich vollständiger sein, namentlich in bezug auf dieses Werk Fichtes; die Zusammenhänge mit den zeitgenössischen Arbeiten treten nicht genug hervor. Der Herausgeber hat richtig erkannt, wie Spekulation und Kontemplation, aus Fichtes Philosophie herauswachsend, sich hier die Hand reichen, doch sieht er Fichte nicht als Mystiker an.

Dr. Roland Schütz

Monismus. Von Pfarrer Lic. EMIL FUCHS-Rüsselheim. Tübingen: Mohr. 1913. 80 S. 8°. M 1. (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hrsg. v. M. Scheele. V. Reihe, H. 10/11).

Der Verfasser wendet sich hier gegen die drei Richtungen der Monisten, die man mit den Namen Haeckel, Ostwald und Dretsches bezeichnen kann. Er selbst ist auch Monist, aber einer von denen, die an der christlichen Weltanschauung festhalten, sich also nur der Alleinslehre zuwenden. Er charakterisiert den Unterschied zwischen sich und jenen dahin, daß „wir uns das kindliche Staunen und Verwundern erhalten haben, während sie es nicht mehr besitzen, weil sie alles kennen und bis zur Selbstverständlichkeit erforscht haben“. Das ist ganz richtig. Diese Forscher sind dabei gewesen, als der liebe Herrgott — pardon! die Natur oder das Unbewußte — die Welt aufbaute. Dem Standpunkte des Verfassers kann man im großen und ganzen beitreten, jedenfalls ist die Grundlage desselben philosophisch wohlbegründet, scharfsinnig erfaßt und klar dargestellt, aber ich habe immer das Gefühl den monistischen Theologen gegenüber, daß sie zu wenig Historiker sind. Den Mangel an Historismus wirft der Verfasser selber Ostwald S. 22 vor und behauptet seinerseits S. 25, daß wir die Erscheinungen des Innenlebens nur mit den Methoden der Geisteswissenschaften erforschen können, aber er selber wendet das in seiner Apologetik zu wenig an. Diesen monistischen Naturwissenschaftlern, welcher Richtung sie auch angehören, muß positiv klar gemacht werden, daß sie die geistigen und sozialen Strömungen geflissentlich übersehen, und daß sie in dieser Hinsicht noch unendlich viel zu lernen haben, ehe sie es wagen können, ein Weltbild zu entwerfen. Sie gleichen Kartenmachern ohne Kompaß; sie wissen nicht, wo sie sind, weil sie nicht wissen, woher sie kommen. Ich möchte wohl wissen, ob Ostwald das Bewußtsein hat, daß er wieder mit seinen metaphysischen Phantasien auf Leibniz zurückgegangen ist? Wir werden das bald hören, da Ostwald angekündigt hat, er werde die Broschüre des Pastor Fuchs Wort für Wort widerlegen. Das kann interessant werden! — Aber wie das auch sei, das vorliegende Buch ist sehr zu empfehlen und eignet sich sehr als Grundlage für Diskussionen, wie sie die C. G. ja jeden Winter oftmals veranstaltet.

W o l f s t i e g

Katholizismus und Jesuitismus. Von D. Dr. HUGO KOCH, Universitätsprofess. München: Mörike 1913. 62 S. 8°. M 1,20. Verfasser, ehemals Universitätsprofessor in Braunsberg, jetzt in München lebend, ist ein bekannter „Modernist“, der mit Temperament seine Auffassung gegen den immer mehr einbrechenden „Jesuitismus“ verteidigt. Er fühlt sich als ein treuer Sohn seiner Kirche, ist aber der Ansicht, daß er seiner Überzeugung und seiner wissenschaftlichen Ehre zu nahe

trete, wenn er allen Behauptungen von jener Seite stillschweigend zustimme. Mit vielen wissenschaftlichen Nachweisen sucht er den Behauptungen der Jesuiten entgegenzutreten und seinen Standpunkt zu verteidigen. Jedenfalls zeigt die Broschüre viel Ernst und guten Willen zu Frieden und Toleranz. Wolfstieg

Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Von Dr. AUGUST MESSER, o. Prof. an der Univ. Gießen. Leipzig: Quelle & Meyer, 1912. VIII, 164 S. 8°.

(Wissenschaft u. Bildung. Hrsg. v. Paul Herre 108.)

Die Sammlung, von der wir schon öfter einige Bände besprachen, zeichnet sich dadurch aus, daß wirklich die kundigsten und geeignetsten Männer zur Bearbeitung der einzelnen Themata herangezogen werden. Auch diese Schrift hat einen wohlbekannten und wohlbewanderten Verfasser. Die Darstellung ist klar und gemeinverständlich. Man setzt S. 34 nicht einmal vom Leser voraus, daß er weiß, was Rationalismus ist. Diese Darstellung kann jeder lesen und er wird sie mit Gewinn lesen.

Wolfstieg

Paul de Lagarde. Von Privatdozent Lic. HERM. MULERT. (Die Klassiker der Religion, Bd. 7, Herausgegeben von Prof. Lic. G. Pfannmüller, Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb.)

Paul de Lagarde gehört zweifellos zu den Propheten des deutschen Volkes, wenn auch vorläufig noch zu den apokryphen. Der Zentralgedanke seiner Schriften ist die Idee der Individualität, die religiös und national verankert ist. So ergibt sich ein Erziehungsideal, das den Ideen Fichtes und Pestalozzis nahe kommt: „Jeder Mensch ist einzig in seiner Art, denn er ist das Resultat eines nie wieder vorkommenden Prozesses einziger Art; darum ist schlechthin jeder Mensch, der geboren wird, der Anlage nach eine Bereicherung seines Geschlechts und seiner Nation, und darum gilt es für jeden Menschen nur eine Bildung, die ganz speziell auf ihn berechnet, und deren Aufgabe sein muß, aus ihm das zu machen, was irgend aus ihm gemacht werden kann“ (S. 50). Das sei zugleich eine Probe für die Auswahl aus Lagardes Schriften, die Mulert sehr geschickt getroffen hat. Ein System von Gedanken hat Lagarde nicht hinterlassen, aber einzelne Ideen, die er vertrat, haben auf viele Theologen entscheidend eingewirkt. Die schönsten und tiefsten Gedanken hat Lagarde über Religion, Wissenschaft, Deutschtum und Volkserziehung geäußert. Hier finden sich goldene Worte. Daß sie durch Mulerts Buch den Gebildeten so leicht zugänglich gemacht werden, kann nur freudige Zustimmung finden. Dr. Conrad

Zur Kritik der Zeit von WALTHER RATHENAU. Berlin: S. Fischer, 1912. 260 S. 8°. M 3,50, geb. M 4,50.

Das Buch ist Gerhart Hauptmann gewidmet. Es sind hier allerlei Probleme angeschnitten, die für die Jetztzeit von großer Bedeutung sind, religiöse, soziale, wirtschaftliche usw. Den Mittelpunkt des Ganzen bildet „Die Mechanisierung der Welt“, eine Anschauung, die ungemein fein durchgeführt ist. Rathenau ist ein höchst geistvoller, mitten im praktischen modernen Leben stehender Mann. Niemand wird das Buch ohne großen Gewinn aus der Hand legen. Wolfstiegl

Niedergang und Erhebung der Kulturmenschheit. Von HEINRICH SCHÄFER, Dr. med. 2. Aufl. Berlin: Hofmann & Co., 1914. 200 S. 8°. M 2,25.

Verfasser, ein in der Irrenpraxis ergrauter Arzt, gibt angeregt durch bange Fragen einer einfachen Handwerkerfrau, seine Ansichten über die Gottlosigkeit und deren Heilung kund. Er selber ist ein frommer Mann, den die naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien nicht haben zum Atheisten machen können; er geißelt die Schäden seiner Zeit und empfiehlt die Verinnerlichung der Persönlichkeit und eine geeignete Ausbildung und Wirksamkeit der Geistlichen als Gegenmittel dagegen. Schäfer ist kein Anhänger der jetzigen Organisation der Kirchen, sondern ein freier Geist, dessen Gedankengänge sich ganz auf Gottes Wegen, aber auch innerhalb der Duldsamkeit und Toleranz bewegen. Seine Ausführungen sind klar und volkstümlich gehalten, so daß jedermann das anregende Buch lesen kann, ohne fürchten zu müssen, darin etwas Gelehrt-Unverständliches zu finden. Es sei allen von der religiösen Not Bedrängten herzlichst empfohlen. Wolfstiegl

Kurze Geschichte der Universitätsbibliothek zu Halle a. Saale von 1696—1876. Von Dr. WOLFRAM SUCHIER. Halle a. S.: Gebauer-Schwetschke, 1913.

Der Verfasser des alphabetischen Registers der Leipziger Gottsched-Briefe hat nunmehr eine kurze Geschichte der Halleschen Universitätsbibliothek geschrieben. Dem ehemaligen Angehörigen der Universität Halle wird diese Arbeit interessant sein, weil er hier Aufklärung findet über manche Lücken, über die er einst bei seinen Studien geklagt hat. Aber auch der Fachmann, der sich mit dem Bibliotheksbetrieb befaßt, wird dankbar sein und entrollt in klarer und übersichtlicher Darstellung ein Bild der Nöte, unter denen die Universitätsbibliothek zu Halle a. S. bis in die letzte Zeit zu leiden gehabt hat, und weist nach, welches die Grundbedingungen für eine alle wissenschaftlichen Kreise befriedigende Entwicklung einer Bücherei sind: eine geordnete Verwaltung und ein sicherer Haushalt. Dr. K o p e l k e

Vorträge und Aufsätze aus der Comenius-Gesellschaft

- I, 1. Ludw. Keller, Die Comenius-Gesellschaft. 0,75 Mk.
- I, 2. W. Heinzelmann, Goethes religiöse Entwicklung. 0,75 Mk.
- I, 3. J. Loserth, Die kirchliche Reformbewegung in England usw. 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.
- III, 2. P. Natorp, Ludwig Natorp. 0,75 Mk.
- IV, 1/2. Ludw. Keller, Die Anfänge der Reformation und die Ketzer-schulen. 1,50 Mk.
- V, 1/2. Ludw. Keller, Grundfragen der Reformationsgeschichte. 1,50 Mk.
- V, 3. A. Lasson, Jacob Böhme. 0,75 Mk.
- VI, 1. Ludw. Keller, Zur Geschichte der Bauhütten und der Hütten-geheimnisse. 0,75 Mk.
- VI, 2. C. Nörrenberg, Die Bücherhallen-Bewegung im Jahr 1897. 0,75 Mk.
- VII, 1/2. R. von Beck, Georg Blaurock und die Anfänge des Ana-baptismus in Granbünden 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—Volkshome. 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 Kultgesell-schaften 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, 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, 4. Paul Ssyman, Die freistudentische oder Finkenschaftsbewegung an den deutschen Hochschulen. 0,50 Mk.
- XIII, 5. Ludw. Keller, Die italienischen Akademien d. 18. Jahrh. usw. 0,50 Mk.
- XIV, 1. Ludw. Keller, Latomien und Loggien in alter Zeit. 0,50 Mk.
- XIV, 2. L. Keller, Die heiligen Zahlen und die Symbolik der Katakomben. 1 Mk.
- XV, 1. Ludw. Keller, Graf Wilhelm von Schaumburg-Lippe. 0,50 Mk.
- XVI, 2. Died. Bischoff, Die soziale Frage im Lichte des Humanitäts-gedankens. 0,75 Mk.
- XVI, 3. Ludwig Keller, Die Großloge Indissolubilis und andere Ordens-systeme des 16. und 17. Jahrhunderts. 0,60 Mk.
- XVI, 4. G. Fritz, Erfolge und Ziele der deutschen Bücherhallenbewegung. 2. Auflage. 0,50 Mk.
- XVI, 5. Karl Hesse, Kulturideale und Volkserziehung. 0,60 Mk.
- XVII, 1. Heinrich Romundt, Die Wiedergeburt der Philosophie. 0,40 Mk.
- XVII, 3. von Reitzenstein, Fichtes philosophischer Werdegang. 0,75 Mk.
- XVII, 4. Ludwig Keller, Die Sozietäten des Humanismus und die Sprach-gesellschaften des 17. Jahrhunderts. 1,50 Mk.
- XVII, 6. Ludw. Keller, Schillers Weltanschauung. 2. Aufl. 1,50 Mk.
- XVII, 7. L. Keller, Die Idee der Humanität und die C. G. 4. Aufl. 0,75 Mk.
- XVIII, 1. K. Hesse, Nationale staatsbürgerliche Erziehung. 0,75 Mk.
- XVIII, 2. L. Keller, Die sozialpädagogischen Erfolge der Comenius-Gesellschaft. 0,40 Mk.
- XVIII, 4. L. Keller, Johann Gottfried Herder usw. 2. Aufl. 1,50 Mk.
- XVIII, 5. Ludwig Keller, Die geistigen Strömungen der Gegenwart und das öffentliche Leben. 3. Aufl. 0,50 Mk.
- XVIII, 6. Ludw. Keller, Bibel, Winkelmaß und Zirkel. Studien zur Symbolik der Humanitätslehre. 58 S. 1,— Mk.
- XIX, 1. Ludw. Keller, Charles Kingsley und die religiös-sozialen Kämpfe in England im 19. Jahrhundert. 20 S. 0,50 Mk.
- XIX, 2. Anton Sandhagen, Ideen englischer Volkserziehung. 0,75 Mk.
- XX, 1. Ludw. Keller, Der deutsche Neuhumanismus usw. 0,50 Mk.

Gesamtvorstand der Comenius-Gesellschaft

Vorsitzender:

Dr. Ludwig Keller, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Helmrich, Prinz zu Schönau-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz und
Freiherr von Reitzenstein, Berlin

Ordentliche Mitglieder:

Prediger Dr. Appeldoorn, Emden. **Dr. Ferdinand Avenarius**, Dresden-Blasewitz. **Direktor Dr. Diederich Bischoff**, Leipzig. **Geheimrat Prof. Dr. R. Eucken**, Jena. **Stadtbibliothekar Dr. Fritz**, Charlottenburg. **Professor G. Hamdorff**, Görlitz. **Stadtschulrat Dr. Kerschensteiner**, M. d. R., München. **Dr. Arthur Liebert**, Berlin. **Univ.-Prof. Dr. Paul Natorp**, Marburg a. N. **Professor Dr. Nebe**, Direktor des Joachims-thalschen Gymnasiums, Templin. **Seminar-Direktor Dr. Reber**, Erlangen. **Prof. Dr. Rein**, Jena. **Geh. Hofrat Dr. E. v. Sallwürk**, Karlsruhe. **Direktionsrat a. D. Dr. v. Schenkendorf**, M. d. Abg.-H., Görlitz. **Generalleutnant a. D. von Schubert**, M. d. Abg.-H., Berlin. **Schulrat Waeber**, Berlin-Schmargendorf. **Generalleutnant a. D. Wegner**, Berlin. **Dr. A. Wernicke**, Schulrat und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. **Professor W. Wetekamp**, Direktor des Werner Siemens-Realgymnasiums Schöneberg. **Bibliotheksdirektor Prof. Dr. Wolfstieg**, Berlin. **Geh. Regierungsrat Richard Witting**, Berlin.

Stellvertretende Mitglieder:

Geh. Baurat Brettmann, Berlin-Frohnau. **Eugen Diederichs**, Verlagsbuchhändler, Jena. **Professor Dr. Elckhoff**, Remscheid. **Geh. Sanitäts-Rat Dr. Erlenmeyer**, Bendorf a. Rh. **Oberlehrer Dr. Hanisch**, Charlottenburg. **Prof. Dr. Rudolf Kayser**, Hamburg. **Kammerherr Dr. jur. et phil. Kekule von Stradonitz**, Gr.-Lichterfelde bei Berlin. **Geh. Reg.-Rat Dr. Kühne**, Berlin-Charlottenburg. **Chefredakteur von Kupffer**, Berlin. **Direktor Dr. Loeschhorn**, Hettstedt a. H. **Professor Dr. Möller**, Berlin-Karlshorst. **D. Dr. Josef Müller**, Archivar der Brüdergemeinde, Herrnhut. **Dr. med. Otto Neumann**, Elberfeld. **Prediger Pfundheller**, Berlin. **Anton Sandhagen**, Frankfurt a. M. **Dr. Ernst Schultze**, Hamburg. **Bürgerschul-Direktor Siamenik**, Prerau (Mähren). **Professor Dr. Szymank**, Posen. **Dr. Fr. Zollinger**, Sekretär des Erziehungswesens des Kantons Zürich, Zürich.

Bedingungen der Mitgliedschaft

Die Jahresbeiträge der Mitglieder betragen:

- a) M 10 als **Stifter**. Durch Zahlung von M 100 werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
- b) M 6 als **Teilnehmer**.
- c) M 4 als **Abteilungsmitglieder**.

Die **Stifter** erhalten die Monatsschriften der C. G. (jährlich 10 Hefte).

Die **Teilnehmer** erhalten nur die Monatshefte für Kultur und Geistesleben (jährlich 5 Hefte).

Die **Abteilungsmitglieder** erhalten nur die Monatshefte für Volkserziehung (jährlich 5 Hefte).

Körperschaften können nur als Stifter beitreten unter Entrichtung eines Eintrittsgeldes von M 10, das bei der Zahlung des ersten Jahresbeitrages fällig ist.

Alle Zahlungen sind zu richten an die **Deutsche Bank, Depositenkasse A, Berlin W8**, Zuschriften und Anfragen an die **Geschäftsstelle der C. G., Charlottenburg, Berliner Straße 22**.

Die Geschäftsstelle versendet kostenlos folgende Werbeschriften:

ZIELE UND AUFGABEN der Comenius-Gesellschaft

LUDWIG KELLER: Comenius und sein Werk

JOH. GOTTFRIED HERDER: Johann Amos Comenius

LUDWIG KELLER: Die Comenius-Gesellschaft und die geistigen Strömungen der Gegenwart

DEUTSCHE SIEDLUNGSHEIME, Ein Mahnruf an die Studentenschaft

BERICHT des Deutschen Siedlerbundes.