

Geisteskultur

Monatshefte der Comeniusgesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Begründet von Ludwig Keller
Herausgegeben von Artur Buchenau

36. Jahrgang - Fünftes u. sechstes Heft,
Mai-Juni 1927



Berlin und Leipzig 1927
Verlag von Walter de Gruyter & Co.

Comenius-Gesellschaft für Geisteskultur und Volkabildung

Gegründet 1892 von Geh. Archivrat Dr. Ludwig Keller

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

Die Mitgliedschaft wird durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. (In- und Ausland.) Die Beitragzahlung 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 kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Hefen. Die Hefte sind auch einzeln käuflich und in Buchhandlungen in Form des Zeitschrift-Abonnements zu beziehen.

36. Jahrgang

Inhalt:

Heft 5/6

	Seite
Albert Görland, Pestalozzi's Begründung der Theorie der Erziehung.....	161
H. G. Grühmayer, Die moderne Auffassung des Todes mit besonderer Berücksichtigung von Th. Mann und Goethe.....	183
F. Köhler, Zur Problematik der Gottesliebe (Schluß).....	197
Mitteilungen:	
Gesellschaft für Menschheitskunde, Berlin.....	210
Bücherbesprechungen.....	211
Philosophie:	
H. Buchenau: H. Falkenberg: Geschichte der neueren Philosophie. S. 211.	
Rechts- u. Staatswissenschaften:	
H. Berner: Festgabe für Rudolf Stammler. S. 211.	
H. Buchenau: Weltpolitische Bildungsarbeit an preuß. Hochschulen. S. 212.	
H. Buchenau: D. Conrad, Die Neuordnung d. höh. Schulwesens in Preußen. S. 212	

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.—.

Pestalozzi's Begründung der Theorie der Erziehung.

Von Prof. Dr. Albert Görland (Hamburg).

Am Abend des 17. Februar 1827 starb der 81 jährige Pestalozzi. Seine letzte Aussprache mit der Welt schließt mit den Worten: „Möge meine Asche die grenzenlose Leidenschaft meiner Feinde zum Schweigen bringen. Möge der Friede, zu dem ich eingehe, auch meine Feinde zum Frieden bringen!“ Am Schulhaus in Yver, an dessen Fiebelseite der Sarg 1846 zur Jahrhundertfeier seines Geburtstages umgebettet wurde, gedenkt desselben Mannes eine Inschrift:

Ketter der Armen im Neuhof,
Prediger des Volkes
in Lienhard und Gertrud,
zu Stanz Vater der Waisen,
zu Burgdorf und Münchenbuchsee
Gründer der Volksschule,
zu Yferten Erzieher
der Menschheit.
Mensch, Christ, Bürger
Alles für Andere,
Für sich nichts,
Segen seinem Namen!

Können jene qualerfüllten Abschiedsworte und dieses ehrfurchtvolle Gedenken auf das Leben eines Menschen deutbar sein? Die Inschrift läßt uns zwar schon ahnen, daß dieser Mensch von Stätte zu Stätte sich treibt oder getrieben wird. Aber ihre monumentalisierende Absicht läßt ungesagt, daß jedes dieser Werke in sich zusammenbrach, jedes ein Anfang und jedes am Ende ein Nichts war. Und nun erst werden wir in tiefer Besinnung stille vor dem Wunder, daß das Gefüge dieses Menschentums nicht mit zerbrochen ist unter dem Sturz der Werke, sondern daß die Kraft der Idee alle jeweiligen Erfahrungen preisgab, um sich zu retten zu sich als dem unererschöpflichen Ursprung immer reinerer Erfahrung.

Aber blieb auch die Idee die lediglich standhaltende Kraft dieses Menschentums, so war doch sein Gefüge unausgesetzt bedroht. Das, was man Werk, Tat, Erfahrung eines Lebens nennt, ist nicht das Gebilde allein einer Idee, sondern ein Erzeugnis auch des Gegenspielers der Idee: der gegebenen Umstände und Tatsachen. Und aus diesem Gegenspiel zweier so ungleicher Parteien wird eine erträglich einhellige Erfahrung, ein bescheiden standhaltendes

Werk erst dann, wenn drittens auch noch Mittel und Werkzeuge geschickt gehandhabt werden und jene beiden für einander einrichten, indem sie der Idee Achtung verschaffen, ohne den Respekt vor den Tatsachen zu verletzen. So schwer ist Werk, Tat und Erfahrung eines Lebens.

Diese harmonische Fülle eines vollgesegneten Menschen war Pestalozzi nicht gegeben. Das ganze lange Leben des wundersamen Mannes bestätigt diese Behauptung. Nicht allein die Ungunst der kriegerischen und revolutionären Zeiten war es, die es zu keinem Reifen irgend eines Unternehmens kommen ließ. Entscheidend war das Versagen des Menschen selbst, sei es in der primitivsten hauswälterischen Nüchternheit, daraus ihn die wirtschaftlichen Instinkte einer ungebildeten Magd retten mußten, sei es in der unumgänglich nötigen beruflichen Technik als Landwirt auf Neuhof oder später als eigener Lehrer der Kinder, sei es in der Fähigkeit, über die vor allem ihm notwendigen Helfer so zu disponieren, daß sie ohne gefährliche Reibungen im Ganzen dienten, sei es in dem Umfang seines Wissens, durch das er seiner pädagogischen Idee Bedeutung und Anweisung für die pädagogische Praxis hätte geben können; ja, sei es sogar in dem Paratsein des Geistes, ein exakt begründender Anwalt seiner Idee zu sein. „Er brütet über einer Hauptidee“, sagt der Prediger Erwald aus Bremen in seiner Vorlesung über Pestalozzi (1805) „Man muß den Zusammenhang ahnen...“.

Pestalozzi ist bis zum Letzten ein Ringender geblieben; die Wirklichkeit, die ihm beschieden, war zu klein; und die Wahrheit, die in ihn gefallen, zu groß. So mußte es kommen, daß die Menschen, die auf dies immer stockende Leben stießen, ihm zu helfen versuchten. Das war gut, wenn es sich um tüchtige Handlanger für die pädagogische Praxis handelte; aber es wurde gefährlich, wenn Menschen die pädagogische Idee Pestalozzis sich und ihm selbst aus dem Geiste der Zeit zu deuten versuchten; der Geist jener Zeit war ein von Philosophie gesättigter Geist und Pestalozzis Idee war eine rein pädagogische. Schon ganz früh dringen in Pestalozzi Stimmen, die begeistert ihm verkünden, daß er in seinem gedanklichen Wollen auf denselben Spuren mit den großen Philosophen seiner Zeit wandle. Unbekannt ist seine Mitteilung an Fellenberg aus dem Jahre 1794 über eine mehrtägige Unterredung mit dem jungen Fichte, daß sein Erfahrungsgang ihn im wesentlichen den Resultaten der kantischen Philosophie nahegebracht habe. Dabei blieb es nicht. Unter täglicher Beeinflussung stand der pädagogische Genius Pestalozzis, als der viellesende und philosophisch stark interessierte und begabte Niederer sein vertrauter Helfer und Überarbeiter seiner literarischen Arbeiten wurde. Der erste Brief, den der 20 jährige Jüngling 1800 an Pestalozzi schrieb, ließ in seiner erstaunlichen Klarheit über die pädagogische Absicht Pestalozzis nichts von der späteren harten Korrektorenhand ahnen. Nachdem er Pestalozzis Gedanken mit kantischem Schlagwort eine politisch-pädagogische „Revolution der Denkungsart“ nennt und sagt, daß Pestalozzi aus der gesamten zeitgenössischen Philosophie (Fichte einbegriffen) nichts gewinnen könne, weil Pestalozzi vom Individuellen ausgehe, mit Allgemeinheiten nichts zu tun

haben wolle, fährt er fort: „Ihre (P.s) Unternehmung ist jener ganz entgegengefezt: an Ort und Stelle geknüpft stille Tat und Wirkung, die sich an jeden guten Keim der menschlichen Natur anknüpft, die in jede menschliche Hütte bringt und das Elend aus derselben verbannen will.“ Dieser „Sinn für individuelle Menschheit hat sich unter den großen Geistern unserer Zeit verloren; daher sind sie Wohltäter für die Wissenschaften und nicht für die Menschen“. Aber schon 1807 sehen wir Niederer nicht mehr nur von Kant, sondern nunmehr von Fichte und Schelling beeinflusst, wenn er in einem Programmaufsatz über die Pestalozzische Methode sagt, sie wolle, ihrer Idee nach, der pädagogischen Willkür ein Ende machen durch Aufstellung von Prinzipien und Formen, die durch die absoluten Gesetze der menschlichen Natur bedingt seien, so daß sie ein entscheidender Schritt sei, „die Empirie zu vernichten“ durch Ergreifung des rein in der Vernunft gegebenen; und wenn zu derselben Zeit in einer Vorrede zu einer Pestalozzischen Schrift Niederer, ihn resumierend, die „Deduktionsansicht“ des Philosophen von Zferten so darstellt: die Natur habe keine Zahlen, keine Einheiten, keine Formen... der menschliche Geist schaffe die Zahl, die Form, die Sprache, so ist das nicht nur eine unpestalozzische Formulierung, wie Katorp meint, sondern aus unpestalozzischem Gemüte gedacht. (cf. „Ansichten und Erfahrungen“: „So wie die Organisation unserer Natur für die Erhebung unserer selbst zur Liebe und zur Tätigkeit unserm Wesen und unserer Bestimmung genugtuend, in uns selbst liegt, also liegt auch in den notwendig von Gott selbst geordneten Umgebungen und Verhältnissen des Kindes eine erhabene Organisation vielseitiger dem Wesen unserer Natur und unserer Bestimmung genugtuender äußerer Reize, Antriebe und Belebungsmittel der in uns liegenden allgemeinen Urkraft unserer Selbstveredlung durch Liebe und Tätigkeit.“) Für einen Menschen, dem in gläubiger Naivität die Natur das Weltwerk Gottes und die Menschheit das Geisteswerk desselben Gottes ist, für den hat es kein Interesse, den Geist gegen die Natur auszuspielen. Die Gefahr solcher Beeinflussung wurde von manchen Zeitgenossen sofort erkannt; so fand 1808 Stapfer in den Schriften aus Zferten die Spuren metaphysischen Einflusses, „aber nicht des guten von Königberg, sondern des schlechten von Jena und München“. Aber Pestalozzi war in der Unbefangenheit seines Genius noch von vielen andern Seiten her bedroht; waren doch seine Versuchsschulen besonders in Zferten von geistig regsamem und die spekulative Überfälle der Zeit mitbringenden Menschen beslagert. So schreibt Jth in einem amtlichen Bericht über seinen Besuch bei Pestalozzi, er habe mit innigstem Vergnügen und wahrer Bewunderung bemerkt, wie er durch immer erneute Versuche und Erfahrungen „endlich zu einer Höhe emporklimm, zu welcher der erste der Philosophen durch die tiefste Erforschung der Kritik gelangt war“. Und Tobler schreibt (1802): „Mir scheint, wenn Sie und Kant einander träfen, so dürften beide Systeme gewinnen, und die Prioristen und die Posterioristen müßten bald den Krieg aufgeben.“ Noch habe ich nicht gesprochen von der Darstellung der Pestalozzischen Pädagogik, die Fichte aus der großen Kraft seines Geistes und seiner

Sprache gegeben hat. 1808 erschienen die „Reden“, als sich das Schicksal von Ferten schon anmeldete. So konnte der tiefst gegründete Unterschied zwischen der Pestalozzischen Pädagogik (einer Veredelung jedes Menschenkindes an jeder Stelle, an die es die Umstände gestellt hatten), und der Fichteschen Rationalerziehung (die aus der Einheit der Grundschule sich erhebend die sich unendlich besondernde nationale Willensgemeinschaft erst gestalten sollte), den Pestalozzischen Genius nicht mehr beeinflussen. Von diesem Gegensatz ist am Schluß noch ein Wort zu sagen. Hier interessiert uns zu sehen, wie auch Fichte einen engsten Wechselbezug zwischen Pestalozzischer Pädagogik und der neuesten deutschen Philosophie mit starker Betonung ausspricht. Die bisherige Bildung bemühte sich, uns zu erinnern, „daß es ja bekanntermaßen gar keine apriorischen Erkenntnisse gebe und daß sie wohl wissen möchte, wie man erkennen könne, außer durch Erfahrung“ (Reclam S. 86.) Dagegen zeige sich an der neuen Pädagogik, daß hier abermals die Sätze und Ansichten ausgesprochen werden, welche die neuere Philosophie seit ihrer Entstehung gepredigt habe (ib. 47). Somit begreift Fichte den Unterschied beider Pädagogiken rein aus der philosophischen Gegensätzlichkeit vom Apriorismus der Erkenntnis einerseits und Erfahrung andererseits, eine Formel, die wir im gesamten Pestalozzischen Schrifttum nicht finden. Als Folge daraus, daß Fichte die Pestalozzische Geisteswelt aus dem Blickpunkt der zeitgenössischen Philosophie, also des Kantianismus auffaßt, ergibt sich eine gänzlich unpestalozzische Reihen- und Systemfolge der Erziehungswelten. Fichte stellt die Erkenntniswelt vor die Liebes- oder Gemeinschaftswelt; er sagt: „Der erste Schritt der neuen Erziehung ist die freie Geistes-tätigkeit des Zöglings, sein Denken, in welchem späterhin (!) die Welt seiner Liebe ihm aufgehen soll“ (ib. 137); konsequent zu dieser Reihenfolge ordnet Fichte auch die Grundtriebe im Kinde, indem er zuerst an den „natürlichen Trieb nach Klarheit und Forschung“ denkt, und dann an „den andern der Liebe, welche den Menschen an den Menschen bindet“ (ib. 146), während Pestalozzi von dem Liebestrieb, als dem bleibenden Urgrund ausgeht und, aus ihm alle anderen reinen Triebe erwachsen läßt. (So „Ansichten und Erfahr.“ (Ausg. Seyff.) S. 41 u.) Nicht darf unerwähnt bleiben die mit Fichte einsetzende Deutung von Pestalozzis Anschauungsbegriff aus der „apriori Anschauung“ Kants. Ratorp, während langer Jahre ein energischer Verteidiger dieser Identifizierung, wird in seinem letzten und reifsten Pestalozzibuch (250. Bändchen aus Natur und Geisteswelt) davon frei und stellt die Pestalozzische „Anschauung“ auf den breiten Grund der Intuition (S. 57/58). Wir haben davon alsbald zu sprechen.

Noch eine Bemerkung Fichtes haben wir zu beachten, in der er nicht die Bindung der Pädagogik an die (Kantische) Philosophie fordert oder als tatsächlich setzt, sondern umgekehrt: die Bedeutung der Pestalozzischen Pädagogik für die (Kantische, d. h. idealistische) Philosophie behauptet: „jene Erziehung ist die einzig mögliche Erziehung für Philosophie und das einzige Mittel, diese letztere allgemein zu machen“ (ib. 146). Die folgenden Worte Fichtes sollen

uns den Anlaß zur Bemerkung geben, wie einander widersprechend die Aspekte sind, die als Wesensschau der Pestalozzischen Pädagogik sich darbieten, je nach der Philosophie, von der her die Deutung vollzogen wird. Fichte sagt: die Pestalozzische Erziehung sei „die Kunst, den ganzen Menschen durchaus und vollständig zum Menschen zu bilden“. „Denn jeder soll eben ein Mensch sein; was jemand nun noch weiter werde, und welche besondere Gestalt die allgemeine Menschheit in ihm annehme oder erhalte, geht die allgemeine Erziehung nichts an und liegt außerhalb ihres Kreises“ (ib. 39). Und nun wollen wir einen anderen bedeutenden Freund Pestalozzi's hören: Süvern. Die Regierung Preußens war in den Jahren ihrer Not wundervoll mutig, aufrichtende Kräfte, wo immer sie sich darboten, für sich zu nutzen. In der Anweisung, die den zuerst nach Jferten gesandten preußischen Eleven gegeben wurde, schreibt Süvern 1810, sie sollten in Jferten „finden und erkennen, der Mensch sei nur eine einfache Kraft, die auf die mannigfaltigste Weise im Individuum sich gestaltet“; „mit dem Sinn für jede eigentümliche Gestaltung“ soll „die Liebe zu ihr ihnen aufgehen und der Trieb, sich ihr anzuschließen und in ihrer Entwicklung sie zu leiten, bis auch sie, nicht durch Zufall, sondern durch besonnene Wartung befreit, dahin kommt, sich selbst zu finden und zu erkennen und, nun ihr eigener Vormund, sich vollends bis ins Unendliche selbst zu bilden und nie wieder sich zu verlieren“. „Die pädagogische Weihe“ erwartet Süvern für die Eleven aus dem Aufenthalt in Jferten, eine Erwartung, die nicht nur nach ihrem philosophischen Gehalte, sondern ebenso deutlich aus ihrer bloßen Sazbildung auf den Ideengehalt der Schleiermacherschen Monologen hinweist und ihn als die philosophische Heimat der Pestalozzischen Pädagogik proklamiert. Heißt also bei Fichte der philosophische Schlüssel zur Pestalozzischen Ahnungswelt „das Kantische strengnotwendige und allgemeingültige apriori“, bei Süvern dagegen „die (Schleiermachersche) einmalige Ganzheit und eigentümliche Gestalt des Individuums“, so soll uns zu Pestalozzi ein schlicht anschauendes Urteil des Freiherrn vom Stein zurückführen, das er in seinem Abschieds schreiben (24. Nov. 1808) über die Aufgabe einer vertieften Volkserziehung fällt, worin er die Pestalozzischen Prinzipien sich zu eigen macht: Er fordert eine, „auf die innere Natur des Menschen gegründete Methode“, durch die „jede Geisteskraft von innen heraus entwickelt und jedes eble Lebensprinzip angereizt und genährt, alle einseitige Bildung vermieden“ werde. In dieser Formulierung klingt kein Wort mehr an an die kritische Bedeutung des apriori, danach das Denken zum Herrn über die Welt der Dinge gemacht wird, noch an die romantische Forderung, die einmalig eigentümliche Ganzheit des Individuums als Urvort zu setzen; sie ist von allen zeitgenössischen Philosophien frei und hält sich allein im Einklang mit der gesamtgeistigen Haltung, die aus den idealistischen Renaissancequellen Eckharts, Nicolaus von Kues, Leonardo, Galilei usw. in der erlauchten Reihe der Geister mächtig wird. Im Fond des Herzens liegt das natürliche Licht der Vernunft, aus dem die ewige Wahrheit aufsteigt. Das

wird zum Erlebnis, zum neuen und gesteigerten Erlebnis dieser ganzen Epoche eines Idealismus des Geistes, an dem alle Richtungen der Kultur ihren ursprünglichen und eigentümlichen Anteil haben und der die Kraft des Zusammenhalts findet in dem Kampfruf des „Eingeborenen Lichtes“ und der „Spontaneität des Geistes“ gegen die Sinne und das *παράτατον* und die tabula rasa des Intellekts. Was hierin uranfänglich vielleicht Philosophie gewesen war, hatte sich in der Weite und Breite dieses Zeitbewußtseins philosophisch neutralisiert zu einer allgemeinen Geisteshaltung. Aus diesem Bewußtsein weist in immer neuen Wendungen Rousseau die Philosophen als autoritative Wahrheitsquelle für seine Gedanken ab und will sich lieber bei dem inneren Lichte Rat holen“. (Emile, Reclam II, 121, 5); denn es bestehen „die ewigen Gesetze der Natur und der Ordnung“, die „durch das Gewissen und die Vernunft im Fond des Herzens geschrieben stehen, denen allein der Mensch sich unterwerfen muß, um frei zu sein“ (ib. 527). Und getreu dieser Gesamthaltung seines geistigen Erweckers sagt Pestalozzi im Eingang zu den „Nachforschungen“: „Ich kann und soll hier eigentlich nichts wissen und nichts suchen, als die Wahrheit, die in mir selbst liegt“; sodas er ablehnt, „weder von der Philosophie der Vorzeit noch derjenigen der Gegenwart irgend eine Kunde zu nehmen“. „Als Werk meiner selbst grabe ich mich in mich selbst, ein unveränderliches Werk.“ Wenn nun Katorp in seinem dreibändigen Pestalozziwerk sagt, das Pestalozzi zwar weder Kant noch Fichte studiert habe, aber aus eigener Intuition Grundansichten des Menschentums gewonnen habe in Übereinstimmung mit Kant (ib. 181), so müssen wir diese Ansicht beträchtlich einschränken; Kant und Pestalozzi dachten aus einer gemeinsamen geistigen Gesamthaltung, die lange vor ihnen bereitet und gefestigt worden war, und beide lösten aus dieser ihnen übergeordneten geistigen Gesamthaltung die ganz eigene Aufgabe, die jedem dieser beiden Großen auftrug war. Während für Kant aus dem allgemein idealischen Bewußtsein das Problem aufsteigt von der Geltung der Wissenschaft für die Gegenstände der Erfahrung, erhebt sich aus ebendemselben Grundbewußtsein bei Pestalozzi das Problem der Erziehung des empirischen Menschen zu den reinen Gehalten seiner Menschennatur. Diese beiden Probleme dürfen in ihrer vollen Selbständigkeit nicht verdunkelt werden; und zwar darf vor allem die Pädagogik nicht als eine Nugnießung und Anwendung von solchergestalt Philosophie verunselbständigt werden. Diese gefährliche Besessenheit hat der Pädagogik die Souveränität, eigene Wissenschaft eignen Prinzips und eigener Methode zu sein, so lange vorenthalten. Und es ist das unvergleichlich Große an Pestalozzi, das die monomanische Kraft dieses pädagogischen Genius sich allen solchen, rings und aus nächster Nähe anstürmenden Beeinflussungen gegenüber frei gehalten hat, so das wir glauben können imstande zu sein, das eigne Prinzip und die Methode einer Theorie der Erziehung aus seinen Schriften ableiten zu können. Wir wollen es versuchen, indem wir uns wie einen in den zeitgenössischen Philosophien völlig Unbewanderten verhalten, und dies nach dem Wunsche Pestalozzis, wenn

er in einem Brief an Nicolovius 1811 schreibt: „Meine Rede in Lenzburg ist gedruckt. Du wirst den mitarbeitenden Niederer darin in jeder Zeile erkennen. Man hat Unrecht, ihn mir entgegenzustellen. Ich bedarf seiner und fände in keinem Menschen mehr umfassende Klarheit dessen, was ich suche und ahne, als in ihm. Indessen wollte ich freilich gern, er hätte in seinem Leben so wenig gelesen wie ich.“ In diesem Willen Pestalozzi zur Reinheit seines Ursprungs wollen wir versuchen ihm zu dienen; und zwar mit der Vorsicht gegen jegliche philosophische Suggestion, daß wir nicht einmal die so sehr eingeschränkte Ratorpsche Formulierung uns zu eigen machen („Natur und Geisteswelt“ Bd. 250 S. 36), in Pestalozzi arbeite „eine natürliche Philosophie, wie überhaupt in jedem echten Genie“, eine Formulierung, die einem darlehnbereiten Philosophen eine allzeit begehbbare Laufbrücke zeigt. Was uns als Philosophen allein frei stehen dürfte, ist der schlechthin kritische Blick darauf, was in der in sich geschlossenen Welt der Pestalozzischen Gedanken als prinzipielle Kräfte und was als aus ihnen abgeleitete Motive zu disponieren sei. Diese homogene systematische Disposition soll unser Interesse sein. —

Es ist fraglich, ob es überall möglich ist, im Lebenswerk eines bedeutenden Menschen das Urerlebnis aufzuweisen, aus dessen unerschöpflich wirksamer Erinnerung solcher Geist zur bindenden Form für die Fülle seines Innern gelangt. Handelt es sich aber um einen Genius von der monomannischen Kraft Pestalozzi's, so wird die Aufweisung solchen Urerlebnisses nicht nur möglich, sondern als Bedürfnis einer Selbstrechtfertigung von ihm selbst versucht worden sein. Im 2. Brief der „Ansichten und Erfahrungen, die Idee der Elementarbildung betreffend“ (Ausg. Seyffarth, S. 27) sagt er: „Man fängt an, sich hie und da zu fragen, wie das, was ich jetzt treibe und tue und was ich durch mein Leben immer getan und betrieben, eigentlich von früher Jugend auf in mich hineingekommen sei — und die Art der Entfaltung meines Geistes und meines Herzens hat soviel Eigenes und so vielen Zusammenhang mit der Art meines jetzigen Denkens und Handelns, daß ich es wirklich für schicklich halte, Dich in diesem Briefe hiervon zu unterhalten.“

Und nun richtet Pestalozzi ein Denkmal auf von der Treue einer Magd, die beim Tode des Vaters versprach, die Familie nicht zu verlassen. „Wäre diese Magd nicht also bei uns geblieben, meine Mutter hätte ihre Haushaltung nicht beieinander behalten und uns nicht miteinander erziehen können und wir wären zerstreut unter Fremden aller Erniedrigung und aller Verwahrlosung ausgesetzt gewesen, denen vaterlose Kinder so allgemein ausgefetzt sind“ (ib. 27). „Wie glücklich war ich, daß die lebendigste Erfahrung von der höheren Aufopferungskraft meiner Magd mir eine hohe Achtung für die Menschennatur auch beim Niedrigsten im Volke eingefloßt hat“ (S. 30). „Gott rettete mich, meine Mutter und meine Geschwister durch seinen Geist, wie er in hoher Reinheit im niederen und verachteten Volke weht“; dies Urerlebnis gab ihm den „höheren Glauben an die Kraft der Menschennatur

auch im Verlassenen und Armen“, den Glauben an „das ewige Wesen und den ewig sich selbst gleichen heiligen Geist der inneren Menschenbildung“ (S. 32 ib.).

Wir empfinden, daß Pestalozzi dies Urerlebnis „von der Segensfülle“ der Treue einer Magd sogleich weit über die Unmittelbarkeit dieses Einzel-falles hinausdeutet. Diese Deutung wurde ihm möglich, weil ihm durch ein komplementäres Bildungserlebnis die idealen Voraussetzungen dazu gegeben worden waren. Dieses Bildungserlebnis (um eine schöne Gundolf'sche Unterscheidung zu gebrauchen) war Rousseaus Emile. 1762 war er neben dem „Contrat social“ erschienen. P. hat wenig gelesen; es ist, als hätte er mit diesem wunderbaren Buche alles gelesen, was für seinen Genius nötig war. Wir wollen hier nicht den viel betätigten Streit über den Einfluß Rousseaus auf P. weiter zu treiben versuchen. Es genügt mir hierorts vollkommen, was Natorp in seinem dreibändigen Pestalozziwerk zugibt (I S. 25 ff.). Nachdem er darauf hingewiesen, daß diese beiden Schriften Rousseaus für Herder und Kant eine innere Revolution bedeutet hätten, und nachdem er die Wirkung in der Schweiz dargestellt, fährt er fort: „Auf keinen aber wohl haben Rousseaus Ideen eine so tiefe Wirkung getan, wie auf P.“ (S. 26). Auf die ganze Richtung seines Denkens habe Rousseau Einfluß gewonnen (S. 27). So vor allem durch den Terminus „Natur“, von dem soviel „doch unzweifelhaft“ sei, daß mit der „Natur des Menschen“ das gemeint sei, was bleibend, unwandelbar aus den eigenen (d. h. „ewigen“) Gesetzen seines Wesens“ (S. 28) ihn bestimmt. Solche Erkenntnis habe P. so ganz in sich aufgenommen, daß sie ihm selbst kaum mehr als Rousseausches Gut bewußt sei (S. 28).

Pestalozzi durfte und konnte nun allerdings solches Gut sich aneignen, weil es eben gar nicht Rousseausches Eigengut, sondern Allgemeingut einer idealistischen Geistigkeit seiner Zeit überhaupt war. Aber gerade, weil Rousseau aus der allgemeinen geistigen Gesamthaltung, die man den Idealismus der „ewigen Wahrheiten der Vernunft“ und des „natürlichen Lichtes im Fond der Seele“ nennt, seine neuen Gesichte schöpft, eben darum vermag er zum Bildungserlebnis für den auf solche Gesamthaltung disponierten Pestalozzi zu werden.

Es fragt sich nun, zu welcher besonderen Gestalt Urerlebnis und Bildungserlebnis in ihm verschmelzen müssen; welche eigentümliche Wahrheit erwachsen wird aus jener allgemeinen idealistischen Bildungsüberzeugung von einem Bestande ewiger Gesetze des Geistes und des Herzens in der „Natur des Menschen“ und aus diesem Urerlebnis der „hohen Achtung für die Menschennatur auch beim Niedrigsten im Volke“.

Es ist selbstverständlich, daß er das Ideengut des Idealismus, wie es sich ihm schon pädagogisch disponiert in Rousseaus Emile darbietet, im Begriff der Menschennatur ergreift; sie bedeutet ihm das wesenhaft Innerste des Menschen als Menschen. Nirgends stellt sich mit diesem Problem eines unerworbenen, reinen Eigentums des Geistes das andere idealistische Problem: der Objektivität der Welt der Dinge ein. Wird dieser Urbesitz des

Geistes und des Herzens in seinem Charakter der Ewigkeit gesehen, so bedeutet es nicht, in diesen ewigen Wahrheiten die Baugesetze dieser Dingwelt zu behaupten, sondern durch sie den Bezug alles wesentlich Menschlichen auf den gemeinsamen Ursprung in Gott zum Ausdruck zu bringen. „Auf welchem Wege werde ich dich finden, Wahrheit, die mein Heil ist und mich zur Vervollkommnung meiner Natur emporhebt? Im Innern meiner Natur ist Aufschluß zu dieser Wahrheit. Alle Menschheit ist in ihrem Wesen sich gleich und hat zu ihrer Befriedigung nur eine Bahn. Darum wird die Wahrheit, die rein aus dem Innersten unseres Wesens geschöpft ist, allgemeine Menschenwahrheit sein, sie wird Vereinigungswahrheit zwischen den Streitenden, die bei Tausenden ob ihrer Hülle sich zanken, werden“ (Abendstunde, 1780).

Vereinigungswahrheit ist die Wahrheit der Menschennatur; und die isolierende und verungleichende Hülle ist die Zufälligkeit der Umstände. Somit gibt es ein untrügliches Kennzeichen, das Innerste der Menschennatur zu unterscheiden von den unwesentlichen Behaftungen. All das, was in mir den Charakter der Evidenz trägt, dem ich gegen allen Zweifel zustimmen muß, all das ist Eigenschaft meines Geistes und nichts aus Umständen hinzugekommenes. „Das Kind der Methode lebt gleichsam vom Morgen bis an den Abend im Forschen und Erkennen von untrüglichen und über alle Zweifel erhabenen Wahrheitsverhältnissen“ („Ansichten“ a. a. O. S. 19). „Evidenz“ nannte die idealistische Epoche, in der Rousseau dachte und die durch ihn sich Pestalozzi erschließt, das Kennzeichen für das wesentlich Innerste und Eigene und Allgemeine der Menschennatur. Und dieses Wort der „Evidenz“ umschreibt Pestalozzi durch das der „inneren, geistigen Anschauung“. Diese „innere, geistige Anschauung“ ist also ganz und gar nicht ein besonderes synthetisches Erkenntnisvermögen neben dem (analytischen) Verstande, sondern der Ausdruck für die Weise, in der der Geist das Grundsaghafte auch des Verstandes erfährt: eben als ein Evidentes; „Jede Linie, jedes Maß, jedes Wort ist das Resultat des Verstandes; seine Grundsätze müssen von der unwandelbaren Urform der menschlichen Geistesentwicklung abstrahiert werden“. Seine „innere Anschauung“ ist darum auch gar nicht ein spezifischer Terminus für die mathematische „Evidenz“ in Raum und Zeit, sondern der Evidenzausdruck für das Reine und Ureigentümliche der ganzen Menschennatur. (Wesen und Zweck der Methode 1802): „Und doch ruht das Wesen unserer Sittlichkeit, folglich auch das Wesen aller Mittel ihrer Entwicklung auf der Erhaltung der Kraft und Reinheit unserer inneren Anschauung. Die Welt kennt sie nicht mehr; die Moralsysteme unserer Zeit sind, wie die Religion unserer Zeit, auf den Sand leerer Worte und Meinungen gebaut, die das Heiligtum der inneren Anschauung auf keine Weise mehr als unerschütterlich ewiges Fundament ihrer äußeren Erscheinung rein und hehr in sich selbst tragen. Man bespöttelt sogar das Wort „innere Anschauung“. Die Gefühle, aus denen die ersten sinnlichen Keime der Sittlichkeit unseres Geschlechts entspringen, sind die wesentlichen Fundamente unserer inneren

Anschauung, und darum ist die Elementarbildung zur Liebe, zum Dank und zum Zutrauen: Elementarbildung zur inneren Anschauung, und die Elementarbildung zur inneren Anschauung ist nichts anderes als Elementarbildung zur Sittlichkeit, die in ihrem Wesen auf eben den Gesetzen der sinnlichen Natur ruht, auf welche das Wesentliche der intellektuellen und der physischen Elementarbildung gebaut ist“. „Alle innere Wahrheit und Sicherheit der sittlichen Kraft und alle Fundamente richtiger, auf innerer Anschauung ruhender Begriffe über diese Gefühle, stehen im innigsten Zusammenhang mit der ersten mütterlichen Beforgung“ (Buch der Mutter 107, Zl. 6). Wir ahnen aus dem Schluß dieses Pestalozzischen Wortes schon, wie dieses Kennmittel des geistigen Ur Eigentums, die Evidenz, die Vorbedingung seines pädagogischen Prinzips wird. Die Allgemeinbedeutung der „inneren Anschauung“ im Sinne der Evidenz, die nichts mit der kantischen „reinen Anschauung“ zu tun hat (cf. Gruners „Briefe aus Burgdorf“), tritt auch deutlich zutage durch ein Wort des ganz im Pestalozzischen Geiste erwachsenen, später bedeutenden Geographen Karl Ritter: „Pestalozzi geht praktisch von dem in der Anlage zum Menschen notwendigen Idealen und Reingebenen aus und gründet darauf das ganze seiner Entwicklung des Menschen zur Humanität. Dies scheint mir der Unterschied der älteren Erziehungsmethoden und der Pestalozzischen zu sein. ... Der Grundidee der Methode wäre es ganz widerstrebend, wenn das äußere Dasein der Dinge und ihre Verbindung, das Materiale, ihren Gang bestimmen sollte. ... Alle Zweige des Wissens und Lernens bilden sich daher vom Menschen aus, und jede reine Anschauung ist das Prinzip einer Wissenschaft, welche durch die tätige Idee im Kinde selbst aufgebaut wird“. Machen wir so den Anschauungsbegriff Pestalozzis ganz frei vom kantischen Begriff der reinen Anschauung und erkennen wir in ihm das allgemein idealistische Motiv der Evidenz wieder, durch das Geist und Herz sich seines reinen Urbesitzes gewiß hält, so geben wir der Absicht Pestalozzis ihre volle Weite und schützen dadurch seine reine, geistige Anschauung gegen die empiristische Anschauung der älteren Methode sicherer als durch die Annahme eines dilettantischen Kantianismus.

Wohnt nun dem reinen Besitze der Menschennatur solch ein Charakter der Evidenz, diese Klarheit und Untrüglichkeit der inneren Anschauung bei, so ist uns der Zugang zur Erweckung und Entfaltung unserer innersten Kräfte geöffnet. Es bedarf nur der Unterscheidung dessen, was in uns den Charakter des „Ewigen und Unveränderlichen“ hat, von dem, was das bloß „Äußere und Zufällige“ ist („Ansichten“, S. 21). Diese Wertunterscheidung ruht auf der Sachunterscheidung zwischen einem einheitlich Elementarischen, Ursprünglichen und Fundamentalen der menschlichen Natur einerseits und einem aus diesem einheitlichen Grunde unabsehbar sich besondernenden und modifizierenden Mannigfaltigem, das, wenn es die Menschen in Geist und Herz beherrscht, sie nach Stand, Verhältnissen und Umständen voneinander reißt. Ist dieses das Zufällige, jenes das Wesenhafte, so hat das Menschen-

„Geslecht, in dem die ewigen Gesetze in Rücksicht auf die Entfaltung seiner Kräfte und Anlagen unter allen Umständen als ihr unabänderliches Recht anzusehen und anzusprechen“. Diese Entfaltung des Elementarischen der Menschennatur ist das einzige unveräußerliche Menschenrecht; dem gegenüber ist „die besondere Handbietung für jeden Stand bloß Zusatz, Folge und nähere Bestimmung der kraftvollen Handbietung der Menschennatur“ (ib. S. 21 u.). Wenn dies der Sinn der Elementarbildung ist, so handelt es sich für sie nun darum, den Weg zu einer erhabenen Einfachheit des Lebens zurückzufinden, in der die elementarischen Kräfte des Herzens und des Geistes die wesentlichen Mittel der Gestaltung des Lebens sind, frei und unbelastet von allen künstlichen und zufälligen Besonderungen der Gesellschaft.

Hier nun bricht das Urerlebnis im Genius Pestalozzi's zum alles beherrschenden Motiv unaufhaltsam durch. Es gibt in der Geschichte der Religiosität ein Grundmotiv, das die Reinheit und Elementarität des Geistes und des Herzens zum Wesen der Armut macht. „Arm an Geist sein“ bedeutet dem Religiösen: „in der erhabenen Einfachheit des Elementarischen der Menschennatur leben“. Der Mensch, der aller künstlichen Zusätze des Lebens entäußert ist, lebt in dem „Ewigen und Unveränderlichen der Menschennatur“ eine „Nachfolge des armen Lebens Christi“ (Tauler).

Dieses religiöse Grundmotiv schlägt nun die Brücke aus dem Bildungserlebnis Pestalozzi's zu seinem Urerlebnis (von der rettenden Treue einer armen Magd).

Gewiß nicht der Arme als mißhandeltes Gebilde der Gesellschaft ist der Pestalozzische Mensch, in dem er das Göttlichste am Menschen sieht. Aber nirgends ist die Hülle über der ewigen Menschennatur dünner und überwindlicher als hier; die Gottesgehilfin, die Not („Ansichten“ S. 8; S. 72) gibt nirgends so wie im Orte der Armut die Kräfte, diese Hülle wegzustreifen und die einfältigen Gesetze der Menschennatur ans Licht zu heben und zwar an demjenigen Orte der Armut, der als letzter Ort der Armut belassen ist: im reinen Familiensinn der Bohnstube. „Elementarbildung ist in ihrem Wesen nichts anderes als ein erhabener Rückschritt zur Einfachheit der Bohnstubenbildung.“

Somit wandelt sich das „Ewige und Unabänderliche der Menschennatur“, dessen wir in der Evidenz der inneren geistigen Anschauung uns versichern, zum Elementaren und ursprünglich Einheitlichen aller Menschen, und dieses wandelt sich nun in das, was im Leben des Menschen das Primitive und Einfältige ist. Das Wesen der Elementarbildung besteht also darin, „die Entwicklung der Kräfte unserer Natur in ihrer Vollendung... durch einfache und in der Natur selbst liegende und nicht vom Glück abhängige Mittel möglich zu machen“ („Ansichten“, S. 66 u.). Dadurch aber kann und will die Elementarbildung die Erziehung des Menschen freimachen vom verengten Kunstgebilde der Schule und des Berufsstandes des Lehrers und sie gründen im reinen Gemeinschaftsleben, dessen

Urstand, durch das Mittel der Liebe, die Gemeinschaft der Elternliebe und des Kindesglaubens in der Familie ist.

Es gibt also für die Erziehung des Menschen zur Vollkommenheit seiner Natur wesentlich nicht besondere Kunststätten in Schulanstalten unter der Amtschafft von Lehrern, sondern Erziehung ist nichts als das Schaffen der Gemeinschaft im Willen der Veredelung unserer Kreatur zur reinen Ursprungseinheit unserer ewigen Menschennatur, die wir in der Vollkommenheit Gottes glauben. „Suche (Gott) nicht, gib ihm keinen Namen: die Menschennatur in ihrer höheren Bedeutung ist dieser Held.“

Das ist die radikale Bedeutung, zu der die Pädagogik Pestalozzis eindeutig gelangt: Es gibt einen Urbesitz des Geistes und Herzens, ein Selbseigenes an Kräften der Menschennatur. Dieser unveräußerlich ewige Besiz aller Individuen unseres Geschlechtes wird gegenwärtig aus der Kraft der Evidenz, in der Lebendigkeit der inneren geistigen Anschauung. Diese Anschauung enthüllt das Einzigende aller Menschen, denn es ist das Elementarische und Fundamentale, ist das, was in jedem Menschen an jedem Orte zugänglich und zu beleben ist; weil es ist das schlechthin Einfache, das sich im „erhabenen Rückschritt zur Einfachheit“ der Armut des Geistes und Herzens am willigsten offenbart, und dessen Bildung wesentlich nicht des Kunstmittels der Schule und des geschulten Lehrers bedarf. Die Erziehung wird dadurch zurückgegeben aus einem Zwangs- und Kunstbetrieb in den natürlichen Verband der allgemeinen Liebe jedes Menschen zu jedem Menschen in der Reinheit des Vatersinns und des Kindersinns, welcher Verband nichts ist als die Gemeinschaft der Bruderschaft aller Menschen unter dem Glauben an eine höhere Ursprungseinheit unserer selbst: Gott, in dem wir an die Vollkommenheit unserer ewigen Menschennatur glauben.

Nun werden wir die gedankliche Verbundenheit deutlich erkennen, die in den folgenden merkwürdigen Worten aus dem 14. Buche „Wie Gertrud ihre Kinder lehrt“ zum Ausdruck kommt: „Der elende Kreis seines Besizstandes und seiner Grenzen ist dem Weibe, das sich meine Methode eigen macht, nicht mehr der Erkenntniskreis, in den ihr Kind hineingebannt ist; das Buch der Mütter öffnet ihr für ihr Kind die Welt, die — Gottes Welt ist. . . Sie zeigt ihm Gott in seinem Zeichnen, in seinem Messen, in seinem Rechnen; sie zeigt ihm Gott in jeder seiner Kräfte; es sieht jetzt Gott in der Vollendung seiner selbst; das Gesetz der Vollendung ist das Gesetz seiner Führung; es erkennt dasselbe in dem ersten vollendeten Zug einer geraden und gebogenen Linie, ja, Freund, beim ersten zur Vollkommenheit gebrachten Zug einer Linie. . . entfaltet sich in seiner Brust die erste Regung des hohen Gesetzes: Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist. . . An dieses erste Gesetz deiner inneren Veredelung kettet sich dann ein zweites, mit dem das erste innig verwoben ist, nämlich: daß der Mensch nicht um seiner selbst willen in der Welt sei; daß er sich selbst nur durch die Vollendung seiner Brüder vollende. Meine Methode scheint ganz geeignet, die Vereinigung dieser zwei hohen Gesetze den Kindern zur andern Natur zu machen.

Das Kind meiner Methode kann kaum reden, so ist es schon Lehrer seiner Geschwister, schon Gehilfe seiner Mutter. Freund, es ist nicht möglich, das Band der Gefühle, auf denen die wahre Verehrung Gottes beruht, enger zu knüpfen, als es durch das Wesen meiner Methode geschieht.“ „Also nur das Herz kennt Gott, ... das, der Sorge für eigenes, eingeschränktes Dasein entzogen, Menschheit umfasset, sei es ihr Ganzes oder nur Teil. Dieses rein menschliche Herz fordert und schafft ... ein personifiziertes höchstes Urbild, einen höchsten, heiligen Willen, der da sei die Seele der ganzen Geistergemeine... Nicht mir, sondern den Brüdern! Nicht der eigenen Ichheit, sondern dem Geschlechte! — Dies ist der unbedingte Ausspruch der göttlichen Stimme im Innern; in deren Vernehmen und Befolgen liegt der einzige Adel der menschlichen Natur.“

Wenn das die Ideeweite ist, über die das Gesetz der pestalozzischen Elementarbildung herrschen soll, so ist Erziehung weder private Präzeptorengeschicklichkeit noch eine öffentliche Lehrbetriebsveranstaltung. — Erziehung ist dann vielmehr schlechtthin freies Gemeinschaftsleben in „Wahrheitsverhältnissen“. Hierfür gibt es keinen legalisierten Ort. Der ganze Umfang menschlichen Lebens ist der mögliche Acker, der für die Saat der Bruderschaft der Menschen aus der Ursprungseinheit und gleichen Würde Aller im Lichte der ewigen Wahrheiten der Menschennatur bereit ist. Um die Familie als deren natürlichen Ausgangspunkt alles Lebens weitet sich der Bereich der Erziehung unbegrenzt bis zu jener universalen Gemeinschaft der Menschheit, die Pestalozzi die „Größere Familie des Allvater Gottes“ nennt. „Das Kind wächst in und durch die Reinheit und Hoheit der Kräfte, die die Bildung seiner Unmündigkeit in ihm entwickelten, von Jahr zu Jahr immer mehr dahin an, mit eben der Hoheit und Menschlichkeit, mit der es in seiner häuslichen Familie Kind seines Vaters und seiner Mutter war, jetzt Bruder und Schwester der größeren Familie, deren Allvater Gott ist, zu werden, die Gemeinschaft alles Guten und alles Edlen dieser großen Gottes-Familie wird jetzt der unveräußerliche Anteil seines Geistes und seines Herzens und der Mittelpunkt seiner Anstrengungen sowohl als seiner Genießungen. Es hat sich durch die Bildung seines häuslichen Kinderfinnes zum höheren Sinne der Kinderschaft Gottes und zum Vater- und Mutterfinn unter seinem Geschlechte erhoben und benutzt jetzt als Bruder seines ganzen Geschlechtes und als Vater der Armen den Spielraum seiner neuen Verhältnisse zu immer größerer Belebung seiner Liebe und zu immer steigender Erhebung seiner Kraft, in dieser Liebe tätig zu sein und sich durch dieselbe immer mehr zu vervollkommen“ („Ansichten“ S. 50/51).

In herrlicher Klarheit kommt das Wechselverhältnis des freien Erwachens der Gemeinschaft zum Ausdruck: als ein Bruderschaftsverhältnis der Liebe zu den Uewerten der Einen Menschennatur in allen. So ist es denn für Pestalozzi wesentlich nichts als die Folgerung aus der Forderung seines pädagogischen Prinzipes, vor dessen Formulierung unsere Überlegungen und nun geführt haben, daß er, auch und vor allem, die Erleuchteten seines Ge-

schlechtes, die Weisen, unter das Gebot stellt, ihre Wahrheit und Erleuchtung erst zu „sittlichen“ dadurch, daß sie sie zum Erziehungsmittel aller Menschen zur Gleichheit in der Bruderschaft der Wahrheit erheben und brauchen: „Sehet die mächtige Ausübungskraft für die schwersten Pflichten der Menschheit in der Unschuld des reinen Familiensinnes und erkennet, daß reine, unbefleckte Sitten und aufrichtige Menschenliebe einen kraftvollen, unbestochenen Sinn für jede Pflicht der Menschheit bescheren; erkennt diesen mächtigen Sinn der Einfalt und Unschuld, die nicht abwägt und nicht ausmisst, aber, im Innern des Menschen vom Vater der Menschheit gebildet, sich Jähnell zu jeder Pflicht erleuchtet und zu jeder Tugend emporschweben läßt. Und dann gehet sie, ihr Weisen der Erde, zu pflanzen Unschuld und Liebe und diesen reinen Sinn für Wahrheit und Recht; erhebet die niederste Menschheit wieder zum Gefühl ihrer Würde und ihrer Gleichheit mit euch, ihr Weisen! Wenn ihr innigen Brudersinn unter den Menschen um euch her pflanzet, dann bereitet ihr den Acker zur Saat, dann wird eure Wahrheit und eure Erleuchtung Segen werden, die es sonst nicht ist.“ „Darum bist du es, die du vollen Segen der Welt gründest, allen Kinderinn und alle Vatersherzen rein bildest, du, die alle Menschen gemeinsam einen Allvater anzubeten und uns alle im Ernst und in der Wahrheit als Brüder, als Kinder eines Vater einander zu lieben verbindest, Geheiligte Gottes, Religion!“ (Rede v. d. Freiheit 1779.)

Nicht auf das leibliche Beieinander der Familie wahrlich verengt Pestalozzi das Gebiet seiner Elementarbildung; sie will „Erziehung, Bildung und Vervollkommnung des Wesens der Menschheit“ sein. So ist es nicht die Familie, sondern der Familiensinn, auf den die Methode sich beruft. Nicht der Instinkt der Liebe, wie er naturhaft Vater, Mutter und Kind beieinanderhält, ist es, in dem die weite Forderung des pädagogischen Prinzipes sich befriedigen könnte; es ist der Sinn der Vaterschaft und Kindschaft, der in den Menschen handelnd lebendig werden soll, weil solcher Sinn allein das Buch der inneren Menschennatur zu lesen vermag, aus diesem Buche erweckt wird. „Das Buch der inneren Menschennatur liegt für ihr Kind nur dem reinen Vatersinn und Muttersinn offen vor Augen“ (ib. S. 45). In diesem „Buch der inneren Menschennatur“ für das Kind zu lesen, ist das Werk des Vatersinnes, in diesem Buch der Menschennatur als aus dem Vater lesen zu lernen, ist das Gegenwerk des Kinderinnes, aus welchem Werk und Gegenwerk die Liebeseinheit (die Werkeinheit ist), die Liebeseinheit der Bruderschaft der Menschennatur entspringt. Diese Liebe, dieses Wechselwerk ist das Ganze dessen, was Erziehung heißen kann; aber das Mittel und die Sachlichkeit dieser Liebe ist der innerliche Gehalt der reinen Menschennatur.

Nun können wir das Prinzip der Erziehung von Pestalozzi aussprechen lassen; es muß uns, nach allem Gesagten, gar nicht wie ein Neues mehr vorkommen; es muß in seiner Selbstverständlichkeit nichts als eine schlichte Gedanken-Variante zu sein scheinen. Das ist der Grund, daß es als das Prinzip, als das autonome Prinzip einer ganz eigenen Sinnwelt des Handelns, des

erziehenden Handelns, bislang nicht in seiner schlechthin zureichenden Souveränität herausgestellt wurde.

In der Vorrede zum „Abc der mathematischen Anschauung für Mütter“ stellt Pestalozzi seine Methode der Mutter entgegen einem Unterricht „des Lehrers“, wie er sagt. Dem alten „Unterricht des Lehrers“ fehlt es an einem Prinzip, durch das die Möglichkeit einer inneren Gemeinschaft der Erziehung begründet wird; der Lehrer geht von den Dingen aus, nicht vom Kinde; geht von dem aus, was er weiß, um es das Kind zu lehren, unterwirft sich das Kind, aber befreit es nicht; es fehlt das Prinzip, das als ein autonomes Prinzip diese Sinnwelt der Erziehung schöpferisch und eigen gestaltet. Und da fährt er fort: „die Form des Unterrichts des Kindes ist nichts anderes, als der mit einfachem Sinn aufgefaßte und dargestellte Gang dieser in deinem Geiste erregten Tätigkeit des Kindes selbst. Von dir, von deiner Handlungsweise, von dem Grundsatz aus, daß dasjenige, was Natur und Gott in dir — an dem Kinde tun, das Fundament der wahren Erziehungsart sei, ist die Methode der Menschenbildung entsprungen.“

Was „Gott“, d. h. Menschennatur in dir tut, das an dem Kinde tun, heißt Erziehung, die da ist der unendliche Gemeinschaftsweg der Menschen zur ursprungsreinen Bruderschaft, das ist der Grundsatz der Erziehung, durch den sie ein autonomes Sinn Ganzes wird. Der Vatersinn erkennt und macht wirklich im Kinde, der Kindersinn erkennt und macht wirklich zum Vater hin die Ursprungseinheit der Bruderschaft; das ist der Liebesinn der Erziehung, die Methode der Menschenbildung. So bringt, was jeder gute Lehrer in sich selbst findet, dem Kinde dar zu seiner Selbstfindung, immer auf dem einen Wege, das „Wir“ des Familiensinns in der Einheit der Menschennatur zu erleben (cf. „Ansichten“, S. 67/68). Für dieses schlechte Prinzip, das die Erziehung als autonomes Gebiet der Kultur konstituiert, ist „Gott“ kein Zuwachs an Begründung, sondern vertritt nichts anderes als die Universalität der Idee der Erziehung über alle Verhältnisse der Menschen, die unter den Aspekt eines Vaters- und Kindersinns, eines Familiensinns, eines Brudersinns gestellt werden. Das aber ist die Weite des Bereiches, die wir die Welt des sittlichen Willens nennen. Ihr Affekt nennt sich „die Liebe“; die Liebe ist die Weise der Erziehung. Und das Prinzip der Erziehung ist als Prinzip der Menschenbildung Prinzip der Bruderschaftsbildung, d. h. Sittlichkeit.

Nur diese totalisierende Bedeutung für das Prinzip der Erziehung also hat der Begriff Gott. „Nur wo das Göttliche im Menschen mit dem Göttlichen im andern Menschen sich vereinigt, nur da reinigt und heiligt sich der Mensch durch seine Vereinigung mit dem andern Menschen“ sagt Pestalozzi (Weihnachtsrede 1810). Und gleichklingend schon in den ganz frühen Briefen an Iselin: „Religion ist Bildung zur Menschenliebe, folglich zum reinen gegenseitigen Sinn des Vaters- und Kinderverhältnisses. Großer Gedanke der Religion, daß wir Kinder Gottes sind, bildet uns zu Brüdern, und Brudersinn und Liebe ist die einzige Quelle wirkender Menschengerechtigkeit.“ Die

ideelle Totalität des Prinzips der Menschenbildung, die im Idiom der Religion spricht, damit der Ernst dieser Totalität gehört werde, umspannt die elementare Einfachheit und Reinheit des Kindes und die unter gesellschaftlichen Zwängen versteckte Armut. In dieser ideellen Totalität wird Vater- und Kindersinn, der Brudersinn zu „einem himmlischen Sinn“. Denn „das Heiligste der Individualität“, das ist „Gott“ als „das Urbild aller Vollkommenheit“; darin gründet sich der „Respekt vor sich selbst und allen andern“ als einem „göttlichen Wesen“ („Ansichten“, S. 63/64) Dies unser „göttliches Wesen“ ist die Idee der Ursprungseinheit der Bruderschaft unserer menschlichen Wesen. Das ist das Prinzip der Sittlichkeit, weil es das allein mögliche Prinzip der Erziehung ist.

Das ist nun das Unvergängliche des pädagogischen Prinzips Pestalozzis, daß mit ihm das Prinzip der Sittlichkeit zugleich zur Realität eines universalen Erfahrungsgebietes gelangt. Nicht bleibt die Sittlichkeit in ideologischer Übersteigerung ein erfahrungsfremdes Normsystem des Philosophen, sondern sie wird zur unmittelbar realen Tatgewißheit des Vater- und Kindersinns, des Brudersinns aller Menschen über alle gesellschaftlichen Verhältnisse hindurch und hinweg; Sittlichkeit ist Elementarbildung der Menschennatur vom Kinde her bis hin zu den entstellten Opfern der Gesellschaft, den Armen (ib. S. 18).

„Sittlichkeit“ ist darum nicht selbst und an sich etwas, und Erziehung ein Anwendungskapitel der Sittlichkeit, so wenig umgekehrt die Sittlichkeit nur ein Kapitel der Pädagogik ist, etwa neben und nach der Bildung zur intellektuellen und physischen Kraft „des Kindes“. Sondern Sittlichkeit ist das einigende Band und der einheitliche Modus aller Erweckung, wie immer die Kraft heißen möge, in der sich die Menschennatur darstellt. „Sittliche Erziehung“ aber ist nichts als ein allseitig entwertender Pleonasmus. Das Prinzip der Pestalozzischen Pädagogik ist ein schlechthin einfaches. Und alle Besonderungen in den Bildungsrichtungen nach den mancherlei Kräften und Weisen der Menschennatur ist nur mit einem sekundären und vermittelten Interesse zu bedenken; und unausgesetzt zu kontrollieren und einzuschränken durch den Grundgedanken, daß das, was im Sinne der Erziehung „Mensch“ bedeutet und „Menschennatur“, immer durch die Zweckeinheit der Bruderschaft erst seine Bedeutung als Mittel erhält. Darin ist jede einzelne der Arten und Richtungen der Elementarbildung jeder andern unterschiedslos gleichbedeutend. Pestalozzi sagt einmal, daß der Vorwurf, er habe nur den Verstand gebildet, weil die Elementarbücher nur Form, Zahl und Sprache behandelten, daß dieser Vorwurf auf einem Mangel der Kenntnis ihrer Entstehungsweise beruhe; er fährt dann wörtlich fort: „Jede entwickelte Menschenkraft ist an sich eine wahrhaft sittliche Kraft. Meine Elementarbücher stellen einerseits die frei selbständige Geisteskraft der Zöglinge dar. Sie setzen andererseits die Mutter und den Lehrer mit dem Kinde in ein rein sittliches und religiöses Verhältnis“ (ib. S. 18). Aus diesem Worte erkennen wir ganz klar, wie jenes Prinzip der Erziehung hier als Prinzip der Sittlichkeit bezeichnet wird. Weil

dieses Prinzip der Erziehung ein schlechthin einfaches Prinzip ist, so sind alle Gliederungen des Unterrichts an sich: entwertete Unselbständigkeiten und Sinnleerheiten. Sie müssen erst als besondere Ausdrucksweisen auf den einfachen Grund der gesamt menschlichen Bildung in Bruderschaftsverhältnissen gestellt werden. So sagt Pestalozzi: „Der Unterricht als solcher und an sich bildet keine Liebe. . . Darum aber ist er auch nicht das Wesen der Erziehung.“ „Was immer ihr tut, jede Kraft, die ihr entfaltet zum Dienste eurer Natur, ihr entfaltet an unserer Hand Kräfte der Liebe.“ „Der Irrtum war groß und die Täuschung unermesslich, daß man glaubte, ich suche die Ausbildung der Menschennatur durch einseitige Kopfbildung, ich suche sie durch die Einseitigkeit des Rechnens und der Mathematik; nein, ich suche sie durch die Allseitigkeit der Liebe. Rein, nein, ich suche nicht Bildung durch Mathematik, ich suche Bildung zur Menschlichkeit, und diese entquillt aus der Liebe.“ So folgt dann als Stufenfolge der sogenannten Richtungen der Menschenbildung, daß „der sittliche und religiöse Sinn der menschlichen Bildung wesentlich Richtung geben“ soll; „er soll der Ausbildung der mathem. und Kunstanlagen vorausgehen und ihnen zum Grunde liegen“. Und einheitlich bleibt, daß „die Kraft des Erziehers rein, durch das Dasein des ganzen Umfangs der häuslichen Verhältnisse allgemein belebte Vaterkraft sein“ muß. Darnach kann es keine eigentliche besondere sittliche Elementarbildung geben; sie liegt als Prinzip allem zum Grunde und allen Besonderungen im Wesen; „die wahre sittliche Elementarbildung führt zum Fühlen, Schweigen und Tun“.

Aus diesem ureinheitlichen Prinzip der Erziehung zur Tatwirklichkeit der Bruderschaft folgt, daß, wo immer sittlicher Sinn den andern Menschen in einer Besonderheit seiner Elementarkräfte faßt, immer ein zum Ganzen harmonisches Werk getan wird. So garantiert der Vatersinn der Erziehung die harmonische Einheit des bedachten Menschenkindes, weil solcher Vatersinn solch Menschenkind immer nur unter dem Aspekt der Bruderschaft erfäßt. Nicht auf der philosophischen Systematik von Sachbereichen beruht diese „Harmonie aller Kräfte des Menschen“, als müsse der Pädagoge beim Philosophen oder sonst woher sich die Garantie eines harmonischen Systembaus von Logik, Ethik und Ästhetik erbitten; sondern die „Harmonie der Kräfte der Menschennatur“ ist pädagogische autonome Konsequenz des Prinzips, jedwede Wahrheit aus innerer geistiger Anschauung als gleichwertiges, d. h. harmonisches Mittel für eine Tatwirklichkeit und Offenbarung von Vatersinn und Kindersinn umzuschauen. Aus solcher Gleichwertigkeit jedes Wahrheitsmittels ist jeder Mensch ein Gehäuse unendlicher Wahrheitskräfte, „von Gottes wegen ein heilig zusammengeflochtenes Ganzes („Ansichten S. 40).

Für diese Gleichwertigkeit und darum Harmonie jedes Wahrheitsverhältnisses mit jedem andern gibt es also keine vornehme Legitimierung aus der Philosophie oder anderem woher; sie offenbart sich dem autonomen Auge der Erziehung in der Enge der Wohnstube ganz so gut, wie in der Jahrtausend-

weite, in der die Schätze des Erkennens unseres Geschlechtes sich ausgebreitet haben. Zum ersten hat Pestalozzi ein prächtiges Beispiel; er sagt: „Wenn (die Mutter) dem Kinde auch nur befiehlt, ein Glas Wasser zu holen, so gibt sie gewiß auf seine Körperstellung acht, zweitens, ob es aufmerksam sei, das Wasser, das im Glas ist, nicht zu verschütten, und endlich lächelt sie ihm, wenn es das, was sie ihm befohlen, gut vollendet. So wirkt sie in jedem einzelnen Fall auf seine physische Bildung, auf seine intellektuelle Entwicklung und auf die Belebung der Gefühle seines Herzens.“ Und nach der anderen Seite hin hören wir Pestalozzi von der „Tätigkeit unserer geistigen Natur“ sprechen, „die durch Jahrtausende zahllose Schätze des Bewußtseins und Erkennens der vielfältigsten Verhältnisse unseres Geschlechtes mit allem, was ist, ausgewickelt und niedergelegt hat.“ Und nun fährt er fort: „Diese Schätze müssen nunmehr hinwieder als Mittel, die Kräfte, daraus sie selbst entsprungen, in unserm Geschlechte leichter, bestimmter und allgemeiner zu entwickeln, benützt werden“ („Ansichten“ S. 63).

Somit dienen alle diese Wahrheitschätze unseres Geschlechtes gleichwertig und harmonisch als Mittel, als Erziehungsmittel der Kräfte unseres Geschlechtes, aus denen sie entsprungen sind; so sind sie Mittel der Bruderschaftsgemeinde unseres Geschlechtes und darin ein unendlich harmonisches Ganzes von Bed Mitteln. In den geordneten Wahrheits-Schätzen unseres Geschlechtes stellt einheitlich sich ein organisiertes Ganzes von Erziehungsmitteln, von „reinen Verstandesgängen“, „Urgrundlagen“ und „Urfügungen“ jeden Unterrichts dar, harmonisch einheitlichen Sinnes trotz aller und in allen Besonderungen. Sie zu solchen in sich harmonisch gleichwertigen und gleichsinnigen Mitteln erzieherisch umzuschauen, ist die Leistung der „inneren geistigen Anschauung“ des „Vatersinns“, der der Sachwalter des schlechthin einfachen Prinzips ist, das da fordert, die in meinem Geiste erregten Wahrheitsverhältnisse im Andern als die ihm selbst wesenhaften lebendig zu machen, Vater Sinn und Kindersinn zur Tatwirklichkeit der Bruderschaft zu beleben. —

Man hat für diese Pestalozzische Erziehung einen Artbegriff der Pädagogik geschaffen, indem man sie Sozialpädagogik im Unterschied zur Individualpädagogik genannt hat. Man weiß, zu welcher Bedeutung dieser Begriff in der Geschichte der Pädagogik aus der großen Kraft Ratorpschen Geistes gelangt ist. Ratorp hat in lange zurückliegendem Briefwechsel mit mir selbst bekannt, daß dieser Terminus nur polemische Bedeutung habe;

„dies“ Sozialpädagogik — die — Theorie der Erziehung bedeuten
 Der einschränkende Teilbegriff der Sozialpädagogik war gewählt worden
 sinnfälliges, sinngrobes Schlagwort gegen die Herbartische Lehre und hat
 siegreich gewirkt. Aber doch nicht eigentlich sieghaft in der Beruhigung
 Klärung des Wissenschaftsgebietes der Pädagogik selbst. Der Pestalozzische
 Theorie der Erziehung ist mit stärkerer Kraft und moderner Gesinnung
 ein Gegensatz erwachsen, der sie als zulängliche Theorie der Erziehung
 als Wissenschaftsgestaltung der Pädagogik zu verdrängen sich anschickt.

zusammengeraffte Ausdruck dieser Gegenbewegung liegt literarisch vor in dem bedeutenden Werke des pädagogischen Altmeisters unserer Zeit: der „Theorie der Bildung“ von Kerschensteiner. Wer das Werk Kerschensteiners mit geschichtlichem Bewußtsein liest, erkennt sofort, daß seine ideelle Heimat in der großen Ideenwelt der deutschen Romantik liegt, deren Begriffsgehalter Herder und Schleiermacher sind. Mit der Gedankenwelt Pestalozzi's, mit dieser eindeutig klassischen Theorie der Erziehung hat die „Theorie der Bildung“, dieses schöne Werk Kerschensteiners, kaum einen Hauch gemein. Er erfaßt den unendlichen Begriff der Pestalozzi'schen „Elementarbildung“ in der unterrichtstechnischen Enge und zufälligen literarischen Unzulänglichkeit, wie sie in den Pestalozzi'schen Versuchen eines Abes der Form, der Zahl und Sprache vorliegen, ohne hinaus über dieses vergebliche Abmühen, dessen Quälerisches Pestalozzi zu tiefst selbst empfand, den Blick für die Wunderwelt des Pestalozzi'schen Geistes zu gewinnen, welche Wunderwelt im Elementarischen die Göttlichkeit der Menschennatur umspannt. Er beansprucht Pestalozzi für seine Gedankenführung, indem er ihn zum Apostel einer Berufsbildung vor der Allgemeinbildung macht. Er stützt sich dabei auf ein Gedankenmotiv aus der „Abendstunde“ des ganz frühen Pestalozzi auf Reuhof: „Der Mensch kann in seiner Laufbahn nicht alle Wahrheit brauchen. Der Kreis des Wissens, durch den der Mensch in seiner Lage wird, ist eng, und dieser Kreis fängt nahe um ihn her, um seine nächsten Verhältnisse an, dehnt sich da aus und muß bei weiterer Ausdehnung sich nach diesem Mittelpunkte aller Segenkräfte der Wahrheit richten“ usw. Ist auch dieses Wort aus dem Erfahrungsstande von Reuhof bestimmt, so werden wir auch nicht einmal in diesem Worte mehr die Meinung vertreten sehen, als solle für Pestalozzi die Berufsbildung vor der Allgemeinbildung vorhergehen; ist doch die Geistigkeit Pestalozzi's aus der Kontraposition von Berufsbildung und Allgemeinbildung überhaupt nicht zu begreifen, geschweige aus einer Reihenfolge beider. Was hier aus Pestalozzi spricht, ist die Achtung des geschichtlichen Menschen vor dem Faktum der gewordenen Ständeschichtung der Gesellschaft, ein Motiv in dem Menschen und Schweizer Pestalozzi, auf das wir beim Gegenfah Richtes zu ihm noch zu achten haben werden.

Eine Pestalozzi'sche „Theorie der Erziehung“ und jede, ihrer selbst gewisse „Theorie der Bildung“ reden in eigener Sprache, aus besonderem Sinnbewußtsein. Es wird die Aufgabe der Zeit sein, dafür zu sorgen, daß beide nicht in einen Kampfwiderrspruch geraten, sondern jede der beiden Theorien ihren Platz im Umkreis der Geistesinteressen erhält. Schleiermacher ward zum Feind einer Ethik der Gemeinschaft aus dem Kampf für den Einmaligkeitswert der Persönlichkeit. Es muß die Wiederholung dieses Kampfes als eines solchen nun gegen die „Theorie der Erziehung“ Pestalozzi'schen Geistes und für eine „Theorie der Bildung“ in unserer Zeit vermieden werden.

Aber dafür ist nötig, ihren Unterschied, die Gegenfährlichkeit beider aus je eigener Autonomie, im Gleichgewichte der Klarheit über beide, sich gegenwärtig zu halten. Dem wollen wir dienen mit einer knappen, schlagwortar-

tigen Gegenüberstellung. Wir setzen zur Kontrolle eine Definition der Bildung her, wie sie Kerchensteiner, als wesentlich identisch mit seinen Gedanken, von Spranger anführt: (S. 35) Bildung ist die durch Kulturinflüsse erworbene, einheitliche und gegliederte, entwicklungsfähige Wesensformung des Individuums, die es zu objektiv wertvoller Kulturleistung befähigt und für objektive Kulturwerte lebensfähig (einsichtig) macht.“ Aus diesem Sinne der Bildung gestaltet Kerchensteiner seine „Theorie der Bildung“. Wir sagen also, indem wir „Erziehung“ und „Bildung“ gegenüberstellen:

Erziehung des Menschen fragt: Woraus? —	Bildung des Individuums fragt: Wohin?
Erziehung sucht die Elementarität des Ewigen im Grunde alles Menschentums.	Bildung will die Wertsteigerung des Individuums zum Selbstreichtum der Individualität.
Erziehung gründet an jeder Stelle menschlichen Daseins die Ursprungseinheit der Bruderschaft — und veredelt jegliche Stelle zur Reinheit erhabener Einfachheit.	Die Bildung erstreckt den persönlichen Adel durch die innenkosmisch gehaltene Exklusivität des Einzelnen in der Gesellschaft erlauchter Einmaligkeiten.
Erziehung will die Gemeinde der Heiligen als den Einen Leib Gottes.	Die Bildung will die Mannigfaltigkeit in den Lebensgestaltungen und durch den Reiz dieser Mannigfaltigkeit die Wertsteigerung in der Aktualität des Individualwesens.

Zum Beschlusse haben wir unsere Darstellung zu rechtfertigen und zu bewähren an einem Gedankenmotiv Pestalozzis, durch das er sich zwar von dem Fichteschen sozialen Idealismus unterscheidet, dadurch aber nicht auf die Seite der romantischen Bildungskultur gerät; es ist das Wort von der „Individualbestimmung des Menschen“, wie es die „Abendstunde“ prägt, und wie es als Motiv mit der Gesamtgeistigkeit Pestalozzi tiefst verbunden ist. Dies Wort ist es, durch das Kerchensteiner aus dem Interesse einer „Theorie der Bildung“ den Zugang zu Pestalozzi sucht, wiewohl dies Wort umrahmt ist von den beiden Worten: „Der Mensch, so wie er auf dem Throne und im Schatten des Laubdachs sich gleich ist, der Mensch in seinem Wesen, wer ist er?“ und dem andern: „Alle Menschheit ist in ihrem Wesen sich gleich und hat zu ihrer Befriedigung nur eine Bahn.“ Was bedeutet also die „Individualbestimmung des Menschen“?

Als Axiom bleibt bestehen, daß „die Basis aller wahren Menschenbildung“ immer „ein und dieselbe“ ist, wie ungleich auch die äußeren Menschenanlagen, Verufe und Stände sind (ib. S. 113). Wenn nun aber in diesen Ungleichheiten der Beschränkungen und Besonderungen auch nur die „Gabe der Kunst und des Zufalls“ sichtbar ist, so spricht aus ihnen doch das Recht des Daseins und der Geschichte. Wo ein Mensch geboren

„Berufes findet, all das hat das Recht des Daseins und Soseins; denn die „Reallagen“ unseres Lebens waren vor uns da und haben sich im stillen Wachsen der Geschichte gebildet zum vertrauten Erfahrungsgrund für jeglichen besondern Lebenskreis, der Kraft dieser allgemeinen Reallagen des Volkes erst die eingeschränkte Harmonie auch seiner individuellen Welt gewinnt. „Unser Geschlecht bildet sich wesentlich nur von Angesicht zu Angesicht, nur von Herz zu Herz menschlich. Es bildet sich wesentlich nur in engen, kleinen, sich allmählich ausdehnenden Kreisen also. Die Menschenbildung und alle ihre Mittel sind in ihrem Ursprunge und in ihrem Wesen ewig die Sache des Individuums und solcher Einrichtungen, die sich eng und nahe an dasselbe, an sein Herz und seinen Geist anschließen.“ Nur in dieser Reallage seines Lebens kann der Mensch ein „selbständiges Ganzes sein und hat nur insoweit einen ihn in sich selbst und in seinen Umgebungen befriedigenden Wert, insofern er als ein solches in allen Verhältnissen ist, was er sein soll („Ansichten“ S. 39). Nie aber wird er das, was er sein soll, wenn er ent wurzelt, der Erfahrungsvertrautheit seines Lebens entrisen wird. Dann findet keine Wahrheit mehr etwas, woran sie sich knüpfen und auswirken könnte. Dann bleiben die Worte ein sinnloser Schall und das Beisammen von Menschen ein toter Menschenhaufen.

„In seinem Kreise allgemein und harmonisch belebt, fühlt das Kind meiner Methode wesentlich seine innere Kraft. Es lebt in der Wahrheit, seine Lage ist ihm Quelle der Wahrheit. Nur dadurch kommt es, aber dadurch kommt das Kind meiner Methode sicher dahin, zu sein, was es sein soll; und wenn es so geführt ist, wird es in jeder Lage bestimmt sein, was es darin sein soll. Nur dadurch ist es möglich, das Kind von der Wiege her an das Heiligtum seiner physischen Existenz, an die Lage des Kreises zu fetten, in den Gott jedes Individuum also hingestellt hat, daß die Zerreißen des Kreises für dasselbe Verletzung, Zerreißen der Harmonie der Eindrücke ist, durch welche die Welt auf seine Sinne gewirkt. Und die Garantie, daß der ganze Mensch mit allen seinen Kräften in seine Lage und Verhältnisse allgemein hinein passe, wie er darein passen soll und für das Unabänderliche in seinen Verhältnissen das werden soll, was er für dieselben werden muß, diese Garantie liegt nur in der Unterordnung der intellektuellen unter die sittliche Bildung der Menschen.“

Schon hier erkennen wir, daß mit diesem zugespitzten Interesse für die Bedeutung der geschichtlichen und der Individualbestimmtheit (nicht: „Bestimmung“!) des Menschen (dessen schärfsten Ausdruck wir noch werden kennen lernen) nicht die letzte Wahrheit der Erziehung bezeichnet werden soll; diese Reallagen des Individuums sind nichts als die klar ergreifbaren Mittel, mit denen wir durch die Besonderheiten der beruflich und d. h. intellektuell bedingten Lebenskreise hindurch und zurückgelangen auf das eine und gleiche Fundament des Sittlichen im Bruderverhältnis der Liebe. Was an diesem verschieden ist, ist der Notstand in jeder Lage und an jedem Orte, um das

man gewiß zur Wirklichkeit aller Erziehung wissen muß, das man immerdar nutzen muß; aber dieser Realstand ist zufällig; das, was er sein soll, das, was in ihm der Mensch sein soll, schafft erst die sittliche Gestaltung und garantiert dadurch in seiner Individualbestimmtheit den Menschen erst zum Bruder einer Gemeinde Gottes. Nicht das Geschichtliche seiner Individualbestimmtheit rechtfertigt den Menschen, sondern der Mensch rechtfertigt das Geschichtliche seiner Individualbestimmtheit dadurch, daß er sie gründet und sie erwachsen läßt als eine Besonderung aus dem Gemeinfundamente der Sittlichkeit, bruderschaftsleistender Wahrheitsverhältnisse. Erwächst jeder Individualberuf so als Besonderung aus dem einen Brudersinn der Gemeinschaft, so hat jeder besondere Beruf seinen unverlierbaren Wahrheitsgehalt als besonderte Berufung aus dem fundamentalen Sinn eines Arbeitsganzen. Aus diesem Fundamente eines Arbeitsganzen der Bruderschaft vermag sich nun die besondere Arbeit, die Individualbestimmung des Menschen zu rechtfertigen und sich zu steigern kraft einer „Theorie der Bildung“ zur innenkosmisch gehaltenen Individualität der Persönlichkeit.

Wir sind uns bewußt, unsere Gedanken soweit geführt haben, daß wir berechtigt sind zu folgendem allgemeinen Sage: die Theorie der Erziehung Pestalozzischen Geistes ist die systematische Voraussetzung, die Bedingung für die Möglichkeit jeglicher Theorie der Bildung; eine „Theorie der Bildung“, die ihr Problem instruiert und ihre Methode ausbreitet, ohne daß sie sich des Fundamentes in einer Theorie der Erziehung (Pestalozzischen Geistes) vergewissert, schwebt haltlos in der Luft.

Wenn wir, am Ende, von Pestalozzi nun noch die schärfsten Worte aus dem Interesse der Schonung geschichtlicher und individueller Gegebenheiten anführen, so führt uns die Zuspärführung des Gedankens, den wir in seiner Bedeutung und Unentbehrlichkeit erkannt haben, nicht zu neuen Einsichten; die Worte sollen uns nur dazu dienen, den Gedanken nahe zu legen, daß in einer Theorie der Erziehung, deren Schöpfer immerdar Pestalozzi bleiben wird, der Gedanke Fichtes von der allgemeinen Nationalschule des ganzen Volkes zum organisatorischen Leitbegriff werden muß. Dem Menschen Pestalozzi, der in den engen und nahen Verhältnissen seines Landes und seiner Lebenserfahrungen in jedem Stande und Berufe Menschen des guten Willens fand, vor allem aber in der ihm vertrauten und vertrauenden Armut, dem mußte die Verschiedenheit unseres Daseins ganz nur den Charakter unterschiedlicher Tracht bedeuten. Kleider machen Leute, aber doch nicht den Menschen. Durch die absolute Wertung des Sittlichen wird ihm die Ständeungleichheit der Menschen zu einem sekundären Wertmoment. Ist die sittliche Kraft einheitlich in allem Menschentum die meisterrnde Kraft in allen Lagen, so gilt es nicht, die Welt um dieser Trachten willen zu erschüttern, sondern dafür zu sorgen, daß jede Tracht den Menschen zielt und jede den Menschen kündigt, der sie trägt. Pestalozzi ist nicht der ideelle und politische Revolutionär, wie Fichte; Pestalozzi ist ein bodenständiger Reformator seines Volkstums. Aus dieser politischen Enge und diesem Uberschwang des

Ethos schreibt er nun: („Ansichten“ S. 72) „Nur lehrt beten, öffnet alle Sinne, treibt alle Glieder, und, was über alles geht, sie rührt das Herz und belebt mit Macht die edelsten Gefühle unserer Natur. Erzieher der Armen! Wenn du bei dem Sohne der Not das hast, wenn du in ihm ein für höhere Gefühle empfängliches Herz, offene Sinne, geübte Aufmerksamkeit, ausharrenden Fleiß und einen festen Hinblick auf Gott und Ewigkeit findest und du dich dann noch unruhig umhertreibst, viel anderes und fremdes für ihn zu suchen, dann, Mann, eile — ziehe deine Hand ab von deinem Werke, Gott ist nicht mit dir für deinen Armen! Du hast für ihn in dir selbst nicht einmal das, was er für sich in sich selbst hat. Hättest du es, so gäbest du ihm Gewicht und sändest darin ein reines umfassendes und genugtuendes Fundament für alles, was du für ihn suchen solltest. Wer du immer bist, Mann, der du an die Erziehung der Armen Hand anzulegen wagst, verkenne vor allem aus die Vorteile nicht, die in seiner Lage und in seinen Umständen zur Bildung der Menschennatur selbst liegen.“

Aus diesen Worten eines einseitigen und überschwänglichen Ethos, das unter dem eben so einseitigen Aspekt einer materialistischen Geschichtsauffassung schier unerträglich wird, enthält sich uns ganz die Liebeskraft dieses wunderbaren Menschen Pestalozzi, der sich im eignen und fremden Leid immer wieder aus der uner schöpfl ichen Quelle seines Urerlebnisses von der Treue einer Magd stärkt. Und dies glückliche Erlebnis des Menschen trug dann den Genius zur Höhe, auf der er uns zum Schöpfer der Theorie der Erziehung geworden ist.

Die moderne Auffassung des Todes

mit besonderer Berücksichtigung von Th. Mann und Goethe.

Von Geheimrat Professor Dr. R. H. Grützmaier (Wiesbaden).

Ein sehr lebens- und liebesfreundlicher moderner Dichter, Arthur Schnitzler, stellt einmal in seinem „Einsamen Weg“ die Frage: „Warum reden wir vom Sterben?“ Und gibt darauf die Antwort: „Gibt es einen anständigen Menschen, der in irgend einer guten Stunde an etwas anderes denkt?“ Zu diesen anständigen Menschen gehört unter den Dichtern der Gegenwart keiner mehr als Th. Mann, denn ununterbrochen denkt er in seinen Werken an den Tod und erklärt in einer Gedächtnisrede: „Es würde schwerlich gedichtet werden auf Erden ohne den Tod. Wo wäre der Dichter, der nicht täglich seiner gedächte in Grauen und Sehnsucht!“ Allein, es ist nicht nur eine Eigentümlichkeit der anständigen Menschen und Dichter unserer Tage, sich dem Ernst des Todesproblems hinzugeben. Von jeher hat vielmehr die Menschheit

auch in ihren theologischen und philosophischen Denkern die Frage nach Wesen, Ursache und Zweck des Todes zu enträtseln gesucht. Neben jener bekannten alttestamentlichen Auffassung des Todes als einer Folge der Sünde der ersten Menschen steht das wohl noch ältere Gilgamesch-Epos, in welchem der König von Babylon von tiefstem Erstaunen und Schmerz erfaßt wird, als er seinen Freund, den starken und wilden Eabani, todesstarr vor sich liegen sieht. Er fährt über das weite Meer, um den ersten Toten, der zum ersten Lebendigen im Jenseits geworden ist, nach dem Sinn des Todes und vor allem nach einem Mittel zu seiner Überwindung zu fragen. Aber seine Fahrt ist vergeblich, das Lebenskraut wird auf der Rückfahrt von einer Schlange geraubt. Schon diese uralten Tage durchklingt tiefe Resignation im Verständnis und in der Überwindung des Todes. Sie hallt wieder in der ausweichenden Antwort des Konfuzius, des Lebenslehrers Chinas: „Solange Du das Leben nicht kennst, wie kannst Du etwas über den Tod wissen?“ Auch Buddha hat es abgelehnt, eine theoretische Erklärung des Todes zu geben. Jesus setzt ihn als Tatbestand voraus und bemüht sich um seine praktisch-religiöse Überwindung. Platons Philosophie entwickelt sich aus dem Todesproblem, das ihm im Sterben seines Meisters Sokrates so nahe trat, und zwar in der Linie, daß der Tod fast ganz seine Bedeutung verliert durch die Gewißheit einer Unsterblichkeit vor und nach diesem Leben. Platonische und christliche Gedanken bestimmen bis in die Tage der Renaissance die Stellung zum Tode.

In der modernen Zeit ist eine neue Macht hinzugekommen, die um das Verständnis des Todes ringt, die Naturwissenschaft. Ist in der Tat das Sterben wie das Leben zunächst eine Naturerscheinung, die sich mindestens im Vordergrund in der leiblich materiellen Sphäre abspielt, so wendet sich mit Recht der moderne Mensch zunächst an die Naturwissenschaft um Auskunft über Wesen, Ursache und Zweck des Todes. So läßt auch Th. Mann im Zauberberg seinen Hans Castorp sich an die Mediziner wenden, um sich von ihnen über Tod und Verwesung belehren zu lassen. Auch wir fragen zunächst die Naturwissenschaft nach Wesen und Ursprung des Todes.

I.

Unser Bürgerliches Gesetzbuch bestimmt, daß niemand für tot angesehen werden darf ohne entsprechende Feststellung durch den berufenen Mediziner. Als sichere Merkmale des Todes — so belehrt uns ein medizinisches Werk — kommen in Betracht: der Eintritt der Totenstarre, die Totenflecke, die Trübung und faltige Beschaffenheit der Hornhaut, die Spuren beginnender Fäulnis. Wir sind überzeugt, daß hiermit untrügliche Merkmale des eingetretenen Todes gegeben sind und wir danken es unserer ärztlichen Wissenschaft und Kunst, daß sie mit diesen Feststellungen uns von dem Gespenst des Scheintodes befreit. Aber die Frage nach dem Wesen des Todes beantworten sie nicht, sondern nur die nach den Folgeerscheinungen des eingetretenen Todes, ja sie setzen schon eine Bekanntschaft mit dem Tode voraus. Denn um eine bestimmte Starrheit und besondere Flecke als Totenstarre und Totenflecke zu bezeichnen, muß

man schon anderwoher über den Begriff des Todes verfügen. Darum sagt der bekannte Arzt R. L. Schleich in seinem Vortrag: „Das Problem des Todes“ mit Recht: „Die eigentlich naturwissenschaftlichen Arbeiten betreffen auch nur wesentlich den Prozeß des Sterbens, der eigentlich eine ganz andere Angelegenheit als die des Todes ist“. Wesentlich naturwissenschaftlich definiert eines der großen Universal-Lexika den Tod: „Das endgültige Aufhören des Stoffwechsels in einem Individuum“. Allein das „endgültige Aufhören“, woran soll man es erkennen? Man würde auf jene vorhingenannten Merkmale verweisen und damit kämen wir rückwärts statt vorwärts im Verständnis des Todes. Richtig dagegen ist es, den Tod als Aufhören der Lebenserscheinungen zu bestimmen. Der Tod begreift sich nur vom Leben aus; er ist das mit einem negativen Vorzeichen versehene Leben. Infolgedessen sagt Schleich naturwissenschaftlich genauer, der Tod bestehe in dem Aufhören „der Wiedererzeugung derjenigen Zellen, die den Lebensvorgang bedingen“, und in dem Bande über „Allgemeine Biologie“, in dem großen Sammelwerke „Die Kultur der Gegenwart“ heißt es: „Wir müssen den Tod eines lebendigen Individuums als den unwiederbringlichen Verlust des Lebens bezeichnen, wobei der lebendige Organismus in eine Leiche verwandelt wird“. Das Verständnis des Todes weist mithin auf das des Lebens zurück. Naturwissenschaftlich wird von der modernen Forschung das Leben als eine besondere Struktur der Materie mit eigenartigen Funktionen wie Anpassung, Reizbarkeit, Zeugung und Vererbung bestimmt. Der Tod besteht mithin in der Zerstörung dieses organischen Aufbaues und seiner Funktionen; die Materie löst sich aus dieser besonderen „lebendigen“ Verbindung und geht in eine andere anorganische über. Das Leben in dieser Eigentümlichkeit ist aber eine geheimnisvolle Tatsächlichkeit und eine unableitbare Wirklichkeit. Das gleiche gilt dann aber auch für den Tod, wenn er nur die negative Umkehrung des Lebens ist. Ja der Tod ist noch viel geheimnisvoller und undefinierbarer als das Leben, denn dieses erleben wir tatsächlich und können es dementsprechend wenigstens intuitiv erfassen. Wer aber den Tod erlebt, der verliert mindestens für unsere Welt jede Fähigkeit, sich über dieses Erlebnis klar zu werden und auszusprechen.

Die Naturwissenschaft vermag zwar den Prozeß des Sterbens und die Merkmale des eingetretenen Todes exakt wissenschaftlich festzustellen, definiert aber sein Wesen nur als Aufhören des Lebens und macht ihn dadurch ebenso, ja noch geheimnisvoller als das Leben.

Das Geheimnis des Todes würde lichter werden, wenn es gelänge, seine Ursachen zu erfassen. Die moderne Naturwissenschaft bemüht sich sehr ernstlich in dieser Richtung. Allerdings erstreckt sich ihre Forschung, wie der Biologe Schleich feststellt, nicht auf die häufigste Form des Todes bei Tieren oder Menschen infolge einer Krankheit oder gewaltsamen Vernichtung, d. h. auf den „unnatürlichen“ Tod, sondern nur auf den „natürlichen“, physiologischen Todestod. Dieser ist die in Wirklichkeit zwar nicht fehlende, aber doch äußerst seltene Todesform bei den Greisen, „die vorher keinerlei Krankheit gezeigt hatten, und deren Körper auch keine eigentlichen pathologischen Veränderungen aufwie-

fen“. Ist dieser physiologische Tod das notwendige Ende aller Lebewesen, und wie erklärt er sich? — so lautet die naturwissenschaftliche Problemstellung. Ein großer Teil der Naturforscher behauptet, daß die einzelligen Lebewesen nicht sterben, da ihre Lebenssubstanz ohne jede Hinterlassung einer Leiche restlos in die Tochterindividuen übergeht. Ist das richtig — und ich enthalte mich als Nichtfachmann jedes Urteils —, so würde der Tod erst mit dem Auftreten der vielzelligen Lebewesen entstanden sein. Aber dann wird der Tod noch rätselhafter, wenn die einfachste natürliche Form des Lebens ihn noch nicht kannte. Man hat auch hierfür verschiedene Erklärungen und mannigfaltige Hypothesen vorgetragen. Allein es ergibt sich das Grundresultat in der Formulierung eines modernen Naturwissenschaftlers, Prof. Fr. Hermann: „Die Frage nach dem Warum, warum die Lebenskraft gerade zu einer mehr oder minder bestimmten Epoche des Lebens zu erlahmen und schließlich im Tode auszuklingen pflegt, bleibt unbeantwortet“. Selbst ein Mann wie Prof. Ostwald in Leipzig, der frühere Vorsitzende des Monistenbundes, der wie Haeckel die Leistungsfähigkeit der Naturwissenschaft für die Lösung aller Rätsel besonders hoch einschätzt, erklärt, „daß zurzeit eine ausreichende Theorie des Todes nicht bekannt sei“.

Führt die ursächliche Betrachtung des Todes nach rückwärts zu keiner befriedigenden Erklärung, so ist es begreiflich, daß man von der teleologischen Betrachtungsweise, d. h. derjenigen, die einen Tatbestand als notwendiges Mittel zur Erreichung eines bestimmten Zieles oder Zweckes verstehen will, auch dem Tode gegenüber Gebrauch gemacht hat, und zwar auch von naturwissenschaftlicher oder ihr nahestehender Seite. So hat man etwa gesagt, der Tod sei ein sehr nützlich Mittel, um im Kampf ums Dasein die schwachen Arten und Individuen zugunsten der starken und kräftigen zu beseitigen. Schon Goethe hat erklärt: „Leben ist der Natur schönste Erfindung und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu erhalten“. Aber auch solche Ausführungen bringen eine letzte Lösung des Todesrätsels nicht. Warum kann denn frisches Leben nur auf Kosten des alten entstehen, warum können denn nicht alle Arten sich nebeneinander entwickeln, warum muß das Leben der Einen mit dem Tod der Anderen erkauft werden? In Wirklichkeit verläuft zudem dieser Kunstgriff der Natur durchaus nicht in dem Sinne zweckmäßig, daß er durch den Tod das alte und das schwache Leben fortnimmt und das frische und kräftige erhält. So mancher alte Totentanz und auch ein neueres Bild, Spangenberg's Zug des Todes, reißt in ihn gerade die Kinder, die Bräute und die Jünglinge ein, während die alte Frau vergeblich um Aufnahme bittend am Wege steht. Die Wahl des Todes erscheint nicht nur im Einzelnen grund- und zwecklos und nicht selten sogar widersinnig und ziellos, sondern auch seine Gesamterscheinung läßt sich nicht teleologisch rechtfertigen. Es läßt sich nämlich sehr wohl eine Entwicklung der Natur wie der Geschichte ohne den Tod denken. Nur in dem begrenztem Maße kann man den Tod als zweckmäßig in einer Welt verstehen, die durch seine Herrschaft schon unzweckmäßig geworden ist, so wie man eine giftige Medizin für einen kranken Körper als nützlich erkennt. Warum aber diese Welt die

Elemente einer Krankheit in sich trägt, die in dem Tod ihren zweckmäßigen Abschluß sehen läßt, das bleibt gerade das Kästelhafte.

Die Erklärung des Todes — und zwar nur des physiologischen Alterstodes — gelingt der Naturwissenschaft bis zu einem gewissen Grade, indem sie seine Notwendigkeit aus der gegebenen Entwicklung und Organisation des Lebens — wohl erst bei den mehrzelligen Wesen — ableitet. Sie macht jedoch —, selbst unter Zuhilfenahme teleologischer Gesichtspunkte — nicht verständlich, warum gerade eine solche den Tod herbeiführende Organisation und Entwicklung in unserer Welt aufgetreten ist.

II

Ist die Naturwissenschaft bei aller Bedeutung ihrer Leistungen nicht in der Lage das Problem des Todes zu lösen, so muß sich auch der moderne Mensch noch an die geistigen Mächte, Philosophie und Kunst, Sittlichkeit und Religion wenden, um im Verständnis des Todesproblems weiter zu kommen. So hält es auch Th. Mann im „Zauberberg“. In der Figur des aufgeklärten Freimaurers Settenbrini hat er auch der naturwissenschaftlichen Einstellung und der an sie geknüpften Hoffnung einer allmählichen hygienischen Zurückdrängung des Todes gedacht, aber doch mit deutlich ablehnender Ironie. Statt dessen schildert er eine Fülle verschiedener Sterbenden mit erschütterndster Realistik, entwickelt aber zugleich aus ihnen in tiefster Symbolik die hauptsächlichsten geistigen Einstellungen der Menschheit zum Tode. Das beginnt schon in den „Buddenbrooks“, wo jede Generation den Tod anders ansieht und erlebt. Das Sanatorium des Zauberberges wird zu einem Pantheon von „Moribunden“. Der Dichter übersetzt hier die mittelalterlichen Totentänze ins Moderne und schildert im Worte den Verwesungsprozeß des Leichnams, wie ihn Matthias Grünewald in Farbe übertragen hatte. Sein Verhalten zum Tode ist ein völlig anderes als dasjenige Goethes. Wie dieser selbst fast allen Besuchen bei Sterbenden und der Teilnahme an Begräbnissen sogar nächststehender Menschen ausgewichen ist, so findet sich auch in seinen Werken nicht entfernt eine derartig häufige und naturalistische Schilderung des Sterbens. So gewiß es nicht Feigheit und niederer Egoismus war, der Goethe bestimmte, — ihn erschütterte wohl der Tod so stark, daß er ihm sein als erste sittliche Pflicht empfundenenes Schaffen zerbrach —, erscheint es doch unnatürlich, dem Anblick des Sterbens und Begräbnisses auszuweichen, wo uns persönliche und sittliche Bande an Heimgehende knüpfen. Andererseits läßt Th. Mann selbst die Vorliebe seines Hans Castorp für Sterbenden und Begräbnisse mit ihrer „spanischen“ Feierlichkeit ein wenig unnatürlich erscheinen, ja als verkleidete Wollust, die sich am Grausigen und Furchtbaren erregt. Nicht nur in der Fernhaltung, sondern auch in der Sympathie mit dem Tode kann Egoismus stecken. Der natürliche und gesund empfindende Mensch wird daher aus der Beschäftigung mit dem Tode keinen Sport machen, sondern nur

dann, dann aber auch wirklich ihn fest ins Auge fassen, wenn es berufliche oder persönliche Pflicht verlangt.

Die Empirie des Sterbens könnte das geistige Wesen des Todes nur zur Klarheit bringen, wenn sie stets in gleichen Formen erfolgt und eindeutig wäre. Aber gerade Th. Manns Schilderungen lehren uns die außerordentliche individuelle Verschiedenheit des Todes und die daraus sich ergebende Mehrdeutigkeit seines Sinnes erkennen. Er schildert gewiß mit Vorliebe furchtbare und qualvolle Sterbeszenen, wie die der alten Konsulin oder mancher Lungenkranker, auch einen ästhetisch abstoßenden Tod, wie den des Senators, der in den Schmutz der Straße stürzt. Aber er kennt doch auch einen leichten, schmerzlosen, fast humoristischen Tod, wie den des ältesten Buddenbrook, der mit einem Leisen: „Kurios!“ auf den Lippen stirbt oder den blygartig raschen Hingang des Konsuls während eines Gewitters. Selbst im „Zauberberg“ vollzieht der Leutnant Joachim, einen „knappen Übertritt“ aus dieser in jene Welt. Im „Tod von Venedig“ erlischt das Leben in stiller Schönheit, im Blick aufs Meer und den Eros Thanatos, der ins Unendliche lockt. Goethe schildert fast nur ein rasches und ideales Sterben bei Faust und Egmont, bei Wignon und Ottilie. Die Empirie des Sterbens, die wesentlich durch leibliche Komplikationen und äußere Umstände bedingt wird, ist kein sicherer Wegweiser zu dem inneren geistigen und sittlichen Gehalt des Todes, weder für den Einzelnen noch für die Gesamtheit. Ein äußerlich schweres Sterben berechtigt durchaus nicht, aus ihm eine besondere Wertlosigkeit oder gar Schuld eines individuellen Lebens abzulesen, aber auch ein Sterben in Schönheit ist noch kein Grund zur Apotheose eines Menschen. Die empirische Gestalt des Todes läßt mindestens eine doppelte typische Deutung seines Wesens zu, eine optimistisch leichte und eine pessimistisch furchtbare oder — geistesgeschichtlich gesprochen — eine antike oder eine mittelalterlich gotische. Die verschiedene äußere Form des Sterbens entscheidet noch nicht über den Sinn des Todes weder für den Einzelnen noch für die Gesamtheit.

Jene beiden Hauptauffassungen vom geistigen Wesen des Todes sind von Th. Mann in symbolischer Plastik außerordentlich eindrucksvoll dargestellt; die antike Auffassung oder genauer noch das Wiederaufleben der antiken Anschauung im „Tod von Venedig“. Der Tod wird aus einem ruhelosen verwegen und abstoßend erscheinenden Wanderer, der am christlichen Friedhof zu München zuerst begegnet, auf der Fahrt nach Venedig zu einem künstlich verjüngtem Greis, der noch an das mittelalterliche Gerippe erinnert. Als venezianischer Gondoliere ohne Konzeption ist er zwar noch unheimlich und eigenwillig, aber er fährt doch sanft in seiner sargähnlichen Gondel und wiegt in süße Träume ein. In Venedig, dieser Stadt des Todes, in der Richard Wagner Tod und Liebe in der Komposition des „Tristan“ verschmolz, ist aber auch der Geist der Antike lebendig geblieben, wie ihn Nietzsche hier empfunden: „Lichter, Gondeln, Musik“. Darum wandelt sich gerade hier der Tod ins Hellenische und nimmt die Gestalt eines schönen Knaben an, der an griechische Bildwerke edelster Zeit erinnert. Er eint sich mit Jugend und Schönheit; seine

Macht wird die der Liebe. Darum folgt ihm der Künstler gern und willig. Als der Tod zuletzt mit seinem Natursymbole, dem Meere, verbunden erscheint, war ihm, „als ob der bleiche und liebliche Psychagog draußen ihm lächelte, ihm winke, als ob er die Hand aus der Hüfte lösend, hinausdeute, vorschreite ins Verheißungsvoll-Ungeheuer. Und wie so oft, machte er sich auf ihm zu folgen“. Tod und Liebe, aber auch Tod und Schönheit erscheinen in dieser antiken Anschauung nicht mehr als Gegensätze. Der Tod wäre durch diese Gleichsetzung mit den stärksten Mächten des Lebens, der Schönheit und Liebe, ganz vom Leben verschlungen. In dieser Gestalt ist er eine lockende und faszinierende Erscheinung.

Allein wird diese wesentlich ästhetische Auffassung des Todes, die von den Tagen der Renaissance an bis in die Gegenwart besonders in der Kunst wieder aufleuchtet, wirklich dem Ernst und der Wirklichkeit des Todes gerecht? Schön ist für uns — für Goethe so gut wie für Th. Mann — der menschliche Körper in seiner jugendlich gestrafften Kraft, in seiner organisierten Form, in dem eigentümlichen Aufbau seiner Glieder, in der individuellen Linienführung seines Antlitzes. Der Tod und der Verwesungsprozeß lösen aber diese Form, nehmen der Materie ihre individuelle Zusammenfassung, zerstückeln ihre geprägte Einheit. Schön ist für uns Maß und Harmonie einer dauernden Bewegung. Das Sterben aber trägt in sie Disharmonie und Maßlosigkeit und bringt dann die Bewegung zu vollkommenem Stillstand. Rein, ist Schönheit Form und Maß, und Tod dagegen Unform und Auflösung, so haben beide nichts miteinander zu tun. Die Verbindung von Tod und Schönheit ist ein unwahrscheinliches Kunststück, das vor der Wirklichkeit des Todes sich auflöst, wie auch Th. Manns „Fiorenza“ zeigt. Auch Liebe und Tod sind nicht Einheit, sondern Gegensatz. Bringt Liebe die engste Verbindung von Sinnlichkeit und Geist, so trennt gerade sie der Tod. Die Liebe will die eigene Persönlichkeit, wie die des Anderen bereichern. Der Tod aber löscht für unsere Welt die Persönlichkeit aus, nimmt ihr die Kraft der Höherentwicklung und der schenkenden Tugend. Der Tod zerbricht alle Voraussetzungen menschlicher Liebe, so daß Th. Mann mit Recht die Verbindung von Liebe und Tod im „Zauberberg“ mit dem Sage löst: „Das ist ein schlechter Reim“. Goethe hat zwar einmal in einem besonders geheimnisvollen Gedichte: „Pandora“, das Erlebnis des Todes und der Liebe einander stark angenähert, aber doch nur in dem Sinne, daß die zeugende Liebe zum Bilde eines — nach kurzer wonniger Ruhe — ein neues Leben schaffenden Todes wird. In der Regel erscheint niemandem stärker wie Goethe der Tod als Gegensatz der Lebendigkeit. Für ihn war das Leben stetes Werden, unaufhörliche Verwandlung. Der Tod aber ist ihm starres Sein und Stillstand jeglicher Metamorphose. Das Leben war ihm Tat, der Tod aber ist Wirkungslosigkeit. Das Leben ist Spannung und Ausgleich zwischen Ich und Welt. Der Tod aber zerbricht die Brücke zwischen beiden Größen. Goethe ermahnt darum die Jünglinge nach Mignons Begräbnis: „Tretet, tretet ins Leben zurück!“ Die antik-ästhetisch optimistische Gleichsetzung des Todes mit Schönheit, Liebe, Leben hält einer wirklichkeitsge-

müssen Betrachtung nicht stand; denn der Schönheit als Form widerspricht der Tod als Unform, — der Liebe als Verbindung, der Tod als Trennung — dem Leben als Wirken der Tod als Wirkungslosigkeit.

Bei dieser Sachlage scheint die zweite große typische Auffassung des Todes seinem innersten Wesen gerecht zu werden, welche ihre charakteristischste Auffassung im gotischen Mittelalter gefunden hat. Zu ihrem intellektuellen Vertreter macht Th. Mann, geistesgeschichtlich durchaus zutreffend, den aus dem Judentum zum Jesuitismus konvertierten, mittelalterlich scholastisch denkenden Naphta. Für ihn sind Krankheit und Tod ganz und gar zum Wesen des Menschen gehörende Erscheinungen, die seine Vergänglichkeit und Niedrigkeit scharf zum Ausdruck bringen. Der Tod ist nicht nur Elend, sondern auch Gericht über sittliche Verschuldung, er ist der Sünde Sold. Seine Furchtbarkeit darf darum in keiner Weise gemildert, sondern das Grauen vor ihm muß stetig gesteigert werden. Das ganze Leben wird dem Tode angenähert, ja mit ihm identifiziert, entsprechend dem mittelalterlichen Hymnus: „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfassen“ und dem mönchischen Imperativ: „Memento mori“. Die Nachwirkung dieser Auffassung hat Th. Mann besonders in der pietistisch gerichteten zweiten Generation der Buddenbrooks aufgewiesen. Ihr ist der Tod etwas Furchtbares und Häßliches, das darum die alte Konsulin bei seinem Nahen mit stärkstem Grauen und kräftigster Abwehr erfüllt. Für diese Auffassung ist der Tod schlechtthin lebensfeindlich, unvernünftig, unsittlich, unschön. Auch Goethe hat diese Auffassung des Todes nicht nur gekannt, sondern ihre Stimmung nachempfunden: „Komme der Tod dereinst, wenn er muß, daran vorzudenken, ist schrecklich!“ Sein Symbol war ihm der gotische Kreuzifirius, den er darum als schönheits- und lebensfeindlich auffaßte und ablehnte. Das Wesen des Todes ist mithin für diese geistige Einstellung volle Lebensfeindlichkeit, Unschönheit, Unvernunft, sittliches Gericht. Er löst infolgedessen nur Grauen und Abwehr aus.

Alein auch diese rein pessimistische Deutung des Todes entspricht der allseitig erfaßten Wirklichkeit nicht. Der Tod ist zunächst nicht — wie diese Meinung voraussetzt — eine erst dem menschlichen Leben eignende Erscheinung; er trat schon, wie die Naturwissenschaft lehrte, im Leben der untermenschlichen Kreatur ein. So kann er als solcher nicht ein Ausdruck spezifisch menschlicher Niedrigkeit oder Verschuldung sein, sondern er ist zunächst reines Natureignis vor und jenseits aller sittlichen Bewertung. Darum wird der Tod durchaus nicht in allen Kulturen und gerade auch vom modernen Menschen nicht als sittliche Strafe empfunden, sondern vielfach fatalistisch als ein Natureignis oder als selbstverständlicher Ausklang eines vollendeten Daseins hingenommen. Ja, in der buddhistischen Weltanschauung und ihrer Nachwirkung in der modernen geistigen Atmosphäre ist der Tod nicht Richter und König der Schrecken, sondern der begehrte und erstrebte Erlöser von allem Leid. Dem kleinen Hans, dem letzten und müdesten Sproß der Buddenbrooks, bedeutet der Tod kein furchtbares Gericht, keinen erschreckenden Abbruch. Er ist viel-

mehr eine Melodie, die sein ganzes Leben durchklingt und deren Finale er erfährt — in der ihm so vertrauten Todesmusik von Wagners Tristan: „Ertrinken, versinken, unbewußt — höchste Lust“. Die gotische Panik vor dem Tode eignet nicht jedem Menschen, sondern mancher sieht ihm mit Ruhe, ja mit Freudigkeit und Sehnsucht entgegen. Goethe erklärt darum in Hermann und Dorothea: „Des Todes rührendes Bild sieht nicht als Schrecken dem Weisen“, und je älter Faust-Goethe wurde, desto ruhiger ließ ihn der Gedanke des Todes. Die mittelalterlich gotische Auffassung des Todes als furchtbares Gericht und Schrecknis enthält auch nur eine einseitige Deutung seines Wesens. Sie wird dem Tode als vielfach ruhig erwarteten Abschluß alles — auch des untermenschlichen — Lebens, wie als sehnsüchtig begehrte Erlösung vom Leid des Daseins nicht gerecht.

Die beiden gegensätzlichen Auffassungen des Todes, von denen die eine ihn im antiken Symbol des schönen Jünglings mit ruhig gesenkter Fackel, die andere in der Gestalt des grauen Gerippes mit erhobener Sense sieht, befriedigen den modernen Menschen nicht. Er sucht und findet im Anschluß an Th. Mann und Goethe eine dritte Anschauung, welche die Wahrheitsmomente der beiden aufnimmt und sie in einer höheren Synthese verbindet. Dieser neue Weg führt über den Tod rückwärts und vorwärts zum Leben und seine Pfadfinder sind Liebe und Tat. In einem Schneesturm wird Hans Castorp im „Zauberberg“ diese Erkenntnis und Erleuchtung zuteil. Dem Tode des Erfrierens nahe, träumt er den letzten Traum. Er führt ihn in ein sonniges Land, an ein südliches Meer, auf dem schöne und heitere Menschen ihre Boote freudig lenken, und an dessen blumigem Gestade eine junge Mutter ihr Kind nährt, ein Bild des Lebens, das alle Vorübergehenden ehrerbietig grüßen. Zuletzt wandelt sich allerdings die lichte Vision zum Bilde eines furchtbaren Blutmales, bei welchem dem Tode schreckliche Opfer fallen. In diesem Augenblick erwacht der Träumer, schüttelt mit starker Energie Eis und Schnee von sich und gewinnt die Heimkehr und das Leben. Dieses Erlebnis des nahen Todes, das ihn zuletzt doch dem Leben wieder schenkte, hat seine innere Einstellung zum Tode, dem bis dahin seine Sympathie gehörte, völlig geändert. „Mein Traum hat es mir deutlichst eingegeben, daß ich's für immer weiß. Ja, ich bin hoch entzückt und ganz erwärmt davon; mein Herz schlägt stark und weiß warum. Es schlägt nicht bloß aus körperlichen Gründen, nicht so wie einer Leiche noch die Nägel wachsen, menschlicher Weise schlägt es und recht von glücklichen Gemüts wegen“. Hans Castorp will nicht oberflächlicher Weise sein ernstes Erlebnis und auch nicht seine frühere Neigung zum Tode vergessen. „Ich will dem Tode Treue halten in meinem Herzen“, aber der Tod soll fortan weder sein Denken noch sein Handeln bestimmen: „Ich will dem Tode keine Herrschaft einräumen über meine Gedanken“. Denn in dieser Haltung erkennt er jetzt Egoismus und mangelnde Humanität: „Treue zum Tode und Gewesenen ist nur Bosheit und finstere Wollust und Menschenfeindschaft, bestimmt sie unser Denken und Regieren!“ Auch jetzt hält er sich fern der Annahme, durch Vernunft und Wissenschaft den Tod rationell zu erklären und zu beseitigen. Für das theoretische Er-

kennen des Menschen bleibt der Tod ein irrationales Faktum, aber er läßt sich praktisch überwinden durch die Liebe zu den lebendigen Menschen: „Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er“. Daraus leitet Th. Mann die entscheidende sittliche Forderung in dem einzig groß gedruckten Satze des ganzen zweibändigen Romanes ab: „Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken“.

Der moderne Mensch kauft sich nicht mehr, wie mittelalterliche Mönche, einen Sarg und legt sich öfter in ihn hinein, um über die Verwesung nachzudenken, er baut sich auch nicht mehr dumpfe Gräfte, in welchen er vor den Gerippen toter Heiliger seine Andacht hält. Er schafft statt dessen helle Hallen, in denen er selbst Totkranken noch zum Blick in das Licht verhilft. Gerade weil wir sterben müssen, wollen wir um so stärker leben und im Leben Liebe üben. Der Tod wird zu einem sittlichen und pädagogischen Prinzip, das uns zum Leben führt. Das ist die letzte und tiefste Weisheit, die uns Th. Mann schenkt. Sie macht ein altes johanneisches Jesuswort wieder lebendig: „Wirket, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann“. Der Tod macht nicht pessimistischer und tatenloser, sondern erfüllt uns mit der optimistischen aktiven Liebe zum Leben. Tiefsinnig bemerkt Th. Mann: „Zum Leben gibt es zwei Wege, der eine ist der gewöhnliche, direkte, brave; der andere ist schlimmer, er führt über den Tod, und das ist der geniale Weg“. Der Dichter selbst ist den genialen Weg in seinem persönlichen Erleben gegangen und er zeigt ihn uns auch in seinem Werke. Darum bekennet er zusammenfassend: „Keine Metamorphose des Geistes ist uns besser vertraut als die, an deren Anfang die Sympathie mit dem Tode, an deren Ende der Entschluß zum Lebensdienste steht“.

Goethes Weg ist ein anderer, wenn er auch das gleiche Ziel erreicht. Bei ihm steht der Lebensdienst schon am Anfang, wie am Ende und in seiner Kraft bekämpft er den Tod. Im „Wilhelm Meister“ schmückt er gerade die Halle der Vergänglichkeit und des Todes mit lauter heiteren Symbolen und in den „Wahlverwandtschaften“ läßt er die Grabkapelle mit freundlichen Engelsbildern verzieren, die helles Licht überflutet. Die Stätten des Todes sollen von den Bildern des Lebens umgeben bleiben. Dem Gedanken des Todes wehrt er mit kräftiger Ironie, wie mit gewaltigem Ernste. Dem mittelalterlich-gotischen „Memento mori“ setzt er ein antik-faustisches „Memento vivere“ entgegen:

Memento mori gibts genug,
Mag sie nicht alle hererzählen.
Warum sollt ich im Lebensflug
Dich mit der Grenze quälen?
Drum als ein alter Knasterbart
Empfehle ich Dir docendo:
Mein teurer Freund nach Deiner Art
Nur vivere memento!

Den Jünglingen gebietet er nach Mignons Begräbnis nicht mehr des Todes zu gedenken, aber auch nicht oberflächlich seines Anblickes zu vergessen:

Schreitet, schreitet ins Leben zurück,
Nehmet den heiligen Ernst mit hinaus;
Denn der Ernst allein, der heilige
Macht das Leben zur Ewigkeit.

Wie Th. Mann empfindet und verwertet auch Goethe den Tod als sittlich pädagogisches Prinzip, das den Menschen ins tätige Leben zurückführt. Sagt er doch von jenem Weisen in „Hermann und Dorothea“, der den Tod nicht fürchtet: „Jenen drängt es ins Leben zurück und lehrt ihn handeln“. Während draußen die Lemuren Faust schon das Grab graben, hört dieser aus ihrer Spaten Klirren den Klang tätigen Lebens heraus:

Wie das Geflirr der Spaten mich ergezt
Es ist die Menge, die mir fröhnt,
Die Erde mit sich selbst versöhnt

Am Rande des Grabes singt Faust noch das Hohe Lied des Lebens: „Nur der verdient sich Freiheit und das Leben, der täglich sie erobern muß“. So hat es Goethe auch im eigenen Leben gehalten, und wir verstehen es jetzt besser, warum er nicht lange beim Sterben selbst nächster Angehöriger verweilte, sondern es sich vielmehr zum Ansporn erhöhter sittlicher Lebenstätigkeit werden ließ. „Über Gräber vorwärts!“ — war seine Lösung!

Im Anschluß an Th. Mann und Goethe wird der Tod für den modernen Menschen zum sittlich pädagogischen Prinzip, das zur Liebe verpflichtet, zum Leben zurückführt und zum starken Motive faustischer Tat wird.

III

Der Tod führt im modernen Verständnis ins Leben zurück, aber doch nur in das Leben, das wir gegenwärtig unser eigen nennen. Allein leitet uns der Tod nicht vielleicht auch zu einem neuem gesteigerten und erhöhten Leben? Das Problem eines ewigen Lebens setzt ein. Es hat alle Kulturen, Religionen und Philosophien beschäftigt und ist von den meisten in positiver Form, wenn auch in den mannigfaltigsten Anschauungsformen, beantwortet worden. Die Primitiven haben ihre Jagdgründe ins Jenseits ausgebeht. Die Griechen geleiten die Seele ins Schattenreich der Höl, der Ägypter fährt auf der Bark des Nil ins Sonnenland des Osiris; Zarathustra spannt die schmale Brücke zwischen Himmel und Erde, die der Böse zum Absturz in die Hölle, der Gute zum Übergang in den Himmel betritt. Die jüdisch-christliche Eschatologie läßt alle Menschen fortleben, aber in getrennten Reichen des ewigen Lebens und des ewigen Todes in persönlicher Individualität, ohne weitere Entwicklung und ohne bestimmte Aktivität. Plato hat die Unsterblichkeit verstanden als Wiederkehr der Geister in die Welt der Ideen, in denen die Seele schon vor diesem Dasein ihre Heimat hatte. Im indischen Denken kreist das Rad der Wiederge-

burt und führt den Menschen in immer neue, seien es höhere, seien es tiefere Daseinsformen — bald auf dieser Erde, bald in anderen Welten. Die Philosophie Indiens löst die Individualität immer mehr auf und läßt den „Atem“ der einzelnen Seele zurückströmen in den „Weltatem“, das Brahman, und nur in diesem fortleben.

Alle diese Vorstellungen sind — oft in buntestem Gemisch — auch noch in der modernen Welt lebendig. Denn es besteht auch für diese das Problem einer neuen Lebensform nach dem Tode fort, für die gegenwärtige Generation im 20. Jahrhundert vielleicht noch stärker als für die vorangehenden des 19. Jahrhunderts. Aber auch bei diesen war es vorhanden. Das zeigt Th. Mann in seinen „Buddenbrooks“. Als der Senator Thomas sein Ende nahen fühlte, begann er über sein Verhältnis zum Tode und den unirdischen Fragen zu grübeln. Die christlich-kirchliche Anschauung vom Jenseits, die seine Eltern noch teilten, hatte er mit weltmännischer Skepsis wie sein Großvater abgelehnt. Ein Versuch zu ihr zurückzukehren, schlug fehl, nicht eigentlich um einzelner Zweifel willen, sondern weil ihm die skeptische Grundhaltung des modernen Menschen eine gläubige und vertrauende Unterstellung unter eine offenbarte und autoritative Überlieferung verbot. Er sucht darum als selbständig denkender Protestant eine eigene Antwort. Die historische Auskunft, die sich auch schon bei Plato findet, daß der Mensch in seinen Vorfahren gelebt und in seinen Nachfahren leben werde, d. h. die Vorstellung einer nur innerweltlichen und unpersönlichen Fortexistenz in der Gattung, genügt ihm nicht. Er sucht nach einer metaphysischen Lösung und glaubt sie bei Schopenhauer zu finden, dessen Kapitel über „Der Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich“ fällt ihm in die Hände. Leben und Tod erfahren hier eine vollständige Umwertung. Das diesseitige Leben in seiner individuellen und leibhaften Form mit seinem gesamten Inhalt gerade auch an Liebe und Tat erscheint als Unglück, als ein Sündenfall, der uns von der innersten Verschmelzung mit allen Geschöpfen und dem eigentlichen Wesen der Welt getrennt hält. Der Tod ist Glück und Befreiung, indem er diese Leiblichkeit zerbricht, unsere Individualität auflöst, die Verbindung mit allen gewesenen, gegenwärtigen und kommenden Organismen herstellt und uns zu einem ewigen Bestandteil des metaphysischen Utlebens macht. Diese theoretisch dem Senator kaum verständlichen Gedankengänge rufen in ihm den Stimmungsaustausch hervor: „Ich werde leben!“ Aber am nächsten Tage ist er schon verflogen. Auch diese Lösung des Unsterblichkeitsproblems verfällt dem Skeptizismus des modernen Menschen. Th. Mann hat dieser Schopenhauerschen Erneuerung indischer Gedanken in seinen späteren Werken nicht mehr gedacht. Er hat sie tatsächlich und mit Recht ersetzt durch eine positive Einstellung zum Leben und zur Liebe. Für Th. Mann ist gerade unser Leben und zwar mit seiner liebenden Verbindung menschlicher Persönlichkeiten in sittlicher Tat zum höchsten Wert geworden. Dann aber kann nicht die radikale Verneinung und Entwertung dieses Lebens, wie Schopenhauer sie vollzieht, in Geltung bleiben. Auch eine Auflösung unseres individuellen Daseins in ein All-Leben wäre keine wirkliche und erwünschte

Fortsetzung unseres Lebens. Andere Lösungen des Unsterblichkeitsproblems hat Th. Mann nur flüchtig berührt, und sich für keine bestimmt entschieden.

Dafür bietet Goethe eine besondere Lösung des Unsterblichkeitsproblems. Dieser lehnt zwar auch theoretische Spekulationen über das Jenseits ab mit der ironischen Bemerkung: „Die Beschäftigung mit Unsterblichkeitsideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben“. Er wünscht statt dessen, „daß ein tüchtiger Mensch die künftige Welt auf sich beruhen läßt und tätig und nützlich ist in dieser“. Von vornherein lehnt Goethe darum jede Jenseitshoffnung ab, die das Diesseits entwertet, tritt aber umgekehrt für eine solche Tüchtigkeit im gegenwärtigen Leben ein, daß in ihm ewige Werte erwachsen, die auch in einer anderen Welt beharren können. Die Ewigkeit entsteht für Goethe nicht außerhalb der Zeit, sondern in der Zeit, nicht jenseits der Geschichte, sondern durch die Geschichte. Goethe verlangt, daß wir dem Augenblick Dauer verleihen und in ihm uns verewigen. Das geschieht durch sittliches Handeln und durch das Schaffen von Werten, die ihrem Wesen und ihrer Kraft nach gar nicht untergehen können. Der höchste Lebenswert war für Goethe die Ausbildung der Persönlichkeit in ihrer Verbundenheit mit andern Menschen durch Liebe und Tat. Diese Schöpfung gewinnt unzerstörbaren Charakter. So ist für Goethe das ewige Leben zunächst nicht eine Form, sondern ein Inhalt, der durch unser Wirken während des irdischen Daseins geschaffen wird. Sobald diese unsterbliche Schöpfung in und durch unsere Persönlichkeit vorhanden ist, ergibt sich der Schluß, richtiger die Forderung, ja, die Gewißheit ihrer Fortdauer auch jenseits des Todes. „Es ist ein Fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit, es ist der Sonne ähnlich, die bloß unseren irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht, sondern unaufhörlich fortleuchtet“. Durch Fausts rastlos strebendes und wirkendes Dasein ist ein „Unsterbliches“ — in dieser neutralen Form wird es bezeichnet — entstanden, welches der Tod nicht vernichten kann. Es steigt sofort in neue, reinere und höhere Sphären empor. Goethe selbst empfand die Kraft seines tätigen Lebens so stark, daß er kühn die Forderung seiner Forterhaltung als eine pflichtmäßige Leistung an die Gott-Natur stellt: „Denn, wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag“. Goethe kennt darum keinen psychologischen, keinen metaphysischen, autoritativen oder legendären Unsterblichkeitsbeweis, sondern nur den einen, der sich unmittelbar aus der Stärke und Kraft unseres Lebens ergibt:

„Du hast Unsterblichkeit im Sinn.
Kannst Du uns Deine Gründe nennen?
Zawohl, der Hauptgrund liegt darin,
Daß wir sie nicht entbehren können.“

Infolgedessen bietet auch das neue Leben kein Ausruhen, keine liturgische Feierlichkeit, nicht eine *vita contemplativa*, sondern nur den kosmisch erwei-

terten Spielraum für erhöhte Tat: „Ich wüßte auch nichts mit der ewigen Seligkeit anzufangen, wenn sie mir nicht neue Aufgaben und Schwierigkeiten zu besiegen böte. Aber dafür ist wohl gesorgt. Wir dürfen nur die Planeten und Sonnen anblicken; da wird es auch noch Rüsse genug zu knacken geben“. Ist aber das neue Leben nur eine gesteigerte Fortsetzung des gegenwärtigen, und zwar soweit dieses wirklich ewige Werte oder wenigstens das Streben nach ihnen erzeugt hat, so kommt nach Goethe die Unsterblichkeit nicht allen Menschen von Natur gleichmäßig zu. Bei den jämmerlichen und erbärmlichen Menschen, die hier keine Persönlichkeiten wurden und keine Tat vollzogen, ihre Mitmenschen nicht zum Gegenstand der Liebe, sondern des Hasses machten, fehlt jede Voraussetzung und Möglichkeit eines ewigen Lebens. Ihnen gegenüber stellt sich Goethe auf den Standpunkt der Sabbuzäer, die ein Fortleben leugneten.

„Ein Sabbuzäer will ich bleiben,
Das könnte mich zur Verzweiflung treiben,
Daß von dem Volk, das hier mich bedrängt,
Auch würde die Ewigkeit eingeengt.
Das wär doch nur der alte Patsch,
Droben gäbs nur verklärten Klatsch.“

Von Wesen, die sich keine in einem eigenen Namen ausdrückende sittliche Persönlichkeit erworben haben, gilt: „Wer keinen Namen sich erwarb, noch Edles will, gehört den Elementen an“. Darum lösen sich die namenlosen und oberflächlichen Gespielinnen Helenas im zweiten Teil des Faust in die Elemente der Natur, wie Blumen, gänzlich auf. Nur eine individuelle Persönlichkeit, welche die Kraft zu stetem Wirken in sich birgt — in gelehrtem Ausdruck gesprochen, eine Entelechie oder Monade im Sinn von Aristoteles und Leibniz darstellt — ist unsterblich und wird unsterblich. Darum behauptet Goethe: „Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich und, um sich künftig als große Entelechie zu manifestieren, muß man auch eine sein“. So löst Goethe in eigenartiger und einzigartiger Weise für den faustischen Menschen das Problem der Unsterblichkeit.

Aus unserem Leben entwickelt sich mit innerer Notwendigkeit der Tod, aber bei sittlich-persönlicher Leistung durch den Tod hindurch ein neues Leben:

„Verbiete Du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt,
Das löstliche Geweb' entwickelt er
Aus seinem Innersten und läßt nicht ab,
Bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.
O geb' ein guter Gott uns auch dereinst
Das Schicksal des beneidenswerten Wurmes:
Im neuen Sonnental die Flügel rasch
Und freudig zu entfalten.“

Zur Problematik der Gottesliebe.

(Religionsphilosophische Studie.)

Von Prof. Dr. med. et. phil. F. Köhler (Köln).

(Schluß¹⁾.)

III.

Nach christlicher Glaubensvorstellung ist der Mensch nicht nur ein von Zeitgrenzen umschlossenes irdisches Erscheinungswesen, welches, mit Einheitsbewußtsein versehen, aus winzig kleinen, aber zielgesetzten, lebendig fortschreitenden Anfängen entstehend, in biologischem Entwicklungsgange zu einer gewissen Lebenshöhe aufsteigt, um alsdann in einem regelmäßigen Abbauprozess der Lebensfunktionen einem Erlöschen der Lebensindividualität entgegenzuweilen oder als Opfer eines den Organismus unter dem Bilde der Krankheit auflösenden Zerstörungsprozesses das Erdenbafesein zu beenden, sondern der Mensch ist zugleich ein Stück göttlicher, ewiger Wesenheit, deren Ausdruck das Leben als solches ist, wie es uns in der Erscheinung der lebendigen Persönlichkeit entgegentritt, und deren Ausdruck weiterhin sich in der Bewußtheit des Seelenhaften kundgibt, insonderheit in einer der menschlichen höchsten Geistigkeit eingepägten religiösen Gewißheit als Zeichen einer tatsächlich bestehenden Einwohnung göttlich-ewiger Wirklichkeit in der Menschenseele.

So sicher wir den Begriff des Lebens, wie er uns für uns selbst und für die Natur bewußt und bestimmbar wird, aufs engste mit der Wesenheit des Göttlichen und Ewigen in Verbindung bringen müssen, so problematisch wird uns der wirkliche Sachverhalt in der Umrahmung des irdisch-zeitlichen, der Entwicklung und der Wandlung. Wie kann das göttlich-Lebendige zum zeitlich-Vergänglichlichen werden und innerhalb dieses Zeitablaufs eine unbestreitbare Fülle von Hemmungen, Störungen und Vernichtung, kurz die Weltwirklichkeit, in sich aufnehmen? In der religiös-philosophischen Auffassung ist dieser Dualismus von göttlich-ewiger Wesenheit und in die a priori-Anschauung Raum und Zeit eingebetteter Bewußtseinsfunktion für das menschlich-Seelenhafte nur auflösbar auf dem Wege der scharfen Scheidung zwischen Seelensubstanz als ens reale und der Seelenfunktion in Gestalt von Wahrnehmung, Vorstellung, sinnlichem Gefühl auf Grund äußerer, zur Bewußtwerdung vordringender Anregung. Die Seelensubstanz ist gleichbedeutend mit der Seelenkraft als solcher, durch deren Realität im menschlichen Individuum erst die Seelenfunktion möglich wird. Die dem göttlich-Ewigen zugehörige Seelenkraft ist der Träger der im menschlich-zeitlichen sich auswirkenden Seelenfunktion. Damit kennzeichnen wir die Seelenkraft als die eigentliche Wesenheit des Lebens göttlich-ewigen Ursprungs, als das real-Göttliche im zeitlichen Menschen, das durch die geistigen Funktionen in ihrem individuell-menschlichen Bewußtwerden hindurchschimmert. Erst durch die Festlegung der Wirklichkeit eines solchen unmittelbaren göttlich-geistigen Seins im Menschen entscheiden wir das religiöse Bewußtsein, den tiefinnigen Gottesglauben mit seiner Gottesgemeinschaft in Gebet und Lebensdurchbringung, dem Gebiet grundloser, schweifender Fantasie und nehmen die Gotteswirklichkeit restlos in unser Gefühl auf. Ist Gott der Inbegriff des einzigen Urseins, so ist auch der Mensch nichts anderes als eine göttliche Teilerseinerung und muß, aus diesem göttlichen Ursein hervorgegangen, seine Lebenskraft als göttlich-ewige Geistkraft sein eigen nennen. So

¹⁾ Vgl. diese Zeitschrift 1927, Heft 3—4, S. 130—144.

gewiß wir also die Verwurzelung unseres tiefsten geistigen Seins mit der göttlichen Geistwirksamkeit annehmen müssen und in der Tatsache der Möglichkeit und Geltung einer sich über das greifbar-Räumliche und über das erfahrungsmäßig-Zeitliche hinaus in die Wirklichkeit des Unendlichen und Ewigen verlegenden religiösen Bewußtheit und Glaubensgewißheit die zuverlässige Stütze ihrer Wahrheit erblicken, so schwierig fügt sich in die greifbare Fülle der Wirklichkeit der Versuch, den mit der Wesenheit Gottes verknüpften Liebesgedanken in die Wirklichkeit einer von der Vollkommenheit des göttlichen Urgrundes unzweifelhaft weit entfernten, in das Scheinwesen des Räumlichen und Zeitlichen versetzten und in Leid und Irrtum, Kampf und Hemmung verstrickten Menschheit, in der es Einzelseinigkeit und Einzelschicksal gibt, hineinzutragen.

In diesem Gedanken erhebt sich für uns der Liebesbeweis Gottes zum philosophisch-religiösen Problem im Angesicht der Schöpfung. Trat uns schon in der erörterten Verbindung Gott und Natur der Liebesgedanke als anscheinend unvollziehbare Paradoxie entgegen, so empfinden wir gegenüber dem durch die unzweifelhaft durchgreifende Abwendung vom Ewig-Göttlichen gekennzeichneten Menschenlos verschärfte Schwierigkeiten, die Wirklichkeit, selbst da wo wir sie mit göttlicher Fügung eng verbunden hinnehmen, auf die Linie der göttlichen Liebe abzustimmen. Anders ausgedrückt: Wie kann die Schöpfung als solche in Gestalt der Daseinssetzung eines Lebendigen, das nach Struktur und Bewußtheit in Form des menschlich-Individuellen ein Zweites, dem göttlichen Ursein an Vollkommenheit unzweifelhaft weit Nachstehendes, darstellt, mit der göttlichen absoluten Liebeswesenheit harmonisiert werden? — So nahe diese Frage im Zusammenhange des ganzen Erörterungskomplexes zu liegen scheint, so sei zur Klarlegung des Sachverhalts doch gleich hier darauf hingewiesen, daß die Liebeswesenheit Gottes keineswegs die erschöpfende Kennzeichnung des göttlichen Wesens umschließt, sondern nur eine Art des Wesens Gottes darstellt, unter der wir Gott zu empfinden und zu kennzeichnen vermögen. Es besteht danach also keineswegs der logische Zwang, die göttliche Expansion in Gestalt der Schöpfung der Menschheit mit der Liebeswesenheit zu begründen. Vielmehr mag das schöpferische Phänomen in Gott durchaus als eigene Wesensart des Göttlichen im Sinne einer Urwesensart gedacht werden, die einer Motivierung durch die Liebeswesenheit nicht unterliegt, gleichwie die Schöpfereigenschaft eines Bildhauers nicht aus der Liebe des Künstlers zu seinem noch ungewordenen Werke abgeleitet werden kann, sondern aus einem der künstlerischen Seelenwesenheit innewohnenden Drang zur Gestaltung des Gedanklichen als des Kennzeichens der künstlerischen Natur. So mag die Liebeswesenheit Gottes durchaus als eigenes Kennzeichen für sich bestehen, ohne zu der Schöpferwesenheit in einem begründenden Verhältnis zu stehen. Mit der Auswirkung der Schöpfung dagegen tritt die Liebeswesenheit Gottes unmittelbar in Geltung, wenn zwischen Gott und dem Objekt der Schöpfung das Verhältnis hergestellt sein soll, welches dem uns als Religion, als menschlich-göttliche Verbundenheit, bewußt werdenden Phänomen die reale Grundlage verleiht.

Auf Grund dieser Überlegungen erscheint es notwendig und wichtig, die prinzipielle Trennung der göttlichen Liebeswesenheit und der reinen göttlichen Lebensfülle, welche in dem keiner Motivierung unterliegenden, sondern die unmittelbare Wesensart Gottes darstellenden Expansionsdrange sich ausdrückt, zu betonen. Die Ursprünglichkeit des Lebensdranges erscheint um so gewisser, als er eins der fühlbarsten und unmittelbarsten

darstellt. Der
llens aufrecht-
egen, so fühlt
im Befiß des

jetzigen" Elemente" in "dem göttlichen Schöpfungsobjekt", dem Menschen, Mensch will das Leben und sucht sein Leben mit der ganzen Kraft des Bi zu erhalten. Tritt ihm etwa ein sein Leben bedrohender Verbrecher entg sich der Mensch, entgegen jeglicher Geltung des Liebesgedankens, durchaus

Notwehr-Rechtes und schafft seine Lebensverteidigung zur rücksichtslosen Abwehrleistung und gewaltigsten Kraftanspannung. Der Ertrinkende greift selbst bei erlösendem Bewußtsein nach irgendeinem Halt, der ihm eine Rettung des Lebens darbiete. Der Kampf um die Heilung in der Krankheit ist nicht sowohl ein Mühen um die Befreiung vom körperlichen Schmerz als ein Ausdruck des aufs stärkste empfundenen Lebenswillens. Der erwachende Geschlechtstrieb bedeutet die Krise in jedem Menschenleben, welche ihn aus der Kindlichkeit in die Reife des Vollmenschen hinüberführt, und in seinem Kinde liebt der Mensch sein Selbst über die Schranke der Individualität hinaus. Leben hat neues Leben erzeugt und gleichsam die Fesseln des Zeitlichen gesprengt. Im Anblick des Lebens des eigenen Kindes schimmert dem Menschen es wie eine Wirklichkeit der ewigen Lebensfülle, der Unsterblichkeit, entgegen, in deren unendlicher Kette sich der Erzeuger neuen Lebens als ein kleines Glied empfindet, das, wenn auch noch so unbedeutend, an eine Unendlichkeit des Vorausgegangenen eine Unendlichkeit der Nachfolge reiht. Lebensdrang, Lebenswille, Lebensliebe treten uns nahezu bei jedem Menschen als ein mehr oder weniger bewußter Urtrieb der menschlichen Seele entgegen. Man hat ihn unmittelbar zum Religiösen und zum Gotteswillen in Verbindung gebracht, indem man im Christentum, im Gegensatz zu den philosophischen Anschauungen des Heidentums, den Selbstmord als die selbstwillige Zielsetzung des persönlichen Lebens zur Sünde erklärte. Jüdisches Dasein des Einzelmenschen ist Ausdruck des Gotteswillens, und wie sein Beginn so ist sein Abschluß Gottesgabe. Aber gerade diese Bewußtheit eines zeitlich begrenzten, in Leidfälle und anscheinenden Zufälligkeiten verlaufenden Erden-daseins ist für den Menschen das Schwierigste und der Untergrund der Sehnsucht nach dem göttlich-Vollkommenen und Ewigen, nach der Erlösung. Ohne den festgegründeten Glauben dieser Wahrheit und ihrer erfahrbaren Erfüllung würde es für den religiösen Menschen kein Verbundensein mit dem Göttlichen und Ewigen geben; zugleich aber ist die Verbundenheit an das Erden-dasein, als deren Ausdruck ihm der natürliche Lebensdrang, der Fortpflanzungstrieb, die Lebenspflicht als eine Erfüllung des Gotteswillens, gelten muß, der Gegenpol zu jener Zugehörigkeit eines ewigen Seins. Hier kämpfen zwei entgegengesetzte geistige Mächte in der Menschenbrust miteinander, deren Machtgeltung sich um so fühlbarer in die Bewußtseinsphäre drängt, je religiöser der Mensch ist, je stärker Gott als Wirklichkeit seiner Seele innewohnt. Und auch dieser Kampf rückt die Frage nach dem Liebesgedanken Gottes, der sich dem Glauben nach über die Menschheit breitet, in den Brennpunkt religiöser Empfindung und stellt uns vor das große Problem: Gott und das Leben.

An diesem Punkte liegt die Notwendigkeit zutage, daß wir uns kurz mit der pantheistischen Wirklichkeitsauffassung auseinandersetzen. Gewiß ist an sich der logische Grundsatz pantheistischer Weltanschauung verständlich, daß man bei dem ersten großen Unbekannten als dem allem Sein und Geschehen zugrunde liegenden stehen bleiben müsse: Das ist der Begriff der Kraft, der die Möglichkeit der Naturgesetzmäßigkeit liefert und aus dem die Tatsache des Entwicklungsmäßigen abgeleitet werden könne. Das Naturgesetzliche ist aber an sich durchaus kein lebendiges, sondern reals, sondern lediglich die Form, unter der uns die Wirklichkeit und ihr Ablauf faßlich und bestimmbar wird. Das Naturgesetz hat somit keine begründende Bedeutung, sondern umschließt lediglich die Tatsache eines bestimmten Verhältnisses von Vorgängen bei bestimmten Vorbedingungen. Wenn wir somit im wissenschaftlichen Aufbau, z. B. der Physik, der Handhabung des Naturgesetzes nicht entbehren können, so ist das eine methodischerkenntnistheoretische Notwendigkeit, aber keineswegs ein wirklicher Zugangsweg zur Erkenntnis der Wesenheit dessen, was uns als Vorgang entgegentritt. Die Naturwissenschaft muß, so-

wohl um verwandte Prozesse klarzulegen als auch um technisch-aufbauend wirken zu können, zu letzten Einheiten zu kommen suchen, aber zur eigentlichen Wesenheit des Dynamischen führt letzten Endes höchstensfalls die in das Geisthafte einmündende Verflüchtigung jeglicher materieller Festheiten: Darüber lassen die neuzeitlichen physikalischen Anschauungen keinen Zweifel. Die Bedeutung des Naturgesetzmäßigen leidet aber ganz besonders Schiffbruch auf dem Gebiet des menschlich-Geistigen, wo gewiß eine Verbindung des Geistigen mit der Gehirnmaterie nicht gelehrt werden, aber niemals die Gehirnmaterie als der Grund der individuellen Geisteskraft dargetan und begriffen werden kann.

Unzweifelhaft aber bedarf die Wirklichkeit eines einheitlichen Urgrundes, der das erscheinungsmäßig materiell-Kraftbegabte wie das unmittelbar geistig-Dynamische, wie es uns im Seelenhaften und in der persönlichen Bewußtheit entgegentritt, umfaßt. Gott und das Leben bedeutet uns damit eine Einheit als Wirklichkeit der erscheinungsmäßigen Vielheit. Diese wesensmäßige Einheit drängt sich unserem Bewußtsein zur unanschaulichen, göttlichen Überpersönlichkeit zusammen, unter der wir einen Begriff verstehen, dessen Inhalt sowohl unser Raum- und Zeitbegrenzung eingegrenztes Fassungsvermögen als auch dementsprechend der Sprachausdruck nicht erschöpfen kann. Vielmehr ist uns allein ein Zugang zu dieser irrationalen Wirklichkeit gegeben in dem lebendigen Gefühl religiöser Gewißheit, das uns in Gebet und Erfahrung sowohl der im Großen offenbarten Gotteswirklichkeit wie im persönlichen Einzelleben sich kundgebender göttlicher Wirklichkeit über das scheinbar zusammenhanglose äußerer Eindrücke und Erkenntnisse hinaushebt zur glaubensmäßigen Verbundenheit mit der ewigen, allwirkenden, auch im Sein und in der Bewußtheit des Einzelmenschen wahrhaft lebendigen Gottheit.

Für den religiösen Menschen wird dadurch nicht nur die Bewußtheit seines persönlichen Seins, das sich in die Fülle der göttlichen Schöpfungen einfügt, zum Ausdruck des Gotteswillens, sondern auch den tiefsten seelischen Empfindungen, die ihm gegenüber der sichtbaren Umwelt, gegenüber Natur und Mitmenschen, bewußt werden, setzt sich für ihn auch die Kennzeichnung des Verhältnisses der Gottheit zu ihm selbst zusammen. Können wir uns heute auf der christlich-religiösen Grundlage dieses Gottesverhältnis zur Menschheit nicht ohne den Liebesgedanken vorstellbar und vollziehbar machen, so dürfen wir uns doch nicht die Schwierigkeit verhehlen, welche dadurch gegeben ist, daß wir es bei dieser Gestaltung des religiösen Bewußtseins offenkundig mit einer vorgeschrittenen Entwicklungsstufe sittlich-religiöser Anschauungen zu tun haben.

Die Religion der Naturvölker kennt kein durch Liebe gekennzeichnetes Verhältnis der Gottheit zu den Menschen. Das in den Menschenseelen gegenüber der Gottheit lebendige Gefühl ist im wesentlichen das der Furcht, die Gottheit erscheint mit starken Zügen der Willkür und Laune ausgestattet, denen der ohnmächtige Mensch mehr oder weniger blindlings ausgeliefert ist. Erst allmählich wird die Gottheit zur ethischen Größe und zur sittlichen Vollkommenheit im menschlichen Bewußtsein emporgeläutert und der Eigenschaften entkleidet, die uns von den menschlichen „Schwachheiten“ her geläufig sind. Der zornige, der grausame, der verstimnte, der launenhafte Gott sind für das christliche Bewußtsein unerträglich, überwindene Vorstellungen. Nichts ist mehr kennzeichnend für die Gottesauffassung Jesu als der Verzicht auf die Belohnung des himmlischen Vaters — was übrigens für das alte Judentum durchaus kein fremder, wenn auch stark zurücktretender Begriff war — mit Eigenschaften, welche Gott und Mensch voneinander getrennt halten. Zwar kennt auch Jesus Gott als den Richter der sündigen Menschheit und weiß von ewigen Strafen, welche am Tage des Gerichts verhängt werden sollen, aber

vor alle Forderungen mitleidloser, despotischer Gerechtigkeit erscheint im Gottesbilde Jesu die Liebe und Gnade Gottes gesetzt, welche dem bußfertigen Sünder zuteil wird. Dieses Verhältnis Gottes zur Menschheit steht im Brennpunkt der Religion und hat nicht mehr in der Menschenfurcht vor der Gottheit ihre Wurzel, sondern in der sittlichen Kraftgröße reiner väterlicher Liebe, mit der das kindliche Vertrauen auf Seiten des Menschen korrespondiert.

Diese das Neue Testament und die Verkündigung Jesu durchglühende Struktur des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch steht im Parallelismus zu dem sittlichen Ideal, welches Jesus für die Menschengemeinschaft in dem Verhältnis ihrer Glieder zueinander aufgestellt hat. Diese Liebe der Menschen untereinander ist um deswillen die höchste sittlich-religiöse Forderung, weil Gott selbst durch sein Liebes- und Gnadenverhältnis zur Menschheit die Menschen in den Stand der Gotteskindschaft erheben hat, welche Feindschaft und Abgeschlossenheit unter den Gotteskindern selbst nicht duldet, sondern sie zu Menschenbrüdern sammelt unter der Liebe eines himmlischen Vaters. In dieser Festlegung tritt uns offenkundig eine grundlegende Läuterung des menschlich-religiösen Bewußtseins entgegen, welche zugleich eine ungemein starke sittlich-kulturelle Leitlinie für die Lebensform der menschlichen Gemeinschaft in sich schließt. Es ist uns der Weg gemiesen aus dem Chaos menschlicher Wildheit und instinktmaßiger, tierischer Eigenauswirkung zur Befriedung willkürlicher Triebregung und zu veredelnder Vereinheitlichung menschlicher Wirksamkeit mit dem Ziele kultureller Gefittung und Leistung.

Wir haben es also greifbar mit entwicklungsgeschichtlichen Wirklichkeiten und mit entwicklungsmäßigen Bewußtheiten in der Menschenseele zu tun. Aber gerade diese Tatsache zeitmäßig eintretender sittlich-religiöser Kultivierung des menschlichen Bewußtseins stellt uns vor ein schwierig zu lösendes Problem. Stellen wir den Menschen unter die tatsächliche Gegebenheit einer entwicklungsmäßigen religiösen Bewußtheit, so erhebt sich die Frage, wieso sich der göttliche Kern in der Menschenseele, als den wir die Bewußtheit von der Liebe Gottes zu der Menschheit deuten, mit einem entwicklungsmäßigen Vorgang verträgt? — Ist Gott selbst, den wir unter der Bewußtheit der Liebe Gottes empfinden, eine Wesenheit, welche der Entwicklung unterliegt, ein Gott, qui se facit, wie Bergson meint, und ist das werdende religiöse Bewußtsein auf der vorgeschrittenen Entwicklungsstufe ein unmittelbares Abbild dieser göttlichen Entwicklungseigenschaft? Tut sich hier nicht ein unerträglicher Widerspruch auf zum göttlichen Vollkommenheitswesen, das uns nur unter der Voraussetzung des Abschlusses, nicht aber der Steigerungsfähigkeit, vorstellbar sein möchte? Ist aber unter der zeitlichen Entwicklung, bevor die göttliche Liebeswirklichkeit in der menschlichen Bewußtheit sich durchrang notwendigerweise Unvollkommenes, mit dem Liebesgedanken Unverträgliches, in Hülle und Fülle geschehen, ist erst mit Jesus die sittlich-religiöse Berufung des Menschen Wirklichkeit geworden, wie konnte eine göttliche, vollkommene Liebeswesenheit die davorliegende Zeit der unvollkommenen Gottesoffenbarung in der Menschenseele gutheißen, ja, wie kann eine göttliche, vollkommene Liebeswesenheit die auch heute noch keineswegs vollzogene Wirklichkeit des „Reiches Gottes“ länger ertragen, ohne an ihrem eigenen Maß, das wir unendlich zu nennen pflegen, einzubüßen?

Es ist durchaus wahrscheinlich, daß auch Jesus diese Schwierigkeit gesehen hat, welche sich der religiösen Vorstellung von der Absolutheit göttlicher Liebe entgegentürmt. Es entsprach der altjüdischen Gottesvorstellung die Auffassung, daß lebiglich die Unstetigkeit des auserwählten Volkes in der Befolgung des göttlichen Willens und der immer wieder erfolgte Rückfall in die Berechnung heidnischer Götzen den Zorn Gottes

und die Entfremdung zwischen Gott und Mensch hervorrufe. Der Liebesgedanke Gottes, der stark mit reiner Gerechtigkeitsethik untermischt erscheint, erfährt damit zeitliche Unterbrechungen, welche nuncmehr mit der Verwirklichung der Eschatologie, dem Anbruch des Gottesreiches, in dessen Verkündigung Jesus den eigentlichen Sinn seiner Sendung auf Erden verlegte, ihr Ende erreichen sollen. Das Spiel der Dämonen und die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts nimmt nach der Verkündigung Jesu mit dem noch zu seinen Lebzeiten hereinkommenden Gottesreich ein Ende, die Gottesherrschaft tritt nunmehr in Geltung und an ihr nimmt die Menschheit insoweit teil, als sie sich dem Gotteswillen in Demut und in lebendigem Glauben beugt und zu eigen gibt, indem sie sich in Worten und Taten und in einer durch werktätige Menschenliebe ausgezeichneten frommen Lebensführung für das plötzlich hereinkommende Ereignis vorbereitet.

Wir erfahren also nichts aus dem Munde Jesu an Aussagen über die Gründe, welche den Aufbruch der alleinigen Gottesherrschaft erklären könnten. In dem Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen wird darauf hingewiesen, daß es Gottes Wille sei, daß auf Erden zugleich das Gute und das Böse gedeihe und die Sondernng erst zur Zeit der Ernte, also zu einem bestimmten Zeitpunkt, geschehen solle. Es mag diese Fristsetzung im Sinne eines liebevollen Gnadenaktes gedeutet werden, welche Gott den Menschen zubilligt, „ob sie ihn suchen und finden möchten“, immerhin erscheint die ungestörte Liebesauswirkung Gottes für unser Empfinden nicht unbedroht, wenn durch den Verzug des Gottesreiches und durch die Geltung der Macht des Bösen die Verwirklichung der alleinigen Vollkommenheit sich zu einem unbestimmten, wenn auch nahe gelegten Zeitpunkt hinauschiebt. Jesus hat darin keinen Grund zum Zweifel an der Liebeswesenheit Gottes gesehen. Seine Überzeugung von der bevorstehenden Gottesoffenbarung in Verbindung mit dem Ende der bis dahin bestehenden Weltverhältnisse ist so grundlegend, daß für ihn der Akt dieser Umwandlung des bisherigen alles Fragwürdige und Unvollkommene, in das sich die Menschen gestellt empfinden, in sich aufsaugt. Wenn wir nun als letztes noch die Befiegelung dieses tiefgegründeten Jesusglaubens an die Gottesliebe durch die Überwindung des Kampfes in Bethsemane und durch den Kreuzestod ins Auge fassen, ohne auf die nur einer eingehenden theologischen Erörterung zugänglichen Schwierigkeiten des Problems der Gottesliebe, das über das Ende Jesu sich breitet, unsere Ausführungen auszudehnen, so dürfte die mit wenigen Strichen gezeichnete Frage nach den Beziehungen von Gottesliebe und Wirklichkeitserleben, in denen uns gewisse Paradoxien entgegentreten, in ihrer bedeutsamen Schwere genügend vor die Seele gerückt sein, um nunmehr an den Versuch einer Lösung der Unstimmigkeiten heranzugehen.

IV.

Unser Blick in die uns wahrnehmbaren und unsere Empfindungen in Schwüngen verkehrenden Weltwirklichkeiten rückt die religiöse Vorstellung der allumfassenden Gottesliebe als des wichtigsten Kennzeichens der Verbundenheit Gottes mit der Menschheit in den Brennpunkt religiöser Problematik. Wir brauchen diesem Gedankenzug keineswegs auszuweichen, etwa in einem beunruhigenden Gefühl der Ungulässigkeit sündhaften Zweifels. Gerade je mehr wir Gott suchen, um so weniger darf in dem Aufbau unseres religiösen Glaubens die Berechtigung, uns zu einer Klärung der Gotteserkenntnis der in der Wirklichkeit dargebotenen Ausdrucksformen göttlichen Schaffens und Waltens anschauungs- und denkmäßig zu bedienen, abgelehnt werden. Die Liebe Gottes darf nicht zu einer farblosen Nebensart herabsinken, hinter der

keine Wirklichkeit steht. Ist sie aber Wirklichkeit und höchste Wahrheit, wie von ihr der christliche Glaube ausfragt, dann bedarf es in der Tat der Auseinandersetzung darüber, wie sich die in unseren bisherigen Darlegungen aufgezeigten Gegebenheiten, welche der Idee der Gottesliebe unleugbare Schwierigkeiten bereiten, sich dennoch mit der Grundanschauung von der Liebeswesenheit Gottes vertragen, ohne welche ein tiefgründiges religiöses Bewußtsein in der Menschenseele seinen Kernpunkt verliert.

Man kann von einer göttlichen Liebe gar nicht reden, ohne sich über bedeutsame erkenntnistheoretische Voraussetzungen vorher klar geworden zu sein. Wir sprechen von Gottesliebe, weil wir uns unter Liebe einer besonderen eigenen Gefühlswesenheit bewußt sind, die wir als für den Menschen gottgewollt empfinden, die uns zu einer Einheit in der Vielheit der Menschengemeinschaft zusammenführt, die uns als das seligste Glück in dem engen Familienkreise erscheint, die uns in ihrer edelsten Auswirkung über das Sorgen und Selbstbehaupten des eigenen Ich hinausführt zur Hingabe an das Du. So wächst der Mensch durch das Gefühl der Liebe über sein Selbst hinaus und verbindet sich mit der Umwelt, was nun wiederum, rückwirkend in einer beglückenden Bejahung, eine Steigerung der Ichwesenheit zur Folge hat. Die Liebe bedeutet also sowohl eine die an der Individualität logischerweise haftende Einsamkeit überwindende Gefühlsmacht als auch ein schöpferisches Prinzip, welches, je mehr das Liebesgefühl in der Menschenbrust Geltung gewinnt, den gesamten Bewußtseinskomplex des Einzelmenschen wie der Gesamtheit ausweitet und zweitens auf dem Wege der Sonderprägung des Liebesgefühls als des Sexualgefühls die Fortdauer und Vermehrung des Menschengeschlechts gewährleistet. Diese sittliche und schöpferische Höhe der Liebe ist es, welche dem Menschengemüt tief eingepflanzt ist und ihm geradezu als Kennzeichen des Edel-Menschlichen gilt, je mehr sich das Bewußtsein und die gewollte Auswirkung der Liebe von dem triebhaft-Egoistischen zu scheiden weiß. Die Liebe in ihrer reinsten Vollkommenheit strebt also über das Naturhafte, über die Beschränkung auf das Selbstische, hinaus und bringt die Möglichkeit dem Menschen zum Bewußtsein, sich über das Tierische zu erheben. Zugleich erscheint dem Menschen, je mehr sich sein Geist entfaltet, die Liebe, sowohl um ihres bloßen tatsächlichen Daseins willen, als Phänomen und als wunderbare Möglichkeit, als auch um ihrer uralten Wirkungskraft in den geistigen Zusammenhängen der Menschheit willen, so unerklärlich, groß, erhaben und heilig, daß er sie niemals als einfaches Menschenwerk, als logisches Gedankengebilde oder als Übereinkunftspakt zu kennzeichnen vermag. So ist die Liebe nicht etwas, was aus der Umwelt an uns heranträte und was daraufhin von unserem Geiste sich zu eigen gemacht würde, sondern sie ist eine aus höheren, irrationalen Quellen stammende Bewußtheit, um deren willen sich der Mensch erst als Mensch zu fühlen vermag.

Ist uns die Liebe das Höchste und Heiligste, was uns auf Grund eines göttlichen Willens in das Herz gelegt ist, so muß auch das innerste Wesen Gottes Liebe sein, sofern wir Gott als den Urgrund alles Seins auffassen. Freilich wird das dem beschränkten menschlichen Bewußtsein habhaft werdende Etwas, das wir als Liebe bezeichnen, nicht über das Maß eines lediglich als Abglanz der in dem unendlichen und ewigen Gott lebendigen Liebe zur Geltung kommenden Bewußtseins hinaustreichen. Die vollkommenste, reinste Liebe ist der Urgrund, Gott, selbst. Liebe im Rahmen der Ewigkeit und Unendlichkeit muß aber naturgemäß andere Formen annehmen als Liebe im Rahmen der Zeitlichkeit und des Raumes. So mag gewiß die von der Menschenseele empfundene Liebe durchaus vom gleichen Lebensnerv durchzogen sein wie die göttliche Liebe, aber zu einer völligen Deckung der menschlichen und der göttlichen Liebeswesenheit

kann es unmöglich kommen, wenn man den Menschen nicht geradezu Gott sein lassen will und den Unterschied von Zeitlichkeit, in der sich doch die irdische menschliche Bewußtheit abspielt, und von Ewigkeit überfieht. Liebe als reines Gefühl ist eine menschliche Bewußtheit, die wohl nach ihren Äußerungen näher erörtert, nach ihrem innersten Wesen aber nicht durchschaubar gemacht werden kann. Von ihren Äußerungen läßt sich sagen, daß der liebeerfüllte Mensch auf die Förderung, Beglückung und Erhaltung dessen, dem seine Liebe sich zuwendet, auf das sorgsamste bedacht ist. Diese zielmäßige Art der Liebesempfindung führt zugleich einen Zustand der Selbstbeglückung herbei, in den der Mensch mit seiner ganzen Einheit aufgeht, sodas er zur völligen Selbsthingabe an den Gegenstand seiner Liebe und zu den größten Opfern bereit ist. Aus dieser Bereitschaft zum Opfer für die Liebe legitimiert sich diese in ihrer Tiefe und Reinheit — ein Gedanke, auf den immer wieder Jesus und später Paulus hingewiesen haben, um die wahre Liebe von Scheinwesen und Oberflächlichkeit frei zu halten. Die der menschlichen Bewußtheit zugängliche Liebe erscheint demnach gekennzeichnet durch eine irrationale Seinswesenheit und durch eine in die Zeitlichkeit sich hinein erstreckende, zielmäßige Auswirkung.

Die Liebe Gottes als Eigenschaftswesenheit göttlichen Ewigkeitseins ist demgegenüber ein unzeitliches ens reale göttlicher Ewigkeitsewesenheit, welches sich unserer durch Zeit und Raum eingeengten Erkenntnis nur in Form zeitlicher Akte, also in einem partialen Abglanz, erschließt, an dessen Urquelle sich lediglich der das Irrationale berufende Glaube heranwagt. In dieser erscheinungsmäßigen Akt-Offenbarung göttlichen Liebeswesens für das menschliche Bewußtsein liegt die Begründung dafür, daß wir als zeit- und raumeingeengte Menschen die Liebesewigkeit Gottes niemals wirklich zu erfassen vermögen und in zeitliche Gegebenheiten angebliche Unstimmigkeiten der Gottesliebe hineinragen, welche vor dem Gradmesser der Ewigkeit kein Gewicht haben. So fühlbar uns die Berechtigung bewußt ist, aus dem menschlichen irrationalen Liebes-Bewußtsein auf die wahrhaftige Liebeswesenheit Gottes zu schließen, so wenig erscheint die Unendlichkeit Gottes mit der Kennzeichnung des Liebes-Geistes erschöpft und durch den Gedanken der das Wesen Gottes in innerster Notwendigkeit ausfüllenden All-Wesenheit oder unendlichen Auswirkungs-Wesenheit ergänzt werden zu müssen, mit der zunächst Liebe als ein Gefühlsbegriff keine völlige Deckung aufzuweisen braucht. Gewiß ist eine Welterschöpfung, ohne daß sich in eine solche Liebe verwebt, ein Ausdruck kalter Machtvollkommenheit, aber sie ist eben doch das Zeugnis einer Größe, einer wirklichen Unendlichkeit. Das Universum mit seinen unzähligen Welten ist in seiner Ganzheit das unendlich-Große, das Erhabene, vor dessen Schöpfergeist der Mensch in der Erkenntnis des Maßlosen und Unbegrenzten gerade um seiner eigenen Begrenztheit willen in überwältigter, staunender und bemütig-anbetender Stimmung niedersinkt. Die unendliche Schöpferkraft gehört für den Menschen somit unumgänglich zum Wesen Gottes, zu den göttlichen Eigenschaften, mit denen er das Gottesbild des Allmächtigen ausstattet religiös empfindet. Es erscheint logisch nicht gerechtfertigt, dieses Schöpferwesen Gottes mit dem Liebeswesen Gottes ohne weiteres zu vermengen und etwa die Schöpferauswirkung mit der Liebeswesenheit begründen zu wollen, worauf bereits in den kritischen Ausführungen hingewiesen worden ist. Ebensovienig wie das Liebesgefühl, welches dem Menschen bewußt ist, sich auf jedes beliebige Ding der Umwelt, ja auf Welten selbst, zu erstrecken vermag, so wenig ist eine Liebesverbundenheit Gottes mit allen Dingen seiner Schöpfung eine Voraussetzung seiner göttlichen Vollkommenheit.

Dieser aus der Trennung von Schöpferwesenheit und Liebeswesenheit Gottes hergeleitete Gedanke bringt uns einer Lösung der unserem Akt-Erkennen aufstoßenden Cata-

torie der Gottesliebe und der Naturgrausamkeit zweifellos wesentlich näher. Wenn Jesus als Zeugnis dafür, wie er das Geschehen im Reich der Natur auffaßte, darauf hinwies, daß kein Sperling vom Dach falle ohne den Willen des himmlischen Vaters, so stellte er damit den großen Vernichtungsprozeß in der Natur hinein in den Gotteswillen, ohne dem Gedanken Raum zu geben, daß diese Dinge etwas mit der Liebeswesenheit Gottes zu tun haben könnten. Unbezweifelbar freilich drängen uns immer wieder die Erfahrungen im Ablauf des Naturhaften, insbesondere das uns grausam und leidhaft Erscheinende wie die Prozesse der Massenvernichtung, das Mitgefühl und geradezu den Vorwurf gegenüber dem im Naturleben sich kundgebenden Gotteswillen auf die Seele, und es entspricht durchaus der in den Menschen von feinerer Gefühlsempfindung hineingelegten Geistwesenheit, diesem Mitleidsgefühl Raum zu geben, in dem wir uns dem Gotteswillen und der Gottverbundenheit näher fühlen, als wenn uns das Wesen der Natur gleichgültig läßt. Der Zeit- und Raumcharakter des Menschlichen bedingt es, daß wir in den Liebesgedanken den Grundsatz der Erhaltung und Förderung der Einzelercheinung als bedeutsamen Faktor einstellen, worauf unser sittliches Bewußtsein nicht verzichten kann. Die göttliche Liebe hingegen bewegt sich auf einer übergeordneten Ebene, sie trägt das Gewand der Ewigkeit und Unendlichkeit, ohne daß sich für sie im Raum die Sachen stoßen und ohne daß das Einzelergebnis im unendlichen Wandlungsprozeß des Seins, der zu Gottes Wesen gehört, ein Argument gegen die göttliche Liebeswesenheit abgeben könnte. Es kann nicht anders sein, als daß der Einzenvorgang, der nur ein Kettenglied in der Unendlichkeit des Vergehens und Werdens schöpferischer Auswirkung darstellt, unter dieser Perspektive eine ganz andere Bedeutung gewinnt und gewissermaßen nur ein Bindeglied zu höheren, uns unbekanntem, im Gotteswillen gelegenen Zielen ist. Wir sehen als zeitliche Menschen nur den Punkt und nehmen ihn in relativer Wertung aus der Zugehörigkeit zur Ewigkeits- und Unendlichkeits-Wirklichkeit heraus, während uns die wirklichen Gottesziele unerschlossen bleiben.

In dieser erkenntnistheoretischen Beengung, welche die menschliche Bewußtheit umgibt, muß sich für uns das Phänomen der Naturordnung, des Entwicklungsmäßigen mitsamt seinen Vernichtungs- und Aufbauprozessen nach seinem greifbaren Dasein, nach seiner gottgewollten Notwendigkeit und ewigen Tendenz als ein unerforschliches Sein erweisen, in dem wir die Wirklichkeit der erhabenen göttlichen Größe erkennen und an dem wir den Glauben entzünden, daß auch die von der Unendlichkeit und Ewigkeit getragene göttliche Schöpferauswirkung der ewigen Liebe auf übergeordneter Ebene nicht widerspricht. Insbesondere aber wird die Ehrfurcht vor dem göttlich-Heiligen uns nur um so mehr die Pflicht zum Bewußtsein kommen lassen müssen, Liebe, Mitgefühl und Schonung um des von Gott gefügten menschlichen Bewußtseins und eines geschürften Pflichtgefühls willen in der Zeitlichkeit an die Umwelt heranzutragen. Es würden uns solche Empfindungen gar nicht in ihrer menschlich-sittlichen Gebotenheit zum Bewußtsein kommen können, wenn sie nicht letztlich trotz ihrer zeitlichen Beengung in ihrer objektiven Tragweite in den Willen und in das Schaffen Gottes hineinreichten. Kann der Mensch nicht ohne die Tierötung leben, mag der Mensch in Krankheit und Leid verstrickt sein und der Schrei von Millionen hunger- oder armutgequälter Menschen nach Hilfe und Erlösung zum Himmel empordringen, so fühlt der gottverbundene Mensch in alledem für sich selbst die Pflicht gegeben im Geiste tatkräftiger Liebe und tiefen Mitgefühls Hilfe und Schonung zu betätigen, wo und wie er es nur kann. Schonung und Verfürgung des Leibes und der Schmerzgewalt soll sein Verhalten gegenüber den Tieren bestimmen — trotz der uns brutal erscheinenden Wirklichkeit der Naturordnung. Liebe und Hilfsbereitschaft ist ethische Forderung gegenüber den Kranken, Armen und Enterebten

— wiewohl wir nicht immer zu begreifen vermögen, welchen tiefen Sinn das Erlebnis des Leidens gerade an der Stelle hat, die uns sichtbar und fühlbar wird. Das tiefreligiöse Bibelwort: „Meine Wege sind nicht eure Wege“ drückt nichts anderes aus als einen Hinweis auf die Objektivität der Ewigkeit und Unendlichkeit im Gegensatz zu der Relativität der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, unter der uns Menschen alles Geschehen wahrnehmbar und vorstellbar entgegentritt.

In der Zeit und im Raum schneiden sich für unsere Wahrnehmung die Entwicklungslinien der verschiedensten Dinge, der belebten wie der unbelebten: Das ist es, was uns Menschen im Anblick der erfahrbaren Wirklichkeit so häufig den Eindruck des Gegenfälligen, des vorzeitigen Endes, des unerträglichen Nebeneinander erweckt, sodaß uns der Sachverhalt in eine grundsätzliche Ordnung und in eine an allem offenbar werdende göttliche Liebe nicht hineinzupassen scheint. Mit dem menschlichen Verstande dringen wir hier nicht durch: Das soll und muß um so bestimmter bekannt werden, als es gilt, die Unzulänglichkeit unserer menschlichen Erkenntnis in ihrer zeit-räumlichen Art zu betonen, um in kantischer Weise Raum zu gewinnen für den Glauben an die objektive ewige Ordnung, in der jedes Ding, wie es auch beschaffen sein und uns wichtig wie der Mensch oder belanglos wie irgend ein beliebiges Naturwesen erscheinen möge, doch eben der göttlichen Schöpfung, d. h. der größtdenkbaren, wunderbarsten Wirklichkeit, angehört. Je mehr wir diesen Gesichtspunkt in die Mitte der Wirklichkeitsbetrachtung wie der religiösen Empfindungen setzen, um so mehr befreien wir uns von dem Bann einengender Relativität, um uns auf dem Pfade innerlich berechtigten Glaubens bis an die Pforte heranzuarbeiten, welche unserer Erkenntnis die Objektivität der Ewigkeit und Unendlichkeit verbirgt. Für mich sind immer die astronomisch geschulten Weltentwässerer diejenigen Verstandesmenschen, welche dem Unendlichen und Ewigkeitsgedanken als dem Träger der einzig-höchsten, wahren Wirklichkeit am vertrautesten gegenüberzustehen scheinen und wohl auch am ehesten das Gleichnis, welches den Menschen dem Tropfen am Eimer gleichstellt, in seiner ganzen Stichhaltigkeit und religiösen Bedeutung zu erfassen vermögen. Die astronomische Wissenschaft mündet in der Tat aus in die logische Notwendigkeit der Objektivität der Unendlichkeit und zugleich der Allmacht und Weisheit eines göttlichen Schöpfers. Hier erscheint das Wunder des Seins in seiner ganzen Größe überwältigend vor dem menschlichen Bewußtsein; der Zufall, der im kleinen alltäglichen Ereignis so bedeutsam erscheinen mag, verblaßt vor dem gewaltigen Ordnungsprinzip, sodaß ein Kant beim Anblick des gestirnten Himmels immer wieder von religiös-geistertem Staunen und demütiger Ehrfurcht erfaßt wurde und ein Napoleon Bonaparte inmitten eines Gespräches mit Skeptikern des Gottesgedankens auf den Sternenhimmel wies mit den Worten: „Und wer hat das da oben gemacht?“ —

Das größte Wunder liegt aber darin ausgeprägt, daß es überhaupt mit Bewußtsein ausgefaktete Einzelwesen gibt, in deren Geist sich jene unendliche, ewige Wirklichkeit spiegelt und damit sich zur Selbstbewußtwerdung verdichtet. Denn was wir glaubensmäßige Erfassung der Objektivität des Ewigen und Unendlichen nennen, das ist, weil es nicht aus der Anschauung des sinnlich-Wahrnehmbaren stammt und ebensowenig ein haltloses Fantasiengebilde sein kann, ein Sichselbstbewußtwerden der Objektivität im menschlichen Geiste, das uns den Charakter der höchsten Wahrheit und Wirklichkeit für das, was wir unter dem tiefsten religiösen Bewußtsein empfinden, gewährt. Um dieser in dem religiösen Menschen vollzogenen Verbundenheit mit dem Irrationalen und Objektiven willen können und müssen wir von der heiligen Menschenwürde reden, von der sich der Menschengeist um so tiefer erfüllt empfindet, je lebendiger sein Glaube an die Gottesoffenbarung der Größe und der Liebe sowohl im Universum wie in der

eigenen Individualität Welt- und Lebensanschauung durchzieht. Die Liebe Gottes behauptet für den religiösen Menschen ihr Feld in ganz besonderem Maße in der Verbundenheit des Einzelmenschen mit Gott, sodaß ein tiefgründiger religiöser Gottesglaube gar nicht ohne dieses persönliche Gott-Menschverhältnis bestehen kann. Der christliche Glaube spricht hier von Gotteskindschaft, und nichts könnte in der Tat den Liebesgedanken Gottes, den Jesus zum Mittelpunkt seiner Sendung und Verkündung erhebt, menschlich-verständlicher ausdrücken als dieses auf familiär-menschliche, bekannte Beziehungen und Gefühle hindeutende Gleichnis.

Freilich kennt Gottesliebe eine ganz andere Ausweitung als Menschenliebe. Je inniger sich der religiöse Mensch mit Gott verbunden fühlt und sein Leben unter seinen Schutz und Willen stellt, um so klarer und sicherer erscheint ihm die Erkenntnis, daß Gottes Wege nicht lauter Fügungen des zeitlichen Wohls und Gelügens sind. Gottes Liebe will in erster Linie eine erziehende Liebe sein, und solche Gotteserziehung und Läuterung führt durch Leidenerfahrung und demütige Beugung unter den Gotteswillen am sichersten zu dem beruhigenden und tröstenden Religionsbedürfnis, das uns über den Schein des Zeitlichen zu dem Innwerden der ewigen Gottesliebe erhebt. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß das Erdendasein der einzelnen Menschen ein gar verschiedenes Aussehen darbietet, so daß wir von „Glückskindern“ und von „Schicksalgeplagten Menschen“ reden. Durchschnittsmenschen und Genies hemmen und fördern die menschengeschichtliche Entwicklung, frühzeitiger Tod und hohes Alter durchziehen die Lebenswirklichkeit der Menschen, Tiefe und Höhe des körperlichen und geistigen Daseins nehmen wir allenthalben, nicht selten in engem Nebeneinander, wahr: Das alles erscheint uns gewiß nicht als ein Gleichsein aller Menschen vor Gott, und es ist wohl ein berechtigter und frommer Glaube, daß Gott durch die einzelnen Menschen durchaus verschiedenartige Einwirkungen auf das Weltganze sich vollziehen läßt. Der Arzt am Krankenbett fühlt sich tief ergriffen von der Leibesfalle, von der er so manches junge Leben in schwerer Krankheit überschüttet sieht, und wie schwer wird dem Seelsorger so manchemal ein Wort des Trostes an den Gräbern, in denen man zerstörtes blühendes Leben zu letzter Ruhe beflattet. Da greift Gottes Wille mit überwältigender Gewalt ein in unsere Empfindungen teuerster und innigster Liebe, und auf die sich aufdrängende herbe Frage nach dem Warum vermag nur der heilige Glaube, daß Gott auch mit dem quälendsten Leid und mit der zeitlichen Not, die er über uns verhängt, einen ewigen Liebeswillen kundgibt, dessen tiefsten Sinn unser zeitlich beengter Menschenverstand nicht zu erfassen vermag, süßame Beruhigung zu geben.

Unser auf die Zeitlichkeit abgestimmter Verstand mit samt unserer Gefühlsbewußtheit faßt den Einzelmenschen als Individualtotalität, und in diesem Rahmen gewinnt das Einzelgeschick für uns die absolute Geltung: Darin liegt das Gegenwärtige zu dem göttlichen Ewigkeitswesen, zu dessen einziger maßgeblicher Weltordnung der religiöse Mensch aufblickt, um auch im tiefsten Leid und inmitten der schwersten Fügungen die ewige Gottesliebe nicht preisgeben zu können, weil ohne eine solche sein Gott kein Gott der Vollkommenheit wäre, aus dem der Mensch sein eigenes tiefstes Liebesgefühl als heiligstes Bewußtsein herleitet. Es ist Tatsache, daß für viele Menschen wirklich erst die Erfahrung des Leides der einzige und entscheidende Vermittler religiös gerichteter, der Wahrheit der Ewigkeitswerte zugewandter Umgestaltung des ganzen Seelenlebens gewesen ist, sodaß es nicht richtig ist, dem Leid und dem Unglück etwa nur eine zerstörende, negative Bedeutung zuzuerkennen zu wollen. Die religiöse Kraft des Leides und des Schmerzes besteht darin, daß sich der Mensch in diesem Erleben von Bindungen befreit, welche um ihrer Lösung willen ihn nun um so fester mit dem

göttlichen Wesen und seinem Willen verknüpft. Darin liegt die religions-ersieherische Kraft des Weltleides, das somit für den religiösen Menschen keine Willkür und keine Ziellosigkeit bedeutet, sondern den Weg zum göttlich-Ewigen hin. Auch mag der Mensch sich angefaßt jedes für ihn mit Leidempfindung verknüpften Erlebnisses fragen, ob es wirklich einer höheren und veredelten Seelenbildung entspricht, sich so ganz dem Leidgefühl und der Trostlosigkeit, der Mutlosigkeit und Verzweiflung, hinzugeben. Der religiöse Mensch darf und kann selbst im größten Leid sich nicht selbst verlieren; es ist eine unbestreitbare und gerade um ihrer menschlich-logischen Paradoxie willen so bedeutsame Tatsache, daß der in seinen tiefsten Gefühlen mit Gott verbundene Mensch in den schwersten Lebensstunden sich seinem Gott am nächsten fühlt. Das ist kein bloßes Sichertreiben und ebensowenig eine von außen sich aufdrängende Wirklichkeit, sondern eine in den Tiefen der Seele lebendige Gewißheit, daß uns persönlich Gott im Leide nahetritt, auf daß wir ihn in seinem Liebeswillen der Offenbarung erkennen. Hier arbeitet eine andere Macht als Alltäglichkeitskonstellation an unserem geistigen Bewußtsein, unser Bewußtsein ist von einem Gestaltungsdrang überschüttet, wie ihn etwa der musikalische Künstler verspürt, wenn in seinem Geiste sich die Harmonien zu einem schöpferischen Neugebilde zusammenfügen, die Idee, zeitlich und unabhängig vom Ich, Gestalt und Wirklichkeit gewinnt.

Die Liebe Gottes kann für uns Menschen auch nur Idee sein, welche hinter der Wirklichkeit liegt und uns nur in der religiösen Gefühlswesenheit bewußt wird; aber um dieser bloßen Möglichkeit und geistigen Kraft willen, welche aus der profanen Wirklichkeit, die unser physisches Auge und unser menschlicher Verstand wahrnehmen, nicht abgeleitet werden können, erkennen wir ihr irrationale Wirklichkeit zu, in der sich das religiöse Gefühl geborgen und sicher fühlt. Indem wir somit immer wieder den göttlichen Liebesgedanken in den Bereich irrationaler Wirklichkeit verlegen und seine Aneignung durch das menschliche Bewußtsein nur auf dem Wege der tiefreligiösen Glaubenshingabe für vollziehbar halten, könnte vielleicht mancher in diesem Zusammenhange die Betonung der Bedeutung der menschlichen Sündhaftigkeit vermissen. Gewiß ist diese für das Gott-Mensch-Verhältnis von einschneidender Bedeutung. Aber in ihrem vollen Umfange ist das Problem der menschlichen Sündhaftigkeit keinesfalls zu übersehen. Seine Aufrollung führt uns hier vom Thema zu weit ab. So wenig der gelehrteste Theologe zu sagen weiß, woher das Böse stamme, da doch Gott als das Ur-Eine und das Einzig-Gute zu kennzeichnen ist und es unbegreifbar ist, wie es neben dem einen göttlich-guten Urwillen überhaupt zur Bildung und Auswirkung eines polaren Gegenfaz-Willens kommen kann, so unabweisbar ist für jeden, auch den unreligiösesten, Menschen die Tatsache des Bösen und seine weittragende Geltung im Weltwesen, insonderheit in der Menschenseele. Es genüge im Zusammenhange unserer Erörterungen der Hinweis darauf, daß wenige entwicklungsgeschichtliche Erfahrungen sittlicher Art so sicher feststehen wie die Tatsache, daß überaus häufig Leben und Schicksal der Menschen bestimmt sind durch die Schuld der Vorfahren; kein Problem spielt in den Tragödien der Antike eine so bedeutsame, erschütternde Rolle und kaum ein anderes Wort im Alten Testament haftet von Jugend auf mit so ausgeprägt tragisch-ernstem Akzent im Gedächtnis als die Verheißung, daß die Sünden der Väter heimgesucht werden an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Der Fluch der Sünde könnte kaum greller und grauiger zum Ausdruck gebracht werden. Aber dieses Furchtbare ist kein Schreckmittel, es ist ernste, bittere Wahrheit! Nicht nur dem Arzt künden oft genug Lebensschwäche und Krankheitszeichen des Kindes von dem ausschweifenden Lebenswandel und übertragener Geschlechtskrankheit der Erzeuger, auch

der Erzieher oder der Richter muß oft genug in der moralischen Verbundenheit jugendlicher oder in der oft das ganze Leben hindurch unverbesserlichen Verbrecherhaftigkeit suchtaudeifer Menschen den vernichtenden Einfluß sittlich verkommenen und insbesondere im Alkoholmißbrauch aufgeriebener Eltern erkennen. Da hat es den Anschein, als ob dem Menschen geradezu die individuelle Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit genommen sei — um der Eltern Sünde willen. Gewiß, es ist schon so: Der Mensch hängt enge mit seinen Erzeugern zusammen, die Menschheitsgeschichte ist eine große Kette und der einzelne Mensch ein Glied derselben. Aber gerade um dieses Zusammenhang willen ist es notwendig, aufmerksam auf die Anzeichen zu achten, in denen uns der Gotteswille im eigenen Herzen kundtut, daß er etwas mit uns vorhat, was die Erdbundenheit durchbricht, um uns dem Einssein mit Gott und einer seelischen Befreiung zuzuführen.

Zu diesen göttlichen Weisungen gehört das Bewußtsein der Sünde und der Drang zum Gebet, zu dem eine sittlich-religiöse Erziehung von Jugend auf den Weg weisen sollte. Das Gebet soll aber nicht ein gewinnstüchtiges Erlangenwollen irgendwelcher Vorteile vorübergehender Art bedeuten, sondern ein Bekenntnis darstellen, daß wir gewillt sind, uns in den Willen Gottes, der auch unser ganzes Dasein und unsere Auswirkung in der Welt überschattet, einzufügen, wozu uns die Liebe Gottes, im Glauben und Vertrauen erfaßt, stark machen möchte. In diesem Sinne hat Jesus allezeit das Gebet aufgefaßt und in ihm Stärkung und Trost gewonnen. Das ist aber auch dem religiösen Menschen unserer Zeit möglich, und in dieser auf den vertrauensvollen Vater zurückwirkenden Kraft der Trostertlung, welche nur als eine tatsächliche Handreichung Gottes zu unserer inneren menschlich-göttlichen Verbundenheit aufgefaßt werden kann, liegt die Gewähr für eine sich um uns kümmernde und alles zum Besseren wendende göttliche Liebe. Es ist zu verstehen und darf nicht ohne weiteres als Ausgeburt einer kalten, vernunftlosen Verworfenheit gebrandmarkt werden, wenn man uns etwa auf die unfählichen Leiden des Krieges, auf die Wahlosigkeit in der Menschenvernichtung bei einer Naturkatastrophe, auf den Triumph des Brutalen und Gemeinen im Selingen einer schmachvollen Verbrechertat als unverträglich mit der Liebe Gottes zur Menschheit hinweist. Wir sollen alle diese Dinge, welche uns in größter Buntfarbigkeit und in graufiger Härte entgegentreten, mit tiefem Abscheu betrachten und erleben, zugleich aber sollen wir uns auch bewußt werden, daß auf dem Grunde, aus dem sich diese Erlebnisse des Schreckens erheben, die Menschenschuld ausbreitet, deren Kainszeichen darin besteht, daß sie keine Brücke zum Ewig-Göttlichen kennt. Diese Hinwendung zu Gott kann sich nicht als Massenbewegung vollziehen, sie hat nichts mit Begeisterungsstauern zu tun, wie ihn etwa eine politische Bewegung entfacht, sondern sie ist ein in der Einzelseele aufkeimender und stark werdender innerer Vorgang, ein ernstes Gottsuchen gerade aus der Not der Zeit und aus den Rätseln des Lebens heraus, auf das Gott uns um so sicherer Antwort gibt, je glühender die Sehnsucht nach Befreiung von der Erdschwere unser Herz bewegt. „Das Reich Gottes ist in euch,“ hat Jesus verkündet: Das will besagen, daß wir Gott in seiner Wirklichkeit und in seiner Verbundenheit mit der Menschheit wahrhaft umfassen, wenn unser Innerstes sich ihm ganz erschließt und wir seine Liebe in uns wirksam sein lassen.

So ist es gewiß richtig, daß die Liebe Gottes nicht aus der uns wahrnehmbareren äußeren Wirklichkeit mit menschlichem Verstande geradezu abgelesen werden könnte; sie ist ein irrationales Problem, ein Bestandteil des persönlichen Gottesglaubens, in dem der religiöse Mensch seine Überzeugung von der Wirklichkeit einer in Unendlichkeit und Ewigkeit sich vollziehenden Weltregierung durch den Grund alles Seins, einen heil-

ligen, im Geiste wahrer Liebe waltenden Gott, zum Ausdruck bringt. Aus diesen übermenschlichen Quellen bringen die tiefsten religiösen Werte in das menschliche Bewußtsein ein als ein Gnadengeschenk aus der Fülle des Ewig-Göttlichen, dessen Erfahrung kein menschlicher Wille aus sich heraus hervorbringen kann, sondern nur dankbar hinzunehmen vermag, wenn auf das beunruhigende Fragen des menschlichen Herzens nach dem wahren Wesen der Wirklichkeit, das sich hinter dem Schein des äußeren Daseins verbirgt, uns die Glaubensgewißheit als Beweis göttlicher Liebe besichert wird. In solcher Verbundenheit mit dem Geiste ewiger, göttlicher Vollkommenheit ringt sich die menschliche Seele nicht nur zu eigener, weltüberwindender Läuterung durch, sondern gewinnt die Kraft und den Segen zum Dienste an der Menschheit, wie und wo er auch von uns verlangt wird. —

Mitteilungen.

Gesellschaft für Menschheitskunde.

Auf Anregung von Freunden der „Arbeitsstätte für Menschheitskunde“ im neuen Aula-Gebäude der Universität, Berlin, die im Anschluß an die Forschungen von Herrn Prof. Dr. Hans Friedenthal gegründet wurde, hat sich eine „Gesellschaft für Menschheitskunde“ gebildet. Diese Gesellschaft soll die Form einer privaten Vereinigung haben, möglichst einfach in ihren Satzungen sein, aber dafür desto reichhaltiger in ihrer Aktivität.

Satzungen:

1. Es wird in Form einer privaten Vereinigung eine „Gesellschaft für Menschheitskunde“ gegründet.
2. Sitz der Gesellschaft ist Berlin.
3. Zweck der Gesellschaft ist die Förderung der neuen Wissenschaft der Menschheitskunde im Zusammenhang mit der Förderung der Ethik des Gemeinschaftslebens. Menschheitskunde ist im Gegensatz zur Anthropologie, die die Verschiedenheiten der Menschen erforscht, die Lehre von dem Zusammenhang aller Menschen zu einer natürlichen erforschbaren Einheit: der Menschheit. Menschheitskunde in dem Sinne, wie sie von der Gesellschaft unterstützt werden soll, ist nicht nur als reine Wissenschaft im strengen Sinne aufzufassen, weil der Zweck einer reinen Wissenschaft einzig und allein ist, Wissen zu vermehren. Menschheitskunde in dem Sinne der Gesellschaft soll eine ethisch gerichtete Wissenschaft werden, die durch Vermehrung des Wissens jedes unserer Mitglieder in die Lage versetzt ihren Mitmenschen um so besser helfen zu können.
4. Die Gesellschaft will das Interesse ihrer Mitglieder für das neue Gebiet der Menschheitskunde erwecken und ihre Kenntnisse bereichern. Zu diesem Zwecke steht ihr das reiche Bildermaterial, die Sammlungen und die Bibliothek der „Arbeitsstätte für Menschheitskunde“ an der Universität Berlin zur Verfügung.
5. Es finden gemeinschaftliche Abende mit belehrenden Vorträgen und Besprechungen der gemeinsamen Arbeiten statt. Besonderer Wert wird auf den Ideenaustausch und persönliche Fühlungnahme der Mitglieder in dem sich anschließenden geselligen Beisammensein gelegt.
6. Der Vorstand besteht aus 3 Mitgliedern, die von der Mitgliederversammlung gewählt werden. Der Vorstand wählt den Vorsitzenden und verteilt die Ämter unter sich.

7. Der Mindestbeitrag zur Deckung der Unkosten beträgt 1,— Mk. pro Vierteljahr; höhere Beiträge sind sehr willkommen; Nichtmitglieder zahlen pro Abend 50 Pfg.
Die Werbetätigkeit übernehmen diejenigen Mitglieder, die es sich zur Aufgabe gesetzt

haben,

- a) die Behörden und die Presse zur Förderung der „Gesellschaft für Menschheitskunde“ anzuregen,
- b) die Mittel von Stiftungen für die Gesellschaft verfügbar zu machen,
- c) private Persönlichkeiten zu interessieren, die durch ihre Mittel instande sind, die Ziele wirksam zu fördern.

Die Zusammenkunft findet mindestens einmal im Monat statt, vorerst jeden ersten Montag im Monat um 8 $\frac{1}{2}$ Uhr im Café Josty am Potsdamerplatz. Meldungen beim Sekretariat, Berlin-Lichterfelde-West, Unter den Eichen 107; Telefon: Breitenbach 1272.

Bücherbesprechungen.

Philosophie.

Richard Falkenberg. Geschichte der neueren Philosophie Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von E. v. Afer (Gießen), Verlag W. de Gruyter u. Co., Berlin, 1927. 749 S. Preis br. M. 18.—, geb. M. 20.—.

Falkenbergs bekanntes Buch liegt nun schon in der neunten Auflage vor. v. Afer betont im Vorwort, daß er „den geschätzten Werke gegenüber mit größtmöglicher Pietät“ verfahren sei. Abgesehen von einigen notwendigen Ergänzungen wurde nur wenig verändert. So ist besonders Hobbes, dem Loennies eindringende Studien gewidmet hat, jetzt ein Platz unter den großen Systemen des 17. Jahrhunderts zugewiesen, auch sind die Abschnitte über den Okkasionalismus und über W. v. Humboldt erweitert. Die Philosophie der Gegenwart hat zwar eine völlige Umarbeitung und wesentliche Erweiterung erfahren, doch wäre zu wünschen, daß dieser letzte Abschnitt in der zehnten Auflage noch weiter ausgebaut und dem Ganzen ein Literaturverzeichnis hinzugefügt würde, das bei dieser Auflage erstaunlicherweise fehlt. Das übrigens sehr brauchbare Register kann dafür doch keinen vollwertigen Ersatz bieten! Falkenbergs Buch wird auch in der neuen Form sicherlich viele Freunde gewinnen; es zeichnet sich vor anderen Darstellungen durch klare Sprache und gute Übersichtlichkeit aus.

U. Buchenau.

Rechts- und Staatswissenschaften.

Festsache für Rudolf Stammler zum 70. Geburtstag. Herausgeg. von Edgar Tartarin: Larnheiden. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin und Leipzig 1926. 548 S. Preis M. 28.—.

Das Buch enthält folgende zwölf sehr beachtenswerten Aufsätze von Freunden und Schülern des berühmten Staatswissenschaftlers.

1. Manigt: Die Idee des Naturrechts. 2. Emge: Über die Idee. 3. van Calker: Das Problem der richtigen Politik. 4. Diehl: Die Wert- und Preislehre in national-ökonomischer und juristischer Betrachtungsweise. 5. Hesse: Gegenstand und Aufgabe der Nationalökonomie. 6. Heymann: Recht und Wirtschaft in ihrer Bedeutung für die Aus-

bildung der Juristen, Nationalökonomien und Techniker. 7. Zehr: Gottesurteil und Folter. 8. Graf zu Dohna: Der neueste Strafgesetzentwurf im Lichte des „richtigen Rechts“. 9. Reichel: Zu den Einleitungsartikeln des schweizerischen Zivilgesetzbuches. 10. Ripp: Zur Reform des Rechtes der unehelichen Kinder. 11. Haymann: Die Mehrheitsentscheidung. Ihr Sinn und ihre Schranke. 12. Tartarin-Larnheyden: Staat und Recht in ihrem begrifflichen Verhältnis.

Ich muß mich leider hier auf das Inhaltsverzeichnis beschränken, will aber an dieser Stelle besonders den Aufsatz von Zehr hervorheben. Das soll keine geringere Einschätzung der anderen Arbeiten bedeuten. Der Unterschied ist nur folgender. Die anderen Aufsätze aus dem Gebiet der Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre sind naturgemäß streng fachwissenschaftlich gehalten. Bei der Untersuchung von Z. ist das zwar auch der Fall, aber die ganze Einstellung ist stark religionspsychologisch und kulturgeschichtlich, so daß gerade sie vielen Lesern dieser Zeitschrift von Interesse sein dürfte.

Ulrich Berner.

Weltpolitische Bildungsarbeit an preussischen Hochschulen. Verlag von Reimar Hobbing. 1926. Berlin. 190 S.

Diese Sammlung von Aufsätzen ist dem Staatsminister Dr. E. H. Becker anlässlich seines 50. Geburtstages gewidmet, der im Jahre 1917 — damals als Ministerialrat — schrieb: „Auslandskenntnisse sind bei einem Weltvolk nicht nur das Rüstzeug für Auslandsbeamte, sondern ein unentbehrlicher Bestandteil seiner nationalen Bildung“. Walther Vogel schreibt über den Beirat für die Auslandsstudien an der Universität Berlin, Mittwoch über das Seminar für orientalische Sprachen, Harms über das Institut für Weltwirtschaft und Seeverkehr (Riel), Gragger über das ungarische Institut, F. K. Mann über das Institut für ostdeutsche Wirtschaft (Königsberg), Schott über das Osteuropa-Institut (Breslau), Nerker über das Nordische Institut (Greifswald), Mannhardt über das Institut für Grenz- und Auslands-Deutschtum (Deutsche Burse in Marburg), Heuß über die Deutsche Hochschule für Politik, M. H. Boehm über deutsche Grenz- und Auslandskunde als politische Wissenschaft, Pallat über das Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht, Ulrich Peters hat einen sehr interessanten Aufsatz über das Wesen der pädagogischen Akademie beigelegt, Schaeder gibt einen „Entwurf einer orientalischen Kulturgeschichte“ und schließlich schreibt Schotte, der Herausgeber der „Preussischen Jahrbücher“ über Weltpolitik als Wissenschaft. Im ganzen hat man den Eindruck einer sehr fleißigen Arbeit auf diesem Gebiete in dem letzten Jahrzehnt, doch darf man freilich nicht vergessen, daß gerade was Auslandskenntnis und Auslandspolitik betrifft, eine jahrhundertelange Tradition wie die Englands und Frankreichs nicht in wenigen Jahrzehnten nachgeholt werden kann.

H. Buchenau.

Otto Conrad. Die Neuordnung des höheren Schulwesens in Preußen. Eine Erläuterung der Richtlinien, besonders für Eltern und Erzieher. Berlin. Weidmannsche Buchhandlung. 1926. 97 S., geh. M. 3.—.

Eine sehr übersichtliche, einfach gehaltene Erläuterung der „Richtlinien“, die besonders dem Laien in Schulfragen willkommen sein wird. Auch der Fachmann findet hier eine bequeme Zusammenstellung von wichtigem Material.

H. Buchenau.

Deutscher Geist

Erschlossene Quellen seines Wesens

Das geistesgeschichtlich bedeutungsvollste Dokument Meister Eckeharts und damit der mittelalterlichen deutschen Mystik überhaupt eröffnet die Reihe der neuartigen Quellenammlung „Deutscher Geist“, die Arthur Hoffmann-Erfurt in Verbindung mit den besten Kennern des jeweils in Frage kommenden Gebietes herausgibt.

Der einwandfreien, mit kritischem Bedacht auf die besten Vorlagen sich stützenden Textgestaltung wird höchste Sorgfalt zugewandt sein. Aber das Hauptanliegen des Unternehmens ist neben der „Fassung“ der Quelle ihre „Erschließung“: die Vermittlung einer guten Einsicht in die Ursprünge der mit Quellkraft hervordringenden Geistes-schöpfung und die Darbietung von Handreichungen, die es dem Textbenutzer ermöglichen, aus der Quelle zu schöpfen, ohne erst an Schwierigkeiten der Vorarbeiten zu dem Quellbezirk ermüden zu müssen. Diesem Plane gemäß bieten die einzelnen Bände — wenn nötig — zunächst die Übersetzung der Urtexte, das Schwergewicht liegt aber dann in den Einführungen und den Anmerkungen.

Aus dieser Anlage der Textsammlung folgt eine weitere Eigenart des Unternehmens: sein Verzicht darauf, Gesamtangaben vorzulegen. Diese Aufgabe verträge den Zuschnitt nicht, der mit dem Zeitgebanken der „Quellenerforschung“ gegeben ist. Bearbeiter und Herausgeber werden bemüht sein, solche Bausteine zuzusammensetzen, von denen jeder für das Gange der deutschen Geistesgeschichte wichtige tragende Kräfte birgt. Für den Verzicht auf die Vollständigkeit der Gesamtangaben dürfte so ein Ausgleich in der Vollständigkeit des Wesentlichen geboten werden.

Sobald erschienen

Band I

Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift

vom Jahre 1326

Einführungen, Übersetzung und Anmerkungen von

Dr. Otto Karrer und Dr. Verma Plešay

Halbleinen M. 9.—, broschiert M. 8.—

Schon vom historisch-kritischen Standpunkt aus war eine Neuausgabe der Rechtfertigungsschrift angesichts der unvollendet gebliebenen lateinischen Ausgabe Daniels' ein dringendes Bedürfnis. Ideengeschichtlich ist die Schrift entscheidend für das Verständnis der religiösen Metaphysik des großen Meisters.

Die historisch-kritische Seite der Ausgabe hat Otto Karrer übernommen und dabei die bedeutsamen früheren Feststellungen über das fragwürdige Verfahren der Kölner Inquisition noch vertieft und erweitert. In ergänzender Zusammenarbeit mit dem Historiker behandelt Verma Plešay, die zugleich die Übersetzung besorgte, die Rechtfertigungsschrift nach der religionspsychologischen Seite, als Schlüssel zur religiösen Eigenart des Meisters, und umgekehrt, nur von da aus voll verständlich: **Eckhart als Klassiker der mystischen Religiosität und Weltanschauung** — auf einer Linie zwischen Augustin dem Bistum und Juan de Cruz dem Spanier —: **der Genius mittelalterlicher deutscher Mystik.**

Hörern Sie (bei Bezugnahme auf diese Anzeige) zu kostenloser Lieferung mein vollständiges Verlagsverzeichnis

„Wege zu deutscher Bildung“

Verlag Kurt Stenger / Erfurt



DEUTSCHER KUNSTVERLAG
BERLIN W 8

Alleinvertrieb der Staatl. Bildstelle.
Herstellung von Bildpublikationen u.
photographischen Bildkarten nach
Aufnahmen der Bildstelle. / Studien-
saal mit sämtlichen Musterbänden. /
Lager u. Einzelverkauf Wilhelmstr. 69



WALTER DE GRUYTER & CO.
BERLIN NW 7
Universitätsstraße 5b
ANTIQUARIAT

Ankauf u. Verkauf einzelner Werke,
sowie ganzer Bibliotheken aus allen
Wissensgebieten. / Kostenlose
Katalogzusendung auf Wunsch.



ARTHUR COLLIGNON

Buchhandlung für Kunst
und Wissenschaft GmbH.
BERLIN NW 7, Universitätsstr. 2—3a
und W 8, Wilhelmstr. 60

Wir liefern alle in dieser Zeitschrift
besprochenen und angekündigten
Werke zu Original-Verlegerpreisen.

Rhythmische Gymnastik

von

Dorothea Schmidt u. Käthe Just

Einführung in die Gymnastik des Dorothea
Schmidt-Bundes mit Übungsfolgen
für Mädchen und Frauen

1. Heft m. 20 Abb. 44 S. 1,— Mk.
2. Heft m. 22 Abb. 56 S. 1,50 Mk.

Jedes Heft in sich abgeschlossen und für
den praktischen Gebrauch bestimmt

Verlag Lebenskunst-Heilkunst,
Berlin SW 61

Postcheck-Konto: 4081

Die neue Weltentstehungslehre

Hans Wolfgang Behm

Welteis und Weltentwicklung

Gemeinverständliche Einführung in die
Grundlagen der Welteislehre. 8°. 48 Seiten.
Geheftet Mk. 1.—

„Eine Art Welträtsel liegt vor uns.
Die so viele Geister in Für und Wider
bewegende Welteislehre von Hürbiger
wird in dieser Schrift knapp u. volk-
tümlich umrissen. In einfachster, das
Wesentliche umfassender Form, ohne
kritische Auseinandersetzungen, ohne
ausführliche Entwicklungen erfährt d.
Kerngebäude seine charakteristische
Darstellung, daß nach dem Lesen in
jedem forschenden Geist der Wunsch
erwachsen muß nach weiterem Ein-
dringen in die Materie . . .“
(Lübecker Generalanzeiger)

*
Ausführlicher Prospekt über das gesamte
Schrifttum der Welteislehre kostenlos.

*
R. Voigtländers Verlag, Leipzig C 1

Verlangen Sie unseren neuen **Fachkatalog**

Philosophie / Psychologie
Pädagogik
in Auswahl,

Jede Buchhandlung oder der Verlag liefert ihn auf
Wunsch kostenlos.

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göttschen'sche Verlagsbuchhandlung; J. Gottentag Verlags-
buchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.
Berlin und Leipzig.

Diesem Hefte liegen Prospekte der
Verlage

Walter de Gruyter & Co.
in Berlin,

H. Haessel in Leipzig und
Ernst Oldenburg, Leipzig

bei, die wir der gefl. Beachtung unserer
Leser empfehlen.