

Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Segründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

36. Jahrgang - Zweites Heft

Februar 1927



Berlin und Leipzig 1927

Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet 1892 von Geh. Archivar Dr. Ludwig Keller

Vorsitzender: Oberstudienrat Dr. Buchenau, Charlottenburg 5, Schlossstraße 46

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postsparkamt Berlin Nr. 21295
2. direkt an die Geschäftsstelle der G.-G. in Berlin W 10, Genthiner Str. 38 i. H. Walter de Gruyter & Co.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenfrei. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Hefen. Die Hefen sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

36. Jahrgang Inhalt: Heft 2

	Seite
Artur Buchenau, Johann Heinrich Pestalozzi zum Gedächtnis	49
Gerhard Lehmann, Die letzten Dinge und die Geschichte der Menschheit	59
Otto Conrad, Paul de Lagarde als tragische Persönlichkeit	70
Karl Würzburger, Gemeinplätze	76
Artur Buchenau, Neue Pestalozzi-Literatur	80
Erlesen:	87
J. H. Pestalozzi, Der Frühling (Aus „Schweizerblatt.“ Sämtl. Werke Bd. 8)	
Bücherbesprechungen.	89
Geistesgeschichte:	
A. Buchenau: G. Ritter, Martin Luther. S. 89.	
Politik und Sozialpolitik:	
H. Dörge, Emil Ludwig, Wilhelm der Zweite. S. 89.	
W. Kühne: Baron Montenuffel-Rahdangen, Deutschland und der Osten. S. 89.	
A. Buchenau: Friedrich Fürst Wrde, Politeia. S. 90.	
A. Buchenau: August Winnig, Befreiung. S. 90.	
H. Berner: R. U. Wieth-Knudsen, Frauenfrage und Feminismus. S. 91.	
Selbstbiographien:	
A. Buchenau: Louis Corinth, Selbstbiographie. S. 92.	
A. Buchenau: D. K. F. Schmik, Ergo sum. S. 92.	
A. Buchenau: H. Schlitzgen, Erinnerungen. S. 92.	
Reisefelderungen:	
A. Buchenau: J. Witte, Sommer-Sonnetage in Japan und China. S. 92.	
W. Dörge: W. Reinhardt, Quertweltein. S. 93.	
A. Buchenau: Djan Gopal Mukerjschi, Jugendjahre im Dschungel. S. 93.	
Fortsetzung auf Seite 3 des Umfchlages.	

Manuskripte werden erbeten an die Redaktion: E. Wernick, Berlin W 10,
Genthiner Straße 38.

Die Manuskripte sollen paginiert, nur einseitig beschrieben sein und einen Rand freilassen. Rückporto ist beizufügen. Nachdruck ganzer Aufsätze ist ohne besondere Erlaubnis nicht gestattet.

Einzelne Abschnitte können bei genauer Quellenangabe wörtlich übernommen werden.

Jährlich erscheinen 10 bis 12 Hefte.

Preis des Jahrgangs M. 20.—.

Johann Heinrich Pestalozzi zum Gedächtnis.

Von Artur Buchenau.

In den „Reden an die deutsche Nation“ entwirft J. G. Fichte das Ideal einer „Nationalerziehung“, die freilich auch heute noch keineswegs ihre Verwirklichung gefunden hat. In der neunten Rede fragt er, „an welches in der wirklichen Welt schon vorliegende Glied“ diese Ausführung sich nun „anknüpfen solle“. Die Antwort auf diese Frage lautet: „An den von Johann Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausübung befindlichen Unterrichtsgang soll sie sich anschließen.“ Fichte erklärt weiter, daß ihn dabei die Literatur über Pestalozzi in keiner Weise beeinflußt habe und daß es für ihn auch in keiner Weise entscheidend sei, wieweit Pestalozzis und seiner Schüler Unterrichtsbemühungen wirklich von Erfolg gekrönt gewesen seien. Und es ist charakteristisch, daß er Pestalozzi kurz darauf seiner Grundabsicht nach vor allem mit Luther glaubt vergleichen zu müssen, da, wie er erklärt, man an beiden in gleicher Weise „die Grundzüge des deutschen Gemüts darlegen“ könne, sowie den erfreuenden Beweis, „daß dieses Gemüt in seiner ganzen wunderwirkenden Kraft in dem Umkreise der deutschen Junge noch bis auf diesen Tag walte“.

Fichte führt dann weiter aus, daß Pestalozzi ein mühevolleres Leben hindurch, im Kampfe mit allen möglichen Hindernissen, von innen mit eigener hartnäckiger Unklarheit und Unbeholfenheit, und selbst höchst spärlich ausgestattet mit den gewöhnlichsten Hilfsmitteln der gelehrten Erziehung, äußerlich mit anhaltender Verkennung, nach einem bloß geahnten Ziele gerungen habe, aufrecht erhalten und getrieben durch einen unverfälschten und allmächtigen, wie Fichte hinzusetzt: deutschen Trieb, die Liebe zu dem armen, verwahrlosten Volke. „Diese Liebe war das Leben geworden in seinem Leben, sie war der ihm selbst unbekannteste feste und unwandelbare Leitfaden seines Lebens.“

Dabei ging es Pestalozzi, wie es stets mit dem Großen zu gehen pflegt, daß das Werk ihn über sich selbst hinausführte. „Er wollte bloß dem Volke helfen“, so drückt Fichte das aus, „aber seine Erfindung, in ihrer ganzen Ausdehnung genommen, hebt das Volk, hebt allen Unterschied zwischen diesem und einem gebildeten Stande auf, gibt statt der gesuchten Volkserziehung Nationalerziehung und hätte wohl das Vermögen, den Völkern und dem ganzen Menschengeschlechte aus der Tiefe seines damaligen Elends emporzuhelfen.“

Soweit Fichte über den Mann, dessen hundertsten Todestages (17. Februar 1827) man jetzt nicht nur in der Schweiz und in Deutschland, sondern

in der ganzen gebildeten Welt gedenkt. Dem Schüler Fichtes, dem Pastor und späteren Rat im Ministerium B. E. L. Ratorp, dem Urgroßvater des Pestalozzi-Forschers Paul Ratorp, aber verdankt Preußen die Einführung der Pestalozzischen Methode in die preußischen Seminare. Wilhelm von Humboldt rühmt diesen als „festen, bestimmten, durch Moralität und Religion zugleich gestärkten und erwärmten Charakter“¹⁾, und fährt dann selbst hinsichtlich der von ihm vertretenen Ideen fort: „Die Volksbildung ist die Basis aller Bildung überhaupt. Sie macht nicht nur glückliche Menschen und gehorsame Untertanen, sondern aus ihr entspringt auch die echte Vaterlandsliebe, und sie wirkt selbst in der höheren Bildung mit fort, welche sogleich anfängt, in Spitzfindigkeit und Ländelei auszuarten und bis auf den Gehalt ihrer eigenen Sprache verliert, wenn das Volk einen festen, geraden... Charakter zu besitzen aufhört.“ W. v. Humboldt beschätzte die neue, Pestalozzische Methode; denn er hatte das Vertrauen, daß sie das Volk „grundenergisch“ machen müsse. Er selbst verbrachte ganze Vormittage in bloßen Elementarschulen. Spranger schließt seine Darstellung, die hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden kann und soll, mit dem Satz ab (S. 163): „So wurde auch er (Humboldt) ein Jünger Pestalozzis; und es war in seiner Zeit nicht leicht, etwas Größeres zu sein“.

Diese beiden Zeugnisse sind gewiß sehr wertvoll, und sie ließen sich noch stark vermehren, aber man könnte trotzdem fragen, ob denn nun nicht das, was Pestalozzi wollte, „die neue Methode“, die „Elementarbildung“, „das Anschauungsprinzip“ usw. im Laufe des seit seinem Tode verflossenen Jahrhunderts „historisch geworden“ sei. Denkt man nur an das Unterrichtliche, die Didaktik, so ist das in der Tat in gewisser Weise der Fall. In den deutschen Volksschulen und auf der Unter- und Mittelstufe der höheren Schule ist, teils bewußt, teils unbewußt, dieser Einfluß im 19. Jahrhundert ungeheuer groß gewesen, und das meiste Pestalozzische Erbgut ist den Lehrern aller Gattungen sozusagen ins Blut übergegangen. Aber Pestalozzi war als sozialer Reformator, als religiöse Persönlichkeit — wie noch vor kurzem Delekat²⁾ in seinem schönen Buche über ihn neu bewiesen hat —, und als Mensch mehr, als seine bloße Unterrichtsmethode enthält, und in dieser Hinsicht hat er auch uns Hewitigen und der Zukunft noch viel Bedeutsames zu sagen.

„Man muß seine Augen wegwenden von allem, was geschieht, um für das, was geschehen sollte, in sich selbst reineres Gefühl zu erhalten“, so formuliert Pestalozzi selbst einmal seinen ethischen Grundgedanken. Es ist derselbe, den Kant und Fichte als die Forderung aus dem Ideal heraus verstehen und den Kant in die Formel des „kategorischen Imperativs“ kleidet: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ Für Kant, Fichte und Pestalozzi sind dabei drei Problemgruppen aufs engste miteinander verbunden, die pädagogischen, soziologischen, das heißt: die Ges-

¹⁾ Abgedruckt bei Eduard Spranger. Friedrich v. Humboldt. 1910, S. 152.

²⁾ Johann Heinrich Pestalozzi, Leipzig, 1926.

fellschaft und Gemeinschaft angehenden, und schließlich die religiösen, nur daß Pestalozzi die praktische und die Gefühlsseite stärker betont als die beiden auf die logische und ethische Grundlegung, d. h. also auf das Abstrakte gerichteten Philosophen.

Daß Pestalozzi sich über dieses sein Verhältnis zu der klassischen Philosophie selber durchaus klar war, beweist eine Briefstelle aus dem Jahre 1794. Da heißt es (14. Januar 1794): „Ich freue mich, durch meine mündliche Unterredung mit Fichte schon überzeugt zu sein, mein Erfahrungsgang habe mich im wesentlichen den Resultaten der Kantischen Philosophie nahegebracht“.

Pestalozzi mag gemäß Fichte's Grundgesetz der Vernunft, über sich selbst selbst ist stets partiell gefärbt, weil er geflüßentlich bei sich nur das Schlecht und Unvollkommene hervorhob. Ihm war sein Werk, ihm bedeuteten die ihm anvertrauten Menschen alles, seine eigene Persönlichkeit — nichts. Und doch sind ihm in mühevollster Arbeit und tiefbohrendem Nachdenken Erkenntnisse gereift die darum nicht geringer zu bewerten sind, weil sie aus der Not geboren sind und den Stempel ihrer Herkunft, das starke Gefühlsmoment, nie verleugnen. Sein vielgelesener Roman „Lienhard und Gertrud“ steht dabei, wenigstens in seinen ersten beiden Teilen, noch nicht auf der Höhe der Ideen, denn hier befindet er sich noch im wesentlichen auf dem Boden der Gedanken der Aufklärung und des aufgeklärten Despotismus und glaubt an die entscheidende Macht der landesväterlichen Fürsorge.

Mehr und mehr bringt dann bei ihm die Überzeugung durch, daß der Volke nur durch das Volk selbst geholfen werden kann, daß auch alle Hilfe von oben, vom Staat und wohlwollenden Männern wie Arner und dem Pfarrenur Hilfe zur Selbsthilfe sein kann und darf. „Es ist, wie wenn es nicht sein müsse, daß Menschen durch ihre Mitmenschen versorgt würden; die ganze Natur und die ganze Geschichte ruft dem Menschengeschlecht zu, es solle jeder sich selbst versorgen, es versorge ihn niemand und könne ihn niemand versorgen, und das beste, das man dem Menschen tun könne, sei, daß man ihn lehre, es selber zu tun“. Es ist daher auch charakteristisch, daß die eigentliche Besserung der Zustände in Bonnal, dem im Roman geschilderten Dorfe, nicht von den erwähnten Männern ausgeht, sondern von dem stillen Birken der Maurersfrau Gertrud¹⁾.

Eine besonders bedeutsame Ergänzung zu „Lienhard und Gertrud“ bietet die 1796 vollendeten „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts“²⁾. Paul Ratorp (Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik I, S. 77) urteilt von diesem Werk, daß es an rationaler Schärfe Rousseau mindestens gleich, an Höhe der Auffassung, an Abstraktionskraft, an philosophischem Blick über ihm stehe.

¹⁾ Die neue Pestalozzi-Ausgabe (Band 2 ff.) gibt zum ersten Male den genauen Text der drei Fassungen von „Lienhard und Gertrud“ nach den ältesten Drucken und nach den Handschriften wieder.

²⁾ Eine Inhaltsdarstellung der „Nachforschungen“ habe ich 1919 unter dem Titel Pestalozzi's Sozialphilosophie (Leipzig, Verlag Felix Meiner) herausgegeben.

Im Zustand der Gesellschaft, so führt Pestalozzi hier aus, wie im verderbten Naturzustand, herrscht das Gesetz der Macht. Die Erfahrungen aller Zeiten beweisen es, daß „der Mensch im Besitz der Macht alles Mögliche anwendet, um ohne wirkliche Anerkennung des Gesellschaftsrechts in der bürgerlichen Gesellschaft doch stärker zu sein“. Aber Pestalozzi ist als Menschen- und Geschichtskenner weit entfernt von sentimentalischen Deklamationen gegen den Machttrieb, in dem er eine an sich durchaus berechnete Seite des Menschen nicht verkennt. Der Mensch, so lehrt er, ist Verstandeswesen, Willenswesen und Gefühlswesen. Vollkommene Entfaltung seiner Kräfte ist nur da möglich, wo diese drei Funktionen: Denken, Wollen, Fühlen in Harmonie miteinander stehen. Alle Einseitigkeit ist gefährlich, wie er in seiner Denkschrift vom Jahre 1815 („An die Unschuld, den Ernst und den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes“ Werke, Band XI) an dem klassischen Beispiel Napoleons I. zeigt, den er als den Erben der Revolution konsequent Buonaparte nennt¹⁾.

Gibt es denn so etwas wie „Gleichheit“ überhaupt, wie die Phrase der Revolution predigt? Darauf antwortet Pestalozzi: „Der Mensch ist schon in seiner Höhle nicht gleich; unter dem Dach, hinter Kiegel und Wänden wächst diese Ungleichheit mächtig; und wenn er zu Hunderten und Tausenden zusammensteht, so ist er gezwungen, ob er will oder nicht, er muß zu dem Starken sagen, sei du mein Schild . . . Das ist der Ursprung der Macht, der tief in unserer Natur liegt und sich auf das wesentliche Bedürfnis der Entwicklung des ganzen Geschlechts gründet, aber freilich auch, wie der Strom, der ganze Reiche wässert, oft ganze Provinzen verheert.“ Pestalozzi weiß also sehr wohl, daß alle menschliche und staatliche Entwicklung den Machtfaktor nicht ausschalten kann, daß aber freilich alles auf die rechte Ausübung der Macht ankommt. Für den „modernen“ Standpunkt des *laissez aller*, der im Grunde nur eine aufgewärmte Philanthropenweisheit ist, wäre er nicht zu haben. Freilich verlangt auch er freie Entfaltung der Persönlichkeit, schon in Familie und Schule, aber immer mit der deutlichen Erkenntnis, daß die Persönlichkeit an die Gemeinschaft gebunden, ihr verpflichtet ist. Die Überwindung der sozialen Anarchie kann nicht durch Revolutionen erfolgen, die auch wieder nur einseitige Gewaltmittel sind und deshalb von Pestalozzi abgelehnt werden, sondern allein durch die Emporhebung des Menschen aus dem bloß gesellschaftlichen in den sittlichen Zustand. Ein solcher wird aber niemals durch irgendwelche äußeren Bedingungen herbeigeführt, sondern er ist ein freies Werk des Menschen selbst. In dieser Schilderung der Autonomie aller echten Bildung stimmt Pestalozzi wieder auf das allerengste mit Kant und Fichte überein.

„Nur als Werk seiner selbst“, so heißt es in den „Nachforschungen“, nur als sittliches Wesen denkt der Mensch nicht an Aufruhr. „Und wenn die Empörung dann doch ausbricht, so wird dieser feststehen zwischen dem Un-

¹⁾ Diese Gedanken sind genauer ausgeführt in meinem Beitrag zu der Naturpflanzenschrift: „Kultur und Zivilisation“. Berlin, W. de Gruyter u. Co., 1924.

recht der Macht und dem Loben des Volkes, seiner Wahrheit getreu, aber keiner Partei.“ Er zitiert Goethes Satz von den „ewigen, ehernen Gesetzen“ und bezieht die folgenden Worte des Gedichts: „Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche“ auf die innere, sittlich-geistige Natur des Menschen, der ja auch für ihn, wie für Kant „Bürger zweier Welten“ ist, der sinnlichen, in der die kausalen Gesetze der Natur und der gesellschaftlichen Ordnung ausnahmslos gelten, und des „mundus intelligibilis“, des Reichs der Zwecke und der Freiheit, das wir in der Erziehung aufbauen wollen.

So heißt es bei Pestalozzi weiter: „Der Mensch findet in der Natur keine Beruhigung, bis er das Recht seiner tierischen Sinnlichkeit in sich selbst verdammt hat gegen sich selbst und gegen sein ganzes Geschlecht... Er hat eine Kraft in sich selbst, den Gedanken herrschen zu lassen über den Instinkt.“ Der Mensch „findet Wahrheit, wenn er Wahrheit sucht, er hat ein Recht, wenn er eines will. Der Mensch ist also durch seinen Willen sehend, aber auch durch seinen Willen blind; er ist durch seinen Willen frei und durch seinen Willen Sklave“. Erziehung und Gesetzgebung, so fährt er fort, „müssen dem Gang der Natur folgen“, der vom Sinnlichen empor zum Sittlichen führt, wobei er unter Natur das Wesenhafte des Menschen versteht. Alle Erziehung also ist brauchbar, die sich diesem seinem Wesen anpaßt, die ins Zentrum seiner Persönlichkeit einzudringen versucht und darüber alles Nebenwerk, alle äußeren „Erfolge“ in die zweite Linie rücken läßt.

So ist bei ihm auch die Gesetzgebung unter dem sittlichen Gesichtspunkt zu betrachten, worüber besonders der wenig bekannte vierte Teil von „Lienhard und Gertrud“ sehr viel Lesenswertes bringt. Pestalozzi macht eine Reihe von Reformvorschlägen auf dem Gebiete des Strafrechts, die zwar manches Unpraktische und Unausführbare im einzelnen enthalten, aber im ganzen doch so bedeutend sind, daß einer seiner jüngsten Biographen, Konzelmann¹⁾, darüber urteilt, daß hier die größte Anzahl der wirklichen Strafrechtsreformen des 19. Jahrhunderts vorweggenommen sei. Pestalozzi kann dabei manchmal recht bitter und realistisch in der Schilderung werden. So heißt es an einer Stelle: „Eines Bauern Frau schämt sich, ein Kind, das über 7 Jahre alt ist, vor den Leuten wegen seiner Ungezogenheit abzustrafen, sie fühlt, daß seine Ungezogenheit auf sie zurückfällt, aber die erste Tochter des Himmels, die Gesetzgebung, schämt sich nicht, tausend bürgerliche Abscheulichkeiten öffentlich zu bestrafen, wovon keine einzige möglich wäre, wenn die Herren Bögte dieser Himmels-tochter das Detail der Volksordnung so gut besorgten, als eine brave Bauern-frau das Detail ihres Hauses besorgen muß, wenn sie nicht Schande davon haben will“. Mit anderen Worten: Pestalozzi sieht völlig klar, daß die Bedingungen des heutigen Lebens der Gesellschaft einen Nährboden schaffen, in dem das Verbrechen nicht anders als üppig wuchern kann. Nicht heilen wollen, hinterher und mit überhartem Mitteln, sondern vorbeugen, das wird er gar nicht müde zu predigen. So eifert er, der doch sonst ein oft zu weichherziger „Mann

¹⁾ Konzelmann. Pestalozzi. Ein Versuch. 1926. (Kapitel 3: Der Politiker.)

der Liebe“ war, mit harten Worten gegen die ganze „Galgen-, Rad- und Galcerengerechtigkeit, die Galgen und Rad darum gebrauchen muß, weil sie das Volk verwahrlost und selber zu dem macht, wofür sie es hintennach straft“. Das ist eine Gerechtigkeit, „die niemand im Land gerecht, aber das halbe Land ungerecht macht“. Ein solcher „Anfug“, wie Pestalozzi scharf sagt, ist nichts anderes als „eine armselige Notjagd gegen verwahrloste und verwilderte Tiermenschen“, welche aber das Menschengeschlecht so wenig „bessert“ oder gar zahm macht, als die Fallen und Gruben im Wald den Fuchs und Wolf anders machen, als sie sind.

„Das Menschengeschlecht“, so schließt Pestalozzi diese seine Betrachtung, „wird nicht anders und nicht besser, als wo es durch eine mit seiner Natur übereinstimmende Bildung und Führung mit Weisheit zu seiner bürgerlichen Bestimmung emporgehoben und zu dem gemacht wird, was es in der Welt wirklich sein soll¹⁾.“ Dabei wird gegenüber der individualen die soziale Seite der Erziehung von ihm bisweilen zweifellos übertrieben. So, wenn es heißt, daß alle Erziehung der Menschen nichts anderes sei als „das Ausfeilen des einzelnen Gliedes an der großen Kette, durch welche die ganze Menschheit unter sich verbunden ein Ganzes ausmache“, so daß die Fehler in der Erziehung meistens darin beständen, „daß man einzelne Glieder wie von der Kette abnehme und an ihnen künsteln wolle, wie wenn sie allein wären und nicht als Ringe an die Kette gehörten“.

Aber gerade in seinen reifsten Alterschriften betont Pestalozzi aufs schärfste die notwendige Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaft. Nicht der Mensch ist um des Staates, sondern der Staat ist um des Menschen willen da, so lehrt er in der schon erwähnten Denkschrift von 1815. Pestalozzi versteht die „Demokratie“, auf die man in der Schweiz so stolz war, obwohl der Inhalt nicht immer zu den äußeren Formen paßte, hier vor allem als den festen Willen zur eigenen, allgemeinen Arbeit in Eintracht und getragen von dem Bewußtsein der Verantwortlichkeit aller seiner Handlungen. Volkswille ist ihm keineswegs gleichbedeutend mit der Willkür und dem Geschmack der Masse. „Die wahre Achtung für den [= vor dem] Volkswillen ist nicht Achtung für den Willen des Gefindels, sondern vielmehr das eigentliche innere Wesen aller wahren Vorbeugungsmittel gegen denselben, das eigentliche innere Vorbeugungsmittel, daß der Volkswille nicht zum Gefindelwillen herabsinke, sondern sich fortbauernnd in der reinen Würde des Nationalwillens ausspreche“ (Werke Band XI, S. 65).

Er faßt das in die verben Worte zusammen: „Läusche dich nicht, Vaterland! Die Freiheit wird unseren Kindern so wenig als eine gebratene Taube ins Maul fliegen, als sie je irgendeinem Volk der Erde also gebraten ins Maul geflogen. Einzelnen Glückskindern regnet freilich zuzeiten das Glück zum Dach hinein, Völker und Nationen sind und werden im allgemeinen nie glücklicher als sie es verdienen.“ Der innere Segen der Menschennatur geht nicht in der

¹⁾ Einarhard und Gertrud. IV. Teil, Kapitel 41.

Hauptsache aus dem äußerlichen bürgerlichen Zustand hervor, sondern es handelt sich hier um etwas wesentlich Individuelles, das „eigentlich aus dem guten sittlichen und geistigen Zustand der Individuen unseres Geschlechts“ hervorgeht. Die schönste Verfassung mit ihren tausend Gesetzesparagrafen nützt nichts, wenn es unserem Geschlecht an der „Individualveredelung“ mangelt. Die innere Staatskraft ist die individuelle, sittliche, geistige, häusliche und öffentliche Kraft der Bürger selber. Dabei warnt Pestalozzi vor der Ruhe, auch der „verdienten Ruhe“, als ob er die Zeiten der Reaktion habe voraussehen können, und, über die engen Grenzen der Schweiz hinausschauend, wendet er sich an das große Deutschland als sein „Vaterland“ im weiteren Sinne: „Deutschland hat sich erhoben, sein alter Geist ist wieder rege geworden, aber es hat sein Lagerwerk, sein großes, nicht vollendet. Wenn es jetzt stillstände und, nur Ruhe und Genuß suchend, wieder in seine alte Routine- und Schlendrianschwäche versinken würde, was hätte es gewonnen, was hätten wir gewonnen?“ (ebenda S. 73).

Außere Einheit bedeutet im Staate noch nicht viel, wenn es an der inneren Eintracht fehlt. Der echte Staatssegens und die wahre Staatskraft gehen ewig nur hervor aus der überwundenen Selbstsucht der einzelnen Teile im Staat, die Einheit muß also durch die Eintracht herbeigeführt werden. Daß der Gegensatz der Kollektiven und der individuellen Existenz an sich unvermeidlich zu Zusammenstößen führen muß, darüber ist sich Pestalozzi durchaus im Klaren. „Jede Staatsvereinigung hat den Keim dieses Widerspruchs in sich.“ Keine Weisheit der Gesetzgebung kann zu der allein befriedigenden Sittlichkeit führen. Pestalozzi kommt hier, ohne im einzelnen die volle begriffliche Klarheit zu erreichen, auf den Unterschied hinaus, den Kant zwischen „legal“ (dem Gesetze gemäß) und „moralisch“ (dem sittlichen Willen entspringend) statuiert. Es gibt nun einmal eine Menge Menschen und wird sie immer geben, die, wie Pestalozzi es ausdrückt, „notwendig das ganze menschliche Dasein mit der Brille ihrer Bürgerlichkeit oder ihrer Stellung im Staate ins Auge fassen“. Solche „Massenmenschen“ haben dann meist kein Verständnis und Interesse für die Veredelung des einzelnen.

Pestalozzi macht hier einen scharfen Unterschied zwischen Bildung und Kultur einerseits, Zivilisation andererseits. Der bloß zivilisierte Mensch — er führt das am Beispiel des Verhältnisses der Juden zu Jesus aus! — kennt die Gerechtigkeit nicht, die aus Gott ist, die Gerechtigkeit, die aus der Reinheit der Ansprüche der höheren Menschennatur hervorgeht. Kultur dagegen bedeutet in ihrem Wesen eine Umwandlung der tierisch-gesetzlosen Gewalttätigkeit in eine menschliche, von Recht und Gesetz möglich gemachte und durch dasselbe geschützte Gewaltlosigkeit, „eine Unterordnung der Sinnlichkeitsansprüche unter die Ansprüche des menschlichen Geistes und des menschlichen Herzens“. So konnte auch der gewaltige Willensmensch Napoleon sich auf die Dauer nicht behaupten, weil nicht Geist, Sittlichkeit, Kultur, sondern die bloße Zivilisation, der Staat als starre Organisation, sein Ziel war. Er hätte ein wahrer Souverän sein können, „wäre er gegen sich selbst der Held gewesen, der er

gegen die Welt war, hätte er für seine Brüder, die Menschen, sich selbst überwunden“. Dann wäre er „der Engel des Weltteils“, er wäre „die Krone aller europäischen Weisen“ geworden. Aber Napoleon „hat sich nicht selbst überwunden, er hat sich in keinem Stück seinen Brüdern, den Menschen, gleichstellen wollen“. So schien er nicht zum Souverän, sondern nur zum Dienstmann, „freilich zu einem unvergleichbaren Dienstmann“ geboren.

Er hat die europäische Menschheit die ganze Schrecklichkeit des gesellschaftlichen Zustandes, wenn er nur als der Zustand der kollektiven Existenz unseres Geschlechts ins Auge gefaßt wird, auf eine Weise fühlen gemacht, wie sie die Welt noch nie gefühlt hat. Er hat die „Entnatürlichung“ auf das äußerste getrieben, indem er das Kind im Mutterleib als Staatsgut behandelte und es zu aller Schlechtigkeit des Menschendienstes erniedrigte, ehe es die Mutter in der Wohnstube zur heiligen Höhe des Gottesdienstes und durch diese zur Göttlichkeit des Menschendienstes erheben konnte (ebenda S. 103). Demgegenüber betont Pestalozzi: „Wir sind, durch Recht und Gesetz untereinander verbunden, unser Staat selber“. So gelangt Pestalozzi zu dem Ergebnis (S. 148): „Es ist für den sittlich, geistig und bürgerlich gesunkenen Weltteil keine Rettung möglich als durch die Erziehung, als durch die Bildung zur Menschlichkeit, als durch die Menschenbildung“. Gilt dieser Kernsatz nicht auch noch ungeschmälert für uns heutige und für das 'schwer' darniederliegende Europa der Gegenwart?

Alle Bildung aber ist nach Pestalozzi Arbeitsbildung. Darüber heißt es in der zweiten Fassung von „Christoph und Elise“: „Der Mensch hat zwei Arbeiten, eine innere und eine äußere. Wenn die äußere im Dienst der inneren ist, so bildet sie ihn für sein inneres und äußeres Leben gleich gut; wenn aber die innere Arbeit im Dienst der äußeren steht, so leidet darunter notwendig das innere Leben. Alle äußere Arbeit“, so meint Pestalozzi, „ist eben ohne inneren, seelenerhebenden und sittlichen Endzweck nicht Menschenarbeit, ja, sie ist so wertlos, daß ein Nichtarbeiten fast besser wäre“¹⁾.

Wie das im einzelnen bei Pestalozzi gedacht ist, wie er sich auch die Schule als „Arbeitschule“ denkt und sie demgemäß gestaltet, ist so oft dargestellt worden, daß darauf in diesem Zusammenhange verzichtet werden kann. Nur die Frage der Religion und der religiösen Bildung sei hier noch zum Schluß kurz berührt. Schon in der „Abendstunde eines Einsiedlers“ schreibt Pestalozzi das zum Nachdenken stimmende Wort: „Gott ist die nächste Beziehung der Menschheit“, und weiter: „Glaube an Gott, du bist der Menschheit in ihrem Wesen eingegraben; wie der Sinn von gut und böse, wie das unauslöschliche Gefühl von Recht und Unrecht, so unwandelbar fest liegt du als Grundlage der Menschenbildung im Innern unserer Natur.“ Am Schluß des III. Teils von „Lienhard und Gertrud“ heißt es von Glühlphi, der hier wohl Pestalozzis eigene Meinung widerspiegelt. Er sagte: „Gott ist für die Menschen nur durch die Menschen der Gott der Menschen. Der Mensch kennt Gott nur, insofern er den

¹⁾ Diese bedeutame Stelle fehlt in der Seyffarth'schen Ausgabe der Werke. In der neuen Ausgabe (Band VII) werden die Varianten der verschiedenen Ausgaben vollständig verglichen.

Menschen, das ist, sich selber kennt, und ehrt Gott nur, insofern er sich selber ehrt, das ist, insofern er an sich selber und an seinen Nebenmenschen nach den besten und reinsten Trieben, die in ihm liegen, handelt.“ Nicht „hart in den Kopf eingegrabene Bilder“, oder „bestimmte, feste Gottesvorstellungen“ können uns dabei helfen, obwohl man darüber ja trefflich streiten kann, sondern allein das aus reiner Liebe entspringende Tun. „Es ist umsonst, daß du dem Armen sagst: „Es ist ein Gott, und dem Waislein: du hast einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten lehrt kein Mensch den andern Gott kennen“. Aber wenn du dem Armen hilfst, daß er wie ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott, und wenn du das Waislein erziehst, das ist, wie wenn es einen Vater hätte, so lehrest du ihn's den Vater im Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß du ihn's erziehen mußt.“

Auch hier warnt Pestalozzi vor dem „Maulbrauchen“. Nur nicht viele Worte, kein Predigen, sondern das stille, gemeinsame Tun, das ist es, worauf alles ankommt, mögen im übrigen die „Meinungen“ über die göttlichen Dinge in ihrer Verschiedenheit unangetastet bleiben. Gläpfi führt die Kinder in die Hütten der Armen und in das Waisenhaus, und diese „Anschauung“ des Elends erweist sich als wichtiger und einflußreicher als all seine Belehrung und sein Unterricht.

In den „Reden an sein Haus“ (1808—1818) klingt bei Pestalozzi immer wieder der Gedanke an von der Nachfolge Christi. „Lebet euren Kindern, werdet göttlich durch sie!“ heißt es hier¹⁾. Der Mensch kann nur dann seine Pflichten rein und vollkommen erfüllen, wenn er sie nach dem Vorbilde Christi den Pflichten gegen Gott unterordnet; dagegen verstoßen die Eltern, welche ihre Kinder einseitig nur für diese Welt ausbilden. Die Bibel bezeichnet Pestalozzi in diesen Reden „als eine Sammlung solcher Offenbarungen Gottes“, welche „die Menschen zum Glauben an ihn und zur Erhebung ihrer selbst über den eiteln Dienst der Welt zum göttlichen Dienst des heiligen Glaubens hinführt“. —

Die ganze Sehnsucht und die fromme Sicherheit seines Glaubens spricht sich an einigen Stellen dieser „Reden an mein Haus“ deutlich und überzeugend aus. So heißt es in der Neujahrsrede 1809: „Ich suche durch mein Tun Erhebung der Menschennatur zum Höchsten, zum Edelsten, ich suche seine Erhebung durch Liebe, und erkenne nur in ihrer heiligen Kraft das Fundament der Bildung meines Geschlechts zu allem Göttlichen, zu allem Ewigen, das in der Menschennatur liegt“. Also nicht die geistige und technische Bildung ist das letzte, höchste, sondern die des Herzens, alle Intellektenschulung ist und bleibt Pestalozzi nur Mittel zum Zweck. So fährt er fort: „Ich achte alle Anlagen des Geistes und der Kunst und der Einsicht, die in meiner Natur liegen, nur für Mittel des Herzens und seiner göttlichen Erhebung zur Liebe. Ich erkenne nur in der Erhebung des Menschen zum Menschen die Möglichkeit der Aus-

¹⁾ Siehe das Genauere in der Schrift von W. Nigg, Das religiöse Moment bei Pestalozzi (Pestalozzi-Studien. Neue Folge. Band I. Berlin, W. de Gruyter u. Co., 1927).

bildung unseres Geschlechts selber zur Menschlichkeit. Liebe ist das einzige, das ewige Fundament der Bildung unserer Natur zur Menschlichkeit.“ Und weiter: „Der Unterricht als solcher und an sich bildet keine Liebe, so wenig er als solcher und an sich Haß bildet. Darum aber ist er auch nicht das Wesen der Erziehung. Die Liebe ist ihr Wesen. Sie allein ist der ewige Ausfluß der Gottheit, die in uns thronet, sie ist der Mittelpunkt, von dem alles Wesentliche in der Erziehung ausgeht.“ Er findet keine Worte für den gemeinschaftsbildenden Wert der Religion, wenn er fortfährt: „Es ist kein Geringes, wenn Menschen zusammenstehen zu einem heiligen Zweck; sie müssen sich selbst in ihrer Vereinigung heiligen, wenn ihr Zweck in ihnen ein heiliger Zweck bleiben und durch sie ein heiliges Werk werden soll. . . Wo immer nur das Menschliche im Menschen mit dem Menschlichen in andern Menschen sich vereinigt, da heiligt und reinigt sich der Mensch nicht durch seine Vereinigung. Nur wo das Göttliche im Menschen mit dem Göttlichen in andern Menschen sich vereint, nur da reinigt und heiligt sich der Mensch durch seine Vereinigung mit anderen Menschen, und das Göttliche im Menschen vereinigt sich mit dem Göttlichen in andern nur durch die Gemeinschaft des Sinnes Jesu Christi und seines heiligen Geistes.“ (Weihnachtserede 1810.) Und gerade in dieser Rede findet sich ein kurzer Satz, in dem Pestalozzi seine Freunde anredet und ermahnt, der aber auch gerade auf ihn selbst, den Sprecher paßt: „Tretet euch nicht; ihr müßt das Gold unseres Strebens nicht im Auseren unseres Tuns, ihr müßt es im Innern eurer selbst suchen, finden und würdigen.“

Nicht die äußeren Leistungen und „Erfolge“ sind es, nach denen die Nachwelt Johann Heinrich Pestalozzi beurteilen sollte, sondern nach der reinen Gesinnung seines Charakters, nach dem starken, ja überwältigenden Gefühl für Liebe und Gerechtigkeit, mit dem er eine neue Welt aufbauen wollte, nicht sowohl in Organisationen, die ja immer nur von außen zu erfassen sind, sondern im Herzen der Menschen, vorab der Kinder. So fordert dieser geniale Erzieher, diese in ihrer Religiosität unermüdlche und tapfere Natur von uns allen eine seltene Reinheit des Herzens, Reinheit in den Ansichten des Lebens, Unterwerfung unter das ob uns waltende Schicksal, dabei aber doch Anstrengung aller unserer Kräfte, Mut in jedem Vorfall unseres Lebens, Überwindung unserer selbst in allem Dienst der Liebe. So fordert das ganze Werk der Erziehung: „Heldenkraft zum Heldenziel“.

Dieser Pestalozzi aber, der mit „Heldenkraft“ dem „Heldenziele“ zustrebte, kann und soll unser Führer in dem gleichen Sinne sein, wie der mutige und gottvertrauende böhmische Bischof Comenius und die Führer des deutschen Idealismus von Herder über Kant, Schiller und Goethe bis zu Hegel. Bei aller Verschiedenheit im einzelnen sind unsere Geistesheroen im wesentlichen eilig, und so gibt uns die Rückschau beim 100. Todestage Pestalozzis Kraft und Vertrauen zum eigenen Weiterschreiten auf dem schmalen Pfade der Pflicht, der erleuchtet wird von dem Sterne der ewigen, göttlichen Liebe.

Die letzten Dinge und die Geschichte der Menschheit.

(Aus einem wertphilosophischen Kapitel.)

Von Dr. Gerhard Lehmann (Berlin).

Was heißt und zu welchem Zwecke studiert man Universalgeschichte? Um altenmäßig zu belegen, welche kleinen Zielstrebigkeiten oder Läufchungen die Handlungen der Individuen zu einem großen Ganzen formten? Lohnt es sich, ja ist es überhaupt möglich, von den menschlichen Individuen aus zu geschichtlichen Perspektiven zu gelangen? Das Individuum als Monade ist das antihistorische Prinzip; denn die menschliche Seele als Glaubensgegenstand schließt alle Entwicklung ab und somit alle Geschichte aus: Grund genug vom Menschen hinwegzukommen und den einen oder anderen der beiden noch übrigbleibenden Wege zu beschreiten: entweder den Menschen im Komplex seiner Bedingungen physischer, psychophysischer und psychischer Natur untergehen zu lassen, oder von vornherein andere überindividuelle Einheiten, wie Stamm, Rasse, Volksgeist, Kultur zu Gegenständen geschichtlicher Betrachtung zu machen.

Das Individuum als Monade hat keine Geschichte. Aus dem einfachen Grunde nicht, weil der Inhalt des Selbstbewußtseins völlig heraufbefördert werden mußte, ehe es zur konkreten Persönlichkeitserfassung kommt. Ob dies empirisch möglich ist oder nicht, dies steht für uns gar nicht zur Diskussion; denn die „konkrete Persönlichkeitserfassung“ ist ein ideales Postulat, ein desiderat des Glaubens und ist als solches geknüpft an das „Sein der Seele“. Kann denn nun der Bedingungskomplex des Individuums geschichtliche Wertbetonung erlangen? Versucht hat man dergleichen freilich häufig genug. Sieht man aber näher hin, so wird man finden, daß das Individuum dabei allemal herzlich wenig profitierte, daß der Bedingungskomplex selbst zu einem geschichtlichen Wert erhöht wurde und das Individuum als überflüssiger Hintergrund figurierte. Die materialistische Geschichtsauffassung, die das Individuum zu einer Funktion wirtschaftlicher Verhältnisse macht, was ist sie anderes als der Versuch, das Denken und Fühlen, die Sehnsucht und Leidenschaften ökonomischen Bedingungen unterzuordnen, und das heißt, die psychischen Bedingungen aus dem physischen herzuleiten? Das Individuum als Monade aber verbleibt hierbei völlig im Hintergrunde; denn ob wir die psychischen Bedingungen aus den physischen oder die physischen aus den psychischen herleiten, das bleibt sich gleich. Es bleibt sich gleich, weil wir statt zu untersuchen, wie das Individuum von dergleichen bedingt ist, danach fragen wie die einen Bedingungen von den anderen abhängig sind. Sagt man uns, anders könne man dem „Individuum“ gar nicht auf den Leib rücken als dadurch, daß man nach den Bedingungen seiner Eigenschaften fragt, so muß man mit Nachdruck darauf hinweisen, daß das spezifisch Individuelle einer historischen Person eben gar nicht in irgendwelchen Eigenschaften, die diese Person mit anderen gemeinsam hat, begründet ist. Cäsar, Alexander, Napoleon mögen von gleichen

Leidenschaften beseelt gewesen sein: wenn wir die Bedingtheit dieser Leidenschaften durch ökonomische oder durch physische „Gegebenheiten“ erklären wollen, dann sind Cäsar, Alexander und Napoleon Fälle einer Klasse, aber keine individuellen Größen. Wir können sagen: niemals können wir die Einzigkeit einer historischen Person irgendwie „bedingen“. Die dergleichen vorgegebene Geschichtsauffassung hat es also immer mit der Reduktion allgemeiner Bedingungen auf andere, nicht weniger allgemeine, nur in eine andere Richtung weisende Bedingungen zu tun. Und wenn sie ehelich ist, wird sie dem Individuum auch keinerlei Wert zuerteilen: das Individuum ist das Wertlose schlechthin. Und wenn das Individuum Wertvolles zu erzeugen scheint, so scheint es dies eben nur: in Wirklichkeit vereinfachen wir uns ein kompliziertes Bedingungsgefüge, wenn wir es in eine solche direkte Beziehung zu einem Menschen setzen: wir verfälschen den geschichtlichen „Prozeß“, wir dichten. „In historischen Ereignissen sind die sogen. „großen Menschen“ Etiketten, die dem Ereignis den Namen geben, die ebenso aber, wie die Etiketten, am allerwenigsten Verbindung mit der Sache selbst haben“¹⁾. Der Zorn des Geschichtsforschers richtet sich hier gegen die „großen Menschen“. Aber wie steht es mit den Kleinen? Sind sie vielleicht ebensolche Etiketten, die man der „Sache selbst“ aufklebt? Daß die Großen und die Kleinen hier im Grunde ganz gleich figurieren und es kaum einen wesentlichen Unterschied macht, ob wir uns ein kompliziertes Bedingungsgefüge durch Reduktion auf einen Großen oder auf unzählige Kleine vereinfachen, dürfte nicht so paradox sein, wie es den Anschein hat. Denn wenn man die Kleinen durch irgendwelche Abkürzungen zusammenbündelt und von „den“ Griechen, Römern, Deutschen, von „den“ Menschen und Arbeitern spricht, stehen etwa diese Etiketten — wohlgerne immer im Sinne der materialistischen und verwandter Geschichtsauffassungen — im engeren Zusammenhang mit „der Sache selbst“? Die Sache selbst: das ist das historische Ereignis, das Etikett; die Aufschrift soll den Inhalt des Ereignisses bezeichnen: wollte man es tadeln, daß der Inhalt eines Ereignisses überhaupt bezeichnet werde, dann enthebt man sich aller historischen Arbeit, gewiß, aber man schüttet dann auch das Kindlein mit dem Bade aus. Tadeln will man offenbar nur, daß die Beziehung und Deutung eine willkürliche Benennung, eine bloße Übereinkunft (wie etwa die Apothekersprache) und eine Falschdeutung ist: man sucht doch wohl die richtige Aufschrift für das Ereignis.

Und da fragen wir abermals: kann denn ein Individuum oder eine Summe von Individuen einem Ereignis Sinn geben? „Sinn“ heißt uns hier: etwas kläre sich durch dieses Ereignis auf, etwas könne nur durch dieses Ereignis verstanden werden. Aber haben wir hiermit nicht dem Ereignis selbst die Rolle des Deuters übertragen und erweist es sich jetzt nicht als Irrtum, wenn wir voraussetzen, das Ereignis müsse selbst gedeutet werden? Schwieriges Dilemma! Wir wollen das Ereignis verstehen und wir wollen etwas durch das Ereignis verstehen: vielleicht schließt sich dennoch nicht beides aus,

¹⁾ Tolstoj, Krieg und Frieden. II. Bb.

sondern bedingt sich gegenseitig? Der Einzelfall fordert ein allgemeines Gesetz; sonst ist er kein „Fall“, sondern etwas Unverstehbares schlechtthin; das allgemeine Gesetz wird durch den Einzelfall bewahrt; sonst ist es kein Gesetz; aber hierbei muß doch schon das Ereignis als „Fall“ erkannt worden sein. Wir müssen also schon die Vermutung haben, es werde das Ereignis ein Allgemeines aus sich gebären, bevor wir das Ereignis etikettiert haben: letzteres kann freilich erst geschehen, wenn das Allgemeine bereits gefunden ist. „Wir müssen die Vermutung haben“, heißt das nicht eigentlich: wir glauben daran, daß das Ereignis irgend etwas zu bedeuten haben werde? Und daß wir daran glauben; dies muß in unserer Haltung dem Ereignis gegenüber, in unserer subjektiven Einstellung, irgendwie verankert sein, wir müssen ein Bedürfnis haben, gerade an diese und nicht an jene Ereignisse unsere Wünsche und Sehnsüchte zu knüpfen. Man greift hier gerne auf die „Instinkte“ des Historikers zurück, auf einen gewissen historischen Takt, und man könnte mit einiger Berechtigung den Historiker jenen pflanzenfressenden Tieren vergleichen, die auch genau wissen, was sie unberührt lassen müssen, ohne erst große Erfahrungen auf diesem Gebiete gesammelt zu haben. Offenbar liegt in dem geschichtlichen Ereignis etwas, das dem ungeschichtlichen fehlt: wofür aber nur der Historiker Geruch und Geschmack besitzt.

Und damit steigt der Historiker selbst im Werte: ohne seinen Geruch und Geschmack gäbe es keine Geschichte. Aber es genügt nicht, daß er an die Bedeutung eines Ereignisses glaubt; es gehört auch ein Unglaube zum Wesen des Historikers, ein so tiefer und so ehrlicher Unglaube, daß er beinahe allein schon ausreichte, um den Historiker als solchen zu charakterisieren. Der Historiker glaubt nicht an die Seele; d. h. er glaubt nicht an einen höchstgesteigerten Bewußtseinsinhalt, er glaubt nicht daran, daß der Bewußtseinsinhalt im Individuum zum Marium aufzusteigen vermag. Immer und immer bleibt ihm dieser höchstgesteigerte Bewußtseinsinhalt bedingt, immer und immer erblickt er das Fehlende, noch zu Ergänzende, Entwickelbare. Wie dieser Unglaube sich äußert, wie er auf eine Verherrlichung des unersättlichen Lebens hinausläuft, um dennoch an eigener Impotenz, am „Historismus“ zu ersticken, das gehört in das Kapitel der „Nutzanwendungen“ und sei uns hier gleichgültig.

Unter dem „Sinn“ eines historischen Ereignisses verstehen wir also nur die Zugehörigkeit dieses Ereignisses zu den Glaubensgegenständen, und da der Historiker, welcher diesem Glauben Ausdruck verleiht, an die menschliche Seele nicht glauben kann, so wird er auch niemals den „Sinn“ eines Geschehens in das Individuum verlegen. Doch wie verträgt sich hiermit der Kultus des Genies, wie verträgt sich — wir brauchen ja noch nicht einmal bis zum „Kultus“ zu gehen — hiermit überhaupt die scheinbare Hochbewertung der geschichtlichen Persönlichkeit seitens des Historikers? Ist doch die materialistische Geschichtsauffassung und ähnliche Betrachtungsweisen nur eine Form geschichtlichen Wertens.

Hier ist der Punkt, wo in der Geschichte Wissenschaft und Dichtung sich

scheiden. Nicht als ob es eine individualisierende Geschichtswissenschaft im Sinne Rickerts gäbe, aber es gibt eine kritische Geschichtswissenschaft, die sich ihrer Grenzen und Begrenzungen bewußt ist und eine dichtende Geschichtsschreibung, die es vornehmlich auf die „großen Männer“ abgesehen hat.

Die kritische Geschichtswissenschaft hat es natürlich nicht weniger mit Glaubensdingen zu tun als die dichtende Geschichtsschreibung; wenn sie sich also von letzterer trennt, so kann diese Trennung nur in der Anwendung einer bestimmten, nämlich der wissenschaftlich-analytischen Methode hier und der Verwerfung dieser analytischen Methode dort bestehen. Verfahre man konsequent analytisch, dann gelangte man wohl oder übel von der Historie in die Naturwissenschaft: das weiß man, und dagegen sträubt man sich. Und wieder ist es der Instinkt des Geschichtsforschers, der sich hiergegen sträubt: jenes Wissen um irgendwelche Werte, die verloren gehen, wenn man sie der naturwissenschaftlichen — und das eben heißt der wissenschaftlichen Methode überhaupt, — überliefert. Andererseits will man jene Methode nicht über Bord werfen, man will es nicht, weil man es nicht kann. Und darum muß der historische Laik mit der wissenschaftlichen Methodik in Streit geraten und das Ergebnis dieses Streites kann nur die tatenlose Ruhe, das Händefalten, das matte Resignieren sein. Fragt man noch, bei welchem Anlaß der kritische Geschichtsforscher die Hände faltet und sich ermüdet zur Ruhe begibt? Die „großen Männer“ sind es, die ihn also resignieren lassen. Für die kritische Geschichtsforschung ist der „große Mann“ Grenzbegriff, Ding an sich. Auf dieses Ding an sich stürzt sich die dichtende Geschichtsschreibung; sie macht aus ihm den „Helden“: aber wenn wir näher hinschauen, werden wir bemerken, daß sie damit aus dem Rahmen der Historie heraustritt: der Held mag noch so zeitlich bedingt sein in seinen Entschlüssen und Handlungen, das jedoch, was ihn von anderen Menschen unterscheidet, das typisch heldenhafte, ist überzeitlich: der Held ist immer derselbe. Der Held vernichtet die Geschichte oder besser an ihm geht die Geschichte zugrunde. Cyrus, Alexander, Cäsar, Mohammed, Napoleon sind Kraftzentren, aus denen jede neue Generation Daseinsmut und Willensstärke schöpft: keiner ist „größer“ als der andere, jeder ist vollkommen, und darum bleibt es belanglos, welche Reiche er gegründet, welche Reiche er zerstört hat. Wenn er Ereignissen Sinn verleiht, so ist dies kein „historischer“ Sinn mehr, wenn er etwas aufklärt, so ist dies nichts Vergangenes, unwiderstuflich Dahingestorbenes, sondern ein seiender Zustand: der „Held“ hat irgend eine Beziehung zu den „letzten Dingen“. Das macht, er ist „Seele“, er ist ein Maximum von Bewußtseinsinhalt, wenigstens ein Maximum von Bewußtsein bestimmter Prägung. Das allein berechtigt von Helden auf verschiedenen Gebieten zu sprechen: der Held als Prophet, als Dichter, Priester, Schriftsteller, König und — Gottheit, wie Carlyle sie so hübsch etikettiert. Der Held hat jeweils einen dieser Kulturkreise zu einem Bewußtseinsmaximum gebracht: was der Held gesehen, das ist unumstößlich, was der Held gedacht, ist wahr, was der Held getan, ist gut: die Äußerungen des Helden überschreiten die Grenzen zeitlicher Bedingtheit. Hätte Plato nicht irgendetwas

absolut Wahres erkannt, hätte Napoleon nicht etwas Übermenschliches — man sagt auch wohl Dämonisches, getan; dann wären sie keine Helden und das eben heißt: irgendetwas in all diesen Menschen war überzeitlich und dieses etwas wieder ist kein „Wert“, der in ihnen steckt und ihre „sterbliche Hülle“ durchbricht, sondern was in all diesen Menschen steckt, dient zum Kriterium unserer „Werte“.

Wir müssen hier innehalten und uns über die Bedeutsamkeit unseres Schrittes in Ruhe klar werden. Man spricht von objektiven Werten, die auch ohne unsere subjektive Bewertung noch Werte wären, und die zu Normen für unser Verhalten werden, wenn wir sie in uns aufnehmen. Allein es bedarf noch nicht einmal wissenschaftlicher Methode, um darzutun, daß ein „Wert an sich“ eine recht wertlose Sache ist. Allein die Tatsache, daß wir werten, bleibt bestehen und richtig bleibt es auch, daß wir Werteprepräsentanten brauchen, weil unsere eigenen Bewertungen auf den Kreis individueller Erfahrungen und individueller Eigentümlichkeiten beschränkt sind. Glauben wir etwa darum an einen bestimmten Wert auch wenn wir nicht in der Lage sind ihn auf „unsere Person“ zu beziehen? Ja und Nein. Wir glauben nicht an Werte, aber wir glauben an die Seele als Individualseele. Vollkommenheit gehört zu diesem Glaubensgegenstand und Frage bleibt es wie Vollkommenheit und Individualität in Einklang zu bringen sei? Antworten wir jetzt: nun eben so, daß es die Individualität auf bestimmten Gebieten zur Vollkommenheit bringt, dann sind wir schon wieder in jenem Dogmatismus der wertlosen „Werte an sich“. Es muß vielmehr heißen: eben weil jede Individualseele (wir wissen nunmehr, was dieses Wort an Glaubensgehalt einschließt) in ihrer Weise vollkommen ist, eben darum muß sich Vollkommenheit konkret gestalten. Es gibt nicht „die“ Vollkommenheit, es gibt nur „die Seele“ und „die Seele“ „hat“ ihre Vollkommenheit. Wodurch die Seelen sich unterscheiden, das kann nicht die in ihnen enthaltene Unvollkommenheit sein; denn solange und sofern sie unvollkommen sind, sind sie nicht „Seelen“ im Sinne der Glaubenslehre. Der Unterschied der Seelen läßt sich nicht definieren als Unterschied einer bestimmten quantitativen oder qualitativen „Andersheit“; denn dazu müßten wir ja die Andersheit schon anderswoher kennen; jede Seele ist vielmehr einzig und wir wissen, was es ist, an das wir hierbei — glauben! Wir können aber diese Andersheit, die wir erleben, zum Ausgangspunkt machen, wir können versuchen, sie mit anderen Bedingtheiten (welches diese Bedingtheiten sind, das wird das Folgende lehren) in Verbindung zu bringen und dann erhalten wir den „Wert“. Wert ist die von einer Seele, von einer bestimmten Seele losgelöste Vollkommenheit, aber diese Lösung ist nur eine abstrakte: fragen wir also nach dem Sinn und nach der Art dieser Vollkommenheit, dann können wir nur wieder auf jene Seele weisen.

Ist denn damit nun ein Relativismus eingeführt und der Anspruch auf jede Norm die sich aus dem Wert für unser Verhalten ergibt, verloren gegangen? Wir fragen: ist denn wirklich all und jede Person „Seele“? Die Seele ist ja nichts Erfahrbares: die Seele ist kein Ding, von dessen Existenz

und Beschaffenheit wir uns überzeugen könnten, sondern sie ist Inhalt eines Glaubens. Aus der Geschichte also leiten sich keine Werte ab, sondern aus dem Glauben, und wollte man unsere Anschauung so entstellen, daß man sagt: was Platon erkannt hat, gilt seitdem als Wahrheit, was Christus prophezeit hat, gilt als Wirklichkeit „des jüngsten Tages“, und tritt ein neuer Plato, ein neuer Christus auf, dann wird Wahrheit und Wirklichkeit sich ändern; so hat man uns mißverstanden.

Doch um den Sinn des Gesagten ganz zu erfassen, ist es nötig auf die Bedingungen einzugehen, an welche wir die Individualseele knüpfen, um einen „Wert“ zu erhalten. Ist die Individualseele selbst geglaubt, dann müssen auch diese Bedingungen geglaubt sein. Das heißt, wir beziehen die Individualseele auf irgend einen Glaubensgegenstand. Und welcher Art dieser Glaubensgegenstand ist, das wird uns klar werden, wenn wir bedenken, daß zwar der höchstgesteigerte Bewußtseinsinhalt sich in der Zeit nicht entwickeln läßt, daß er sich aber auf das in der Zeit entwickelbare, nämlich auf das Leben, beziehen lassen muß, sonst hätte er keine Bedeutung für das Leben mehr, könnte auf das Leben nicht einwirken und könnte auch nicht ersehnt und erstrebt werden. Die Weltseele muß also zu Schöpfungen gelangen, die gleichsam als Rätselgebilde emporragend ihren wahrhaften Sinn und ihre wahrhafte Bedeutung erst dadurch erhalten, daß sie auf die Seele als Bewußtseinsvollkommenheit bezogen werden. Und diese Rätselgebilde sind Gemeinschaft, Staat und Menschheit.

Mit der Entwicklung dieser Glaubensgegenstände hat es die Geschichte zu tun, und damit betreten wir den zweiten Weg, der der Geschichtsforschung noch offen steht, nachdem der erste sich zwar nicht als unbeschreibbar erwiesen hat, aber in Gefilde führt, die wir hinter uns 'zu haben glauben, entweder nämlich in die Psychologie oder in die Ökonomie oder 'Wirtschaftslehre.

Sind Gemeinschaft, Staat und Menschheit Glaubensgegenstände eigener Prägung, dann gilt es vorerst alles Kollektivistische von ihnen fern zu halten: das aber heißt, die Gemeinschaft ist keine Assoziation von Individuen, der Staat kein Konglomerat von Gemeinschaften, die Menschheit kein Staatenhaufen. Die Gemeinschaft ist Einheit wie der Staat und die Menschheit, aber in ihr muß weniger enthalten sein als in jenen beiden und dies weniger kann nur ein weniger an Widerspruch bedeuten. Dann muß jedenfalls auch die Gemeinschaft einen Widerspruch enthalten, an dessen reale Existenz wir aus Glaubensgründen glauben.

Die Entwicklung bestehe in wachsender Differenzierung, sagten wir, deren „telos“ das Individuum als Bewußtseinsinhalt, deren Bedingung eine notwendig mit der Differenzierung eintretende Rivellierung sei. Gemeinschaft als Ziel der Weltseele kann also nur heißen, daß sie ein Markstein der Entwicklung zum Inhalt des Selbstbewußtsein darstelle, daß in ihr die Weltseele sich über sich selbst klarer werde als sie es vordem war. „Vordem“, das heißt wieder, es müsse auch der Gemeinschaft etwas vorausgehen: und dies ist die Gattung. Wie also unterscheiden sich Gattung und Gemeinschaft? Das dürfte die Vor-

frage sein, deren Beantwortung zur Konstruktion des Glaubensgegenstandes notwendig ist.

Die Gattung ist Zweckseinheit wie die Gemeinschaft, aber — und das sieht auch der Nüchternste — eine Zweckseinheit, die noch nichts spezifisch Historisches in sich birgt. Die Gattung ist Wille zum Leben, aber konkretisiert zu einem besonderen Lebenswillen: nicht das Leben schlechthin ist es, das bejaht wird, sondern diese eine Form des Lebens; und dies ist das Moment der Differenzierung, das hier schon vorliegt. Die Gemeinschaft nun ist die Form in der die Gattung sich differenziert, aber jetzt vollzieht sich diese Differenzierung im Bewußtsein der Individuen, nicht mehr in Körpern und körperlichen Begierden. Das ist der große Schritt. Das Individuum als Gattungsrepräsentant weiß nicht, daß es eine spezifische Lebensform bejaht, das Individuum als Gemeinschaftswesen fängt schon an, dies zu wissen. Es fängt schon an, d. h. es kann sich wohl auch so verhalten, daß eine Gemeinschaft gewissermaßen aus Instinkt bejaht wird, allein es muß doch ein Bewußtsein um diese instinktive Bejahung wachwerden, sonst fällt die Gemeinschaft eben noch mit der Gattung zusammen. Wird aber die instinktive Bejahung bewußt, so heißt das zunächst nichts anderes als das Individuum fühle, es könne auch anderen Gemeinschaften angehören, habe sich aber entschlossen diese bare Möglichkeit hintanzustellen. Andere Möglichkeiten sehen aber heißt die eigene Wirklichkeit als beschränkt empfinden, und so gehört zur Gemeinschaft immer der Blick über die Gemeinschaft hinaus auf eine Totalität von der sie sich letztlich abhebt. Nur ist diese Totalität wie gesagt nichts als bare Möglichkeit, sie wird nur als eine Art Grenze gewußt.

Im Staat wird die Gemeinschaft nicht aufgehoben, aber ergänzt und zwar dadurch ergänzt, daß die eben geschilderte Totalität zur Wirklichkeit erhoben wird. Der Staat ist das Zusammen vieler Gemeinschaften, die aber nicht bloße Möglichkeiten für das einer bestimmten Gemeinschaft angehörende Individuum, sondern Wirklichkeiten für dieses selbe Individuum sind. Der Bürger gehört vielen Gemeinschaften zugleich an; wenn er in seiner Wirksamkeit auch nur die Interessen einer bestimmten Gemeinschaft vertritt, so vertritt er doch durch seine Existenz auch die Interessen aller andern Gemeinschaften, anders gefaßt, es gibt keine Gemeinschaft im Staate an der er kein Anrecht auf Nutznießung hätte. Als was sich das Recht hier darstellt, nämlich als Anerkennung der vom Individuum erhobenen Forderung, die Totalität unbeschadet einseitiger Wirksamkeit in seine wirkliche Existenz aufzunehmen, das kann erst in der praktischen Philosophie näher ausgeführt und muß hier beiseite gelassen werden.

Der Staat als Einheit ist jedoch ebenfalls eine Lebensform, insofern als die Gemeinschaften als deren Totalität oder wie wir auch sagen können, als deren höhere Potenz er sich darstellt, noch keine reinen bewußten Zweckseinheiten sind, sondern die Individuen die der Gemeinschaft angehören, erst anfangen zu wissen, hier liegt auch eine bewußte Lebensbejahung, keine bloß instinktive Lebensbejahung mehr vor. Die Gemeinschaft als ein Gegenstand der

Geschichte hat also immer noch etwas vom Charakter der Gattung an sich, wie sagen, der Einzelne fühle sich zu dieser oder jener Gemeinschaft auf Grund rein physischer oder unbewußt-psychischer „Veranlagungen“ hingezogen. Infolgedessen muß auch die Totalität aller Gemeinschaften noch etwas von Charakter der Gattung an sich haben, d. h. wie die Gattung differenziert ist, das muß sich, wenn auch verzerrt durch den Spiegel bewußter Zweckheit, im Staate darstellen. Anders gefaßt, auch der Staat läßt noch etwas vom Walten der Weltseele hindurchschimmern, die Staaten entwickeln sich auch noch zu Staatsgebilden, die vollkommen sind und deren Vollkommenheiten dennoch nicht auf der Wirksamkeit der Einzelnen beruhen.

Allein wie keine Differenzierung ohne Nivellierung, keine Teleologie ohne Dysteleologie, kein Fortschritt ohne Rückschritt, so muß es auch hier ein entwicklungshemmendes Prinzip geben, das in den Plan der Weltseele hineingehört: auch die sich mit „Natur“notwendigkeit vollziehende, soll heißen nicht von Menschen bewirkte Entwicklung der Staatsgebilde hat ihre Dysteleologie: den Krieg. Daß der Krieg ein notwendiges Mittel zur weiteren Differenzierung ist, obwohl oder gerade weil er sie hemmt, das scheidet unsere Anschauung von der aller Fortschrittmänner und guten Menschen. Wer den Krieg verneint und ihn beseitigt wissen will, hebt eine der Grundbedingungen des Staates selbst auf: ob er den Staat nun als eine Einrichtung vieler Einzelner, als eine große Interessengemeinschaft auffaßt und die tiefe Weisheit ans Licht holt, der Krieg laufe jedenfalls den Interessen der Gesamtheit zuwider, oder ob er den Staat zu einer Durchgangsstation ins Reich des Staatenbundes macht, das bleibt sich gleich: er hat auf jeden Fall keinen Blick für die irrationale Grundlage des konkreten Staates, der in tieferen Lebensschichten wurzelt als in den Entschlüssen und Friedenssehnsüchten der Vielzvielen.

Freilich ist der Staat nicht nur eine Lebensäußerung der Gattung, sondern auch eine Vereinigung von Gemeinschaften, aber er ist auch nicht nur eine Vereinigung von Gemeinschaften und eine Form des Gattungslebens, sondern er ist ein reines Glaubensgebilde, die Verkörperung des Rechtes wie wir es oben andeuteten, und so aufgefaßt hat er mit Krieg nichts mehr zu schaffen. Dann hätten also die Fortschrittmänner und guten Menschen doch das Richtige getroffen, wenn sie erklärten: nie wieder Krieg! Gewiß, gewiß, doch wie der Löwe am Grünfutter verendet, mag es sonst ein noch so gutes Futter sein, so bedarf auch der konkrete Staat der Nahrung, will er leben und gedeihen, und das bloße „Recht“ das ihm zur Bearbeitung hingeworfen wird, ist Grünfutter: es fehlt das Fleisch. Und darum eben wird Recht zur Macht und Macht zum Recht, so daß sich füglich beides nicht trennen läßt.

Dann wäre also der reine Rechtsstaat nur die oberste Schicht des Staates, in dessen Tiefen Mord und Totschlag haust: wie aber sollte bei einem solchen Verhältnis das Recht selbst „in der Idee“ bestehen können, wenn es abhängig ist von Machtgelüst und Machtbewußtsein? Das Recht sei die Anerkennung der vom Individuum erhobenen Forderung an jeder Gemeinschaft im Staate partizipieren zu dürfen, sagten wir: wenn nun das konkrete Gebilde „Staat“

selbst nur dadurch existieren kann, daß es dieser Forderung Hohn spricht, wenn es in seiner Existenz darauf angewiesen ist, die Individuen zu fesseln, anders ausgedrückt, wenn es nur durch die Unfreiheit oder durch die Hörigkeit seiner „Bürger“ bestehen kann und sie für partikuläre Zwecke, die jene Forderung vernichten, „benutzen“ muß, wo bleibt da die höhere Instanz an die der Bürger appellieren kann? Offenbar muß es eine solche höhere Instanz geben; denn sonst gäbe es kein Mittel, das positive Recht als Recht zu erkennen und es von Vorschriften, Befehlen und „Verordnungen“ die dem Machtgelüst des Staates entflammen, zu trennen. Das Vollkommenheitsbedürfnis des Einzelnen kann wohl ein Antrieb sein, jene höhere Instanz zu suchen, der Einzelne kann sich aber niemals selbst zum Kriterium und Regulativ des Rechtes machen: das „Naturrecht“ setzt eine Gemeinschaft voraus, ja nicht bloß eine Gemeinschaft gewisser Interessen, sondern einen wenn auch noch so primitiven Staat, d. h. einen Inbegriff von Gemeinschaften.

Diese höhere Instanz nun ist die Menschheit, nicht als Kollektivebegriff, als abgekürzter Ausdruck für die gleichzeitige und sich in Vergangenheit und Zukunft erstreckende „Masse Mensch“, sondern als neuer Glaubensgegenstand. Die Menschheit ist der entwurzelte Staat, der Staat, in dem das Recht nicht mehr an Macht geknüpft ist. Und das ist der letzte höchste Widerspruch, der es verdient, näher beleuchtet zu werden, um von ihm aus rückschreitend die widersprechenden Momente in den vorangegangenen Glaubensgegenständen zu beleuchten. Alles Recht setzt eine Gemeinschaft voraus, sagten wir. Ganz einfältig gesprochen ist es die Übereinkunft aller, gewisse Handlungen der Individuen, die dieser Gemeinschaft zuwiderlaufen, zu verbieten, dafür aber die „sozialen“ Handlungen gegen jene anderen zu schützen: alles Recht ist in seinen primitiven Wurzeln Vorrecht, ein Vorrecht auf den Schutz bestimmter Handlungen und ein Vorrecht bestimmter Menschen, die eben an jene Gemeinschaft „glauben“¹⁾. Die Ungläubigen, die Ketzer oder Barbaren genießen dieses Vorrecht nicht, sie sind vogelfrei: man sieht wohl ein, wie alles Recht ursprünglich an den „Kultus“ und das eben heißt an den religiösen Sinn einer Gemeinschaft geknüpft ist. Ja, daß hier ein religiöser Sinn, d. h. eine Beziehung der Gemeinschaft auf den Totalsinn vorhanden sein muß, das unterscheidet überhaupt jedes noch so primitive Recht von der entwickeltsten Form gemeinsamer Interessen. Aber das Vorrecht ist nicht nur ein Vorrecht der Gläubigen, das ihre Handlungen im Gegensatz zu den Handlungen der Ungläubigen schützt, sondern es ist aggressiv gegen jene Ungläubigen gerichtet: die im positiven wie im entwickeltsten Recht liegende „Verpflichtung“ ist eine Verpflichtung zur Machtanwendung. Wer dieser Verpflichtung nicht nachkommt, verfällt der Strafe. Wer seine Macht nicht gegen die Ungläubigen oder gegen die Feinde der Gemeinschaft, gegen die nicht zur Gemeinschaft Gehörenden anwendet, isoliert sich, er begeht einen Vertrauensbruch, er glaubt nicht an die Gemeinschaft und darum eben wird er bestraft. In dem Maße, in dem das Recht sich entwickelt,

¹⁾ Vgl. Nießche, VIII, S. 303.

verliert es den Charakter des Vorrechtes: nach wie vor bleibt es zwar ein Vorrecht der Gläubigen, aber da die Gläubigen überhandnehmen, so tritt es nicht mehr als Vorrecht Weniger in Erscheinung. Der Ungläubige, auf den wir auch in der differenziertesten staatlichen Gemeinschaft noch stoßen, hat sein eigenes Gepräge: er glaubt nicht an den Staat, wenn er auch klug seinen Mechanismus zu gebrauchen versteht, er hat keine Beziehung zur Totalität, und das wieder heißt er ist seelenlos; der Ungläubige heißt jetzt Verbrecher und das Recht das gegen den Verbrecher schützt, verpflichtet auch den Einzelnen zur Nachtanwendung gegen ihn. Nur daß die Arbeitsteilung zur Nachtanwendung in Staaten es mit sich bringt, daß auch diese Verpflichtung zur Nachtanwendung einer besonderen ausübenden Gewalt übertragen wird. Hierbei verliert sich für das Individuum als Bürger zwar der Zwang seine individuelle Macht gegen den Verbrecher geltend zu machen, allein als ideelle Verpflichtung bleibt dieser Zwang nach wie vor bestehen und das drückt sich in der Weise aus, daß das Individuum unbeschadet seiner einseitigen Wirksamkeit, in welche die Bekämpfung des Verbrechens mit Nachtmitteln nicht mehr zu gehören braucht, dennoch ein Anrecht an diese Gemeinschaft im Staate, nämlich an die ausübende Gewalt, besitzt. So ist durch das Recht der Bürger direkt mit der Macht, welche der Staat nach innen wie nach außen geltend macht, verbunden. Ein Recht jenseits dieser Verbindung würde nun offenbar bedeuten, daß es keine Ungläubigen d. h. keine Verbrecher mehr gibt, und dies ist der konkrete Gehalt des Glaubensgegenstandes „Menschheit“: Menschheit ist diejenige Totalität, in der es keine Verbrecher gibt. Für die Menschheit ist das Verbrechen als solches sinnlos geworden: das sich isolierende, sich aus dem Ganzheitszusammenhang ausschließende Individuum ist nicht Mensch, ist Unmensch. Der Unmensch existiert nicht, das heißt in anderer Wendung: auch das sich isolierende Individuum kann sich nur scheinbar losreißen und auf eigene Füße stellen, in Wirklichkeit, d. h. seinem Wesensgehalte, seinem tiefsten Kern zufolge, ist er Mensch wie wir: seine Losreißung ist Irrtum und nur diesen Irrtum gilt es ihm zu benehmen. Und das kann nicht mehr auf dem Wege der Gewaltanwendung geschehen, sondern nur noch auf dem Wege der Erziehung: so tritt Pädagogik an Stelle der Nachtanwendung. Wir verstehen also im Lichte der Glaubenslehre unter Pädagogik die Hinwendung des Einzelnen zur höchsten Gemeinschaftsform, zur Menschheit. Daß diese Auffassung nichts mit den üblichen Redewendungen von der Erziehung zum Staatsbürger, zum guten Menschen und braven Karrenschieber zu tun hat, leuchtet sofort ein, wenn wir Menschheit in dem Sinne verstehen, wie es bisher entwickelt wurde. Die Menschheit ist kein Destillationsprodukt der Staaten, sie ist kein Lummelplag der „Jugend“, allwo es nur „gute“ Menschen gibt: moralische Qualitäten sind uns noch nicht entschlüpft. Die Totalität, in der es keine Verbrecher gibt, ist nicht das Reich der Guten; denn der Verbrecher ist nicht moralisch qualifiziert.

Macht dürfe nicht mehr Bedingung des Rechtes sein, sagten wir, denn sonst ließe sich das Recht, das an die Macht gebunden ist, also das positive

Recht im Staate, nicht mehr messen und beurteilen. Das also heißt mit anderen Worten: Kriterium des Rechtes ist die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist der Mutterboden alles Rechtes und Gerechtigkeit duldet keine staatliche Beschränkung. Die große Frage Platons nach dem Wesen der Gerechtigkeit fällt nicht zusammen mit der Frage nach dem Wesen des Staates, sondern findet ihre Antwort in der Anschauung der Menschheit. Zu diesem Glaubensgebilde hatte es die Antike noch nicht gebracht: zwar gab es Menschheitsapostel damals wie jetzt, aber „Menschheit“ enthielt nicht mehr als Freiheit von nationaler und staatlicher Beschränkung, und diese Beschränkungen zu empfinden, wozu gehörte nicht viel, damals so wenig wie heute.

Fragen wir nun nach dem konkreten Inhalt der Gerechtigkeit, wie er uns bei der Anschauung der „Idee“ Menschheit entgegentritt, so muß es derselbe Inhalt sein, der auch im „Rechte“ steckt; denn das Recht als solches soll ja „gerecht“ sein, soll ja gemessen und beurteilt werden an der Gerechtigkeit. Nur daß das Recht als positives Recht im Staat an die Macht geknüpft ist. Die Definition „Recht sei die Anerkennung der vom Individuum erhobenen Forderung, die Totalität unbeschadet einseitiger Wirksamkeit in seine wirkliche Existenz aufzunehmen“ muß auch die Definition der Gerechtigkeit sein, gerecht muß es also sein, das Individuum an der Totalität partizipieren zu lassen; nur daß diese Gerechtigkeit im Staate an Bedingungen geknüpft ist, die für die Menschheit wegfallen. Wir brauchen nicht mehr zu zaudern und zu zögern, sondern können getrost den letzten Schritt tun: jene Totalität, an der der Einzelne zu partizipieren berechtigt ist, ist der höchstentwickelte Bewußtseinsinhalt selbst, den wir als Glaubensgegenstand „Seele“ bezeichneten. Und wir können jetzt sagen: Menschheit ist Seele als höchste Gemeinschaftsform. So tritt der Inhalt des Menschheitsbegriffes in den „Begriff“ der Individualseele (daß es in Wahrheit keine Begriffe sind, haben wir ja genugsam dargegetan) hinein und zugleich entäußert sich der Gehalt der Individualseele zur Menschheit. Beides fällt zusammen. Da haben wir den Widerspruch, an dessen reale Existenz hier „geglaubt“ wird, und dieser Widerspruch fällt mit dem anderen zusammen, daß nämlich das Recht nicht mehr an Macht geknüpft sei. Ein Recht, das nicht mehr an Macht geknüpft ist, ist das Recht des Einzelnen, das kein Vorrecht mehr ist, ist Anerkennung aller, am höchst gesteigerten Bewußtseinsinhalt teilzunehmen, und dieses Teilnehmen ist selbst kein Teilnehmen mehr: sondern ein volles Besitzen. Und also vorbereitet, verstehen wir jetzt die berühmte Definition Platons: „Darin offenbart sich also das Wesen der Gerechtigkeit, daß man keinen der Teile seiner Seele anderen Dingen nachgehen und alles mögliche treiben ließe, sondern daß jeder das Eigene wirklich gut in Stand halte und sich selbst beherrsche und in Ordnung bringe und sein eigener Freund werde“¹⁾. Gerechtigkeit als Harmonie der Seele erheischt, daß keine Sonderinhalte auf Kosten des Gesamthaltendes (keine „Teile“ auf Kosten der „Ordnung“) geltend gemacht werden, Gerechtigkeit

¹⁾ Plato, Staat (Preisband) 1909) 10. Buch.

keit als Harmonie der Menschheit (nicht oder vielmehr erst abgeleitet des „Staates“) erheischt, daß jedes Individuum, jeder „Mensch“ sich selbst beherrschend in den Dienst des Ganzheitszusammenhanges eintritt. Aber immer rätselhafter erscheint es, wie denn die Individualseele als höchstgesteigerter Bewußtseinsgehalt zur höchstgesteigerten Gemeinschaftsform werden kann, wie sie in dieser Totalität aufgehen, sich mit Haut und Haaren von ihr verzehren lassen kann und wie zugleich die Menschheit als Individualseele, nunmehr entblößt von allem Kollektiven, formiert werden dürfe? Und dieses Rätsel das nach Auflösung schreit, kann uns keine begriffliche Ableitung mehr erraten lassen, sondern nur noch der lebendige Wertschöpfer in seiner Einzigkeit, den der Mythos seit alter Zeit als den „Menschensohn“ bezeichnet.

Paul de Lagarde als tragische Persönlichkeit.

Von Dr. Otto Conrad (Charlottenburg).

Paul de Lagarde gehört sicher zu den stärksten Persönlichkeiten, die der deutsche Volksgeist hervorgebracht hat. In diesem Jahre wird man den 100. Geburtstag des großen Mannes begehen. Da ist es sehr zu beklagen, daß Lagarde in weiteren Kreisen immer noch zu wenig bekannt ist. Seine „Deutschen Schriften“ sollten gerade heute eifrig gelesen werden. Mit Recht hat der bekannte Karl Hillebrand von Lagarde gesagt: „Wenige haben klarer gesehen, was Deutschland fehlt; keiner hat es rücksichtsloser und beredter ausgesprochen. Seine Schriften sind apostolische Sendschreiben, die umgehen sollten von Hand zu Hand in deutschen Landen“. Die Bedeutung Lagardes hat vielleicht H. St. Chamberlain am deutlichsten gezeichnet: „Paul de Lagarde, den wir als das ergänzende politische Genie zu Bismarck zu verehren haben; denn wie der eine der Gegenwart, so wies der andere der Zukunft die Wege“. Lagardes Gedanken wirken heute mächtiger als jemals. Um nur ein Beispiel zu nennen, so weist die bekannte Denkschrift des Preussischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung über „Die Neuordnung des preussischen höheren Schulwesens“ immer wieder auf Lagardes Bildungsideen hin. Möchte nur etwas von seinem Geiste in den höheren Schulen Deutschlands lebendig werden! Doch Lagarde war nicht nur Schulmann. Er war ein Prophet des deutschen Volkes, ein Verkünder deutscher Art, deutscher Sittlichkeit und deutscher Religion. Er wollte nichts für sich, sondern er dachte allezeit nur an sein Volk. In der Vorrede zu den „Deutschen Schriften“ steht das schöne Wort: „Es ist das Los der Vorläufer, daß sie vergessen werden, wenn das von ihnen Gepredigte ins Leben getreten ist: ich will Gott danken, wenn ich als Politiker rasch vergessen sein werde; denn dann wird die große Zukunft gekommen sein, welche ich verkünde und ersehne“¹⁾. Wir sind heute weiter

¹⁾ Paul de Lagarde, Deutsche Schriften. J. F. Lehmanns Verlag, München 1924.

denn je davon entfernt, Lagarde entbehren zu können — wir haben im Gegenteil alle Veranlassung, uns seine Persönlichkeit vor Augen zu stellen.

In seiner Nietzschebiographie sagt R. M. Meyer einmal: „Es ist die Mission der großen Männer, das Leid ihrer Zeit zu überwinden. Aber damit sie das vollbringen können, müssen sie erst das ganze Leid selbst schwerer und tiefer als andere getragen haben“. Das Wort gilt auch von Paul de Lagarde. Er ist eine durch und durch tragische Persönlichkeit. Aber sein Leben und Schaffen hätte er das bittere Wort Michelangelos setzen können: „Nichts kann ich meißeln als mein eigenes Leid“.

Die Tragik im Leben Lagardes tritt schon in seiner Jugend zutage. Er wurde am 2. November 1827 als Sohn des Gymnasialprofessors Dr. Wilhelm Bötticher — den Namen de Lagarde hat er erst als Erwachsener einer Großtante zuliebe angenommen — in Berlin geboren. Die junge Mutter, erst 19 Jahre alt, starb schon 12 Tage nach der Geburt des Kindes. Den Verlust der Mutter hat Lagarde nie verschmerzen gekonnt. In seinen Gedichten finden sich die Verse: „O Mutter, selbst ein Kind, da du gebarst, warum bleibst du mir als Gespielin nicht? Ich konnte ja nicht wachsen, denn mit wem?“ Doch nicht von der toten Mutter, sondern vom Vater kam das Unglück. Wilhelm Bötticher war ursprünglich eine grundtüchtige, allem Schönen und Edlen zugängliche Natur: ein unbestechlicher, aufrichtiger, tief religiöser Mensch. Doch je älter er wurde, desto mehr artete seine Religiosität in einen erschreckenden Irrwahn aus. Frau Anna Lagarde, die Biographin ihres Mannes¹⁾, schreibt: „Seine stetig zunehmende Religiosität verdunkelte das Haus mehr und mehr: dem Hausherrn ging nach und nach der Zusammenhang mit dem praktischen Leben völlig verloren, und auf die ganze Familie legte sich ein Druck, der jede freie Bewegung hemmte, jede unbefangene frohe Bewegung erstickte. In solcher Atmosphäre gedeiht kein Mensch“. Die Familie hatte unter dem Irrwahn des Vaters auch materiell schwer zu leiden: „Jahre hindurch ward an den Sonntagabenden offenes Haus gehalten. Der Vater sah mit Befriedigung auf die sich um ihn versammelnden frommen Seelen: während nicht nur der älteste, sondern sogar der noch recht jugendliche und harmlose jüngste Sohn zu bemerken glaubten, vielen dieser Andächtigen säße die Seele im Magen und an den — bewußten und unbewußten — Heuchlern Anstoß nahmen“. Natürlich kann es nicht Wunder nehmen, daß es bei dieser Veranlagung des Vaters zwischen ihm und seinem Sohn zu heftigen Zusammenstößen kam. Jedenfalls war das Ganze eine Tragödie von solcher Schwere, daß Lagarde sein ganzes Leben lang darunter gelitten hat. Er selbst hat sich über diese Dinge nie recht ausgesprochen, auch nicht seiner Frau gegenüber. Frau Anna schreibt: „Anfangs habe ich wohl nach diesem und jenem gefragt: dann aber wehrte er in einer ganz eigenen Art und wie in körperlichem Schmerz mit beiden Händen die wie greifbare Gestalten vor ihn tretenden Bilder der Vergangenheit von sich ab, nur erwidernb:

¹⁾ Anna de Lagarde, Paul de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben. Göttingen 1894.

„Ach, das war alles so bodenlos traurig, daß du gar nicht imstande sein würdest, es zu fassen und zu begreifen“. Frau Lagarde fügt mit feinem Verständnis hinzu: „Ich fühlte, daß da eine vielleicht nie verheilende Wunde war, die niemand, auch ich nicht berühren sollte“. Noch gar manchemal, in späteren Jahren noch häufiger, habe ich diese Gebärde angstvollen Abwehrens plötzlich beobachtet, wenn wir schweigend beieinander saßen. Bei Lage lehrte er meist rasch aufspringend zur Arbeit zurück, abends durfte ich ihm wohl still die Hand auf den Kopf legen, oder es glückte mir, seine Gedanken sogleich auf irgend etwas ihn Interessierendes zu lenken“. Der Vater hatte für die große Begabung seines Jungen nicht das geringste Verständnis; er war eben ganz einseitig orientiert. Als der junge Paul Ostern 1844 die Universität Berlin bezog, um Theologie zu studieren, mußte er sich mehr Einschränkungen unterwerfen, als es die Verhältnisse verlangt hätten, weil eben dem Vater der Blick für die äußeren Anforderungen des Lebens abhanden gekommen war. Was soll man z. B. dazu sagen, daß der Vater Unterstützungen und Stipendien, die als Anerkennung und zur Aufmunterung seines Fleißes dem Jüngling zufließen, ohne weiteres an sich nahm, um sie diesem oder jenem frommen Hause oder Menschen zuzuwenden! Der schwere Druck, der auf des jungen Lagarde Leben lag, verminderte sich, als der Vater 1850 nach langem, schwerem Leiden die Augen schloß. „Der Sohn stand am Sterbebett mit dem grausamen Schmerz, über diesen Tod nicht trauern zu können“ — so schreibt Frau Lagarde. Ein Zeugnis dafür, wie zart besaitet und wie streng gegen sich selbst Lagarde allezeit war. Zeitlebens hat er sich seines Vaters wegen Vorwürfe gemacht und mit sich selbst gehadert bis an sein Ende.

Die Laufbahn des jungen Lagarde gestaltete sich zunächst sehr aussichtsvoll. Die Stadt Berlin hatte ihm auf zwei Jahre das Evangelische Säkularstipendium von jährlich 300 Talern verliehen: dadurch wurde es Lagarde möglich gemacht, sich in Halle zu habilitieren. 1852 erhielt er durch Vermittlung des preussischen Gesandten in London von König Friedrich Wilhelm IV. ein Reisestipendium von 1000 Talern, so daß er nach London gehen konnte, um dort im Britischen Museum zu arbeiten. Er dachte hier die syrische Übersetzung des Neuen Testaments herausgeben zu können, eine Hoffnung, die sich freilich nicht erfüllen konnte, da man ihn nicht an die Quellen heranließ. Damals stand der junge Lagarde auf dem Höhepunkte seiner Kraft. Er faßte weitsehende wissenschaftliche Pläne: „Ich grüße jetzt schon“, so schreibt er aus London¹⁾, „in Gedanken all die Völker und Helden, mit denen ich in den nächsten Jahren vertraulich umgehen werde. Alle meine Studien sind nur Vorarbeiten zu meiner Geschichte des römischen Kaiserreiches von Caesar bis auf Konstantin, in der ich die drei Religionen kämpfend zeigen und den Ursachen des Verfalls einer jeden nachspüren will. Wir leben ja in einem ähnlichen Herbst jetzt: wir müssen die Gesetze des Vergehens studieren und den Keim des frischen Lebens schon sehen, wann er noch unter der Erde schwillt und nur erst der Boden über ihm

¹⁾ Anna de Lagarde S. 43.

sich hebt und birft. So hoffe ich, soll diese Arbeit eine weltbefreiende, weltgeschichtliche sein“.

Die Pläne Lagardes erfüllten sich leider nicht. Wohl hatte man ihm eine Professur in Aussicht gestellt, als man ihm das Londoner Reisestipendium verliehen hatte. Nicht umsonst hatten ihn Männer wie Rückert, Grimm und Bunsen empfohlen. Da waren es drei deutsche Gelehrte, die sich gegen ihn zusammmentaten, um den ihnen überlegenen emporstrebenden Genius zu unterdrücken. Die drei Schädlinge, die nicht wert sind, hier genannt zu werden, sprachen von „unreifen Werken“ und „schlechten Büchern“ Lagardes. Sie scheuten sich nicht, ihrem Feinde, der nach dem übereinstimmenden Urteil aller die verkörperte Gewissenhaftigkeit war, gerade diese Eigenschaft abzusprechen. Schemann¹⁾ sagt mit Recht: „In der Tat, nicht anders denn als einen geistigen Meuchelmord können wir heute das Lagarde gegenüber geübte Verfahren bezeichnen, gleichviel ob die Anstifter sich darüber im klaren gewesen sein mögen oder nicht: gewirkt hat ihr Tun sicherlich in diesem Sinne“. Im Ministerium erklärte man Lagarde beinahe beleidigend, daß der preussische Staat keinerlei Verpflichtung gegen ihn habe. So war Lagarde gezwungen, ein Schulamt anzunehmen.

Zwölf lange und schwere Jahre hat er als Schulmeister in Berlin gewirkt. Gewiß war er ein glänzender Lehrer, er hat Großes geleistet. Doch das Tragische besteht darin, daß diese 12 Jahre der wissenschaftlichen Arbeit verloren gingen. Und hier lag doch die eigentliche Bestimmung Lagardes. Das

„Gefühl des Gymnasiallehrers war so gering, daß Lagarde noch Privatstunden erteilen mußte, um sich und seine Frau über Wasser halten zu können. Dabei drückte ihn immer das Gefühl: „Deinen Unterricht könnten viele andere ebenso gut geben, aber manche gelehrte Forschung, zu der du gerade geeignet wärest, ist dir wegen Zeitmangel nicht möglich“. Die Aussicht auf Berufungen an Universitäten zerschlug sich wieder. Immer waren persönliche Verleumdungen im Spiel. Der Weg zur Universität schien verschlossen. Nun hoffte Lagarde wenigstens auf eine Beförderung im Schulamt. Er hatte hier Großes geleistet: durch die Schularbeit auf allen Gebieten war er beinahe zum Universalisten geworden. Die Stadt Berlin hatte zwei neue Gymnasien gegründet. Lagarde durfte hoffen, an einer dieser Anstalten in den oberen Klassen seine reichen Kenntnisse verwerten zu können. Statt dessen wurde ihm die erste Oberlehrerstelle an einer Realschule zweiter Ordnung, die nur bis Quarta ging, übertragen. Lagarde war enttäuscht, ja verzweifelt. In dieser äußersten Notlage wandte er sich um Hilfe an den König. Die Eingabe, die man, wie Schemann urteilt, nicht lesen kann, ohne abwechselnd Tränen der Rührung und der Erbitterung zu vergießen, wolle man bei Frau Lagarde S. 78—80 nachlesen. Jedenfalls hatte Lagarde diesmal den richtigen Weg gewählt. Seine Eingabe hatte Erfolg, er wurde vom Schulamt befreit, so daß er ganz seinen wissenschaftlichen Studien leben konnte. 1869 wurde er endlich als ordentlicher Professor nach Göttingen berufen.

¹⁾ Ludwig Schemann, Paul de Lagarde (Verlag E. Matthes, Leipzig und Hartenstein 1919) S. 32.

Doch nicht nur im äußeren Leben Lagardes tritt das Tragische zutage, sondern auch in seiner Persönlichkeit. Es war ein zu offener und ehelicher Charakter, um nicht dauernd mit andern Menschen in Konflikt zu kommen. Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit sind die Grundzüge seines Charakters. Er war ein geradezu fanatischer Verfechter der Wahrheit. Das führte dazu, daß er sich seinen Gegnern gegenüber oft als maßlos schroff und heftig zeigte, daß er ihnen gegenüber unerbittlich war. Literarische Fehden haben leider einen großen Teil seines Lebens ausgefüllt. Dabei fehlte ihm die Weltklugheit und auch oft die Selbstbeherrschung. Freilich diese Schwächen verblassen gegenüber den Lichtseiten im Wesen Lagardes. Er stellte sein Leben und Wirken unter das Licht der Ewigkeit. Er schreibt einmal: „Ich unterscheide mich von meinen Zeitgenossen am wesentlichsten dadurch, daß ich mich als Priester fühle, als Seelsorger, als Lehrer. Der Dienst als Priester ist es, der mich glücklich macht“. Freilich sind solche Stimmungen des Glückes bei ihm selten wie bei allen Propheten. Er war vielmehr meistens verbittert, ja verzweifelt, weil er zu hohe Forderungen an sich selbst wie an die andern stellte. Er fühlte sich einsam wie alle großen Geister: „Ich habe nirgends, auch im Vaterlande nicht, eine Heimat. Denn ich lebe mit jedem Atemzuge in einer Vergangenheit, die nie war, und welche die einzige Zukunft ist, die ich ersehne. Ich bin aller Orten fremd“.

Propheten sind immer tragische Persönlichkeiten, und Lagarde war ein Prophet des deutschen Volkes. Offenbar hat er sich unbewußt an den großen Sehergestalten des Alten Testaments gebildet. Er kommt dem Typus des Jeremia nahe, und zwar in den Lichtseiten wie in den Nachtseiten seines prophetischen Wesens. Furchtbare Bitterkeit, die sich bis zur Verfluchung der eigenen Person steigert, Haß gegen die Welt, ein nörgelnder Pessimismus auf der einen Seite; und dann wieder: eine wunderbare, tiefinnige Zartheit des Fühlens, eine Begeisterung, die aus ewigen Quellen schöpft, eine innige Religiosität, die wie ein lebendiger Strom dahinrauscht. Aus seinen „Deutschen Schriften“ tönt uns das „Rehrt um!“ der alten Propheten entgegen. Rehrt um, befinnt euch auf die Kräfte und Güter eurer Nation und glaubt an die große Zukunft des deutschen Namens!

Doch gerade hier liegt eine der Wurzeln der Tragik bei Lagarde. Er war wie alle großen Idealisten erfüllt von einem nimmer zu stillenden Sehnen, das auf Erden zu verwirklichen, was er als das Ideal erkannt hatte. Es ist die wunderbare Kraft des platonischen Eros. Lagarde wollte sein deutsches Volk vorwärts führen der größten Zukunft entgegen. Doch ewig bleibt der Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit. Fast unüberbrückbar ist die Kluft zwischen dem reinen, begeisterten Wollen, das einzig auf ideale Ziele gerichtet ist, und dem verblendeten Trachten der Welt, das nur dem persönlichen Vorteil und dem erbärmlichen Behagen zugewandt ist. Am Schluß der „Deutschen Schriften“ da findet sich die bittere Klage:

Ich hab's gesagt und abermals gesagt:
auch hörten rings die Männer in die Runde.

Die einen riefen Ja, doch mit dem Munde,
die andern haben nie ein Nein gewagt.

Die Guten faul, die Besten ganz verzagt,
und keine Hand bot sich zum heil'gen Bunde.
O großer Gott, wie ferne ist die Stunde,
in der des neuen Lebens Sonne tagt.

Den Schlechten hilft noch immer pösig lügen,
und Hungernde durch Träume täuschen lehren
darf noch als Tat für Sonn- und Alltag gelten.
Laßt euch, so predigt man, am Wort genügen:
das Wort zu deuten, kann euch niemand wehren:
sagt Ja und denket Nein: wer wird euch schelten?

Lagarde war erfüllt von einer tiefen Liebe seinen Deutschen gegenüber, doch seinem Liebesstreben antwortete nur Lieblosigkeit. Der heilig Liebende sieht sich von der Mitwelt verhöhnt. So geht es ja allen großen Menschen. Da ergreift den Liebenden Verzweiflung: auf ihm lastet eine furchtbare Schwermut, zumal wenn sein Liebesverlangen wie bei Lagarde unendlich ist.

Und die zweite Wurzel der Tragik bei Lagarde: Wohl dem Gelehrten und Künstler, der, wenn ihn die Welt verachtet, wenigstens in seiner Wissenschaft oder Kunst Befriedigung findet. Doch auch das war bei Lagarde offenbar nicht der Fall. Er sah ein, daß er nie das erreichen würde, was ihm als Ziel vorschwebte. Er konnte die verlorenen 12 Jahre nicht verschmerzen. Er konnte auch alles das nicht vergessen, was ihm andere, der eigene Vater an der Spitze, angetan hatten. Er hat leidenschaftliche Anklagen ausgestoßen gegen alle, die ihm hindernd in den Weg getreten waren:

„Wär' ausgewachsen, was als Keim
in meines Wesens Tiefe lag,
ich wäre — kühnlich sei's bekannt —
in dieser dunklen Welt ein Tag,
Ich wäre ein Posaunenruf,
der weckend in die Gräber bringt,
der Feigen selbst ihr welkes Herz
zu Mut und leckem Lun beschwingt.
Ich wär' ein sehnsuchttunknes Lied,
das um des Waldes Wipfel schwebt,
das in der Seele Tiefen rinnt
und Schwache auf zum Himmel hebt.
Das ist vorbei, durch euch vorbei —.“

Offenbar kommt doch in diesen Versen die Tatsache zum Vorschein, daß Lagarde von seinem eigenen Schaffen nicht befriedigt war. Er war der Mann der gigantischen Pläne, wie ihn Wilamowitz genannt hat, aber er hat die

meisten Pläne gar nicht ausgeführt. Sein ganzes Arbeiten hat etwas Sprunghaftes, Nervöses an sich.

Was ihn über die Tragik seines Lebens hinwegzuheben imstande war, das war sein lebendiger Glaube an Gott. Sein ganzes Wesen war allezeit eingetaucht in diesen Glauben. Bei Lagarde war alles Herz, Seele, Innerlichkeit. Das war sein höchstes Glück und zugleich sein tiefstes Unglück. Doch diese Kraft seiner großen Seele läßt noch heute Ströme lebendigen religiös-sittlichen und zugleich echtdeutschen Lebens auf uns übergehen, wenn wir uns in seine „Deutschen Schriften“ vertiefen. Man gebe sich nur einmal Lagarde hin bis in das Innerste seines Wesens, und man wird gewiß werden, daß seine Lehre in die Tiefen der Gottheit und in die Tiefen der deutschen Seele hineinführt!

Gemeinplätze.

Von Dr. Karl Würzburger (Berlin).

Nichts kränkt einen Schriftsteller so sehr, als wenn er bei dem Betreten eines Gemeinplatzes etappiert wird. Und es sind in der Regel gerade diejenigen unter uns, die auf allgemeine, wenn nicht gar ewige Wahrheiten aus sind, die in diesem heißen Punkte am empfindlichsten sind. Das ist aber deswegen besonders erstaunlich, weil allgemeine Wahrheiten nichts anders sind, als unverhüllte Gemeinplätze oder, anders ausgedrückt, Plätze, die im Lichte der Wahrheit liegen! Gewiß schmeichelt es dem ehegeizigen Gemüte, eine Wahrheit als Erster auszusprechen; aber wer kann, wenn er ganz ehelich gegen sich selbst ist, sich schmeicheln, auf dem Felde, in dem allein von Gemeinplätzen die Rede sein kann, als Erster eine Wahrheit entdeckt und ausgesprochen zu haben. Hier nämlich hat der oft mißbrauchte Unterschied von Wahrheit und Wirklichkeit, von „Tatsinn“ und „Tatsache“ seine uneingeschränkte Gültigkeit. Bei der Entdeckung und Behauptung von Tatsachen wird man nie im Ernst von Gemeinplätzen reden, wohl aber bei der Aufdeckung und Darstellung eines Tatsinnes. Und hier gibt es kaum ein Ausweichen vor dem Betreten von Gemeinplätzen, ja ich wage die Behauptung, daß heute jede Philosophie eine einzige große Gemeinbewiese ist! Was diese Tatsache einzig zu verschleiern geeignet ist, das ist die Darstellung, die Architektur, die ja heute auch im Gebiete der Gartenbaukunst eine bedeutende Entwicklung aufweist. Nir aber will es scheinen, daß hier des Guten leicht zu viel geschieht und daß jedenfalls im Garten der Philosophie die Anlagen nie einfach genug sein können.

Man wird nicht ernstlich behaupten wollen, daß „Individualismus“ und „Sozialismus“ Gegensätze sind, und man wird mir gerne einräumen, daß mir die positive Behauptung, „Individualismus“ und „Sozialismus“ seien keine Gegensätze, unverzüglich den Vorwurf des Gemeinplatzes eintragen muß.

Trotzdem halte ich es für kein unnützes Unterfangen diesen „Tatsinn“ der inneren Einheit von Individualismus und Sozialismus in Erinnerung zu bringen. Was an anderer Stelle¹⁾ ausführlich abgehandelt werden konnte, muß hier in knappen Zügen gezeigt werden. Nichts dient so sehr zur Aufhellung des Aufeinanderangewiesenseins, ja der inneren Verwandtschaft der beiden Gestaltungsweisen, wie die Erinnerung daran, daß

¹⁾ „Individuum und Gemeinschaft.“ (Dtsche. Berl.-Ges. f. Politik und Geschichte, Berlin.)

es sich zunächst in beiden Fällen nicht um statische, sondern um dynamische Größen oder mit anderen Worten nicht um unveränderliche Gestalten (eine *contradictio!*), sondern um Gestaltungsweisen handelt. Das Entscheidende aber ist, daß diese Gestaltungsweisen offensichtlich auf weiten Strecken dem gleichen Gestaltungsgesetz zu unterliegen scheinen. Nicht minder wichtig dürfte es aber sein, daß auch die Elemente, die durch das eine Gesetz in Individualität und Sozialität gebunden werden, zum Mindesten wesensverwandt im strengsten Sinn des Wortes sind. Das Eine zieht das Andere nach sich, was freilich nur besagt, daß Element, Gestaltungsweise und Gestaltungsgesetz stets eine notwendige Einheit verkörpern. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Elemente, ihre Vermischung, ihren Widerstreit und ihre zeitweise oder dauernde Vereinigung im Ganzen zu zeigen. Es mag vielleicht genügen, Einiges, worauf sonst weniger geachtet wird, in Erinnerung zu bringen, wobei betont sei, daß damit keine Flucht vor dem gefürchteten Gemeinplatz beabsichtigt wird.

So vielfältig alle Erfahrungen des Lebens sind, so einfältig sind die Grundtatsachen des Lebens: Geburt und Tod! Seltsam genug, daß es eine Tatsache des Lebens gibt, die Gemeinschaft stiftet, ohne das zunächst davon betroffene Subjekt, jedenfalls in seinem eigenen Bewußtsein zu berühren. Der Artunterschied zwischen Geburt und Tod ist so fein, daß es beträchtliche Nähe macht, ihn in Gedanken festzuhalten. Die Spannung verringert sich nicht unwesentlich, wenn man an die Stelle des Todes das Sterben treten läßt, des eingedenk, daß er „die andere Seite“ des Lebens ist. Vom Tode haben nur die Lebenden ein Bewußtsein; freilich nicht nur die Überlebenden. Das Bewußtsein vom Tode ist mehr als eine Begleiterscheinung des Lebens; es ist vielmehr die Wurzel des vollkommenen Bewußtseins vom Leben. So sehr es die Menschen durch seine Unentrianbarkeit eint, so sehr trennt es sie durch die unerhörte Differenziertheit im Einzelnen. Es mag Viele geben, die sich mit dem Tode nicht anders tragen als mit der Geburt, in einem dunklen tierischen Bewußtsein, das noch nicht als bestimmende Bewußtheit anzusprechen ist. Sind sie auch Kreatur, sie ahnen es nur! Andere wieder sehen in den einsamen Nachstunden sich die Wände des Hauses teilen und fühlen das unvermeidliche Dunkel auf sich eindringen, das als ein Schatten, von Keinem erkannt, ihre Tage verfolgt.

Im Sterben ist die Trennung weit schärfer. Das Sterben, so sehr es die Nächsten ein letztesmal in die Arme des Sterbenden drängt, so gewaltsam es den Sterbenden letzte Zuflucht bei den unaufhaltsam zurückweichenden, ins Leben zurücktretenden Nächsten suchen, ja verzweifelt begehen läßt, die letzte Stunde ist für den Einen letzte Entschleierung seiner abgrundtiefen Einsamkeit, für Alle Anderen? Man ist versucht zu sagen: tiefstes Bewußtsein des Aufeinanderangewiesenseins. Oft aber ist es auch Bewußtsein des von den letzten Kräften des eben Dahingeshiedenen gerade noch aufgehaltenen Zerfalls der Gemeinschaft; denn gerade die stärkste gemeinschaftsbildende Kraft wird, wenn sie nicht für Nachfolge rechtzeitig Sorge trug, zur Zerführerin ihres eigenen Wertes. Diese gewiß nicht neue, aber gerne vergessene, oder doch gerne vernachlässigte Erkenntnis bringt nachdrücklich in Erinnerung, daß Gemeinschaft als dauerhafte Stiftung menschlicher Beziehungen, den Zerfallswirkungen des Zufalls entrückt, eine Angelegenheit der Kultur, das ist der bewußten Pflege ist.

Vielleicht noch aufdringlicher, weil einfacher oder auch nur durch seinen Stimmungsgehalt der ungetrübten Freude vereinfacht, ist die Mahnung, die die Geburt eines Kindes an seine Erzeuger richtet: tut Euch zusammen! In der ungebrochenen Welt der Empfindung kann oder könnte die Wirkung dieser Mahnung nicht ausbleiben. Das Kind weiß nichts von seiner Geburt und was in dem erwachsenen und reifen Menschen von der Geburt im Bewußtsein weiterwirkt, enthüllt sich dem Bewußtsein wohl nie. Aber vor den

Eltern liegt die hilflose Kreatur zur Pflege bereit. Dennoch gilt das nur für die ungeborene Welt der Empfindung. Wie aber wenn das Kind nur Kreatur, wenn es nicht das Kind gepflegter Gemeinschaft ist? Dann trennt Gleichgültigkeit oder eint Haß die Eltern. Diese Gemeinschaft des Hasses richtet sich eindeutig gegen das Kind, das sich weder seiner selbst, noch der in ihm gestifteten Gemeinschaft bewußt sein kann. In den Tatsachen besteht eine unlösliche Gemeinschaft zwischen allen Beteiligten, das seiner selbst unbewußte Kind mit eingeschlossen; aber gemeinsame Teilhabe an Tatsachen stiftet noch nicht Gemeinschaft, die immer das Bewußtsein der verpflichtenden Notwendigkeit in sich schließt.

In dem Kreislauf von Geburt, Sterben und Tod, die das Leben umspannen, blieb freilich in der bisherigen Erörterung das Erstentscheidende unberücksichtigt oder klang doch nur in dem Zweifel an der unbedingt Gemeinschaft bildenden Kraft der Geburt verhalten an. Am Anfang war die Zeugung! Ob das Geborene willkommen oder nicht, ob Liebe oder Libido oder ihre innige und allein beglückende Verschmelzung, Gewohnheit oder überwältigendes Empfinden der scheinbar eigentliche Erzeuger ist, immer macht der Akt der Zeugung das Paar zur überwältigten Kreatur und immer ist es die Zeugung, die die Kreaturen paart. Es gibt kein eindringlicheres, weil kein einfacheres, unverhüllteres und härteres Wort als dieses für den Urakt menschlicher Gemeinschaft, das zugleich den Akt menschlicher Urgemeinschaft bezeichnet. Was ihn aber zur menschlichen Gemeinschaft, zur Gemeinschaft über der bloßen Gemeinsamkeit stempelt, das ist die Scham, die seit Urzeiten die Erkenntnis der Liebe verschwärtet. Wo Liebesvereinigung ohne Erkenntnis möglich ist, da ist auch keine Scham, die nur irrtümlich zu einer moralischen Tendenz verfaßt werden konnte, dort, wo es in Vergessenheit geriet, daß sie gewissermaßen die chemische Formel für die Verbindung Tier-Mensch vertritt! Und darum ist es gleichfalls keine bloße moralische Tendenz, die Einiche als die gegebene Form menschlicher Liebesverbindung zu betrachten; vielmehr entspringt sie, letzten Endes auch in ihrer Form einer religiösen Forderung, dem untrüglichen Gefühl, daß jeder Wechsel in den Liebesbeziehungen nicht ein Betrug sondern ein Verrat von unbewußt ausgetauschten, nicht willentlich anvertrauten Geheimnissen ist. Jedes Liebesgeheimnis wird gestohlenen Gut durch seinen Verrat im Wechsel der Liebesbeziehungen. Der Verrat ist doppelt bedenklich, weil hier die einzige natürliche Gemeinsamkeit besteht, die zugleich, ob gewollt oder nicht, Gemeinschaft ist, und zwar letzte, in ihrem inneren Lebensgrunde unlösliche Gemeinschaft des Ereignisses wie des Erlebens. Gäbe es sonst keine Gründe, die Entwicklung, Bildung und Pflege von Individuum und Gemeinschaft auf nächstverwandte Elemente und Gestaltungsweisen zurückzuführen, diese eine Tatsache und ihr offener Sinn würden genügen, die Erkenntnis ihrer Verwandtschaft herbeizwingen.

Hier ist der Ort, zu fragen, ob es eine Gemeinschaft der Erkenntnis über das geschilderte Grundenerlebnis hinaus gibt. Es ist darauf zu achten, daß die Frage nicht der möglichen Übereinstimmung in der Erkenntnis überhaupt gilt; das wäre die Frage nach allgemeiner Wahrheit überhaupt, die hier nicht zur Erörterung steht. Gemeinschaft der Erkenntnis soll hier Gemeinschaft im Akte der Erkenntnis bedeuten. Das Uterlebnis deutet darauf hin, daß dieser Akt ein zeugereischer sein muß, wenn er ein Akt der Erkenntnis sein soll. Wir wissen es aus den einfachsten Erfahrungen des Unterrichts, daß ein Kontakt zwischen Lehrer und Schülern, darüber hinaus aber, was weit schwieriger ist, innerhalb der Klasse selbst, nur erzeugt werden kann, eben, wenn er erzeugt wird. Nur wenn in Allen lebendiger Arbeitsgeist geweckt werden konnte, ist auf wirksame und Gemeinschaft erwirkende Erkenntnis zu zählen. Und zwar handelt es sich dann in der Tat nicht nur um zeitliche und räumliche Gemeinsamkeit und nicht nur um sachliche Übereinstimmung, sondern um effektive Gemeinschaft der Erkennt-

nis. Was hier wächst, wächst nicht nur in Allen, sondern förmlich aus Allen zugleich. Und es läßt sich bei dieser Gelegenheit mühelos eine Beobachtung machen, die zu den für unseren Fragekreis aufschlußreichsten Beobachtungen gehört. Man beachtet gemeinhin viel zu wenig, daß erheblich mehr besteht, als eine mehr oder weniger tief fundierte Übereinstimmung in der Überwindung von Erkenntnis-Widerständen und -Widersprüchen, wie sie sich im Individuum und in der Gemeinschaft abspielt. Das heißt die Feststellung, daß innerhalb des Individuums zu vielen Malen kein geringerer Widerstreit der Gedanken, ja der Parteilagen zu überwinden ist wie in den jeweils offensichtlich zutage tretenden Interessenkämpfen der sich auseinandersetzenden Gruppen, ist noch nicht die letzte und entscheidende Feststellung. Die Beobachtung, auf die es hier ankommt, zielt auf die Grenze ab, die scheinbar zwischen den einzelnen erkennenden Individuen besteht. Diese Grenze verwischt sich nicht etwa nur im innigen Austausch der Gedanken, sondern ist zu Zeiten völlig ausgelöscht. So scheint es mir wenigstens zu deuten, wenn ein Widerstreit der Gedanken, der fest und beharrlich im Geiste eines Menschen eingewurzelt ist, sich in der Auseinandersetzung mit nicht einmal immer Gleichstrebenden lockert und schließlich völlig löst. Das ist der tiefere Sinn des modernen Unterrichtsprinzips, den man mit „Arbeitsgemeinschaft“ bezeichnet. Es handelt sich hierbei nicht bloß um ein Zusammenarbeiten, sondern um ein förmliches Ineinanderarbeiten der wechselseitig in den Gliedern einer Gruppe arbeitenden Gedanken. Es ist dann so, als ob die Gedanken Aller wie die Bausteine verschiedener Baukästen zusammengeworfen würden, um dann erst nach ihrer Brauchbarkeit und Zusammengehörigkeit geordnet und schließlich zu einem sinnvollen Gebilde aufgebaut zu werden. Diese Beobachtung ist zugleich eine Mahnung, in sich selbst mit den Gedanken Ordnung zu halten, ehe man sich über das Gezänke der Parteien beschwert. Denn wo soll eine Befriedung im Kampfe der Parteien herkommen, wenn Jeder in sich selbst uneinig ist. Die Zerrissenheit eines Volkes ist immer ein Zeichen dafür, daß es auch um die Bildung des Einzelnen schlecht bestellt ist; Gruppen, Parteien, Gegensätze wird es immer geben, aber diese Tatsache pflegen wir auch nicht als Zerrissenheit zu umschreiben. Sie zu leugnen, hieße die unentbehrlichsten Elemente des Lebens wegleugnen. Zerrissenheit ist keine bloße, wenn auch tiefgehende Differenz, sondern ein schier unaufhaltbares Auseinanderfallen der lebensnotwendigen, geistigen Elemente.

Tragen wir diese Gedanken von der innigen Verbundenheit des Individuellen und Sozialen in das Gebiet des Moralischen und gehen wir gleich noch einen Schritt weiter in das Dichtest-Moralische, in das Gebiet der Politik, so finden wir die sinnfälligste Bestätigung des von uns behaupteten Tatsinnes. Wir finden hier Tatsachen vor, mit denen auf lange Zeit hin noch zu rechnen sein wird. Die erste dieser Tatsachen ist die Spannung zwischen Volk und Staat, eine Spannung, die aus mehrfachen Gründen heute mit elementarer Kraft empfunden wird. Sie wird gesteigert durch eine Koppelung mit einer anderen Spannung, die nicht durch zwei einfache Gegensatz-Begriffe gekennzeichnet werden kann. Ungenau, vielleicht aber unter den zur Verfügung stehenden Begriffen noch am zutreffendsten, wird sie durch Beruf und Wirtschaft bezeichnet, wenn man nur Beruf als Freiheit in der Bestimmung über das eigene Leben nach seiner wahren Berufung und Wirtschaft als sie zum mindesten einschränkende, weil nach eigenem, in der Wirtschaft notwendig, oft freilich auch nur vorgeblich ruhenden Gesetzen bestimmende Macht begreift. Volk und Staat zeigen eine merkwürdige Übereinstimmung mit einer Differenz, die in jedem Individuum besteht. Sie läßt sich dahin kennzeichnen: ich darf nicht immer wollen, was ich möchte, und ich kann nicht immer mägen, was ich wohl oder übel wollen muß! Das Primitive ist sonach beiden Gruppen gemeinsam: einfache, ungeborene Empfindung und sittliche, das heißt an die willentliche Gestaltungsweise ge-

richtete, oft freilich nur als sittlich gebeutete Forderung. Aber sie haben noch mehr gemein. Wenn es wahr ist, daß die Heimat des Menschen, wie des Volkes die Quelle seiner Kraft ist, so ist nicht minder wahr, daß nicht nur der Einzelne im Anblick der Sterne, im Wehen der Winde, im Verdämmern des Tages Sehnsucht nach der Welt bezwingend empfängt; auch das Volk kennt den selbstamen Trieb nach Ferne und unbegrenzter Weite. Und wir meinen hier nicht den politischen Machttrieb, sondern ganz einfach die Sehnsucht, den dunklen Auftrieb unverbrauchter Kraft. Im politischen Willen nimmt diese Sehnsucht unverzüglich andere Gestalt an. Und es ist überaus lehrreich, zu sehen, wie diese Wandlung sich formt. Wenn nämlich einmal die politische Formung die nächste Grenze des Stammes, der Heimat verläßt, dann ist jedenfalls theoretisch eine bestimmte und endgültige Grenze nicht mehr zu ziehen. Und hier ergibt sich die bedeutsamste Übereinstimmung zwischen Einzelem und Gruppen. Ein neues Gegensatzpaar stellt sich dabei ein. Statt Individualität und Sozialität heißt er jetzt Nationalität und Internationalität. Was aber gemeinhin Internationalität genannt wird, beginnt bereits bei der frühesten Bildung zur Nation. Wo Staatsbewußtsein lebendig ist, sind ursprünglich einander fremde Stämme verbunden worden, in denen erst allmählich nationales Bewußtsein lebendig werden konnte. Wo aber diese Ausdehnung begonnen hat, da hat sie auch keine absolute Grenze. Und ob man nun auf das Volk im Ganzen oder auf den einzelnen Bürger der Nation sieht, es ist immer im Wesentlichen eine Frage der Bildung, wo der Wille zur Erweiterung der Grenze Halt macht. Heute, da sich die Völker eine scheinbar überstaatliche Form für diese Grenzerweiterung geschaffen haben, muß die Erkenntnis reifen, daß der Gegensatz zwischen Nationalität und Internationalität ebenso fiktiv ist, wie der zwischen Individualität und Sozialität. Es ist durchaus nicht gesagt, daß die Idee „Panecropa“, zu der ich mich selbst bekenne, gegen Richtumpolitik gefeit ist. Sie braucht nur verabsolutiert zu werden, um sich zur Richtumpolitik herabzumwürdigen. Im Prinzip ist es eben gleichgültig, ob es eine Dorfkirche oder ein Überwolkenträgertum ist. Turm ist Turm und ein grundsätzlicher Unterschied besteht nicht zwischen wenig und viel, sondern nur zwischen Altem oder Nichts! Maßgebend für die gesunde Gestaltung sowohl des Individuums wie der Gemeinschaft ist die Gerechtigkeit der Maß. Auch im persönlichen Leben ist der Charakter des Menschen, der wenige Freunde gewonnen und festgehalten hat, nicht als Eigenbrötler anzusprechen, so wenig wie der Altweltfreund ein Altruist oder gar beiseite ein Sozialist zu sein braucht und ebensowenig wie der Kleinstaatler nationaler sein muß wie der Europäer. Es ist dies Alles eine Frage der inneren Bildung, der Lebenskraft, der inneren Weite und Spannkraft des Individuums, der Spannkraft der mit der Geschichte gewachsenen Bereitschaft der Völker zur Vereinerung ihrer zu dieser Wendung freigemordenen Kräfte. Auch die Welt könnte eine Individualität sein, wenn erst jeder Weltbürger mit sich selbst in Eintracht leben würde; dies aber ist zunächst kein nationales, sondern ein soziales Problem. Eine einfache Lehre unserer Zeit, die leider noch kein Gemeinplatz ist!

Neue Pestalozzi-Literatur

Von Dr. Artur Buchenau

Daß beim Pestalozzi-Jubiläum eine größere Anzahl von Darstellungen von „Leben und Lehre“ erscheinen würde, war zu erwarten, daß darunter auch Hochwertiges sein würde, zu erhoffen. Das beste Buch von dem bisher Vorliegenden ist zweifellos das von Frie-

drich Delekat¹⁾, der von der Theologie her auf Pestalozzi gestoßen ist. Er möchte daher, daß sein Werk nicht nur auf Pestalozzi selber, sondern auf die gesamte Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts ein neues Licht wirft. Delekat legt besonderen Wert auf die Klärung der engen Zusammenhänge zwischen mystischer Religiosität und moderner Philosophie und bekennt sich hier als den dankbaren Schüler von Rudolf Otto. Auf dem Wege zur sozialen Pädagogik Pestalozzis und zur Erfassung dieser genialen Persönlichkeit (darauf legt Delekat den Nachdruck) ist ihm Eduard Spranger ein guter Führer gewesen, mit dem ihn Vorlesungen und mündliche Besprechungen zusammengeführt haben. Auf Veranlassung von Spranger hat Delekat auch Einsicht genommen in das Manuskript des ersten Bandes der neuen, vollständigen Ausgabe der Werke Pestalozzis, wobei ihm der Bearbeiter des ersten Bandes, Walter Feilchenfeld, die Verwertung einiger neu aufgefundenen Entwürfe gestattet hat.

Delekat ist mit Recht der Ansicht (Vorwort S. XI), daß sein Buch seinen Zweck erfüllt hat, wenn es den Leser veranlaßt, Pestalozzi selbst zu lesen. Es gibt in der Tat zwei Arten der biographischen Darstellung; die eine führt zum Autor hin, die andere von ihm weg. Deshalb braucht diese nicht schlecht zu sein; sie versucht nur, die Probleme zu einem Abschluß zu bringen. Hat man die Wahl zwischen einem solchen Werke der Erfüllung und einem Werke der Sehnsucht, so paßt gewißlich zu Pestalozzi das letztere besser und Delekats Buch zählt denn auch zu den Büchern der Sehnsucht, wie das in ähnlicher Weise von Ratorps verschiedenen Darstellungen gilt, obwohl Paul Ratorp von so völlig anderen, ja entgegengesetzten Voraussetzungen aus an das Pestalozzi-Problem herantrat.

Eine gewisse Unausgeglichenheit verrät sich freilich im Aufbau und in der Gliederung des Delekatschen Buches. Das erste Kapitel (S. 4—48) handelt von Mystik, Naturreligion und Humanitätsidee, im zweiten Kapitel (bis S. 94) wird die Persönlichkeit Pestalozzis dargestellt. Das dritte Kapitel bildet das Rückgrat des Ganzen; es ist überschrieben: Die Menschheit und der einzelne Mensch und führt uns von der „Abendstunde“ bis zu den „Nachforschungen“ (bis S. 201). Im vierten Kapitel wird Pestalozzis religiöse Stellung dargelegt (bis S. 244), das Schlußkapitel handelt vom Sinn der Methode Pestalozzis. Es hätte ruhig wegbleiben können, denn in dieser Kürze (auf 50 Seiten) lassen sich die sehr stark verflochtenen methodologischen und didaktischen Fragen doch nicht wohl auseinanderlegen und auch nicht in enge Beziehung zu dem vorher Behandelten bringen. Denn darin liegt eine eigentümliche Schwierigkeit bei Pestalozzi, daß der Sozialpädagoge, der Politiker, der religiöse Mensch, der Didaktiker, der Leiter großer Anstalten, der Armenvater, der Justiz-Reformer und Wirtschaftstheoretiker zwar alle dieselbe Persönlichkeit sind und einer Grundstimmung und -bestimmung entspringen, daß aber dennoch eine gesonderte Behandlung der verschiedenen Seiten sich als notwendig erweisen dürfte, wobei die verschiedenen Bilder möglichst in Harmonie und ins Gleichgewicht gebracht werden müssen.

Wir übergangen das erste, an und für sich sehr interessante Kapitel und behalten nur den einen Satz im Gedächtnis (S. 33), daß alle bedeutenden Menschen jener Zeit durch die Sentimentalität hindurch mußten und sich ihrer nur mit Mühe erwehrt haben, und so auch Pestalozzi. Bei der Schilderung der Persönlichkeit Pestalozzis ist sich der Verfasser dieser seiner Aufgabe klar bewußt und hebt richtig hervor (S. 51), daß die liberative Ausweitung eines zunächst mehr gefühlten als klar begriffenen geistigen Inhalts die Pestalozzi eigentümliche Form des Denkens gewesen sei. Pestalozzi hat dazu das seine Wort gesagt: „Wer hohe Klarheit hat, darf tiefes Dunkel haben“ (Werke Band X

¹⁾ Friedrich Delekat. Johann Heinrich Pestalozzi. Der Mensch, der Philosoph und der Erzieher. Verlag von Quelle und Meyer. Leipzig, 1926. 314 S. geb. 10.— M.

S. 20). Für Pestalozzis Art der Liebesäußerung („Ertzieherische Liebe“ S. 58 ff.) findet Delekat das Richtige in der Gegenüberstellung von „mütterlich“ und „unmännlich“. Jenes war Pestalozzi sehr, dieses keineswegs, wobei man sich durch seine eigenen Schilderungen, insbesondere solche aus der letzten Zeit seines Lebens, nicht irreführen lassen darf¹⁾.

Die Überschätzung Zellenbergs, Nieteders, sogar Schmidts war bei Pestalozzi durch aus ehrlich und aufrichtig gemeint (S. 73), fand er doch bei ihnen allen das, was ihm mangelte, die Selbstzufriedenheit und Abgeschlossenheit. Und doch — wer wüßte heute von den Genannten noch etwas, wenn sie nicht im Lichtkreise Pestalozzis gestanden hätten? Hier zeigt sich so recht deutlich, wie das Letzte und Tiefste des Genies unaussprechlich, unfassbar ist. Man kann es nur ahnen, niemals begrifflich fassen und erfassen. An ihren Früchten werdet Ihr sie erkennen, das bleibt, geschichtlich gesprochen, dabei der Trost.

Es ist sehr beachtlich, was Delekat über Pestalozzi als Ekstatiker sagt. Daß diese „Ekstase“ sich bis zu Zuständen der Raserei steigern konnte, ist unbestreitbar, doch pflegten diese Anfälle von „Raserei“ immer dann aufzutreten, wenn er seine Liebe in besonders schroffer Form zurückgestoßen fühlte. Und doch ist der fröhliche, kindlich-vertrauende, an sein Werk unentwegt glaubende Pestalozzi der eigentliche Pestalozzi, er, der an Hoffnung, Güte und Liebe schier unerschöpfliche. Er sagt selbst im „Schwanengesang“: „Ich wäre bei allem, was mir begegnet, sicher nicht so alt geworden, als ich wirklich bin, wenn ich nicht einen im höchsten Sinne leichten Sinn gehabt hätte“ (Werke XII, 421).

Bei der Schlußbetrachtung über Pestalozzis Persönlichkeit hebt Delekat hervor, daß für ihn die grundlegende Voraussetzung die sei, daß Pestalozzi als religiöser Mensch verstanden werden müsse. — Dem kann man nicht nur beistimmen, sondern wir werden darüber hinaus sagen müssen, daß Pestalozzis Eigenart in Leben und Wert und auch sein rätselhaft starker und unmittelbarer Einfluß (man denke etwa an Gruner und Niecolovius!) sich überhaupt nur aus dem Überwiegen dieses religiösen Moments bei ihm erklärt.

Delekat sucht nun im III. Kapitel den Begriff „Natur“ bei Pestalozzi zu definieren, wobei er zwei Arten der „Natur“ unterscheidet, die höhere, geistige und die niedere, sinnliche. Zu letzter begrifflicher Klarheit ist Pestalozzi auch hier nicht gelangt, doch ist der Fortschritt über Rousseau unverkennbar. In „Besetzung und Kindermord“ wird Pestalozzi zum Gesellschaftskritiker, ebenso in manchen Szenen des „Schweizerblatts“²⁾. Zunächst freilich ist er noch, was den Staat betrifft, optimistisch, aber dann stellt er doch mit unerbittlicher Konsequenz fest, wie stark das Verbrechen der im Staate lebenden Individuen mit unentbehrlichen Funktionen des gesellschaftlichen Lebens zusammenhängt. Delekat hebt dabei hervor³⁾, daß Pestalozzi dabei Einsichten kommen in die soziale Bedingtheit des Verbrechens, die unbequem, weil allzu wahr sind. Seine Vorschläge gehen dahin, „vorzubeugen, statt mit harter sogenannter Gerechtigkeit hintennach zu erziehen“, das schlechte Milieu durch ein besseres zu ersetzen. Bei einer Neuauflage dürfte es gut sein, die tieferen Problemstellungen des alten Pestalozzi in „Zienhard und Gertrud“ Teil III und IV genauer zu erörtern, besonders unter Berücksichtigung der sehr wichtigen Zusätze in der Cottaschen Ausgabe, von der ja bei Senffarth in den „Werken“

¹⁾ Eine verständigere Selbstbeurteilung zeigt Pestalozzi in den ersten Schriften, so insbesondere in den Briefen an Tschamer über die Armenanstalt (f. Band I der „Sämtlichen Werke“).

²⁾ Dieses wird jetzt zum ersten Male wieder vollständig abgedruckt im achten Bande der „Sämtlichen Werke“ (1927).

³⁾ So auch Ratorp. Volkskultur und Persönlichkeitskultur. 6 Vorträge: Die soziale Pädagogik Pestalozzis. Leipzig 1913.

freilich der vollständige Text fehlt. Ist doch in der Seyffarth'schen Ausgabe nicht einmal die bedeutsame Stelle aus „Christoph und Elise“ über den Unterschied von äußerer und innerer Arbeit abgedruckt!

Sehr richtig ist die Bemerkung Delekat's, daß in Glühlphi, der an die Stelle des Pfarrers tritt, sich die Überwindung der Sentimentalität bei Pestalozzi darstellt. Pestalozzi wird hier immer realistischer, ohne daß er jemals an diesem Realismus, dieser nüchternen Menschenbeurteilung etwas Besonderes gefunden hätte. Er ist sich dessen bewußt, daß der Mensch, wenn er „als Naturwesen, wild aufwächst, raubt, wie er ist, und mordet, wie er schläft“. Und doch darf man Pestalozzi nicht mit dem Positivisten Hobbes auf eine Stufe stellen, der den Staat als „Leviathan“ faßt, denn ganz hat Pestalozzi niemals den Glauben verloren, daß der Staat der große Erzieher ist, sein muß und soll, der aus dem Menschen „etwas ganz andres macht, als er von Natur ist“ (Werke IV, 532). Alle Gesetzgebung muß eben ein sittliches Ziel trotz aller traurigen Erfahrungen im Auge haben. Sie soll den Menschen „im Innersten umstimmen und verändern“.

In der Darstellung von Pestalozzi's Religiosität möchte Delekat zwei Arten von Religionsbegriff bei Pestalozzi unterscheiden (S. 217), wobei die Meinung Pestalozzi's war, daß die wahre Religion das „Gottesdienstliche“ brauche, also die äußeren Formen der Religion, um daran anzuknüpfen, freilich stets mit der Tendenz, sich innerlich davon nach Möglichkeit loszumachen und zu befreien. Wenn Pestalozzi dann das Wesen der „wahren Religion“ ganz individualistisch interpretiert, so sieht Delekat darin mit Ratorp den Einfluß des jungen J. G. Fichte. In dem einen freilich strebte er über Fichte hinaus, nämlich in der steten Betonung der Familie als lebendigster Form der Gemeinschaft. Auch würde Pestalozzi sicher mit Kant und Ratorp in Persönlichkeitsbildung und Gemeinschaftskultur keinen ausschließenden Gegensatz gesehen haben. Denn gerade weil Sittlichkeit und wahre Religion das Allerpersönlichste sind, — so argumentiert er — sind sie in ihrer „Reinheit“ vom stärksten Einfluß auf die „Welt“; denn es kann sich (wie auch Fichte sagt) „Lebendiges nur an Lebendigem entzünden“.

Vielleicht wäre Delekat hier einige Schritte weiter vorgebrungen, wenn er mit der „Sozialpädagogik“ Ratorp's scharf und konsequent zwischen der (bloß zufälligen, besonderen) Gesellschaft mit ihren 1000 Formen und der (notwendigen) Gemeinschaft unterschieden hätte. Das schwebte zweifellos Pestalozzi vor, als er in den „Nachforschungen“ zwischen gesellschaftlichem und sittlichem Zustand unterschied und diesen mit dem wahren „Natur“-Zustand aufs engste zusammenbrachte.

Auf Delekat's Ausführungen über die „Methode“, die an sich sehr beachtenswert sind, soll in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden. Er hebt mit Recht hervor, wie im 18. Jahrhundert Sprachdeutung, Geschichtsphilosophie und Weltbürgertum eng zusammenhängen (S. 258). Nach Delekat ist bei dem berühmten Prinzip der Anschauung bei Pestalozzi ein inneres Schwanken unverkennbar (S. 270), da sie einmal den Inbegriff eines erst zu erreichenden Bildungsideals, dann aber wieder nur das Fundament bezeichnet, von dem auszugehen ist. Das läßt sich nicht wohl bestreiten, nur daß anzunehmen ist, daß Pestalozzi sich der Vertiefung, die dieser Begriff in seiner Pädagogik erfährt, ebenso wie desjenigen der „Natur“ in seiner Kulturphilosophie, durchaus bewußt ist.

Es sei erlaubt, diese Besprechung des ausgezeichneten Buches von Delekat, das sicherlich die Pestalozzi-Forschung der nächsten Jahre aufs stärkste befruchten wird, zu schließen mit dem Zitat aus dem „Schwanengesang“, in dem Delekat eine auch an uns heutige gerichtete Mahnung richtet: „Werfet das Ganze meiner Lebensbestrebungen nicht als einen Gegenstand weg, der, schon abgetan, keiner weiteren Prüfung bedürfe. Es ist wahr-

lich noch nicht abgetan, und bedarf einer ersten Prüfung ganz sicher, und zwar nicht um meiner und um meiner Bitte willen“ (Werke XII, 472). —

Nur Konzelmann gibt sodann im Zürcher Rotapfel-Verlag eine kurze systematische Darstellung unter dem Titel „Pestalozzi“ heraus, die er bescheiden als „einen Versuch“ bezeichnet. Er gruppiert nach den Abteilungen: Der Mensch, Der Schriftsteller, Der Politiker, Schule und Erziehung, Religion und Sittlichkeit. Seine Darstellung zeigt eine gute Vertrautheit mit den Schriften von und über Pestalozzi. Mit Recht legt er besonderen Wert darauf, Pestalozzis eigentümliches Wesen als Erzieher und als religiöse Natur herauszuarbeiten, ähnlich wie das Delekat in seinem Buche versucht hat. Konzelmann sagt mit Delekat von Pestalozzi: „Man muß ihn einen „religiösen Menschen nennen, einen Bruder des Poverello von Assisi“. Wenn Pestalozzi in „Lienhard und Gertrud“ den Pfarrer Ernst beschreibt: „Sein unbeflegliches Vertrauen gegen einen jeden Menschen, der mit dem Anschein der Gutmütigkeit vor ihm stand, machte, daß ihn jedermann betrog. Nicht, daß er die Menschen nicht kannte. Wenn er von ihnen redete, so war's, wie wenn er die tiefsten Winkel ihrer Herzen durchforcht hätte; aber wenn sie vor ihm standen und Geld von ihm wollten oder sonst ein Zutrauen, so war's als wenn er vor ihnen erblindete“, dann war das nichts anderes als ein Selbstporträt. Im Gegensatz zu den meisten Durchschnittsmenschen, denen es unmöglich ist, in Zeiten der Depression etwas zu leisten, gehörte Pestalozzi zu jenen Menschen (wie Konzelmann richtig hervorhebt), für welche solche Zeiten der Depression die einzig fruchtbaren Perioden sind.

Pestalozzi war eine wesentlich unliterarische Natur, wie Konzelmann richtig erkannt hat, für den das Schreiben nur ein Erfaß des Tuns war; denn wenn ihm wirklich vor allem an einer schriftstellerischen Tätigkeit gelegen hätte, so wäre es ihm ein leichtes gewesen, den literarisch sehr bedeutenden Erfolg von Lienhard und Gertrud (Teil I) so auszumünzen, daß er bald zu den bekanntesten Schriftstellern seines Volkes gehört hätte. Pestalozzi betont einmal, daß ihm seine Schriften nur der mehr oder minder gut getatene Schattentanz seines Tuns seien. Er schrieb, um die Resultate seiner praktischen Arbeit niederzulegen, um weitere Kreise für seine Absichten zu interessieren oder um in Gesehnisse warnend, beratend, berichtend einzugreifen. Da er aber aus der Fülle seines Herzens schreibt, so erscheint er unerschöpflich. Auch hier charakterisiert er sich am besten an einer Stelle von „Lienhard und Gertrud“. Da heißt es: „Was der Leutnant und der Pfarrer ihm sagten, war plötzlich sein eigen; er trug schnell in seiner Sprache über... er hatte seine eigenen Bilder und Ausdrücke, welche zeigten, daß er, was er sagte, ganz aus dem seinigen nehme.“

Sehr stark umstritten ist auch heute noch die Stellung Pestalozzis als Politiker, doch können auch die hierauf bezüglichen Ausführungen von Konzelmann im wesentlichen als durchaus zutreffend bezeichnet werden. Mit Recht weist er darauf hin, daß Pestalozzi sich auf die Dauer keiner einzigen politischen Partei ganz verschrieben hat, wenn er sich auch eine zeitlang in den Trübel der revolutionären Bewegung mit hineinziehen ließ. Gerade in dieser Hinsicht wird die neue Pestalozzi-Ausgabe in ihrem 6. Bande sehr interessantes neues Material bringen, da hier zum ersten Male vollständig und philologisch exakt der 4. Teil von „Lienhard und Gertrud“ zum Abdruck gelangt, in dem Pestalozzi seine sozialen und politischen Reformideen auseinandersetzt. Konzelmann betont, daß Pestalozzi in dem hier abgedruckten „Gutachten Arnets über Kriminalgesetzgebung“, die meisten Reformen der Strafgesetzgebung des 19. Jahrhunderts vorweggenommen habe. Die prägnanteste Darlegung dessen, was Pestalozzi mit seiner Politik wollte, findet sich in der Alterschrift „An die Anstalt, den Ernst, den Edelmut meines Zeitalters und meines Vaterlandes“. Hier heißt es: „Vaterstadt! Du verwechselst mich nicht mit den verächt-

lichen Zeitmenschen, die alle Tage um nichts und aber nichts politisieren, ich bin nicht ihrer einer — der Anfang und das Ende meiner Politik ist Erziehung.“

Daß Pestalozzi nicht etwa nur ein Schulmann, sondern im tiefsten Grunde seiner Seele viel mehr Erzieher war, zeigen Worte wie die, „daß die ganze Schulmeisterei eine tief untergeordnete Branche der Erziehungskunst“ sei. Er warnt geradezu ewig vor dem Glauben, es sei alles in Ordnung, wenn man Kinder nur in die Schule schicke. Nach P.'s Ansicht ist die erzieherisch entscheidendste Periode im Leben des Menschen die Zeit von der Wiege bis ins sechste Jahr. Immer wieder betont er, daß die Schulen niemals ein Ersatz der häuslichen Erziehung werden können, und gerade diese seine Überzeugung führt ihn dazu, bis ins hohe Alter immer wieder auf seinen Lieblingsplan einer Armen-erziehungsanstalt zurückzukommen, weil, wie er überzeugt ist, auch der Allereleendeste fast unter allen Umständen fähig ist, zu einer alle Bedürfnisse der Menschheit befriedigenden Lebensart zu gelangen. Seine tiefste Überzeugung geht dahin, daß jeder Unterricht und jede Arbeit zur sittlichen Bildung benutzt werden könne und solle.

Ebenso unstritten wie die Frage seiner Stellungnahme zur Politik ist diejenige zur Religion. Wenn man bedenkt, daß selbst Männer wie Niederer, die jahrelang Pestalozzis treueste Schüler und Gehilfen waren, schließlich mit ihm zerfielen und ihn u. a. auch wegen seiner religiösen Stellung angriffen, wenn man sieht, wie er gerade von Geistlichen wie Bremi angegriffen wird, so fragt man sich, welches denn eigentlich seine Stellung zur Religion gewesen sei¹⁾. Negativ läßt sich dazu sagen, daß Pestalozzi allem Dogmatismus und Rationalismus gleich ablehnend gegenüber stand. Auch in der Religion gilt für ihn der einleitende Satz der Lenzburger Rede, daß es ihm bei allem ankomme auf: Erfahrung und Tun. So sagt er denn schon in dem Aufsatz „Etwas über die Religion“²⁾ aus dem „Schweizerblatt“: „Für Menschen ist die Liebe der einzig wahre Gottesdienst; aus ihr allein quillt der wahre Glauben der Menschen. Sie allein führt den Menschen zum Leben. Wo sie nicht ist, da ist Tod und Verderben auf Erden.“ Und des weiteren: „O ihr Menschen! So ungleich ihr dem Herrn dienet, so dienet ihr ihm immer recht, wenn ihr Kinder bleibt eures Vaters und einander liebt und einander helfet, den ungleichen Dienst eures Gottes in der allgemeinen Übereinstimmung eurer Menschenliebe zu heiligen.“ In einem Briefe an seinen Freund Helin schreibt er geradezu: „Wenn man nur tut, glaube man im übrigen, was man will“. Man kann sich denken, daß eine so gefühlserfüllte Natur wie Pestalozzi bei Rechtgläubigen wie bei Radikalen und Rationalisten Anstoß geben mußte, und er hat sich auch nicht die geringste Mühe gegeben, solchen Anstoß zu vermeiden. Ihm stand die Wahrheit höher als alle Art der Konvention. Wenn man einen Satz liest wie den folgenden, — „Man könnte mich mißverstehen, aber, wie ich es denke, ist es gewiß wahr, der Mensch ist nicht für die Religion, die Religion ist für den Menschen; sie ist nicht ein apartes, besonderes Ding, das den Menschen anfüllen, einnehmen und von den Seinigen abziehen und ablenken soll, sie besteht mehr in Kräften als in Vorstellungen und Worten, sie ist eher Kustkammer voll guter Werkzeuge als ein Saal voll reizender einnehmender Bildet. Der Weg zum Himmel ist die Erfüllung der Pflichten der Erde. Worte sind in Gottes Namen in Ewigkeit nur Worte.“ — so könnte man annehmen, er sei von dem ihm sonst so wesensverschiedenen Immanuel Kant geschrieben. Gerade die Ausführungen Konzelmanns über das Verhältnis von Religion und Kirche sind sehr beachtenswert, wenn Konzelmann auch freilich etwas unnötigerweise

¹⁾ Vgl. hierzu jetzt die Abhandlung von B. Nigg. Das religiöse Moment bei Pestalozzi (Pestalozzi-Studien 1927, Walter de Gruyter & Co., Bd. I, S. 34 ff.).

²⁾ Abgedruckt in der neuen Pestalozzi-Ausgabe (Verlag Walter de Gruyter & Co., 1927, Bd. 3).

Pestalozzi in Schutz nehmen zu müssen glaubt, weil er hier und da harte Worte gegen die vorhandenen Kirchen gefunden hat. Für Pestalozzi ist das Christentum selber nur durch den Individualgebrauch aller seiner Segensmittel in seinem Wesen eine wahre unsichtbare Kirche. Freilich, fragt man, wo es denn diese unsichtbare christliche Kirche gibt, so kann die Antwort nur lauten, „sie ist nirgends und allenthalben; sie steht nirgends in Masse vereinigt, der Welt sichtbar vor Augen, aber sie steht in jedem Individuum, das ein wahrer Geist ist, unsichtbar der Welt, ihre Umgebungen heiligend und segnend, wirklich da. Als äußerliche Vereinigung von Menschen, als Gemeinkraft, als Volkskraft ist sie nirgends.“

Eine recht brauchbare Ergänzung zu der Konzelmann'schen Schrift bietet das Büchlein von Adolf Haller „Heinrich Pestalozzi“. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. (Mit 11 Holzschnitten von Ernst Württemberg. Verlag von Huber & Co., Frauenfeld und Leipzig. 225 Seiten. 1926.) Haller hat sich das Ziel gesetzt, Pestalozzi als Kämpfer des Geistes, als Helden der Liebe in leicht faßlicher Weise dem Volke darzustellen, ohne daß seine Schrift darum irgendwie auf der Oberfläche bleibt, denn auch sie ruht auf einer gründlichen Kenntnis des Lebens und der Werke. Er gibt seinem Büchlein eine Reihe von Holzschnitten bei. Auch ihm liegt mehr noch an dem Erzieher als an dem Unterrichtsreformer, während Walfemann¹⁾ in einer kleinen Schrift gerade diesen Gesichtspunkt herausarbeitet, da ihm daran liegt zu zeigen, worin denn der Wert des Systems und der Methode Pestalozzi's eigentlich liegt. Walfemann stellt den Hauptinhalt der Pestalozzi-Schrift „Wie Gertrud ihre Kinder lehrte“ dar und gibt sodann sehr interessante Ausführungen über seine Rechenmethode. Dabei ist es besonders wertvoll, daß er auf die engen Beziehungen hinweist, welche zwischen dem Leibniz'schen Werke: „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand“²⁾ und der Schrift: „Wie Gertrud ihre Kinder lehrte“ vorhanden sind. Walfemann weist nach, daß mit größter Wahrscheinlichkeit wenigstens Pestalozzi bei seinem Aufenthalt auf dem Gurnigel dieses Buch aus der Züricher Bibliothek entliehen und genau durchstudiert hat. In der Tat sind Übereinstimmungen zwischen Leibniz und Pestalozzi außerordentlich groß und insbesondere die psychologische Grundeinstellung von der Einheit und Selbstständigkeit der Seele ist bei beiden die gleiche. Auch hier zeigt sich die außerordentlich bedeutsame Nachwirkung der Leibniz'schen Philosophie auf alle unserer Klassiker³⁾. So wie Lessing und Herder und durch ihn der jugendliche Goethe, so wie auch Schiller und Kant, so hat auch Pestalozzi unter dem Einflusse des Leibniz'schen Aktivismus gestanden. — Zum Schluß seines Büchleins gibt Walfemann eine Reihe von Urteilen von Zeitgenossen über Pestalozzi wieder.

In dem oben genannten Rotapfel-Verlag ist auch erschienen das als Geschenkwert besonders geeignete, vortrefflich ausgestattete Buch: Pestalozzi-Staetten (20 Lithographien von Otto Baumburger) mit Geleitwort von Professor Dr. Hans Stettbacher, dem Direktor des Pestalozzianums in Zürich. Die Bilder tragen ein stark persönliches Gepräge und muten zum Teil wie liebevoll ausgeführte Handzeichnungen an. Eine vortreffliche Darstellung der Pestalozzi'schen Gedankenwelt besonders nach der Seite der sittlichen und religiösen Erziehung enthält das Buch von Schulrat Otto Eberhard,

¹⁾ „Pestalozzi“, Sein Leben, sein System und seine Methode von Dr. Hermann Walfemann. Mit einem Bildnis Pestalozzi's und 18 Bildern im Text. Breslau 1926. 148 Seiten. Verlag von Franz Goerlich.

²⁾ Deutch in der Ausgabe der ausgewählten Werke von Leibniz in der „Philosophischen Bibliothek“ (Leipzig, Felix Meiner), herausgegeben von Ernst Cassirer und Artur Buchenau.

³⁾ Für das Genauere vergleiche Ernst Cassirer, Freiheit und Form. 2. Aufl. 1923. Berlin. Bruno Cassirer.

Pestalozzi, ein Klassiker der Seelenführung (Verlag Bertelsmann in Gütersloh 1926). Eberhard faßt Pestalozzi als den sozial gesinnten, „frei zum Dienst“ gewordenen Heiligen des Protestantismus auf, dem es seiner erbarmenden Liebe unter allen Völkern erziehern und für alle Zeiten die Königskrone zugefallen ist.

Die obengenannten Werke haben bei aller Verschiedenheit im einzelnen das eine miteinander gemeinsam, daß sie geeignet sind zur Einführung in das Studium Pestalozzi's, und daß sie die richtige Einstellung zu dem pädagogischen Genie wahren, weil sie lehren, mit Ehrfurcht an die Werke eines Mannes herantreten, der sein Leben für seine Ideen darangegeben hat.

Erlesenes.

Joh. Heur. Pestalozzi: „Der Frühling“.

Frühling Gottes! Du erneuerst den Menschen wie den Boden des Felds. — Im Winter schläft die ganze Natur — und auch der Mensch, wenn er des Lebens Wonne in Einsamkeit genießt, sucht Ruh im Winter, und genießt vielen Schlaf. Wenn er in den kalten Tagen sich mit wilden Spielen erhitzt, so raubt er sich die Jahre des Lebens.

Aber wenn der Winter ewig dauerte, was wär der Mensch? sein Geschlecht würde hinab sinken an die Gränzen der trügsten niedersten Thieren.

Frühling Gottes! du erneuerst die Erde und erhaltest den Menschen in seiner Würde —

Die Erde danket es nicht den Gewaltigen, und sie preiset die Könige nicht dafür, daß noch Menschen auf ihr leben. —

Die Winterspiele der Großen, fressen weit und breit das arme Geschlecht auf, und wenns ewig Winter wäre, so würde die Welt außert den Pforten ihrer weiten Höfe zur Einöde.

Holder Frühling! du endest die Ruhe des Manns, den Gottes Winter erquilt, und setzt auch den Thoren Grenzen, die die kurzen Tage über nur spielten.

Der Mann der Erde geht erneuert aus seiner Hütte, und ist selig bey seiner Arbeit. Ueber ihm ist Gott, der die Fürsten lehret, den Mann nicht zu tödten, der die Erde baut, und das Weib nicht hungern zu lassen, das Kinder gebiehet.

Holder Frühling! du nähst die Pflanzen wie deine Kinder und beherrschest mit deinen Freuden die Erde —

Preise, o Erde! die Freuden des Frühlings, würdige tief hinunter die Freuden des Goldes —

Wer kauft die Wonne des Frühlings? wer zahlt die Freuden der keimenden Erde!

Wer ist der Gewaltige, der sie den Sklaven entreißt und den Königen kauft?

Preise, o Erden! die Freuden des Frühlings, würdige tief hinunter die Freuden des Goldes —

Wer kauft die Wonne des Frühlings? — wer zahlt die Freuden der keimenden Erde? —

Das milde Wehen der westlichen Winde, der neue Teppich der Erde, der Blüten Geräusch, die duftenden Wiesen, und die wärmende Sonne ist dein, o Armer, und wenn du das keine genießest, ist das, was Könige hinzu kaufen, deiner Wünsche nicht werth.

¹⁾ Aus dem „Schweizerblatt“; Pestalozzi's Sämtliche Werke Bd. 8. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1927 ff.

Frühling der Erde! wer dich genießet den machest du weise.

Fürsten die sich Götter glauben, und Prinzen, die wie Thiere leben, fühlen in deinem Genuß wieder den Segen ihrer Menschheit. —

Wenn der Mann der Erde im Winter seinen Sohn vergißt, und das Weib ihre Tochter in feile Armesarme hinwirft, so kommst du holder Frühling, und Thränen fallen aus den Augen der Menschen, die ihre Kinder vergessen, wenn du mit den Reizen deiner mütterlichen Schönheiten ihre Thorheit besiegest —

Holbe Wärterin der Erde, du erhaltest das Herz der Menschen, du machst den Mächtigen gütig und den Unterdrückten zufrieden — du zerstreuest den giftigen Haß, du dämpfdest die brennende Wut; du lenkst den Arm des Rächers beyseits, du zertheilest die Falten des Reides, du erheitertest die Wolken des Trübfinns —

Wärterinn der Erde! du heilest den Kranken, du erfreuest den Gesunden, du zerstreuest den Thoren; du befriedigst die Schalkheit, du bejähmest den Wilden, und steurest der Bosheit.

Alles was an deinem Bußen sich schmieget, athmet wie im Heiligthum Gottes himmlische Lüfte. —

Dir dienet die neue Sonne, wie der Hohepriester im Tempel des Herrn — —

Im Winter ist die Sonne dem Erdball wie ein Fremdling, und wie ein Weib, das vor seinem Anbäter sein Antlitz verschleppert —

Aber in deinen Tagen, holder Frühling! entschleppert die kommende Braut ihr Antlitz freundlich vor ihrem Geliebten, und die Sonne erscheint wie der Priester des Allerhöchsten, der die Erde segnet in seinem Tempel vor deinem Altar —

Holber Frühling, Mutter des Lebens, erscheine — erscheine doch wieder —

Jögere nicht länger Mutter des Lebens — entbinde die tragende Erde und seye uns milde —

Holber Frühling! sey uns milde, in der Geburtsstunde des sich erneuernden Erdballs —

Holber Frühling, sey milde dem Armen, sein Vorrath ist hin — seine Kinder hungern, sein Weib ängstet, und jammert für den morgenden Tag — Holber Frühling! siehe herab auf seinen Mangel, wirf dein Antlitz auf sein Elend, er verschleußt seinen Kindern den Samen des Brodes, daß er ihn in die Erde werfe, die ihn im Herbst erst wieder zurück giebt — — Holber Frühling! erbarm dich des Samens der Armen, schone seinem keimenden Brod, decke seinen Garten beym kalten Mondschein mit Nebel, daß kein Reifen bey ihme anseye und ihme seine Saat schädige —

Milder Frühling! schütze den Armen, und erweiche dem Reichen, wenn Reif und Hagel das Brod des Elenden schädigt —

Milder Frühling! wenn die neue Erde nun da ist, in aller Schönheit der neugebohrnen Tochter, so erneuere dann auch dem Herrn der Erde.

Seine Jahre gehen vorüber wie die Jahre der Pflanze und der Bäume.

Wenn er Kinder geböhren, so ist sein Frühling vorüber, und sein Sommer ist da —

Frühling der Erde! gieb dem Menschen Gefühl für die Lehren der weisen Natur, daß im Sommer ihres Lebens ihre Blüthen nicht verwelken, ehe sie zu Früchten erwachsen, die in ihren herbstlichen Tagen erst reiffen —

Frühling des Lebens! Gieb dem Menschen Gefühl, für die Lehren der weisen Natur — Priesterinn Gottes! Du bist Auferweckerinn der todtten gestorbenen Erden.

Heil mir! Priesterinn Gottes! du lehrest mich auferstehung —

Holber Frühling! du erweckst die gestorbene Erde zum Leben —

Holber Frühling! ich glaube deiner Lehre, und sinke mit Hoffnung ins Grab —

Bücherbesprechungen.

Geistesgeschichte.

Gerhard Ritter, Martin Luther, Gestalt und Symbol. Verlag F. Bruckmann, A.-G., München. In Pappe gebd. M. 4.—, in Leinw. gebd. M. 5.—, 164 S.

Der Verfasser hat es verstanden, in seinem lebendig geschriebenen Buche dem so oft behandelten Stoff von der inneren Entwicklung Luthers neue Seiten abzugewinnen. Er betont mit Recht, daß Luthers wahre und bleibende Größe in der Gesinnung liegt, die hinter seinen Meinungen steht, wobei er nichts Irdisches gelten ließ, ohne es zu ethisieren und überall die lebendige sittliche Beziehung zwischen Mensch und Mensch an die Stelle einer bloßen Glücksmoral des Individuums setzt, vor allem in der Besinnung und dem unerforschlichen Willen des geborenen Kämpfers, der sich keines der schweren Probleme erleichtert, in die ihn die Auseinandersetzung mit der Welt verstrickt. Ritters Buch, das seinem Titel gemäß vor allem das Gestaltende und Symbolische bei dem großen Reformator herausarbeitet, ist als anregende, in die Tiefe weisende Lektüre zu empfehlen.

A. Buchenau.

Politik und Sozialpolitik.

Emil Ludwig. Wilhelm der Zweite. 1926. Ernst Rowohlt Verlag. Berlin. 495 S. gebd. M. 12.—.

Dieses Buch des bekannten Literaturhistorikers trägt das Faustsche Motto: „Welch Schauspiel! Aber ach, ein Schauspiel nur“, und die Widmung: „Den Untertanen“! Die Objektivität der Darstellung wird trotz dieser bissigen Einführung angestrebt, freilich kann man sehr im Zweifel sein, ob der zeitliche Abstand schon groß genug dazu ist. Ludwig will keine Kulturgeschichte schreiben, sondern nur ein Bild des Kaisers entwerfen, wobei er sich eines gewaltigen Materials an Zeugnissen bedient. Die Gegner des Kaisers sind nicht zu Worte gekommen, aber das ganze Buch durchzieht eine stille Gegnerschaft des Verfassers trotz allen Versuchs psychologischer „Einfühlung“. Man sollte Ludwigs Werk als einen Versuch der Porträtkunst ruhig werten, aber als historisches Dokument mit Vorsicht benutzen.

H. Dörge.

Baron Manteuffel-Kaybungen, „Deutschland und der Osten“. J. F. Lehmanns Verlag. München 1926. 42 S.

Dieser baltische Baron möchte dem deutschen Volke eine große Orientierung geben, die ihm in Fleisch und Blut übergehen soll. Nicht die Wirtschaft soll dem deutschen Volke Schicksal sein, auch nicht die Politik, der Staat, sondern die Rasse. Er schlägt vor, zielbewußt alles daranzusetzen dem deutschen Volke geschlossene Siedlungsgebiete im Osten zu schaffen. An einer losen Durchbringung Rußlands mit deutschen Menschen liegt ihm nichts; die würden bloß aufgehen im Russentum, wie sie das stets getan haben. Sie würden bloß Rußland neu organisieren — und Deutschland einen gefährlichen Gegner schaffen. Völkische Ausdehnung also nach dem Osten, wie die politischen Grenzen auch sein mügen.

Wäre der Verfasser nicht so ausgesprochen völkisch eingestellt, würde er gesagt haben: der Geist ist des deutschen Volkes Schicksal gegenüber dem Osten, denn Wirtschaft und Staat wird ja doch wohl als drittes Gebiet der Geist, die Kultur nebengeordnet werden müssen.

Mit deutschem Gelde und deutschen Menschen der Sowjetherrschaft unter die Arme zu greifen, ist allerdings sinnlos, wollen denn aber die Randstaaten im Augenblick neue deutsche Menschen, namentlich deutsche Bauern? Das Sowjetsystem ist Herrschaft des Ungeistes oder eines Geistes, der dem deutschen Geiste ganz feindlich ist: der deutsche Geist

ist individualistisch, der Sowjetgeist ist kollektivistisch. Der eine ist faustisch, der andere mephistophelisch; freiheitlicher und despotisch-knechtischer stehen einander gegenüber. Wie der Verfasser sagt: Rußland wirkt jetzt mongolisch.

Mir scheint jetzt wichtig, daß wir Deutsche uns mit dem Geist der Randvölker, mit ihren Kulturen befassen — und vorläufig uns selber geistig nach dem Osten ausdehnen, bevor eine etwaige Siedlung wieder möglich wäre. Mit Frankreich und England haben wir uns soweit beschäftigt, daß wir selber halbe Engländer, überhaupt Westler geworden sind — als Korrektur wäre eine Beschäftigung mit tschechischem, süßlawischem, polnischem ... Geistesleben zu empfehlen. Sie ebnete dem Deutschen nach dem Osten die Wege, ohne jemandem auf die Hühneraugen zu treten. Diese Beschäftigung kann jeder betreiben, wie auch die politischen und wirtschaftlichen Konstellationen sein mögen.

Walter Kühne.

Friedrich Fürst Wrede. *Politica*. Ein Roman aus jüngstvergangenen und künftigen Tagen. 2. Auflage. Darmstadt und Leipzig. Ernst Hofmann u. Co. 1925. 825 S.

Dieses Buch wird zwar vom Verfasser als ein Roman bezeichnet, aber es ist zugleich mehr und weniger. Weniger, — weil die Liebesbeziehungen zwischen den auftretenden Personen zwar geschildert werden, aber doch bald in den Hintergrund treten über den Gesprächen, die sich um Krieg und Staatsauffassungen in der Hauptsache drehen, mehr — weil diese Gespräche über die verschiedenen Staats-Theorien und das Leben der Staaten sachlich und inhaltlich in die große Linie der „Staatsromane“ hineingehören, bei denen man lieber von Staatsphilosophien sprechen sollte. Der Verfasser ist ein genauer Kenner des Plato und des Aristoteles, sowie ihrer mittelalterlichen und modernen Fortsetzer und behandelt seinen vielfach-verwickelten und verzweigten Stoff mit einer geradezu bewundernswerten Meisterschaft der Sprache und der inhaltlichen Darstellung. Die entgegengesetzten Auffassungen vom Konservativen bis zum ethischen Anarchisten prallen aufeinander, ohne daß deshalb die Beteiligten einander die Freundschaft kündigen. Wenn Fürst Wrede (S. 815) das Ziel der Staatlichkeit so formuliert: „Erziehung des Menschengeschlechts zur Freiheit“ und hinzufügt, der konkrete Zweck des nur einen Bruchteil der Weltorganisation bildenden einzelnen Staates sei es, innerhalb einer bestimmten Menschengruppe den richtigen Mann an die richtige Stelle zu bringen, so kann man dem nur beistimmen. Nicht Demokratie, sondern Politik erscheint dem Verfasser als die richtige Lösung (S. 802). Politik ist diejenige Regierungsform (sagt er mit Aristoteles) bei der die Gesamtheit der Bürger das Gemeinwesen zum Besten aller verwaltet, während Demokratie die Herrschaft der viellköpfigen Menge bedeutet, die heute diesem, morgen jenem jubelt. Die Demokratie ist herrschsüchtig, ihrer Natur nach kollektivistisch, also eigentlich kein „Staat“ (status); sie führt nie zu Dauerzuständen, die Politik dagegen verbürgt, gerade als eine Organisationsform der Gesamtheit, die Freiheit, sie ist Gemeinschaft, während alle anderen, fälschlich „Staaten“ genannten Formen der Gesellschaft nur einen Zustand labilen Gleichgewichts darstellen. — Diese kurzen Andeutungen mögen hier genügen, denn Wredes Buch verdient es, trotz seiner Länge, genau gelesen zu werden. Der Pädagoge wie der Politiker können viel daraus lernen.

A. Buchenau.

August Winnig. *Befreiung*. Milavida-Verlag. München 1926. 32 S. M. 1.—

Der Kern dieser sehr beachtenswerten Ausführungen des bekannten sozialistischen Führers ist in dem Satze zu erblicken: „Es gibt keine deutsche Arbeiterpolitik“ (S. 19) und weiter „In dem Augenblicke, wo sich das Arbeitertum der nationalen Sache be-

mächtigt, ist es der unbestrittene Führer der Nation". (S. 31.) Das ist sicherlich richtig, aber es ist zu befürchten, daß die Entwicklung zur nationalen und zugleich sozialethischen Arbeiterpolitik sehr langsam vorsichgehen wird, da die sicheren geistigen und materiellen Grundlagen und Voraussetzungen dazu fehlen. Daß der Marxismus in seiner üblichen Fassung hier nicht nützen kann, hat der belgische Sozialist de Man überzeugend nachgewiesen.

A. Buchenau.

K. A. Wieth-Knudsen. Frauenfrage und Feminismus. Französische Verlagshandlung, Stuttgart 1926.

Der Verfasser behandelt eins der wichtigsten Probleme der gesamten Sozialpolitik. Die Arbeit verdient das Lob größter Gründlichkeit, ohne daß sie langweilig oder pedantisch wirkt. Mit dem Buche wird sich auch der auseinandergehen müssen, der nicht oder nicht ganz den Ansichten des Verfassers zustimmt. Das Fundament seiner Ansichten wäre wohl noch unangreifbarer, wenn sein Temperament ihn nicht manchmal über das Ziel hinaus schießen ließe. Es ist vielleicht gar nicht nötig, die Frage aufzuwerfen, ist die Frau schlechter oder besser als der Mann. (Schon Goethe hat die Frage abgetan, indem er im Faust auf die Behauptung „denn geht es zu des Bösen Haus, das Weib hat tausend Schritt voraus“ antworten läßt „doch wie sie auch sich eilen kann, mit einem Sprunge macht's der Mann“.) Es genügt für die Zwecke des Verfassers auch vollständig die Feststellung, daß die Frau anders ist als der Mann, und daß gerade das Auserwählte für den Mann und für die Gesellschaft das Wertvolle ist. Daß auch der Mann in seinem Wesen nicht vollendet ist, daß die Frau ihm etwas zu geben vermag, geht doch aus der Tatsache hervor, daß auch der alte Junggeselle (bei allen guten Eigenschaften Einzelner) im Allgemeinen keineswegs als Idealtyp der Menschheit gilt. Wenn wir auch gerne zugedenken wollen, daß die Auffassung der Minnesänger sentimentale Verlogenheit war, so müssen wir aber doch betonen, daß auch die Strindberg'sche Auffassung vom Verhältnis der Geschlechter ebenso einseitig und damit unwahr ist. „Mann und Weib und Weib und Mann reichen an die Gottheit an“ heißt es in dem zu Unrecht als altem verschrienem, Textbuch der Sauberflöte, dem man doch übrigens keineswegs den Vorwurf feministischer Einstellung machen kann.

Im übrigen kann man mit diesen und den noch folgenden Vorbehalten dem Verfasser in Nachstehendem unbedingt recht geben. 1. Die Frauenfrage ist heute natürlich nicht mehr mit dem Worte abzutun: die Frauen sollen kochen und Strümpfe stopfen. Aber das Ideal ist und bleibt, wenn möglichst viele Frauen heiraten und Hausfrauen werden. Jedes künstliche und unnötige Hereindrängen der Frauen ins Berufsleben kann nur von schädlichen Folgen für die Allgemeinheit sein. 2. Es soll dahingestellt bleiben, ob die alte Form der Ehe nicht diese oder jene Mängel aufweist, die vielleicht zu beseitigen wären. Wer aber direkt oder indirekt an der Ehe als solcher rüttelt, rüttelt an den Grundlagen des Staates, des Volkes und der Kultur. 3. Es soll ferner dahingestellt bleiben, ob die in West-, Mittel- und Nordeuropa übliche Beschränkung der Kinderzahl in der Ehe verständlich ist, ja ob eine ungehemmte Kindererzeugung besonders in Deutschland wirtschaftlich überhaupt für die meisten Familien möglich ist. Tatsache aber ist folgendes. Wenn die Entwicklung in dieser Hinsicht weiter den Gang geht, wie es den Anschein hat, so wird in absehbarer Zeit die Bevölkerung Europas so zurückgehen, daß die fortpflanzungsfreudigen Völker, besonders die Ostasiaten, uns, unsere Zivilisation und unsere Kultur an die Wand quetschen werden. Diesen Punkt hätte der Verfasser fast noch stärker hervorheben können. Ein Untergang des Abendlandes, aber noch viel brutaler als der von Spengler geschilderte, erscheint mir unausbleiblich.

Ulrich Berner.

Selbstbiographien.

Louis Corinth. Selbstbiographie. Mit 22 schwarzen und 4 farbigen Bildnissen. Verlag von E. Sirtel in Leipzig. Groß 8°. 1926. 194 S. In Leinen gebd. M. 30.—.

Die Aufzeichnungen Corinths, die hier zu einem Buche vereinigt sind, stammen aus den Jahren 1912 bis Mai 1925. Am 17. Juli 1925 starb Louis Corinth. Seine Frau Charlotte Berend-Corinth, einst seine Schülerin, später verständnisvolle Gattin und Mitarbeiterin, hat sich der keineswegs leichten Aufgabe unterzogen, die stilistisch und inhaltlich ganz verschiedenartigen Niederschriften zu ordnen und zu redigieren, sowie aus Skizzenbüchern und Zeichenschriftan mehr als 20 Selbstporträts hinzuzufügen. Wenn nun auch, gerade infolge der pietätvollen Art der Bearbeitung, einzelne Wiederholungen stehen geblieben sind, — da Corinth es nicht liebte, das früher Geschriebene durchzulesen — so schadet das dem Gesamt-Eindruck nichts, der trotz der Einfachheit und Anspruchslosigkeit der Darstellung groß ist. Die harte Jugend in Ostpreußen, die Lehr- und Wanderjahre, die Kämpfe in der und um die Sezession, das alles, ebenso wie die mehr innerlichen, seelischen Vorgänge, ist außerordentlich fesselnd erzählt und auch über Männer wie Leistikow, Liebermann, Paul Cassirer, Hartleben, Wedekind erfährt man mancherlei Neues. Ausstattung und Bilderbeigaben sind vortrefflich.

A. Buchenau.

Oskar A. H. Schmiß. Ergo sum. Jahre des Reisens. München. Verlegt bei Georg Müller. 1927. 390 S., gebd. M. 9.—.

Schmiß, der nach Abstammung und Neigung ein „süßlicher Mensch“ ist, läßt sich schwer in die herrschenden Strömungen eingliedern. In vielem erinnert er an die französischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, denen ja auch $\frac{1}{2}$ L. wie ihm die Liebe zum Mystischen nicht fehlte. Dieser 3. Band seiner Lebens-Erinnerungen ist eine reiche Fundgrube für den Psychologen, aber auch schriftstellerisch sehr anregend in dem Sinne, daß Schmiß zum Weiterdenken der behandelnden Probleme geradezu zwingt. Sein Stil ist eigentümlich elegant und macht die Lektüre zu einem Genuß. Daß man nicht allem zustimmen wird, schadet bei einem solchen Buche nicht. Über Psycho-Analyse, Sozialismus, Nationalismus und moderne Auffassung der Astrologie steht in dem Buche manches Beachtenswerte, wenn ja auch der Hauptwert in der eigenartigen Schilderungsweise des persönlich Erlebten zu suchen ist.

A. Buchenau.

Hermann Schlittgen. Erinnerungen. Albert Langen Verlag. München. 1926. 384 S. Geh. M. 6.—.

Dieses Buch des bekannten Zeichners der „Fliegenden Blätter“ und Malers Schlittgen ist außerordentlich lebendig geschrieben. Es enthält ein interessantes Stück selbsterlebter Kunstgeschichte und ist dabei in seinen Urteilen oft scharf, aber nie ungerichtet. Man kann diesen „Erinnerungen“, die vom Verlage gut ausgestattet sind, nur die weiteste Verbreitung wünschen. Bei einer Neu-Auflage sollten auch dem Selbst-Bildnis einige der bekanntesten Gemälde Schlittgens reproduziert werden.

A. Buchenau.

Reisebilderungen.

J. Witte. Sommer-Sonnetage in Japan und China. Reise-Erlebnisse in Ost-Asien im Jahre 1924. Mit 22 Abbildungen auf 16 Tafeln. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht. 1925. 217 S., gebd. M. 2.—.

Diese Reise-Erinnerungen des Missions-Direktor Dr. Witte sind zuerst in der „Christlichen Welt“ erschienen, und es ist erfreulich, daß sich der Verlag zu der Publikation in

Buchform entschlossen hat, wobei die Abbildungen das Gesagte in willkommener Weise ergänzen. Witte schildert sehr lebendig und vorurteilsfrei auch den alten Religionen der ostasiatischen Länder gegenüber, dabei betont er auch mit Nachdruck die wirtschaftlichen und allgemein-kulturellen Zusammenhänge. 500 Millionen Menschen, vornehme, feine, hochgebildete Völker, bauen ihr ganzes Leben von Grund auf neu. Die Zukunft der Welt wird dort mit entschieden, denn wie diese gewaltige Masse arbeitsamer Menschen, mehr als ein Viertel der Erdbewohnerschaft, sich ihr Leben gestaltet, das muß seine Wirkung auch auf den Westen ausüben. A. Buchenau.

Walther Reinhardt. Querschnitte. Reise-Eindrücke eines deutschen Diplomaten nach dem Kriege. Berlin. 1925. E. S. Mittler u. Sohn.

Der Verfasser, der als Artillerieoffizier am Weltkriege teilgenommen und seine Erlebnisse lebendig beschrieben hat, ist nun als Diplomat nach Rußland, Süd- und Nord-Amerika gefahren. Sein Reisebericht ist anspruchslos, aber dabei sehr anziehend dargestellt, vor allem ohne jedes vorgefaßte Urteil. Das Buchlein ist flott geschrieben und kann empfohlen werden. M. Dörge.

Dhan Gopal Mukerdschi. Jugendjahre im Dschungel. Erzählt von einem Inder. Verlag Kitten und Loening. Frankfurt a. M. 1927. 208 S., gebd. M. 6.—.

Unwillkürlich drängt sich bei der Lektüre der Vergleich mit Kipling (Dschungelbuch: die Abenteuer des kleinen Mowgli) auf. Wenn man nun sagt, daß das Buch dieses Indera daneben nicht nur bestehen kann, sondern daß er eigene Reize der Stimmung und Erzählung aufweist, so liegt darin schon ein Werturteil. Die enge Verbundenheit von Mensch und Natur im indischen Waldesdickicht, die Liebe zu den Tieren, das feine seelische Verständnis für die mitleidenden Kreaturen, das alles spricht aus jeder Zeile dieses äußerst fesselnd geschriebenen Buches, das eine geeignete Lektüre für alt und jung ist. A. Buchenau.

Literatur.

Anatole France. Unter der Rosenlaube. Die letzten Ideen und Entwürfe des Weltweisen. Aus seinem Nachlaß veröffentlicht von Michel Corday. Axel Juncker Verlag. Berlin W 15. 227 S.

Dieses Buch Cordays, in dem die wichtigsten Fragmente aus dem Nachlaß von A. France gesammelt und vereinigt sind, ist von Rudolf Berger ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen worden, mit denen man im wesentlichen einverstanden sein kann. Wäre es aber nicht richtiger zu sagen: „In der Rosenlaube“? Trotz der fragmentarischen Form enthält das Buch manche sehr feine und zum Nachdenken anregende Sätze des französischen Dichterphilosophen; es trägt ferner durch die Darlegungen Cordays viel zum psychologischen Verständnis von Anatole France bei.

A. Buchenau.

Helene Stöcker. Liebe. Roman. Verlag der neuen Generation. Nikolassfer. 1925. 66d. M. 6.50.

Das Problem ist dasjenige des Zwiespalts zwischen liebender Frau und Versuch der Wahrung der eigenen Persönlichkeit. Die feinsinnige psychologische Analyse, die plastische Darstellung der Nietzsche'schen Philosophie erheben diesen Roman weit über den Durchschnitt. A. Buchenau.

Arnold Bennett. Elsie and the Child (Students' Series No. 9). Mit Anmerkungen und Wörterbuch besg. von S. Kiffing. Leipzig. 96 und 62 S. M. 1.80. Kart.

Diese inhaltlich sehr einfache Erzählung ist als Schullektüre besonders für Mädchenklassen sehr geeignet. Bennett schreibt ohne jede Tendenz: das Natürlich-Menschliche ist das Thema seiner Romane und Erzählungen, aber gerade in dieser klaren Sprache und Gliederung liegt ein besonderer Vorzug dieser kleinen Geschichte, die das Leben im englischen Bürgerhause vom Standpunkte der Dienstboten aus schildert mit Freud und Leid und seinen sehr ernsthaften Problemen. Die Anmerkungen und das Wörterverzeichnis sind sorgfältig gearbeitet.

H. Buchenau.

Maria Brit, „Das brennende Herz und andere Märchen“. Fähermann-Verlag, Eibensdorf. 125 S. Brosch. M. 2.50, Geb. M. 3.—.

Es ist im allgemeinen mit Märchen moderner Verfasser eine eigentümliche Sache: sie muten meist recht konstruiert oder auch nahezu kindisch an — es fehlt der Ton der Echtheit. Diese Märchensammlung dagegen habe ich selbst wiederholt gelesen und was mir noch besonders wert ist: mein jüngster Bruder, ein großer Märchenfreund, der viele echte Sammlungen gelesen hat, fand an ihnen Gefallen. Die Verfasserin kann eben noch — was heute in der Zeit des Intellektualismus so selten ist — unter Bildern leben oder, anders gesagt, auch unter Bildern leben. Jeder von uns hat sein Märchenland in sich — das Land der Sehnsucht; nur wenige finden es. Viele betäuben die leisen Stimmen aus den Tiefen der Seele. Wer sich noch einen Sinn für sie bewahrt hat, wird an dem guten Zusammenklang die Echtheit von Märchen erleben. Möge die Verfasserin dieser Sammlung weitere folgen lassen.

Walter Kühne.

Wilhelm Bölsche. Der singende Baum. Neue Geschichten aus dem Paradiese. Dresden. 1924. Carl Reißners Verlag. 316 S.

Bölsche vereinigt hier eine Reihe von prächtigen Schilderungen aus Tier- und Pflanzenleben zu einem Bande, der zu dem Besten seines Schaffens gehört. Die feine und sichere Naturbeobachtung, aber auch die fabulierende Kunst und der Märchentone machen ihn dazu. Dazu kommt sein schalkhafter Humor, der auch über manche sonst wohl als zu sehr ins Detail gehend empfundene Schilderung hinweghebt. Man kann das Buch für Schülerbibliotheken und Volksbüchereien durchaus empfehlen.

H. Buchenau.

E. Mosbacher. Onkel Doktor erzählt Märchen. Verlagsanstalt Herrmann Klemm, Grunewald.

Verfasser hat eine Reihe v. Jt. im Berliner Rundfunk gehaltener Vorträge in einem Buch vereinigt und in dem bekannten Klemmschen Märchenschatz erscheinen lassen. Es sind 10 Märchen, in denen in sehr humorvoller Weise und in leicht verständlicher, dem Kindesalter angepasster Darstellung eine Fülle gesundheitlicher Lehren gegeben werden. Das Buch stellt eine Art modernen Struwwelpeters dar und verdient weiteste Verbreitung. Ich kann mir keine passendere Lektüre für unsere Kleinen denken und möchte das Mosbacher'sche Büchlein allen Eltern und Erziehern wärmstens empfehlen. Ausstattung, Druck und Illustrationen sind ausgezeichnet.

Gr.

Rußl.

Alfred Stier, „Das Heilige in der Rusl“. Vortrag gehalten auf dem 2. Kongress für Kirchenmusik in Berlin Herbst 1925. Dresden 1926. Commissionsverlag Emil Weises Buchhandlung. 31 S. M. 0.75.

Während eines Aufenthaltes in Dresden besuchte ich eine Motette in der Kreuzkirche. Sie fand statt während einer Tagung des Evangelischen Bundes und war übervoll besucht. Nun ist ganz sicher, daß viele der Menschen, die in diese Motetten gehen, der protestantischen Theologie und der protestantischen Kirche als Vertreterin einer Lehre völlig fernstehen — sie gehen nur wegen der Musik, wegen der religiösen Kunst in die Kirche. Während die Lehre, das begriffliche Element die Köpfe entzweit, vereinigt wenigstens noch zeitweise die religiöse Kunst der Musik die Seelen. — Zwischendrin hielt in der Motette ein Pastor eine kurze Andacht. Diese Andacht ist für die Hörer, die der Kirchenlehre entfremdet sind, schon eine etwas peinliche Zeit. Für sie wird sie noch am ehesten erträglich, wenn sie möglichst bildhaft gestaltet wird und in der Sprache einen musikalischen Anklang bekommt.

Wenn man solche Eindrücke sich vor die Seele führt, wird man den geeigneten Ausgangspunkt haben für das Verständnis der kleinen aber sehr inhaltsreichen Schrift Stiers: Die religiöse Musik stammt aus Seelentiefen und spricht zu Seelentiefen. Eindrücke, Berührungen mit dem „Heiligen“, die über alles Intellektuelle hinauslegen, kurz intuitive Erlebnisse kommen in ihr zur Offenbarung. Unsere Seele lebt in dem Atem. Der Atem gibt dem Leben den Rhythmus. Der Atemrhythmus lebt differenziert in dem Wort, dem Ton und der Bewegung. Das Wort wurde Träger des Begriffs, der Ton Ausdruck der seelischen Kräfte, auch der seelischen Bewegung, Begriffssprache und Urgefühlssprache treten auseinander — und haben sich nur in Zeiten religiöser Flut wieder gefunden. Dichter und Sänger überwinden die Entzweiung des Atems.

Im Wort, so könnte man Stiers Gedanken kurz wiedergeben, lebt eine Tendenz zur Verselbständigung des Einzelnen, in der Musik, dem Ton leben verbindende Kräfte der Angehörigen einer Epoche. Große Musik entquillt dem religiösen Leben. Aber auch in das religiöse Leben ist die Vereinzelnung, Verselbständigung des Einzelnen eingedrungen. Der Protestantismus, der die Rechte der Einzelpersönlichkeit im religiösen Leben betont und begründet hat, hat eine Entwicklung zu schrankenlosem Subjektivismus erleben müssen — und als äußeres Gegenstück auf dem Felde der Bewegung die Herrschaft der seelenlosen Maschine über den Menschen als seelisch belebtes Wesen.

Diese Entwicklung spiegelt der Gang der Kunst wieder. Der objektiven katholischen Religiosität entspricht die Polyphonie, die ihren Höhepunkt in Palestrina gefunden hat. Der evangelische Choral hat noch einen objektiven Charakter, wenn auch lebenswarme, persönliche Töne die asketisch redende frühere Musik wandeln. Bach ist der Höhepunkt, aber auch das Ende dieser Entwicklung. Von seiner Polyphonie aus geht es in die homophone Musik hinein, „in der eine Melodie herrscht und die anderen Stimmen zur Begleitung herabgesunken sind“ (S. 22). Ja der Mechanismus dringt in das Gebiet der Musik weitgehend ein.

Beethoven strebte dorthin, wo Bach war — nur Bruckner hat wahrhaft christliche Musik geschrieben. „Er hat in seiner Kunst den Beweis erbracht, daß auch das subjektive Tonmaterial des 19. Jahrhunderts fähig ist, vom Heiligen zu reden, wenn es eine polyphon-organisch-schöpferisch wirkende Kraft meißelt“ (S. 24).

Worauf kommt es also nach Stier an: auf Erneuerung des religiösen Uterlebnisses. Daß in unserer Zeit dem viele Hemmungen entgegenstehen, sieht er, aber er hat doch Hoffnung.

Ich habe nur den wesentlichen Bau der Schrift herausgearbeitet: eine gewisse Polyphonie ist nicht zu verkennen. Stier könnte für eine Neuaufgabe an eine Erweiterung denken, die das Schicksal der Musik in dem Schicksal der modernen Kultur behandelte: es gibt noch eine ganze Reihe von Parallelercheinungen. Es wird ihm dabei auch nicht

entgehen, daß die Lehre des Protestantismus und namentlich seiner subjektivistischen Vertreter etwas eintönig geworden ist, daß in die Lehre vom Heiligen etwas nicht nur, sondern überhaupt Polyphonie hinein muß, wenn sie dem heutigen Zeitbewußtsein etwas sagen will: wir leben doch heute im Zeitalter der abstrakten Begriffe, nicht der Urgefühlsprache. Auch in der Begriffssprache muß der intuitive Unterton wieder Leben gewinnen, ohne daß dabei die mühsam errungene Individualisierung verloren geht.

Walter Kühnc.

Verschiedenes.

Leo Graß. Alte Vorstellungen und neue Tatsachen der Physik. 3 Vorlesungen. Mit 11 Abbildungen. Leipzig. Akademische Verlagsgesellschaft m. b. H. 1925, 120 S.

Graß zeigt in vorzüglich klarer und allgemeinverständlicher Weise, welches zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Grundvorstellungen der Physik waren und wie sich seitdem eine „Revolution der Denkart“ vollzogen hat, in der wie noch mittendrin stehen. Das Büchlein kann zur ersten Einführung empfohlen werden. Dörge.

Handbuch der Preussischen Unterrichtsverwaltung, Jahrgang 1925. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin. 241 S., br. M. 3.—, geb. M. 5.—.

Das unentbehrliche Handbuch der Preussischen Unterrichtsverwaltung wird von der Weidmannschen Buchhandlung erneut vorgelegt. Die Ausstattung ist nun wieder wesentlich besser geworden. Die Verzeichnisse sind mit größter Sorgfalt angefertigt. K. Buchenau.

H. Kühne: N. v. Wolffe, Afforde des Lebens. S. 46.

Buchmann: Th. Poffing, Meine Tiere. S. 47.

Musik:

E. Overmann, F. Stege, Das Offulte in der Musik. S. 47.

Schach:

M. Dörge: J. Mejer, Die Schachschule. S. 47.

M. Dörge: J. Berger, Theorie und Praxis der Endspiele. S. 48.

Gesellschaftsnachrichten 48

Notiz: Infolge zahlreicher Grippeerkrankungen des Druckerei-Personals gelangt dieses Heft verspätet zur Ausgabe. (Redaktion.)

Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto:



Berlin W 10 und Leipzig

Berlin NW 7 Nr. 59533

Sammlung Göschen

Jeder Band gebunden M. 1.50

Die Sammlung Göschen gibt in Einzeldarstellungen auf streng wissenschaftlicher Grundlage und unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Forschung eine klare, leichtverständliche und übersichtliche Einführung in sämtliche Gebiete der Wissenschaft und Technik

Neu:

952. **Transformatoren.** Von Dipl.-Ing. Fr. Sallinger, Professor an der Württembergischen Höheren Maschinenbauschule in Eßlingen. Mit 66 Abbild. im Text und 12 Tafeln.

953. **Technische Schwingungslehre.** Von Dr.-Ing. L. Zipperer in Oppau. I. Allgemeine Schwingungsgleichungen. Mit 49 Abbildungen.

954. **Kirchenrecht.** Von D. Dr. Emil Schling, Geh. Rat und o. Universitätsprofessor in Erlangen. II. Das evangelische Kirchenrecht. Die Stellung des Staates zur Kirche und das Verhältnis der Religionsgesellschaften zueinander. Zweite Auflage.

169. **Einführung in die Rechtswissenschaft.** Von Professor Dr. Theodor Sternberg. Erster Teil: Methoden- u. Quellenlehre. Zweite, neugestaltete Auflage. Verbesserter Neudruck.

220. **Allgemeine Musiklehre.** Von Professor Stephan Krehl. Zweite, verbesserte Auflage. Neudruck.

696. **Bevölkerungswissenschaft.** Eine Einführung in die Bevölkerungsprobleme der Gegenwart. Von Dr. Otto Most. Zweite, verbesserte Auflage.

768. **Einführung in die konforme Abbildung.** Von Dr. Ludwig Bieberbach, o. ö. Professor an der Universität Berlin. Zweite, neubearbeitete Auflage. Mit 38 Figuren.

Neue Auflagen:

13. **Geologie.** Von Dr. Edgar Daqué, Konservator an der Staatssammlung in München. I. Teil: Allgemeine Geologie. Dritte, verbesserte Auflage. Mit 73 Figuren.

782. **Das deutsche Genossenschaftswesen.** Von Dr. jur. Rob. Deumer, Reichsbankdirektor in Berlin. II. Zweite Auflage.

Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto:



Berlin W 10 und Leipzig

Berlin NW 7 Nr. 595 33

Zur Pestalozzi-Feier

am 17. Februar 1927

Pestalozzis sämtliche Werke

Unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrter

herausgegeben von

Dr. Artur Buchenau

Oberstudiendirektor in Berlin

Dr. Eduard Spranger

o. Professor an der Universität Berlin

Dr. Hans Stettbacher

a. o. Professor an der Universität Zürich

Etwa 20—24 Bände. Jährlich erscheinen etwa 3 Bände

Im Januar sind erschienen:

Bd. I. 26 $\frac{1}{2}$ Bogen. Geh. M. 10.—, in Leinen geb. M. 12.50, in Halbleder
geb. M. 15.— / Bd. II. 31 $\frac{1}{2}$ Bogen. Geh. M. 12.—, in Leinen geb. M. 14.50, in
Halbleder geb. M. 17.—

Wenn irgendeiner, so hat der zweifellos Genialste unter den Pädagogen der Neuzeit Johann Heinrich Pestalozzi, begründeten Anspruch darauf, der Nachwelt so überliefert zu werden, wie er selbst gedacht und geschrieben hat. Es geht nicht an, auch fürderhin Ausgaben zu betragen, in denen willkürlich die Schreibweise und der Stil Pestalozzis zurechtgestutzt und geschnitten wird. Das sollte die Ehrfurcht vor der schriftstellerischen Leistung und das geschichtliche Bewußtsein schlechterdings verbieten. Damit ist nichts dagegen gesagt, daß man für Schulzwecke hier und da verkürzte Ausgaben herausbringt, aber auch diese sind mit wahrhaft gutem Gewissen nur zu schaffen, wenn erst einmal der Originaltext Pestalozzis feststeht. Es ist also Zeit, daß Pestalozzi in ähnlicher Weise wie unsere deutschen Klassiker, wie die Philosophen Leibniz und Kant herausgegeben wird. Diese Notwendigkeit wird mit der in unserem Verlage erscheinenden Ausgabe erfüllt.

Es ist die erste wissenschaftl. Ausgabe sämtl. Werke und Briefe Pestalozzis. Die Ausgabe enthält die bisher bekannten Werke in wesentlich erweiterter und berichtigter Textgestaltung und bringt eine Fülle bisher unbekannter Materials, zum ersten Male [Pestalozzis sämtliche Briefe und Reden.

Ein ausführlicher Prospekt steht durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlage kostenlos zur Verfügung.

Pestalozzi-Plakette. Von Bildhauer Otto Ille mann. Die Plakette ist 32×22 cm groß, aus künstlerischem Eisenguß, 1750 g schwer und kostet M 15.—

Johann Heinrich Pestalozzi. Seine Ideen in systematischer Würdigung. Von Hermann Leser. Lexikon-Oktav. VIII, 130 Seiten. 1908. Geh. M 3.50