Zeitschrift: Schweizer Schule
Herausgeber: Christlicher Lehrer- und Erzieherverein der Schweiz
Band: 24 (1938)
Heft: 17

Artikel: Der vollkommene Mensch im Denken der Antike [Fortsetzung]
Autor: Bieler, Ludwig
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-537365

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 18.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Noch besser ist Fig. 6 geraten. Hier kann nicht mehr gemessen, noch konstruiert werden, jetzt heisst es Augen auf! Wer dies zustande bringt, wird auch vor andern zeichnerischen Problemen nicht zurückschrecken und unter fördernder Leitung weiter wachsen können. Und zuletzt lässt sich gar der Lehrer herbei als Vorbild zu dienen. Das soll die Belohnung für den Fleiss und den Fortschritt sein. Und damit stelle ich mich in Fig. 7 zur Kontrolle selber vor. Dass bei dieser Stellung nicht mehr geholfen werden kann, ist selbstverständlich, und dass wir in Arbeiten, die wir in unserer „Schweizer Schule" als Schülerleistungen zeigen, nichts dazu tun, sollte für alle Mitarbeiter der Ehrlichkeit wegen Richtlinie sein.

Gossau. *Johann Schöbi.*

Fussnote: Ich benütze mit Vorliebe graues Zeichenpapier, denn bei weissem wird der Schüler in Rücksicht auf das saubere Blatt zu hemmender Aengstlichkeit erzogen. Leider lassen sich graue Bleistiftstriche auf grauer Unterlage nur schwer klischieren, was bei dem einen oder andern Beispiel zu berücksichtigen ist.

Mittelschule

Der vollkommene Mensch im Denken der Antike*

II.

Die Gespräche des Sokrates enden mit einer Frage, die Antwort war sein Leben; doch auch die Frage als solche sollte nicht ohne Antwort bleiben: Platon und Aristoteles haben sie gegeben. Zwei Dinge galt es vornehmlich zu klären: die Beziehungen der Tugenden zu einander und ihre letztliche Einheit, und den Ursprung jenes Wissens um das Rechte, das Sokrates in jedem zu erwecken bemüht war.

Die erste Frage beantwortete schon der junge Platon dahin, dass die Tugend ihrem Wesen nach nur eine sei, das richtige Wissen in Hinsicht auf wechselnde Gegenstände; diese Gegenstände aber sind bestimmten Kräften (Platon sagt „Teilen") der Seele zugeordnet und so gibt es je eine besondere Tugend jedes dieser „Seelenteile": die Tugend des *ἐπιθυμητικόν* ist die *σωφροσύνη*, die des *θυμοειδές* die *ἀνδρεία*, die des *λογιστικόν* die *φρόνησις*, und die rechte Ordnung unter ihnen, die Forderung des *τὰ αὑτοῦ πράττειν*, wahrt die *δικαιοσύνη*: ist so, dem Vorrang des „vernünftigen" Seelenteils entsprechend, die *φρόνησις* die höchste und vollkommenste, so ist die *δικαιοσύη*, ihrer Funktion gemäss, die umfassendste Tugend. Hier bahnen sich deutlich zwei verschiedene Bestimmungen der Vollkommenheit an, die bei Aristoteles klar auseinandertreten, eine quantitative (Vollkommenheit als Vereinigung aller Vorzüge) und eine qualitative (Vollkommenheit als Vollendung dieser Vorzüge oder des höchsten unter ihnen).

Woher kommt aber unser Wissen von der Tugend? Es ist die Erinnerung an das, was die Seele in einer früheren Existenz geschaut hat, die Urbilder alles Seienden, die allein wahrhaft sind, vor allem die Idee des Guten, die selbst das höchste Seiende ist. Diese Erinnerung lebt in jedem, aber sie schläft und muss geweckt und genährt werden. Dies ist der Ort, wo eine aus ganz anderen Bezirken griechischen Denkens kommende religiöse Begründung der Vollkommenheit in die philosophische Betrachtung eintritt. Sie hat, soweit wir sehen, ihren Ursprung in den orphischen Mysterien und ist überall dort lebendig, wo orphische Lehren nachwirken, zumal bei den Pythagoreern und bei Empedokles; von den Pythagoreern kam sie Platon zu. Dreierlei kennzeichnet

* Siehe Nr. 16.

diese Lehre in allen ihren Formen: sie kennt einen vom Leibe verschiedenen Ursprung der Seele; sie bestimmt das Ziel des Menschen als Befreiung der Seele aus dem „Kerker" oder „Grabe" des Leibes und als Rückkehr zur Heimat, aus der sie stammt; sie weist endlich den Weg dahin, den eine Schau verborgener Dinge eröffnet, eine Schau, die den „Geweihten" zu einer vom Herkommen abweichenden, oft durch Gebote einer reineren Sittlichkeit ausgezeichneten Lebensführung verpflichtet. In ihrer göttlichen Heimat hat die Seele die Idee des Guten und die anderen ewigen Wesenheiten geschaut, ehe sie der sinnlichen Welt verfiel; doch auch hier behält sie eine Erinnerung an das, was sie einst gesehen, und in dem Mass, als jene Erinnerung lebendig wird, kann der Mensch schon im irdischen Leben „bei dem weilen, wo er, selbst ein Gott, göttlich ist". Um dahin zu gelangen, muss er sich freilich von dem fern halten, was den Menschen wichtig und dringlich erscheint, mögen sie ihn auch einen Narren *(παρακινῶν)* schelten; er ist in Wahrheit gottbegeistert in seiner Schau des Ewigen (Phaidros 249 cd) — kein Wunder, dass Platon gerade hier die Sprache der Mysterien redet. Dieses Betrachten des wahrhaft Seienden kommt allein dem höchsten, vernünftigen Seelenteil zu, ist der Inhalt seiner spezifischen Tugend, der *φρόνησις* oder *σοφία;* aus ihm fliesst jenes Wissen, das den Menschen befähigt, auch die anderen Tugenden zu üben, die den niederen Seelenteilen eignen; umgekehrt gewinnt das Höhere in uns in dem Masse die Freiheit seiner eigenen Betätigung, als jene niederen durch die ihnen zugeordneten Tugenden auf den höheren hingeordnet sind — so stehen alle Kräfte der Seele in steter Wechselwirkung. Aber noch mehr: wie alles in der sichtbaren Welt nur durch ein Teilhaben an den Ideen als dem eigentlich Seienden überhaupt i s t, so ist auch alle Tugend ein Teilhaben an der Idee dieser Tugend, letzten Endes an der Idee des Guten: das letzte Ziel der Vollkommenheit ist die Teilhabe an diesem höchsten göttlichen Prinzip, von dem die Seele kommt *(πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν!)*, ist das Schauen dieser höchsten Idee in voller Klarheit — höchstes Leben ist Betrachtung.

Nun steht aber der Mensch für Platon den Griechen mit unausweichlicher Notwendigkeit in den konkreten Bindungen seiner Polis (die mit einem absoluten, religiösen Anspruch vor das griechische Leben tritt, gewissermassen die Götter trägt, die ihr Bestand geben!) und so fordert denn der vollkommene Mensch als notwendige Daseinsbedingung den vollkommenen Staat. Der „Staat" (das heisst immer die „Polis") ist ein lebendiger Organismus von gleicher Struktur wie die menschliche Seele: ihren „Teilen" entsprechen seine „Stände", denen in analoger Weise die Tugenden der Mässigung, Tapferkeit und Weisheit zukommen und deren jeden die Gerechtigkeit verhält „das Seine zu tun". Dieser Staat hat die Aufgabe, jedem seiner Bürger zur Vollkommenheit zu verhelfen; so allein wird er auch als Staat vollkommen. Doch ist nicht jedem die gleiche Vollkommenheit erreichbar, es gibt Stufen und Grade der Vollkommenheit, die in der unabänderlichen Art der einzelnen Seele begründet sind: dadurch ist jeder Mensch im vorhinein für einen der drei Stände (Werker, Wächter, Herrscher) bestimmt, die Entscheidung aber hat der höchste, denn das Niedere wird vom Höheren erkannt. Demnach ist auch die Erziehung der Stände verschieden, im Hinblick auf ihre besondere Leistung, und auch jeder Wissenschaft kommt im Ganzen dieser Erziehung ihr fester Platz zu, doch er bestimmt sich nicht nach ihrer Verwertbarkeit (der sophistische Gesichtspunkt, der das Höhere dem Niederen versklavt), sondern einzig danach, wie weit sie die Seele bereit machen können für ihre eigentliche Aufgabe, die Betrachtung des Seienden, die freilich nur wenigen Auserwählten vorbehalten ist, den „Königen" oder „vollkommenen Wächtern", die aus einer

Auslese der Wächter hervorgehen. Diese Betrachtung bedeutet aber durchaus nicht ein seliges Ausruhen im Anblick der ewigen Wahrheit, sie verpflichtet, so schwer es sein mag, zur — vorläufigen — Rückkehr in das gemeine Leben, um hier durch Lehre und Gesetz die vielen, denen die vollkommene Erkenntnis nicht erreichbar ist, zu der ihnen möglichen Vollkommenheit zu führen; erst am Ende eines in diesem höchsten Dienst an ihren Mitbürgern verbrachten Lebens dürfen sie sich ganz der Betrachtung dessen hingeben, wohin sie nach diesem Leben gelangen: die Philosophen sollen Könige werden, in dieser Forderung lebt das Pragma des Sophisten wieder auf, geläutert und geadelt zum Ethos des Lehrens.

So ist der platonische Staat, so unbedingt er seinen Anspruch an den Bürger erhebt, doch weit davon entfernt, sich absolut zu setzen, ihm kommt dieser Anspruch aus seinem letzten Ziel, das auch das Ziel jedes Einzelnen ist: der vollkommene Mensch; und dieses Ziel wird erkannt durch verbindliche Einsicht in eine objektive Wahrheit (das belieben heute gerade jene geflissentlich zu übersehen, die sich für die Schlacken des Zeitbedingten und die konstruktiven Verirrungen der „Politeia" so sehr erwärmen): nimmt Platon gleich die Farben seines Bildes oft von bestehenden griechischen Staatswesen, vor allem von Kreta und Sparta, in denen er sein Ideal annähernd verwirklicht glaubte (bei dem Neffen des Kritias ein vielleicht verzeihliches Vorurteil — d a f ü r ist in der Tat seine Abstammung verantwortlich), so ist doch sein „bester Staat", der nur für Griechen bestimmt war, in seinen wesentlichen Zügen weit über alles Griechische hinaus zum schlechthin Gültigen aufgestiegen, sittliches Verhalten, wenngleich nur denkbar als „politisches" Verhalten, ist „kosmisches" Verhalten, und der späte Platon lehrt denn auch im „Timaios" die analoge Struktur von Einzelseele und Weltseele wie früher die von Seele und Staat (freilich ist die Polis dem Griechen an sich ein „kosmisches" Gebilde). Die griechische Wirklichkeit hat diesen „besten Staat" nicht ertragen, das ist die Tragödie Platons als Menschen. Im zwölften Buch der Gesetze (951b) ist denn auch der Vollkommene (er wird wieder ausdrücklich als Gesetzgeber bezeichnet) nicht mehr an den Zustand des Staates gebunden: sein Dasein an sich ist ein Wunder, er kommt in guten wie in schlechten Gemeinwesen vor.

Das auszeichnende Attribut für diesen seltenen Menschen ist θεῖος, so war auch an der Phaidrosstelle der Philosoph genannt, dessen Geist bei dem Seienden weilt; sonst spricht Platon meist von τέλειοι (etwa in den Gesetzen 653 a: die τέλειοι haben nicht nur die ἀληθαὶ δόξαι, die auch den Unvollkommenen gegeben sind, sondern darüber hinaus die φρόνησις, mit der sie das Wesen der Dinge erkennen). Wie stehen diese beiden Begriffe zueinander, wie unterscheidet sich der „vollkommene" vom „göttlichen" Menschen? Für den Griechen bezeichnet θεῖος ἀνήρ eine ganz bestimmte Art von Menschen und diese Gestalt hatte zu Platons Zeit schon eine Jahrhunderte alte Geschichte. Es ist der Name jener Propheten und Wundertäter, die in deutlicher Beziehung zum delphischen Heiligtum seit dem siebenten Jahrhundert das religiöse Leben in Griechenland mächtig gesteigert hatten, eine religiöse Persönlichkeit, beglaubigt durch übermenschliche Taten, Mittler zwischen Göttern und Menschen, wie Empedokles sich fühlte, wie Pythagoras in der Legende vor uns steht. Nicht die sittliche Vollendung ist es, die an sich ein Anrecht auf den auszeichnenden Namen des θεῖος gibt, doch tritt, je mehr bestimmte Weise als θεῖοι begriffen und verehrt werden, die sittliche Vollkommenheit an ihnen als Wesenszug hervor, gerade an Pythagoras; umgekehrt ist Platon selbst in der Legende der Neuplatoniker ein Leben voller Wunder angedichtet worden, und schon der von allem Geheimnis des Uebersinnlichen umschauerte Pythagorist Apollo-

nios von Tyana stellt sich in einem Brief mit Orpheus, Pythagoras, Platon und Sokrates in eine Reihe. Doch in Sparta bezeichnete man als *θεῖος ἀνήρ* einfach den vollkommenen Spartiaten, woran Platon (Menon 99 d) wie Aristoteles (Nik. Eth. H 1) ausdrücklich anknüpft. Und Aristoteles bestimmt dessen Vollkommenheit als *ἡρωικήν τινα καὶ θείαν ἀρετήν*, ein Ausdruck, der als virtus heroica von der scholastischen Theologie übernommen wird — der eine Wesenszug des Heiligen neben dem anderen, der Wundergabe (der Heilige ist, nach einer Richtung, das *τέλος* des antiken *θεῖος*). *Τέλειος* und *θεῖος* bezeichnen gleichsam die menschliche Vollkommenheit nach den beiden Polen, zwischen die der Mensch gestellt ist: einmal als „Ziel" seiner natürlichen Anlage (in diesem Sinne soll später die Stoa die Tugend als „vollendete Natur" begreifen), dann aber als ein Anteilhaben an der Welt des Absoluten (für den späten Platon fällt das „Eine" mit dem „Guten" und „Gott" zusammen); nur jenes Anteilnehmen kann die menschliche Natur vollenden, aber es ist nicht jedem erreichbar, wie der alte Platon noch deutlicher sieht als der Schöpfer des „Staates". Darf man an die theologischen Begriffe der virtus perfecta und der gratiae gratis datae erinnern? Der *θεῖος ἀνήρ* scheint im Schnittpunkt ihrer antiken Analoga zu stehen.

Schon hier wird, als notwendige Folge dieser Einsicht, eine Doppelung des Begriffes der Vollkommenheit sichtbar, die in den Begriffen der christlichen Vollkommenheit und Heiligkeit wiederkehrt: als etwas für alle Verbindliches (Tugend ist die menschliche Vollendung, sagt Aristoteles) und als die Vollendung eben jener als solcher allgemein verbindlichen Forderung (in diesem Sinne kann man von einer „vollkommenen Tugend" und — als deren Ziel — von einer „vollkommenen Seligkeit" sprechen; die Seligkeit, *εὐδαιμονία*, ist ja, ausdrücklich seit Demokrit, am klarsten in der aristotelischen Ethik, als das Ziel des Lebens erfasst, darin sind die feindlichen Schulen einig, wie verschieden sie auch diese Seligkeit bestimmen, auf welchen Wegen sie ihr auch nahezukommen glauben). Aristoteles lässt diesen Unterschied noch deutlicher werden als Platon: einerseits ist die Tugend an sich *τελείωσίς τις* (Met. *Δ* 16), anderseits kennzeichnet den Vollkommenen, den *θεῖος ἀνήρ* (Nik. Eth. H 1) eine *ὑπερβολὴ ἀρετῆς*; gerade das schrittweise Aufsteigen vom Nächsten zum Höchsten macht das Geständnis besonders wertvoll, die *θεωρία*, die Betrachtung des höchsten Guten, nämlich Gottes, durch die allein wir das menschliche Gute zu erkennen und zu verwirklichen imstande sind, und die zugleich die *τελεία εὐδαιμονία* ist, sei eine „übermenschliche" Lebensform *(κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον)*, der Mensch sei ihrer nur fähig, sofern er etwas Göttliches in sich habe (so lehrt das berühmte Kapitel K 7 der Nikomachischen Ethik). Wo er freilich ein anschauliches Bild menschlicher Vollkommenheit entwirft, da schöpft auch Aristoteles aus der immer noch lebendigen Ueberlieferung griechischer Menschenbildung: sein *μεγαλόψυχος*, der „Grossgesinnte", wie Werner Jäger, annähernd und doch unzulänglich übersetzt (Nik. Eth. *Δ* 7), trägt unverkennbar die Züge griechischer Adels- und Bürgerethik, in der sein blasserer Bruder, der Vollkommene des isokrateischen Panathenaikos (12, 30 f.), ganz befangen bleibt. Die Art, wie Aristoteles von diesem Menschen spricht, stimmt bis in wörtliche Anklänge so sehr zu dem Kapitel über die „heroische Tugend", dass wir wohl annehmen dürfen, der *μεγαλόψυχος* habe Aristoteles als konkreter Inhalt des *θεῖος* vorgeschwebt; und doch ist er ganz und gar nicht der *θεωρητικός* des Buches K, bleibt Bürger, nicht Philosoph — freilich steht er auch, formal gesehen, nur als ethischer Typus neben anderen, durch seinen Platz vor den andern in keiner Weise herausgehoben: der Grieche Aristoteles geht andere Wege als der Weise.

III.

In aller Kürze sei noch die weitere Entwicklung angedeutet. Während im Peripatos die beiden gegensätzlichen Lebensformen des *βίος θεωρητικός* (von Theophrast) und des *βίος πρακτικός* (von dem Verfasser der „Grossen Ethik", dann vor allem von Dikaiarch) herausgebildet wurden, scheiden sich die übrigen „sokratischen" Schulen vor allem nach der inhaltlichen Bestimmung der *εὐδαιμονία*. Die Stoa, der die Tugend Selbstzweck ist, muss sich natürlich ganz dem „praktischen" Leben zuwenden: die Uebung, für deren Wert Platon und Aristoteles durchaus nicht blind waren, drängt sich nun ungebührlich vor und artet manchmal in ein Virtuosentum der Tugendhaftigkeit aus; erst die Stoiker der römischen Kaiserzeit, Seneca, Epiktet, Mark Aurel, leben und lehren ernste Arbeit am eigenen sittlichen Aufstieg. Die Stoa führt denn auch am deutlichsten die Gradunterschiede der Vollkommenheit weiter: sie stellt dem Unvollkommenen, dem *προκόπτων*, der sich begnügt, „anständig" *(καθηκόντως)* zu handeln, den vollendeten Weisen gegenüber, den *τέλειος*, häufiger *σπουδαῖος*, der das vollkommene Gute tut *(τέλειον καθῆκον* oder *κατόρθωμα)*, dessen Bild freilich, wie es Chrisypp zeichnet, mit seinem Anspruch materialer Vollkommenheit, hart an die Grenze des Lächerlichen führt: er übersieht und überhört nichts, vergisst nichts, verfehlt nichts, macht nichts schlecht, hat nichts zu bereuen, übt allein die vollkommene Tugend, ist allein wahrhaft glücklich, ist schön reich, mächtig, der einzig berufene Theologe und Staatsmann — mit einem Wort, ein unausstehlicher Ausbund aller guten Eigenschaften, der indes im selben Augenblick ad absurdum geführt wird, da er sich im Leben verwirklichen soll, wie Horaz in der dritten Satire mit unverhohlener Schadenfreude zeigt. In der Stoa prägt sich weiterhin noch ein wichtiger Zug aus, der die Philosophie des Hellenismus von der attischen deutlich scheidet: sie ist in keiner Weise mehr in die Polis gestellt. Schon die drei attischen Meister standen mit ihrer Staatsgesinnung gegen die Welt, die um sie war: Sokrates stirbt aus Bürgersinn als Staatsfeind, Platon wird Berater eines adeligen Revolutionärs, Aristoteles, für dessen Staatsdenken die griechische Polis eine notwendige Bedingung menschlicher Lebensform ist, erzieht den Fürsten, der ein griechisches Weltreich schafft. Die Stoa stellt den Menschen in diese weitgewordene Welt und in die Menschengemeinschaft als solche; in ihr erst gewinnt der Begriff der *κοινωνία* Bedeutung. So ist sie nicht nur vermöge ihrer asketischen Tugendstrenge und ihrer Hinwendung zum tätigen Leben, sondern auch dank ihrer Universalität die Philosophie des römischen Weltreichs geworden. Hier hat die „Menschheit", die in vagen Umrissen vor dem Auge des hellenistischen Griechen auftauchte, als „Weltstaat" feste Gestalt gewonnen, hier wird auch der vollkommene Weise zum vollkommenen Staatsmann — das Ende eines Weges, an dessen Anfang, noch zu Platons Zeit, Isokrates steht in seinem Bestreben, philosophische Forderung auf bürgerlichen Maßstab zu bringen.

Noch bleibt die letzte Strecke Weges zu durchmessen. Wo der Wert der Erkenntnis ausschliesslich danach abgeschätzt wird, dass sie begründete Normen der Lebensführung an die Hand gibt, musste die Bedeutung der Lehre und damit der Schule zurücktreten, und die philosophisch interessierten Römer sind auch dagegen im allgemeinen sehr gleichgültig: Ciceros Lebensklugheit mischt akademische, peripatetische und stoische Elemente und in der Dichtung des Horaz durchdringen sich seltsam die feindlichen Brüder Zenon und Epikuros; dass auch im Garten Epikurs hohes menschliches Ethos wachsen konnte, zeigt nichts besser als das Gedicht des Lukrez. Doch auch die Lehre der Schulen drängt mehr und mehr zueinander: platonisches Gedankengut

strömt in reicher Fülle durch Poseidonios in die Stoa ein und vereinigt sich mit dem seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. neu auflebenden Pythagroreertum zum Neuplatonismus, der universalen philosophischen Religion der späten Antike. Griechisches Denken gibt die Form für ägyptischen Götterzwang, hermetische Geheimlehre, orientalische Erlösungs- und Vergottungsriten; auch ein Strahl vom Sinai dringt mit ein, gebrochen im Werk des Alexandriners Philon. Und doch ist diese Welt, die uns in den Zauberpapyri ihr wirrstes, in der Gnosis ihr abgründigstes Gesicht zeigt, hier gebändigt durch die Macht eben der platonischen Gedanken, deren religiöse Kräfte nun erst ganz frei werden, freilich alsbald auch reichlich wild wuchern: hatte Platon der Seele den Weg zur Schau und Teilhabe am wahren Sein gewiesen, sah der mittlere Platonismus (Eudoxos von Alexandria, um 25 v. Chr.) das Ziel des Menschen in der Verähnlichung mit Gott, so strebt Plotin nach dem Einswerden der Seele mit Gott, der Seele, die selbst ein Teil des göttlichen Wesens ist. Der Neuplatonismus lässt auch das Ideal des kontemplativen Lebens wieder mit ungeahnter Mächtigkeit aufleben, in einer asketischen Herbheit, die der klassischen Philosophie fremd war; er hat die religiösen Anlagen und Fähigkeiten des Menschen bis an die Grenze des Möglichen gesteigert, doch der kostbaren Schale fehlt der kostbare Trank, und die richtige Einsicht in die religiösen Kräfte der platonischen Lehre endet im Grunde mit einem tiefen Missverständnis Platons. Das junge Christentum hat dagegen, neben dem Neuplatonismus und in vielfacher Berührung mit ihm, Platons Bleibendes in sich aufgenommen wie fast ein Jahrtausend später die gültige Leistung des Aristoteles; es hat, auch in seinem Denken, antikes Erbe wahrend und mehrend, den vollkommenen Menschen sich vollenden lassen im vollkommenen Christen.

Freiburg. *Dr. Ludwig Bieler.*

Lehrerin und weibliche Erziehung

Aus der Jahresarbeit des Vereins kathol. Lehrerinnen der Schweiz

Mit der 41. Generalversammlung unseres Vereins anlässlich der Erziehertagung in Baden vom 10./12. September 1938 (siehe Programm in dieser Zeitschrift) schliessen wir das laufende Vereinsjahr. Der Aktivmitgliederbestand hat sich ungefähr auf gleicher Höhe gehalten — 21 Eintritte, 7 Todesfälle, 10 Austritte — und beträgt gegen 900. Zwei Sektionspräsidentinnen traten zurück — E. Bossard, Zug, und A. Engler, St. Gallen — und wurden ersetzt durch M. Schüpfer, Zug, und M. Metzger, Kirchberg. In je einer Sitzung des engern Vorstandes, des weitern Vorstandes und der Delegierten und in verschiedenen Rundbriefen wurden die laufenden Geschäfte erledigt. In erster Linie befassten wir uns mit der Wiederherstellung des Gleichgewichts in unserer Zentralkasse, die durch die Herabsetzung der Sektionsbeiträge sowie durch Bankverluste in den letzten zwei Jahren erheblich geschwächt wurde. Nur durch gemeinsame Bemühungen (Einsparungen, Krisenhilfe der Sektionen, event. Briefkartenverkauf) werden wir bei allseitig gutem Willen der Not unserer Kasse steuern können. Wir wollen kein Vermögen anhäufen; aber zum Arbeiten brauchen wir die notwendigen Geldmittel. Eine der Aufgaben, die in den letzten Jahren immer naheliegender wurde, ist die Stellenvermittlung. Wir hoffen, dass sie in nächster Zeit gemeinsam mit dem katholischen Mädchenschutzverein, der unserer diesbezüglichen Anfrage bereitwilliges Verständnis entgegenbrachte, in Angriff genommen werden kann. — Unsere Krankenkasse (Präs.: L. Schwarz, Kriessern) bewies 1937 ihre Leistungsfähigkeit durch Erledigung von 89 Krankheitsfällen, darunter solche mit ausserordent-