

KLAUS GIEL

## FICHTE UND FRÖBEL

Die Kluft zwischen konstruierender Vernunft und Gott und ihre  
Überbrückung in der Pädagogik

### Zweiter Teil

Das Einswerden der deutenden Vernunft mit Gott in der  
Erziehung Fröbels – Die Sphäre als Gesetz der Erziehung\*

#### Inhalt

I. Die Doppeldeutigkeit in Fröbels Gottesbegriff .....	161
II. Die Schöpfung .....	167
III. Die Trinitätsspekulation .....	174
IV. Die Lebenseinigung als Familienleben. Die heile Welt als Garten Gottes .....	183
V. Die Kindheit .....	189
VI. Die Erziehung .....	199
VII. Symbol und Sprache .....	209
VIII. Vorschreibende und nachgehende Erziehung .....	212
IX. Die Zeitstruktur der Erziehung .....	216
X. Der „Erziehungsgang“ Gottes .....	222
Literaturverzeichnis .....	223

#### ABKÜRZUNGEN

Die Werke FICHTEs werden zitiert nach der Ausgabe von Medicus. Die römischen Ziffern bezeichnen den Band der Ausgabe, die arabischen die Seite von I. H. FICHTE. Wir bedienen uns folgender Abkürzungen:

WL	= Wissenschaftslehre
SL	= Sittenlehre
Best. d. Gel.	= Bestimmung des Gelehrten
Best. d. M.	= Bestimmung des Menschen
NR	= Naturrecht
Anw.	= Anweisung zum seligen Leben
Einl.	= 1. oder 2. Einleitung in die Wissenschaftslehre
Vers.	= Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre
R. A. Fr.	= Rückerinnerungen, Antworten, Fragen
Begr.	= Über den Begriff der Wissenschaftslehre

Beim Zitieren der Werke FRÖBELs verwendeten wir folgende Abkürzungen:

- I,1; I,2; II,2: FRIEDRICH FRÖBELs gesammelte pädagogische Schriften, hgg. v. WICHARD LANGE, Berlin 1862.
- Hf, I; Hf, II: FRIEDRICH FRÖBEL. Ausgewählte Schriften, hgg. v. E. HOFFMANN.
- Er.: Erneuerung des Lebens fordert das Jahr 1836, hgg. v. E. STRNAD.
- Bl: Der Ball als erstes Spielzeug des Kindes, hgg. v. E. BLOCHMANN.
- Kl: Die Kugel und der Würfel als zweites Spielzeug des Kindes, hgg. v. H. L. KLOSTERMANN.
- MS: Friedrich Fröbel und die Muhme Schmidt, hgg. v. CONRADINE LÜCK.
- FK: Brief an die Frauen in Keilhau, hgg. v. B. GUMMICH.
- Z: FRÖBELs kleinere Schriften zur Pädagogik, hgg. v. H. ZIMMERMANN.
- B: MARIA BODE, Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. Sonst unveröffentlichtes Material zum „Sphärischen Gesetz“.
- R: ALFONS RINKE: Friedrich Fröbels philosophische Entwicklung unter dem Einfluß der Romantik. Weiteres unveröffentlichtes Material aus den frühen Tagebüchern.
- Tbl: Tagebuchblatt. (Wir geben bei den aus den Arbeiten von BODE und RINKE zitierten Tagebuchaufzeichnungen FRÖBELs nur das Jahr an, in dem die betreffende Aufzeichnung gemacht wurde.)

---

\* Die Ausgabe ist seitenidentisch mit der Buchausgabe.

### *I. Die Doppeldeutigkeit in Fröbels Gottesbegriff*

Die Welt ist das mit dem absoluten Sichmachen gegebene Material. Sie ist nur – sie hat gar kein anderes Sein –, damit der Mensch zur Erkenntnis seines Wesens kommt. Sie ist also nur gesetzt in dem Vollzug der absoluten Tätigkeit als der wesenlose „Ausgangspunkt“ derselben. Mit anderen Worten: Sie ist das Noch-Nicht der absoluten Tätigkeit, deren Wesen noch aussteht. Die Welt ist also nicht gesetzt in einer Tätigkeit, die von dem absoluten Wesen ausgeht: sie ist nicht etwa gegeben in der Tätigkeit, in der das absolute Wesen selbst sich zu dem absoluten Wesen macht. Das Setzen der Welt geht also gerade nicht von Gott aus. Gott ist in dieser Ansicht nicht der Schöpfer der Welt. Daß Gott in dieser – durch und durch Fichteschen – Sicht nicht Schöpfer der Welt ist, es eigentlich nicht sein kann, zeigt sich, wenn wir wiederholen, in welchem Sinne bisher von Gott die Rede war. Im Vollzug des Sichmachens setzt die Sphäre ihr eigenes Wesen, also die Absolutheit oder Gott, aus sich heraus oder zukünftig vorweg. Gott wird hier gerade nicht wie bei Schelling als *Anderes*, von dem absoluten Sichmachen Unterschiedenes aus der Sphäre herausgesetzt. Weil er aber als das zukünftige Sein der Sphäre selbst aus dem sphärischen Vollzug herausgesetzt wird, wird er nicht als Wesen freigegeben. Weil Gott nicht als Wesen freigegeben ist, ist er auch nicht als etwas Begreifbares vorausgesetzt. Er ist nicht gesetzt als etwas Bestimmtes oder Bestimmbares, was die Sphäre noch nicht ist, das zu werden sie aber unterwegs ist. Weil also Gott als das Wesen“ der Sphäre selbst der Sphäre vorweggesetzt wird, die Sphäre sich aber als unbegreifbar begreift, ist Gott nicht als ein anderes, von der Sphäre unterschiedenes *Wesen*, und damit als Begreifbares, der Sphäre voraus (im Sinne des „Vorweg“) gesetzt. Gott ist in dieser Auffassung nur das als unbegreifbar begriffene Sein der Sphäre. Gott *ist* nichts anderes als das im sphärischen Vollzug vorausgesetzte Wesen der Sphäre: er ist mithin nur *im* sphärischen Vollzug. Er ist nur im sphärischen Vollzug, will sagen: die Sphäre kann sich aus ihrem unmittelbaren Tätigsein nicht befreien und auf ihren Begriff bringen, sie kann sich somit nicht in ihrer Absolutheit (Gottheit) begreifen. Mit anderen Worten: Sie kann ihr Tätigsein nicht auf Gott als ihrem absoluten Wesen zurückführen, und damit erklären, wie sie in Tätigkeit geraten ist. Sie setzt Gott also nicht in ihren eigenen Anfang als Prinzip ihres Tätigseins. Ihr eigener Anfang bleibt ihr, weil sie sich aus ihrem unmittelbaren Tätigsein nicht befreien kann,

unbegreifbar: an ihrem Anfang ist es mit dem Selbstbegreifen der Sphäre zu Ende. Der Gott, der aus dem unmittelbaren Vollzug der Sphäre herausgesetzt ist, ist, mit Schelling geredet, der Gott am Ende, was lediglich soviel besagen soll, daß er nicht als der Anfang, das Prinzip der absoluten Tätigkeit gesetzt werden kann. Weil Gott indessen kein anderes Sein hat jenseits und unabhängig von dem sphärischen Vollzug, weil er dem sphärischen Vollzug nicht als Prinzip vorausgesetzt werden kann, ist er auch nur, „wenn“ der sphärische Vollzug ist. Dies, daß Gott kein vom sphärischen Vollzug unabhängiges Sein hat, ist wiederum nur ein anderer Ausdruck für den Umstand, daß die Sphäre ihrem Vollzug nicht ihr eigenes Wesen voraussetzen kann. Sofern die Sphäre aber absolut tätig ist, setzt sie auch kein anderes Sein als die Bedingung ihres Tätigseins. Die absolute Tätigkeit, die nicht vom absoluten Wesen ausgeht, aber als absolute auch nicht von einem anderen Sein bedingt sein kann, setzt gleichsam in den eigenen Anfang ihr Nicht-Sein. Dies Nicht-Sein ist die materialhafte „Welt“. Weil also die Sphäre sich in ihrem Wesen nicht begreifen kann, d. i., weil Gott nur im unmittelbaren Vollzug der Sphäre ist, hat die Sphäre eine materialhafte „Welt“. Weil nun die Sphäre sich nicht in ihrer Absolutheit begreifen kann, ist sie das Absolute in der unmittelbaren Anschauung. Als Absolutes in der Anschauung ist sie das einzeln gewordene Absolute. (Die Anschauung hat ja nie das einheitliche Wesen, sondern gleichsam nur einen Einzelaspekt einer „Sache“.) Als das einzeln gewordene Absolute ist die Sphäre Individualität. „Gott am Ende“, Individualität und Welt sind daher einzelne sich bedingende Momente des sphärischen Selbstvollzuges. In diesem Sinne konnte Fröbel das Gesamtanliegen seines Philosophierens wie folgt bestimmen: „Was ich will, ist freilich eine historische Darstellung, aber keineswegs der Entwicklung der Erkenntnis, sondern eine historische Darstellung von Gott, Welt, Mensch selbst, d. i. des Wesens von Gott, des Wesens der Welt, des Wesens des Menschen. – Also die (Sachen?) von drei Gegenständen zugleich? – Da sie mir als nichts weniger als drei verschiedene, sondern als sich gegenseitig bedingende Gegenstände, besser als drei verschiedene Momente eines und desselben Wesens, Seins, erscheinen, so werde ich dies zuerst zeigen müssen.“ (Hf II; 282; Tbl. 1811). An einer anderen Stelle heißt es: „Gott und die Welt sind sich Gegensätze, wie innen und außen Gegensätze sind, die einander schlechthin wechselseitig bedingen.“ (B 143; Tbl. 1811).

Nun ist Gott aber immer als das unbegreifbare „Wesen“ der Sphäre aus dem Selbstvollzug der Sphäre vorweggesetzt, will sagen, er ist als das gesetzt, was die Sphäre absolut sein läßt. Sie weiß gleichsam, daß sie ohne Gott nicht tätig sein könnte und in diesem Wissen weiß sie sich abhängig. Sie weiß allerdings nicht, wie sie aus Gott hervorgegangen ist. Gott ist somit als Grund der sphärischen Tätigkeit, aber nicht als logischer Grund, sondern als tragen-

der Grund der Sphäre gesetzt. Aber gerade als tragender Grund, d. i. als Grund in der unmittelbaren Anschauung, ist Gott nicht dem unmittelbaren Vollzug der Sphäre als logischer Grund vorausgesetzt. Sie kann demnach Gott nur als tragenden Grund erfahren, wenn sie schon tätig ist. Das Sein Gottes geht dem Tätigsein der Sphäre nicht voraus: die Sphäre muß schon tätig sein, damit sie Gott als den tragenden Grund erfahren kann. Aber indem sie ihn als *Grund* erfährt, erfährt sie, daß sie ohne Gott nicht tätig sein könnte. Auf der einen Seite ist also Gott nicht ohne das Tätigsein, er hat ja kein Sein außerhalb des sphärischen Vollzuges, und auf der anderen Seite ist das Tätigsein abhängig von Gott. Der sphärische Vollzug ist, als Streben, das Absolute zu sein, re-ligio. Sie wurde jetzt eingesehen als das Wechselverhältnis von Gott und Tätigsein (Menschsein). „Religion ist das wirkende, erzeugende, schaffende (produktive) Wechselverhältnis des Menschen zu Gott.“ (Z 149).

Wir wollten nur zeigen, daß von diesem – Fichteschen – Ansatz her Gott immer in Wechselbeziehung mit der sphärischen Selbstsetzung des Menschen steht. Er hat kein Sein außerhalb der Sphäre und kann daher auch nicht Schöpfer des Menschen sein.

*Aber eben dies behauptet Fröbel von Anfang an:* Gott ist Schöpfer: er ist Vater des Menschen und als solcher die Einheit aller Dinge. „Gott hat die Welt und alles, was darin ist, aus Nichts außer sich erschaffen, sondern einzig aus sich.“ (B 145; Tbl. 1811).

Wenn Gott Schöpfer ist, dann ist er doch Prinzip des Schaffens der Sphäre: er hat ein *Sein* jenseits des Vollzuges der absoluten Tätigkeit. Widerspricht das nicht der Auffassung von dem Wechselverhältnis Gottes und der Sphäre? Meines Wissens macht Maria Bode als erste auf diese Schwierigkeit im Fröbelschen Gedankengang aufmerksam: „Wenn Fröbel ferner ein *gegenseitiges* Bedingtsein von Gott und Welt annimmt, so tut er der Freiheit Gottes und der Unabhängigkeit des ‚Seins durch sich‘, für die er sonst eintritt, Abbruch.“ Maria Bode zitiert im folgenden die Stellen aus den Tagebüchern, in denen die gegenseitige Bedingtheit von Gott und Welt dargestellt werden, (wir haben sie weiter oben schon zitiert) und fährt dann unmittelbar fort: „Diese Auffassung Fröbels ist inkonsequent.“ (B 143 f.).

Alfons Rinke bietet eine nicht uninteressante Lösung dieser Schwierigkeit an: Es handle sich hier nicht um einen Widerspruch im *Denken*, weil Fröbel in der Annahme eines Schöpfer-Gottes den Bereich des Denkens bereits verlassen habe und in den des geglaubten christlichen Dogmas übergewechselt sei. Rinke bezieht sich dabei direkt auf die eben angeführte Stelle bei M. Bode: „Freilich ist damit keiner Unabhängigkeit das Wort geredet, und Fröbel tut durch ‚ein gegenseitiges Bedingtsein von Gott und Welt‘ ‚der Freiheit Gottes‘ keinen Abbruch. Schließlich ist für ihn die Freiheit Gottes in christ-

lich-dogmatischer Grundlegung sichergestellt, welcher er sich ja auch zeit-  
lebens nicht entzogen hat.“ (R 68).

Allerdings ganz *so* einfach wie Rinke das hier darstellt, liegen die Dinge  
doch nicht. Gewiß, Fröbel will Christ sein und er beruft sich hin und wieder  
auf die Offenbarung in den „Heiligen Büchern“. Schließlich soll sein ganzes  
Erziehungsleben nichts anderes sein als die Nachfolge Christi. Rinke über-  
sieht jedoch, daß das Christentum bei Fröbel in einem völlig neuen, ganz  
eigentümlich Fröbelschen Lichte erscheint. Die „Christus-Religion“ ist für  
Fröbel nicht der Glaube, daß Jesus Sohn Gottes ist, sondern die *Erkenntnis*,  
daß wir alle als Menschen Söhne Gottes sind. Damit ist gesagt, das Mensch-  
sein ist *wesentlich*, d. i. erkennbar, Kindschaft Gottes. Jesus ist ein Einzel-  
mensch, der als solcher unter dem allgemeinen Gesetz der Kindschaft steht.  
Seine Auszeichnung besteht lediglich darin, daß er die Lehre von der Kind-  
schaft Gottes in die Welt gebracht hat. Dementsprechend „definiert“ Fröbel  
die christliche Religion: „Erkennt der Mensch mit Bewußtsein und Klarheit  
das Hervorgegangensein seines geistigen Selbstes aus Gott, das in Gott und  
aus Gott Geborenen, das ursprünglich Einsgewesensein desselben mit Gott,  
und seine dadurch nothwendig bedingte, stete Abhängigkeit, aber auch stetig  
und ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott; erkennt er in dieser ewig noth-  
wendigen, bedingten Abhängigkeit seines Selbstes von Gott, in der Klarheit  
dieser Erkenntniß, in der Lebendigkeit und Stetigkeit eines Handelns dar-  
nach, also in einem mit dieser Erkenntniß und Überzeugung in völliger  
Einigung stehenden Leben sein Heil, seinen Frieden, seine Freude, seine Be-  
stimmung, sein Leben, das echte und einzig wahre Leben an sich, und den  
Grund seines Daseins: So erkennt er in wahrer und wahrhaft menschlicher  
Sprache in Gott seinen Vater. Erkennt er sich als Kind Gottes, handelt und  
lebt er dieser Erkenntniß gemäß, so ist dies Christus-Religion, Religion Jesu.“  
(I, 2; 102).

Die Intention Fröbels geht also dahin, die in den „Heiligen Büchern“ ge-  
schilderte einmalige Begebenheit – Bethlehem – als einen Fall unter ein all-  
gemeines Gesetz zu subsumieren. Er nimmt die Offenbarung nicht als Faktum  
hin, sondern will sie auf ihren Grund hin befragen. Sein Anliegen stimmt  
überein mit der Schellingschen *Philosophie* der Offenbarung.

Wir wollen dieses völlig undogmatische Fröbelsche Christentum in einem  
Punkte – uns scheint, dem wichtigsten – zeigen. Der Gott des christlichen  
Dogmas ist ein persönlicher Gott. Hingegen ist für Fröbel Gott keine Person.  
„Der Ewige zu sagen ... ist gegen den Begriff der Gottheit.“ Fröbel will  
daher *das* Ewige sagen, denn Gott „ist nicht persönlich, wohnt an keiner  
Stätte, noch viel weniger hat er Geschlecht.“ (B 138; Tbl. 1811). Gott ist also  
keine Individualität. In einer Tagebuchnotiz aus dem Jahre 1820 wird Gott  
auch die totale Vernunft genannt im Unterschied zu der individuellen. (R 82).

Weil Gott keine Individualität ist, kann der Mensch auch nicht *Zwiesprache* mit ihm halten, weil echte *Zwiesprache* nur von einem zum *Anderen* möglich ist, also zwischen zwei Individuen. Den gleichen Sachverhalt in anderen Worten ausgedrückt: *Das* Ewige kann nicht mit *Du* angeredet werden, sondern allenfalls mit *Es*. Wenn Gott aber kein *Du* ist, mit dem man *Zwiesprache* halten kann, dann ist auch kein christliches Gebet möglich.

Diese unsere Behauptung widerspricht aber der Tatsache, daß Fröbel ein Gebet für möglich hält und sich Gedanken darüber macht. Das Ergebnis seines Nachdenkens will jedoch beachtet sein. „Wir beten, danken, singen, preisen um *unsertwillen* zur Erhaltung, zur Erkennung, Empfindung unserer hohen Abkunft, um uns achten zu können ... und sonst ist alles Gebet, aller Dank nichts (als) das tiefe Gefühl, das uns ganz durchdringt, daß wir dem Herrn unsere ihm schuldige Gabe, ihm schuldiges Opfern bringen, daß wir gar nichts tun, als was unsere unerläßliche Pflicht ist.“ (R 116; Tbl. 1816).

Wir beten „um unsertwillen“. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir um unsere Erhaltung *bitten*. „Der gute Mensch, und je besser er ist, immer betet er am meisten zu Gott Preis-, Dank-, Lobgebete, nicht Klagegebete, nicht Gebete, die den Himmel stürmen, ...“ (R 116). Das Klagen ist hier wiederum nicht im Sinne des Jammerns, sondern des Bittens gemeint: „... er soll nicht immer kommen und klagen wie ein ungezogenes Kind: Mutter, der hat mich geschlagen, Vater, hilf mir, führe mich.“ (R 116 f.). Das Gebet ist also keine Bitte, in der Gott um Hilfe angegangen wird. *Das* christliche Gebet hingegen besteht aus sieben Bitten.

Was heißt denn aber, wir beten um unsertwillen? Fröbel bestimmt es näher: „... um uns achten zu können.“ Achtung haben wir nicht vor einem naturhaft Seienden. Was wir an uns achten, ist somit nicht das welthaft Seiende „an“ uns, sondern unsere sittliche „Natur“; will sagen: wir achten uns als das Prinzip unseres eigenen Seins. Als sittliche Wesen sind wir nicht bedingt, oder genötigt von einem Sein außer uns. Im sittlichen Handeln steht die Welt als bestimmungsloses Material an, das uns in keiner Weise nötigen kann. „... in der Not greift er in seine Brust, denkt, der Vater hat ihm Kraft gegeben, die soll er benützen, ...“ (R 116). Im Gebet bittet der Mensch, um es ganz grob zu sagen, nicht darum, daß Gott für ihn handelt und ihm Schwierigkeiten aus dem Weg räumt. Indem nun der Mensch arbeitend den Widerstand des Materials überwindet, also im sphärischen Selbstschaffen, erfährt er, daß er immer schon getragen ist von Gott selbst. Nur wenn der Mensch sich entschlossen an die Arbeit macht, und nicht erst Gott bittet, ihm die Widerstände aus dem Weg zu räumen, erfährt er auch die Unterstützung Gottes, oder daß Gott ihm die Kraft gegeben hat, die es ermöglicht, Widerstände zu brechen. „Es soll sich im Vertrauen auf die in ihm ruhende Kraft des Vaters, auf das Bewußtsein, daß es Gottes Kind ist, ganz auf sich selbst,

ganz allein stützen, und so hilft doch der Vater im Himmel, wenn er sieht, das Kind will sich auch so helfen, da hilft ihm doch der Vater stillschweigend und ihm unbewußt“ (R 117).

Im Gebet, in dem wir Gott für die verliehene Kraft danken, „gehen“ wir Gott also „an“ als „Träger“, als „Fundament“ der sittlichen „Weltordnung“. Gott ist hier nicht als sittliche Person, sondern als Träger der Personalität. Wegen dieser Ansicht hat man Fichte – vom christlichen Dogma aus mit vollem Recht – des Atheismus beschuldigt. Für Fröbel ist die Personalität Gottes nicht einfach mit der Vaterschaft Gottes gegeben. Wir werden noch zu zeigen haben, daß die Vaterschaft für Fröbel nicht an Personalität gebunden ist. Selbst im Gebet wird also bei Fröbel Gott nicht als Person, als Du angeredet.

Mit dieser Interpretation der Fröbelschen „Gedanken über das Gebet“ wollten wir nur zeigen, daß Fröbel die christliche Offenbarung nicht selbstverständlich voraussetzt. Die Offenbarung ist ihm nicht ein „Letztes“, sondern sie soll als ein einzelner Fall unter das allgemeine Gesetz gebracht werden. Die in den „Büchern“ geschilderte einmalige Begebenheit soll in ihrem Wesen verstanden werden.

Sachlich hat uns die Erörterung über das Gebet nicht weitergebracht, denn der Gott, wie er im Gebet „angegangen“ wird, ist als Träger der sittlichen Weltordnung der „Gott am Ende“. Er ist die Kraft, die die sphärische Selbstdarstellung immer schon ermöglicht hat, die aber nur im Vollzug der Selbstdarstellung erfahren werden kann. Nur wenn der Mensch „in die eigene Brust greift“, wenn er sich ganz auf sich selbst stellt, hilft der Vater ihm, „stillschweigend und ihm unbewußt“. Gerade weil der Mensch sich zunächst auf sich selbst stellen muß, und gleichsam erst während der Arbeit merkt, daß ihm geholfen wird, kann er für die Kraft, die es ihm ermöglicht, die Widerstände des Materials zu brechen, nur *danken*. Er kann gleichsam immer erst nach getanem Werk beten. Ich nehme an, daß Fröbel dies zum Ausdruck bringen wollte, wenn er an der Stelle, wonach Gott dem Menschen, der sich auf sich selbst stellt, unbewußt hilft, fortfährt: „Jetzt ist’s vollbracht, jetzt ist’s geschehen, jetzt soll sich das seiner Existenz bewußte, mit Reflexion angeschaute Kind ... sagen, siehe ... Vater, was ich kann, das kann ich ...“ (R 117). (Ich weiß nicht, ob die Stelle hier auch im Original abbricht oder ob Rinke nicht weiter zitiert.)

Damit ist aber gesagt, daß der im Gebet angegangene Gott der Gott ist, sofern er in Wechselwirkung mit der sphärischen Selbstdarstellung steht: nur im Vollzug der Selbsttätigkeit wird Gott als die ermöglichende Kraft erfahren. Der im Gebet „angegangene“ Gott ist somit nicht der Schöpfer, der ein selbständiges Sein jenseits der Sphäre hat. Damit wird die Frage aber umso dringlicher, wie „neben“ der Wechselbeziehung von Gott und Sphäre noch ein selbständiger Schöpfer-Gott denkbar ist. Denn: Im „Bereich“ des Denkens

muß der Schöpfer-Gott ja liegen, er muß der Vernunft zugänglich sein, da Fröbel die christliche Offenbarung nicht als selbstverständliches Faktum hinnehmen will. Wir stehen hier vor der Schwierigkeit, die Kierkegaard das Kreuz der Philosophie überhaupt genannt hat, vor der Schwierigkeit nämlich, wie der Mensch, der doch „Schöpfer seiner selbst“ ist, Geschöpf Gottes sein kann. Fröbel hat sich darüber hinaus – von dem Fichteschen Ansatz her – den Lösungsweg Schellings verbaut. Im Vollzug der Vernunft ist Gott ja nicht als das andere, sich selbst ins Wesen hebende absolute Wesen freigegeben. Gott ist für ihn nicht ein Wesen jenseits der Vernunft, das dadurch, daß es sich selbst ins Wesen bringt, zugleich in die Vernunft herabsetzt.

Es erhebt sich also die Frage, ob es einen eigentümlich Fröbelschen Lösungsweg dieser Schwierigkeit gibt, oder ob Fröbel hier tatsächlich, wie es Maria Bode behauptet, inkonsequent wird.

## II. Die Schöpfung

Es hat sich gezeigt: Die christliche Offenbarung wird von Fröbel nicht faktisch hingenommen, sondern auf ihren Geltungsanspruch hin abgefragt. Diese Frage aber entzündet sich gleichsam nicht am vorgefundenen Text der Bibel, sondern sie entspringt gerade dann, wenn die Vernunft ganz auf sich selbst gestellt wird, sie entspringt – mit anderen Worten – mit innerer Notwendigkeit aus der Vernunfttätigkeit selber. Auch wenn es keine „Heiligen Bücher“ gäbe, würde die Schöpfung als der Anfang der Vernunfttätigkeit zum Vernunftproblem, ja *dem* Problem der Vernunft werden. Wir haben ja eingesehen, daß die Vernunfttätigkeit als solche gar nichts anderes ist, als das Streben, den eigenen Anfang zu begreifen. Ein Streben, das begreifen will, ist aber eine Frage. Die Vernunfttätigkeit ist somit die Frage nach ihrem eigenen Wesen, oder die Frage nach dem Anfang der Tätigkeit. (Auch Weischedel hat die Ichtätigkeit bei Fichte – uns scheint, mit Recht – als die existierende Frage nach sich selbst interpretiert.)

Im Fragen nach dem eigenen Anfang erfragt die Vernunft sich nicht, d. i., sie fragt nicht nach einem Anderen, sondern nach dem Prinzipsein, das sie selber ist. So ist die Sphäre als der weltbauische, schöpfende Gedanke, das Streben, das eigene Schöpfertum zu begreifen. In dem Streben, ihren Anfang zu *begreifen*, will die Vernunft ihren Anfang in die eigene Gewalt bekommen. Wenn sie den Anfang aber in die eigene Gewalt bekommen will, will sie selbst zum Anfangenden werden. Als das Anfangende selbst wäre die Vernunft das Absolute selbst oder Gott. In der Frage nach dem Anfang der Vernunft geht es also um das Einswerden „unseres geistigen Selbstes“ mit Gott. *Das Problem der Schöpfung ist das Problem der Lebenseinigung.*



Nun ist aber für Fröbel der Prozeß des Sichbegreifens der Vernunft wesentlich unabgeschlossen: die Vernunft begreift sich ja als unbegreifbar. Das Streben der re-ligio ist ein ewig Fortgehendes. Die Frage, die die re-ligio selbst ist, ist somit eine wesentlich unbeantwortete Frage. Das Absolute ist ja nicht als ein anderes *Wesen* dem aktuellen Tätigsein der Vernunft vorausgesetzt. Wenn Fröbel demnach eine Antwort auf die Frage nach der Lebenseinigung hat – und er behauptet ja, eine Antwort zu haben, wenn die Vernunft Gott als ihren Schöpfer „erkennen“ kann –, dann kann die Antwort nicht in einer „positiven Philosophie“ gegeben werden, sie kann nicht in Begriffen gegeben werden. Darauf deutet schon das Wort: *Lebenseinigung* hin: das Einswerden mit Gott kann nur im unmittelbaren Leben geschehen, es kann nicht begriffen werden. Das „Erkennen“ Gottes als dem Schöpfer der Vernunft kann kein urteilendes, philosophisch-wissenschaftliches Erkennen sein. Mit einem Wort: Die Lösung des Problems kann – eben von dem Fichteschen Einsatz her – nicht in der Art Schellings gegeben werden.

Wir rufen uns noch mal den „Weg“ Schellings ins Gedächtnis zurück, um von ihm die Lösung Fröbels abzusetzen.

Bei Schelling gesteht sich die Vernunft ein, daß sie sich nicht selbst in Tätigkeit setzen kann. In dem Eingeständnis, daß sie es nicht kann, macht sie gleichsam Platz für ein Anderes, das anfangen kann. Im Eingeständnis, daß sie nicht das absolute Wesen ist, macht sie Platz für die reine Selbstvermittlung Gottes. Indem Gott sich aber selbst in seine Gottheit bringt, bringt er sich zugleich in die Verstehbarkeit, indem er sich zum absoluten *Wesen* macht, macht er sich begreifbar. Nun gibt die Vernunft das absolute Wesen nur frei, *um* ihren eigenen Anfang zu begreifen; sie macht Platz für die reine Selbstvermittlung Gottes, *um* das absolute Wesen als ihren eigenen „Inhalt“ zu begreifen. Dadurch aber, daß die Vernunft für die reine Selbstvermittlung Platz gemacht hat, daß sie also Gott als *Wesen* freigegeben hat, kann sie ihn nur als das Andere freigegeben haben, weil sie selbst ja nicht auf sich selbst gestellt zu ihrem absoluten Inhalt gelangen könnte. Wie sehr Gott bei Schelling doch der Andere ist, wiewohl er nichts anderes sein soll als der „Inhalt“ der Vernunft, geht aus der Tatsache hervor, daß Gott nie „ganz vernünftig“ werden kann. Gott geht nicht ganz in der Gottheit auf; es bleibt immer noch der indifferente *Ungrund* jenseits der Gottheit und damit jenseits der Begreifbarkeit zurück. Die Selbstvermittlung Gottes ist, weil Gott nicht in der Gottheit ganz aufgeht, nicht abgeschlossen: die Gottheit selbst ist noch im Werden, sie ist ein geschichtlicher Prozeß.

Daß Fröbel diesen Weg tatsächlich nicht gegangen ist, beweist die Tatsache, daß nach ihm in Gott kein Werden ist. Gott setzt sich nicht erst in die Vernunft herab, er *wird* nicht erst vernünftig, sondern er ist, nach Fröbel, immer schon abgeschlossenes, vollkommenes Bewußtsein. „Sein liegt nur in X (im

Allg.), Werden liegt überall außer X, in allen Geschiedenen.“ (B 141; Tbl. 1811). „Vollendetes Bewußtsein ist nur in Gott.“ (B 137; Tbl. 1811). Gott ist für Fröbel also nicht als ein von der Vernunft unterschiedenes Wesen gesetzt, sondern er ist Vernunft: er braucht sich nicht erst vernünftig zu machen.

Wenn *Gott* selbst Vernunft ist, wenn Vernunft und *Gott* eines sind, dann ist damit doch gesagt, daß die Vernunft selbst das Anfangende ist. Der vernünftige Gott ist ja nichts anderes als der vernünftige Anfang der Vernunft: also der Anfang der Vernunft, sofern er von der Vernunft selbst getätigt wird.

Dies wiederum widerspricht dem ursprünglichen Einsatz, wonach die Vernunft sich ihres eigenen Anfangs nicht bemächtigen kann.

Jedoch: In welchem Sinne war die Rede von dem Ermächtigen des Anfangs gemeint? Die Vernunft kann sich nicht zum Anfangenden selbst machen, d. i., sie kann sich nicht zum anfangenden Wesen machen, in welchem das aktuelle Anfangen aufgehoben ist. Sie kann nicht das Anfangende in dem Sinne sein, daß sie auch das Anfangende wäre, wenn sie nicht *actu* anfinge. Damit ist jedoch *nicht ausgeschlossen*, daß die Vernunft sich gleichsam in die Lage versetzt sieht, von vorne anzufangen, ohne dieses ihr faktisches Anfangen erklären zu können.

Mit anderen Worten: Weil die Vernunft sich nicht als das anfangende Wesen begreifen kann, kann sie auch nicht erklären, wie sie anfangen kann. Dies schließt jedoch nicht aus, daß ihr eigener Anfang, der sonst immer schon geschehen ist, nicht unmittelbare Wirklichkeit wird, so daß das sonst immer schon Gewesene wiederholt werden kann. Damit lautet die eingangs gestellte Frage nicht mehr: *Wie* kann die Vernunft anfangen, sondern: *Ereignet* es sich faktisch, daß die Vernunft anfängt, ohne schon angefangen zu haben? Gibt es Vernunft, die nicht schon angefangen hat? Gibt es Vernunft, die eben *jetzt* anfängt?

Nur wenn die Vernunft sich ohne zu begreifen, wie es geschehen ist, in die Vergangenheit zurückversetzt sieht, ist sie eins geworden mit Gott. Als anfangender Geist hat der göttliche Geist keine Vergangenheit. Weil er aber keine Vergangenheit hat, d. i., weil er nicht schon angefangen hat, braucht er auch nicht den vergangenen Anfang zu suchen: weil er keine Vergangenheit hat, hat er auch keine Zukunft. Als faktisches Geschehen ist das Anfangen des göttlichen Geistes nicht begriffen und damit zeitlich. Das *unmittelbar Wirkliche*, das nicht durch den Begriff „entzeitlich“ ist, ist das *Gegenwärtige*. In diesem Sinne kann Fröbel vom göttlichen Geiste sagen, er sei der Moment. „Das Ewige ist der Moment.“ (B 136; Tbl. 1811). (Die hier gemeinte Gegenwart hat aber keine Vergangenheit und keine Zukunft. Sie ist daher nicht die Situation als die Gegenwart der Geschichtszeit. Über die hier gemeinte Gegenwart werden wir noch eingehender zu reden haben.)

Als Geist, der keine Vergangenheit hat, ist der mit Gott eins gewordene Geist nicht Vernunft, die durch die „Unvollkommenheit“ hindurch muß: es ist die Vernunft, die sich nicht immer schon verloren hat. Weil der göttliche Geist nicht mit der „Unvollkommenheit“ „behaftet“ ist, ist er schlechthin gut. Dieses schlechthin Gute ist wiederum das Heilige, als das, was sich nicht erst anstrengen muß, gut zu sein. „Schlechthin gut ist nur Gott, ist nur X.“ (B 139; Tbl. 1816). (Über den heiligen Geist Gottes wird noch im Laufe der Interpretation der Trinitätsspekulation Fröbels zu reden sein.) Als Vernunft, die sich nicht verloren hat, braucht der göttliche Geist nicht erst Vernunft zu werden, er ist nicht zukünftig. Als Vernunft, die keine Zukunft hat, ist der göttliche Geist in einem gewissen Sinne abgeschlossener, vollendeter Geist: „Vollendetes Bewußtsein ist nur in Gott.“ (B 137; Tbl. 1811). Aber weil er keine Vergangenheit hat, hat der göttliche Geist sich nicht in diese Vollendung gebracht: er steht gleichsam fertig da. Er ist, was und wie er ist, ohne sich dazu gemacht zu haben. Was aber ist, was es ist, ohne selbst etwas dazu getan zu haben, ist naturhaft. Die anfangende, also unschuldige Vernunft ist naturhafte Vernunft, will sagen: sie ist Vernunft, die Natur und Natur, die Vernunft ist, d. i. Natur, die nicht erst bedeutet wird, sondern schon von sich aus Bedeutung hat. Das Einssein der Vernunft mit Gott ist somit zugleich das Einssein der Vernunft mit der Natur. Die Vernunft wird eins mit Gott, indem sie zur Natur wird. „Deshalb müssen wir zurückkehren zu uns selbst, zur Natur, zu Gott; durch die Natur müssen wir uns zunächst und unsere Kinder zu uns selbst und wieder zu Gott führen, ...“ (Hf; I, 136).

Unsere Frage, ob die Vernunft im unmittelbaren Anfang angetroffen werden könne, dürfen wir nunmehr so stellen: Wird die Vernunft als Natur angetroffen? Gibt es Vernunft, die sich nicht selbst zu dem gemacht hat, was sie ist? Erscheint eine Gegebenheit, die sich als Gegebenheit nicht zu dem gemacht hat, was sie ist, die aber gleichwohl Vernunft ist und somit nicht erst von uns Bedeutung empfangen muß? Fröbels Antwort: die *Kindheit*.

Der vernünftige Anfang der Vernunft liegt in der Kindheit. Im Anfang ist die Vernunft aber eins mit Gott. Die Einheit mit Gott kann nicht begriffen, sondern nur faktisch hingenommen werden. Sie ist unmittelbar gegenwärtig in der Kindheit.

Weil die Kinder naturhafter Geist sind, verstehen wir vorläufig, wie Fröbel sich „anmaßen“ kann, die höchste und schwierigste Aufgabe der Lebens-einigung – das Einswerden mit der Natur – durch die Einrichtung der Kindergärten der Lösung näher zu bringen. „Ich meinerseits arbeite auch an der Lösung dieser Aufgabe, und zwar auf mehrfache Weise, besonders aber durch die Kindergärten.“ (Hf; I, 138).

Nun ist aber die Kindheit nicht das anfangende Wesen, das auch das An-

fangende wäre, wenn es nicht actu anfangen würde. Es steht nicht in der Macht der Kinder auch nicht anzufangen. Als das unmittelbar gegenwärtige Anfangen geht die Kindheit mit Notwendigkeit über in das Angefangen-Haben, das für Fröbel bereits im Knabenalter vollzogen ist. Als Übergehen zum Angefangen-Haben ist die Kindheit das Übergehen zur Selbsttätigkeit und zum Selbstbewußtsein im bisher beschriebenen Sinne. Nun ist aber der unmittelbare, unbedingte Vollzug des Übergehens zu „etwas“, welcher nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit, d. i. auf ein Wesen zurückgeführt werden kann, Tendenz, „etwas“ zu werden. In diesem Sinne kann Fröbel die Kindheit beschreiben als den Trieb oder das Streben, sich selbst zu beschäftigen. „In der somit ganz eigentümlichen Art der Kindestätigkeit ..., in der Gesamtheit des ersten Kindertuns ..., – welches sich nicht erfassender als mit dem Worte sich beschäftigen bezeichnen läßt, in dem – mit dem inneren Leben des Kindes zugleich erwachenden – Triebe des Kindes, sich zu beschäftigen, d. h. in dem Triebe, ..., für sich steigernde Lebensentwicklung tätig zu sein: darin liegt das Wesen des Menschen, als eines zum Selbstbewußtwerden und einstigem Selbstbewußtsein bestimmten Wesens, wenn auch nur erst in schwachen Andeutungen und leichten Umrissen, dennoch schon bestimmt genug zum Beobachten und Erfassen ausgeprägt“ (Bl 41).

Entsprechend kann auch Gott, weil er ja nichts anderes ist als die in der Kindheit anfangende Vernunft, beschrieben werden als das Streben oder das Suchen, sich selbst zu begreifen. Indem aber Gott in das Angefangen-Haben des Selbstbewußtseins strebt, geht er über in sein „Außensein“, in das Bild Gottes (die Sphäre), mit welchem immer zugleich Sein und Nicht-Sein gegeben sind als die „schärfsten Gegensätze“. „Durch das (in dem) ewigen stetigen Leben (:i. e. durch die [in der] ewigen und stetigen Kraftäußerung:) in X schied sich aus dem sich selbst Gleichen immer mehr das sich Entgegengesetzte. Das ewige sich-selbst-gleiche Leben in X sucht sich selbst zu erfassen, zu erkennen, zu begreifen, ..., da strebte X in den schärfsten Gegensätzen nach außen ...“ (B 145; Tbl. 1811).

Die Kindheit ist als das Übergehen in die Vernunft das eigentliche Anfangen der Vernunft oder das Schöpfen in seinem unmittelbar gegenwärtigen Vollzug. Fröbel kann daher das „Erwachen“ der Kindheit in ausdrücklichen Zusammenhang mit dem biblischen Schöpfungsbericht bringen. „So wiederholt sich in dem Gemüthe und Geiste, in der geistigen Entwicklungsgeschichte, in der Geschichte des Bewußtwerdens des Menschen in jedem Kinde, in der Erfahrung jedes Kindes von seinem Erscheinen auf der Erde an die Entwicklungs- und Schöpfungsgeschichte aller Dinge, wie solche uns die heiligen Bücher erzählen, bis dahin, wo der Mensch zuletzt selbst im Gottesgarten, in der offen vor dem Kinde liegenden schönen Natur erscheint, sich darin findet“ (I, 2; 27).

Wenn nun aber das Kind das Übergehen in das Angefangen-Haben ist, dann ist es doch nicht der zukunftslose Moment: es ist dann doch ein geschichtlicher Entwicklungsprozeß. Als anfangende Vernunft hat es doch Zukunft.

Oder, um das Problem von einer anderen Seite her darzustellen, das anfangende Bewußtsein, Gott, insofern er sich zu fassen sucht, kann doch nicht das vollendete Bewußtsein sein. Wie kann das anfangende Bewußtsein das vollendete sein?

Was in der Kindheit anfängt, ist die Vernunft selbst, nicht ein anderes, von der Vernunft unterschiedenes Wesen. Die Kindheit ist ja das unmittelbare Anfangen der Vernunft in dem Sinne, daß die Vernunft selbst den Anfang tätigt. Die Kindheit ist das Anfangen der Vernunft (gen. obj.), das zugleich das Anfangen der Vernunft ist (gen. subj.). Nun ist die Vernunft nur so, daß sie schon angefangen hat, welches Angefangen-Haben bedeutet, daß sie den Anfang nicht wiederholend in den Anfang zurückkehren kann. Damit ist aber gesagt, daß die Vernunft in der Kindheit nur in der Weise anfangen kann, daß sie diesen Anfang wiederholt. Der in der Kindheit anfangende Geist ist immer in die Kindheit zurückgekehrter Geist. Das Anfangen in der Kindheit vollzieht sich notwendig als Wiederholung oder als Rückkehr. In diesem Sinne kann Fröbel sagen, daß die Lebenseinigung als das Einswerden mit Gott – er nennt es auch Jesusleben – Rückkehr in die Kindheit ist. „Jesus trat in und durch eine Einheit hervor, forderte (daher) Eines = Sinnesänderung = Wiedergeburt = Zurückkehren zur Kindheit, ...“ (R 84; Tbl. 1820). Die anfangende Vernunft ist zurückgekehrte Vernunft. Als sich wiederholende Vernunft geht die Vernunft nicht in die unendliche Zukunft hinaus, sondern sie schließt sich gleichsam immer zyklisch ab. (Wir werden noch über die Bedeutung des Zyklus bei Fröbel zu reden haben.)

Wie wir gesehen haben, „hat“ die Vernunft nur deshalb Zukunft, weil sie ihr Angefangen-Haben nicht rückgängig machen, d. i. wiederholen kann: „das“ Zukünftige ist das Vergangene. Damit ist aber gesagt, daß, wenn die Vernunft sich wiederholen kann, sie auch keine Zukunft mehr hat. Die Vernunft, die aber keine Zukunft mehr hat, die rückkehrende Vernunft, ist abgeschlossene, vollendete Vernunft. Damit ist wiederum gegeben, daß das Werden der Kindheit kein geschichtliches Werden ist. Als rückkehrende Vernunft tätigt die Vernunft selbst das Anfangen der Vernunft in der Kindheit. Nun ist aber das „Bewirkende“ des Anfangens in der Kindheit die väterliche Zeugung. Die rückkehrende Vernunft ist die väterliche Vernunft, das Rückkehren der Vernunft ist die „Vaterschaft“ der Vernunft. In diesem Sinne ist das Jesusleben als Rückkehr in die Kindheit das Einswerden mit dem Vater.

Das Anfangen der rückkehrenden Vernunft kann nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit und als Tätigkeit eines anfangenden Wesens begriffen werden.

Die Vernunft ist nicht anders das Anfangende, als daß sie unmittelbar anfängt: der Vater ist nur Vater im Vollzug des Zeugens, die Vernunft ist nicht auch das Anfangende, wenn sie nicht actu anfängt, sie ist also nicht das Anfangende im Begriff, sondern in der unmittelbaren Erfahrung. Fröbel kann daher nicht wie Schelling unterscheiden zwischen der potentia generandi und dem unmittelbar wirklichen Zeugen selbst. Nach Fröbel kann der Vater nur wirklich „zeugen“, er kann nie potentia generandi sein. „Vater’ (alt-germanisch Fader, Fadur) heißt der Mann und Gatte in Beziehung auf das durch ihn fortbestehende, wie an einem Faden fortlaufende Menschengeschlecht, der Sachanschauung nach der Fortführer, Fortleiter eines Lebens (...). – Er ist gleichsam der stetig fortgehende Lebensfaden, Lebensnerv, welcher das Menschengeschlecht ungehemmt fortlaufend sich entwickeln macht.“ (Er 26). Fröbel fährt an der gleichen Stelle fort: „Vater, Fader, Fadur, ist also gleichsam derjenige Lebensnerv, welcher von der Einheit des Menschheitslebens ausgehend, dasselbe zum Ziele seiner Entwicklung, zur sich bewußten Einheit des Menschheitslebens zurückführt, gleichsam wie der Faden am Knaul der Ariadne.“ Der Vater ist also immer nur wirkliches Entwickelnmachen. Das unmittelbar wirkliche Anfangen der rückkehrenden Vernunft ist aber nur wirklich im Anfangen der Kindheit. Der Vater ist nur wirklich als das wirkliche Anfangen der Kindheit. Der Vater ist somit nicht ein vom Kind unterschiedenes Vernunftwesen, Vater und Kind sind nicht zwei sich auffordernde Individuen, sondern sie bilden eine unmittelbare – Fröbel redet von einer „innigen“ – Einheit.

Die „väterliche“, rückkehrende Vernunft, die das Anfangen der Vernunft in der Kindheit „tätigt“, ist die *Erziehung*. Die unmittelbare Einheit von Kind und Vater, dieses Im-Kinde-wirklich-Sein des Vaters, ist die Erziehung.

Erziehung aber als das vernünftige Tätigen des Anfangens der Vernunft in der Kindheit ist, weil wir im vernünftigen Anfangen Gott selbst werden, die eigentliche Lebenseinigung. „Kommt, laßt uns unsern Kindern leben! Ein wahrer Lebensruf; indem er ja in die Mitte alles Lebens versetzt, da er nicht nur die Menschen und der Menschen Leben unter sich und mit der Menschheit, nicht nur das Geschöpf mit der Schöpfung, sondern selbst mit der Quelle alles Lebens, mit dem Schöpfer eint, welcher sprach: ‚Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei!‘ Deshalb nun: Kommt, laßt uns unsern Kindern leben!“ (II, 2; 4).

Das unmittelbare, nicht zu begreifende Einswerden mit dem Schöpfer ist, eben weil es nicht aus der Unmittelbarkeit befreit werden kann, das Schöpfen selber. Die *Erziehung* somit ist der eigentliche *Schöpfungsprozeß*, und der Schöpfer ist der *Vater*, der *Erzieher*. Es ist daher sicher kein Zufall, wenn die Welt für das Kind durch das schöpferische Wort der erziehenden Mutter entsteht. „Dem erschienenen Menschen, dem Kinde, tritt die Außenwelt, ...

aus ihrem Nichts zuerst in neblichter, gestaltloser Dunkelheit in chaotischer Verworrenheit, selbst Kind und Außenwelt ineinander verschwimmend, entgegen, und es stellen sich dann die Gegenstände demselben aus diesem Nichts, diesem Nebel, besonders durch das von Seiten der Eltern, der Mutter früh dazwischentretende, Kind und Außenwelt zuerst trennende, dann beide wieder einende – Wort, ... hervor.“ (I, 2; 27).

### *III. Die Trinitätsspekulation*

Wir wollen hier unsere Interpretation der Schöpfung als Wiederholung des Anfangens der Vernunft durch eine eingehendere Interpretation der Trinitätsspekulation Fröbels bewähren. Die Gedanken über die Trinität tauchen bei Fröbel zum erstenmal in Tagebuchaufzeichnungen aus den Jahren 1819 und 1820 auf. Diese Gedanken finden einen gewissen Abschluß in der zweiten Fassung der Eingangspartien zur „Menschenerziehung“ aus dem Jahre 1835 (zitiert bei Hoffmann; II, 281 f.). Diese zweite Fassung der Eingangspartien zur Menschenerziehung lautet: „Im Anfang war die Einheit, und die Einheit war in Gott, und Gott war die Einheit; und die Einheit offenbarte sich, tat sich kund, stellte sich dar in der Allheit, schuf die Allheit, und die Allheit tat so kund und offenbarte die Einheit – und aus der Allheit ebenso die Vielheit, die Sonderheit; und in der Vielheit, Sonderheit und so aus und in der Einzelheit tat und tut sich kund, offenbarte und offenbart sich die Einheit. Die Einheit, Gott, sich offenbarend in der Allheit, dem All, und der Einzelheit, dem Sonderen, Einzel(nen) wurde vernommen von einem Einzelnen und so allen zuvor von einem Einzigen, dem Einzigen und darum Einigen (Ms: einigen) mit Gott. Dieser Einzige und Einige, welcher die Einheit und Einigkeit in aller Allheit, dem All und der Sonderheit und jedem Sonderen und Einzelnen vernahm und verkündigte, hob die Trennung zwischen der Allheit und der Einheit, dem Sonderen und wie Einigen auf, söhnte das Getrennte, Sondere in sich und mit der Einheit Gott, menschlich gesprochen, aus, war das von Gott ausgegangene, (mit?) Gott einige Söhnende, war so Gottes einiger Sohn. Durch diese Verkündigung war er gleichsam Heiland alles Geteilten, Gebrochenen, er war der Heiland der Welt; die von ihm erkannte Einheit, die in dem All und jedem Sonderen ist, vernahm und verkündete er als Geist und verhiß das Heilende seines Wirkens und Vernehmens allen als Heiligen Geist.“ (Hf; II, 281). Gott als die Einheit im Anfang ist nicht das anfangende Wesen, das das aktuelle Anfangen gleichsam zurückhalten kann: er ist nicht das wirkende Wesen, das das Wirkende ist, auch wenn es nicht aktuell wirkt. Gott kann nicht nicht wirken. Das ewige Leben Gottes ist „stetige Kraft-Äußerung“: „Durch das (in dem) ewigen stetigen

Leben (:i. e. durch die [in der] ewigen und stetigen Kraft-Äußerung:) ...“ (B 145; Tbl. 1811). Der anfangende Gott ist somit das Anfangen selbst: er ist der Vollzug des ursprünglichen Anfangens.

Dieses Anfangen nun ist beschrieben als ein Kundtun, als Offenbaren. Das Kundtun ist indessen nur Offenbaren, wenn es von der Vernunft vernommen wird. Das Kundtun ist aus auf ..., es intendiert eine vernehmende Vernunft. Als das uranfängliche Kundtun kann es aber nur so die Vernunft intendieren, daß es sie gleichsam erst schafft. Das unmittelbare ursprüngliche Anfangen ist als Kundtun das Anfangen der Vernunft (gen. obj.), es ist das Werden der Vernunft, das Übergehen zur Vernunft. Dieses Übergehen in die Vernunft haben wir schon eingesehen, als das Streben, vernünftig zu werden. In diesem Sinne konnte ja Fröbel davon reden, daß Gott sich zu fassen *sucht*: „Das ewige sich-selbst-gleiche Leben in X suchte sich selbst zu erfassen, zu erkennen, zu begreifen ...“ (B 145; Tbl. 1811).

Das Anfangen wird, indem es zur Vernunft wird, das Beziehen und Unterscheiden im nicht mehr auflösbaren „Zugleich“: die Vernunft ist ja das „Verknüpftsein von Sein und Nichtsein“. Die ursprüngliche Einheit wird damit zur Einheit von Unterschiedenen, zur Einheit von Einzelheiten. Die Einheit der Einzelheiten ist aber die Allheit. Die ursprüngliche Einheit wird somit im kundtuenden Vernunftwerden zur Allheit. Die Einheit, Gott, kann sich nur in der Allheit offenbaren oder besser: sie kann sich nur *als* Allheit kundtun.

Nun ist aber die Allheit als Einheit von *Unterschiedenen* nicht die Einheit als solche, d. i. die Einheit, in der die Unterscheidung aufgehoben ist. Die Allheit ist also die Einheit und doch nicht die Einheit als solche: sie ist nur das Bild der Einheit. Weil aber die Allheit nicht die Einheit als solche ist, ist sie zugleich unterschieden von der Einheit. Mit dem Übergehen der Einheit in die Allheit ist also zugleich Trennung von der Einheit gegeben. Die Trennung von Allheit und Einheit muß immer erst aufgehoben werden, sie muß geheilt werden: der Einige, der die Einheit vernahm, „hob die Trennung zwischen der Allheit und der Einheit“ auf.

Weil die Vernunft Unterscheiden und Beziehen zugleich ist, d. i., weil sie nicht die Einheit als solche ist, ist sie immer selbst zur Einzelheit, zur vernünftigen Einzelheit allerdings, also zur Individualität geworden, die bezogen ist auf andere Individuen. Die sich offenbarende Einheit kann deshalb nur von einem Einzelnen vernommen werden. „Die Einheit, Gott, sich offenbarend in der Allheit, ... wurde vernommen von einem Einzelnen und so notwendig allen zuvor von einem Einzigen ...“ Indem die Vernunft ihr Werden, ihr Anfangen „vernimmt“ oder „erkennt“, fängt sie selbst an: das Erkennen des Anfangens ist ja gar nichts anderes als das Anfangen, sofern es von der Vernunft vollzogen wird. Insofern die Vernunft ihr Anfangen



erkennt, ist sie nicht mehr nur das Angefangene, sondern zugleich das Anfangende: das Anfangen der Vernunft (gen. obj.) wird im Vernehmen des Anfangens zum vernünftigen Anfangen, also zum Anfangen *der Vernunft* (gen. subj.).

Der Einzelne, der die Einheit vernimmt, ist somit der Einige mit Gott: er ist eins geworden mit dem Anfangen, das Gott selbst ist. Die Einheit wurde vernommen von einem Einzelnen, „dem Einzigen und darum Einigen mit Gott“. Dieses Einswerden der Vernunft mit Gott wird in unserem Text auch dadurch ausgedrückt, daß die vernehmende Vernunft nun selbst zum anfangenden Verkünden wird: „Dieser Einzige und Einige, welcher die Einheit und Einigkeit in aller Allheit, dem All und der Sonderheit ... vernahm und *verkündigte* (v. mir hervorgehoben) ..., war das von Gott ausgegangene (mit?) Gott einige Söhnende, war so Gottes einiger Sohn.“ Wenn aber die Vernunft eins ist mit Gott, dann ist Gott selbst Vernunft: die mit Gott einige, also verkündende Vernunft verkündet Gott als Geist: „... die von ihm erkannte Einheit, ..., vernahm und verkündete er als Geist...“ Das Anfangen der Vernunft, mit der doch immer Trennung von Gott gegeben ist, eben weil sie Beziehen und Unterscheiden zugleich ist, ist indessen nur als Wiedervereinigung mit Gott möglich. Das Anfangen der Vernunft (Einssein mit Gott) ist, weil die Vernunft immer schon angefangen hat, nur als Rückkehr in das Anfangen, also als Wiederholung des Anfangens möglich. Die Vernunft kann somit nur anfangen, indem sie ihre Vergangenheit rückgängig macht. Noch mal: das Einswerden der *Vernunft* mit Gott ist nur als Wiedervereinigung, als *Versöhnung* möglich. Der vernehmende (vernünftige) Verkünder (Anfangen) ist der „Söhnende“, d. i. der Vollzug des Versöhnens mit Gott. „Dieser Einzige und Einige, welcher die Einheit und Einigkeit in aller Allheit ... vernahm und verkündigte, hob die Trennung zwischen der Allheit und der Einheit, ... auf, söhnte das Getrennte, Sondere in sich und mit der Einheit Gott, menschlich gesprochen, aus, war das von Gott ausgegangene, (mit?) Gott einige Söhnende, war so Gottes einiger Sohn.“ Die Versöhnung vollzieht sich, weil sie die Trennung rückgängig macht, als Überwindung eines „Bruches“, also als Heilung. „Durch diese Verkündigung war er gleichsam Heiland alles Geteilten, Gebrochenen, er war der Heiland der Welt.“

Nun ist aber das Wiederholen des Anfangens nur als unmittelbarer Vollzug möglich. Der mit der Vernunft einige Gott ist ja kein *anderes* Wesen, und die Vernunft selbst kann sich nicht zum anfangenden *Wesen* machen. Im Anfangen der Vernunft „steht“ somit kein anfangendes Wesen. Das anfangende Wesen wäre das Anfangen im Begriff, will sagen: das Anfangen des anfangenden *Wesens* ist nicht das aktuelle Anfangen. Das bedeutet: Wenn die Vernunft sich selbst zum anfangenden Wesen machen würde, würde sie sich entaktualisieren. Sie würde sich, indem sie sich als das anfangende Wesen begrei-

fen würde, aus der Aktualität des Anfangens befreien. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß das anfangende Wesen nicht aktuell anfängt; wenn ihm das aktuelle Anfangen nicht „zukäme“, wäre es ja nicht anfangend. (Wenn so etwa Dinge in den Begriff gehoben werden, werden sie ja nicht der unmittelbaren Erfahrung entzogen, sondern es wird dann bestimmt, wie sie angeschaut werden *müssen*.) In welchem Sinne würde sich die Vernunft entaktualisieren, wenn sie sich zum anfangenden Wesen machen würde? Indem *sie* sich zum anfangenden Wesen machen würde, würde sie sich das aktuelle Anfangen beilegen. Weil sie sich aber erst zum Anfangenden *machen* muß, kann sie nicht schon anfangend sein. Sie kann sich das Anfangen ja nur beilegen, wenn sie nicht immer schon anfangend ist. Aber gerade weil sie, indem sie sich zum Anfangenden *macht*, nicht schon anfangend sein kann, ist sie das Anfangende, das nicht anfangen *muß*. Sie ist das Anfangende, was es gleichsam nicht nötig hat, anzufangen. Als das, was es nicht nötig hat, anzufangen, ist sie das Anfangende, welches über die Aktualität des Anfangens verfügt: wenn die Vernunft sich selbst zum anfangenden Wesen machen würde, hätte sie die Aktualität des Anfangens in ihrer Gewalt. (Die Dinge hingegen haben, weil sie sich nicht selbst bestimmen, es nicht in der Gewalt, sich der Anschaubarkeit zu entziehen; sie können sich aber auch nicht selbst in die Anschaubarkeit bringen.) Wenn also die Vernunft sich zum anfangenden Wesen machen könnte, hätte sie das aktuelle Anfangen in ihrer Gewalt. Sie würde dann nur so aktuell anfangen, daß sie sich ausdrücklich in die Aktualität freigäbe: sie könnte gleichsam nur auf Grund eines Entschlusses aktuell anfangen.

Wir haben bisher immer nur mehr oder weniger behauptet, daß die Vernunft sich nicht in die Aktualität des Anfangens bringen kann. Läßt sich diese Behauptung durch unsere Textstelle belegen?

Wenn die Vernunft sich nicht ausdrücklich in die Aktualität des Anfangens bringen kann, dann vollzieht sich ihr Anfangen naturhaft. Die anfangende Vernunft fängt naturhaft an, d. h., es geht der Aktualität des Anfangens kein Entschluß voraus. Das Anfangen, dem kein Entschluß vorausgeht, ist ein vergangenheitsloses, rein gegenwärtiges Anfangen. Wenn ferner die Vernunft sich durch einen vergangenen Entschluß in die Aktualität des Anfangens gebracht hätte, wenn sie vor allen Dingen *sich* selbst in die Aktualität des Anfangens gebracht hätte, dann hätte sie in der Aktualität, also im Vollzug des Anfangens, sich gerade als das verloren, was es in der Macht hat, auch nicht aktuell zu sein. Die Vernunft hätte sich in der Aktualität als das anfangende Wesen verloren. Weil sie aber ihr Wesen durch sich selbst verloren hätte (sie könnte ja nur durch einen vergangenen eigenen Entschluß in die Aktualität geraten), würde sie sich an sich selbst verschulden.

Hingegen ist die naturhaft anfangende Vernunft unschuldige Vernunft: in der Aktualität des Anfangens hat sie ihr Wesen nicht durch einen eigenen

Entschluß verloren. Die naturhaft unschuldig anfangende Vernunft ist somit der „Heilige Geist“. Aber gerade weil die Vernunft sich nicht selbst in das Anfangen bringen kann, erfährt sie das eigene Anfangen gleichsam als Geschenk. Im Erkennen Gottes, d. i. im vernünftigen Anfangen oder im Einswerden der Vernunft mit Gott, muß die Vernunft, so drückt dies der frühe Fröbel aus, die „Leitung leiden“ (R 82; Tbl. 1819). Mit anderen Worten: Die Vernunft kann sich nicht selbst in das Anfangen bringen, eben deshalb ist sie das ewig fortgehende Streben, d. i. der Versuch, sich in den Anfang zu bringen. Wenn es sich nun faktisch ereignet, daß sie anfängt, wenn es also anfangende Vernunft gibt, dann muß der Vernunft geholfen sein, denn aus eigener Macht kann sie nicht anfangen. Das Anfangen der Vernunft (gen. subj.) ist das der (strebenden) Vernunft „Zu-Hilfe-Gekommene“. Der heilige, anfangende Geist kann daher von Fröbel als der „Helfer“, „Tröster“, „Beistand“ und „παράκλητος“ apostrophiert werden. In den früheren Tagebuchaufzeichnungen, auf die die zweite Fassung der Eingangspartien der „Menschenerziehung“ zurückgeht, heißt es: „Jeder Mensch ist sich seiner eigenen Unvollkommenheit, Untentwickeltheit am besten und bestimmtesten bewußt; denn jeder vergleicht das von ihm Dargestellte mit dem in ihm Darzustellenden, – in ihm – liegenden Absoluten. Die entwickelte, absolute, sich bewußte Intelligenz ist der wahre Tröster, Helfer, Beistand, παράκλητος, Zu-Hilfe-Gerufener. Die entwickelte, absolute, sich bewußte Intelligenz – Vernunft – ist der wahre Helfer; denn sie ist die zweite Hälfte aller Vernunft, sie ist die allgemeine, totale, und verhält sich zu jeder individuellen (...) wie Allgemeines zu Besonderem, Totum zu Individuum, Einheit zu Vielheit, Mehrheit, Allheit zu Einzelheit.“ (R 82; Tbl. 1820). (Wir haben bereits im vorhergehenden Kapitel erörtert, wie die anfangende Vernunft die „entwickelte“, „totale“, „vollendete“ Vernunft sein kann.)

Auch in der zweiten Fassung des „Einganges“ zur „Menschenerziehung“ wird der „Heilige Geist“ als Tröster angesprochen: „Die Offenbarung Gottes als und in der Einheit, Einzelheit, dem Einzigem und der Allheit, als Schöpfer (Vater), Heiland (Sohn) und Geist (Trost) ...“ (Hf; II, 281). Der „Heilige Geist“, der „Tröster-Geist“ ist aber nicht ein vollkommener Geist jenseits der strebenden Vernunft, denn als von der strebenden Vernunft unterschiedener Geist wäre er besonderer Geist und nicht „totaler“ Geist. Nicht weil der Heilige Geist ein besonderer „Fall“ von Vernunft ist, kann er der strebenden Vernunft zu Hilfe kommen, sondern weil die Vernunft sich nicht selbst in das Anfangen bringen kann, erfährt sie das eigene Anfangen, wenn es sich faktisch ereignet, als Geschenk. (Und eben weil das Helfen nicht notwendige Folge eines helfenden, von der Vernunft unterschiedenen Wesens ist, kann es auch nur eine „Verheißung“ der Hilfe als eines faktischen Ereignisses geben, das jedem einmal „passieren“ kann.)

Das Anfangen ist in zweifacher Hinsicht „geschenkte“ Tätigkeit: Einmal ist das Anfangen kein bedingtes, notwendiges Tätigsein. Eben weil das Anfangen keine Tätigkeit ist, die unter einem Zwang steht, ist sie eine freie Tätigkeit. Als freie Tätigkeit ist sie eine Tätigkeit, die sich selber das Gesetz gibt. Aber das Anfangen ist doch keine freie Tätigkeit, die im Kampf mit ihrem eigenen Nichtsein liegt: das Anfangen setzt nicht wie das Streben das eigene Nichtsein in seinen Ausgangspunkt; es vollzieht sich somit nicht als angestregtes Überwinden der eigenen Nichtigkeit. Es ist also die freie Tätigkeit, die gleichsam keine Mühe darauf verwenden muß, sich in ihrer Unbedingtheit zu halten. Von einer Tätigkeit, die nicht bedingt ist, aber doch auch nicht mit Anstrengung verknüpft ist, die gleichsam von allein und selbstverständlich vollzogen wird, sagen wir, sie sei „gelöst“. In Absetzung von der Ernsthaftigkeit, die in jeder Anstrengung dabei ist, kann man sie auch „heiter“ nennen. Dieses heitere, gelöste, aber dennoch freie Tätigsein ist für Fröbel das *Spiel*. Das Spiel ist ein „geschenktes“ Tätigsein, bedeutet, daß es zwar frei, aber doch nicht mit Anstrengung verknüpft ist: es geschieht gleichsam von allein, ohne jede Überwindung.

Zweitens: Die Vernunft selbst kann sich nicht in das Anfangen bringen. Wenn es sich dennoch – von der Vernunft unvorhersehbar – ereignet, daß sie gelöst und heiter spielen kann, kann sie ihre eigene „Heiterkeit“ nur als Geschenk oder geradezu als Gnade erfahren: im „Spielen“ erfährt die Vernunft sich immer befreit von der Anstrengung des Strebens.

Wir wollen wieder ausdrücklich auf die Trinitätsspekulation Fröbels zurückkehren und versuchen, sie von einer neuen, bisher noch weniger berücksichtigten Seite darzustellen. Die von Gott geschaffene Welt kann nur eine heile Welt sein, d. i. eine Welt, die nicht von Gott getrennt ist, sondern immer auf ihn bezogen bleibt. Als All ist aber die Welt nie die Einheit, Gott selbst: sie ist als All von Gott getrennt. Das All kann somit nur in einer Wiedervereinigung, in einer Versöhnung auf Gott bezogen und damit heil werden. Die Schöpfung einer heilen Welt, und Gott kann keine andere schaffen, kann daher nur in einer Erlösung geschehen. Die Schöpfung *Gottes* ist immer wiedervereinigende Versöhnung. Mit anderen Worten: Die Schöpfung Gottes kann sich, weil sie immer nur Heilung sein kann, nur als wiederholende *Neuschöpfung*, als „*Erneuerung des Lebens*“ vollziehen. Weil sich aber die Schöpfung Gottes nur als wiedervereinigende Heilung (Erlösung) vollziehen kann, sind „Schöpfung“ und „Erlösung“, die in den „Heiligen Büchern“ als zwei geschichtliche Begebenheiten geschildert werden, für Fröbel eins und dasselbe: die Schöpfung Gottes ist immer wiedervereinigendes Heilen, und die Heilung, die Erlösung ist Schaffung der heilen Welt. Das, worin Schöpfung und Erlösung eins und dasselbe sind, ist die Offenbarung Gottes. „Die Offenbarung Gottes“ geschieht „als Schöpfer (Vater), Heiland (Sohn) und Geist

(Troost) ...“. Die Offenbarung Gottes wiederum ist, wie wir gesehen haben, das Einswerden der Vernunft mit Gott: die Offenbarung Gottes ist die „Lebenseinigung“. Schöpfung und Erlösung sind somit „Einzelaspekte“ oder Momente der Lebenseinigung. So spricht Fröbel 1851 in einem Brief an Marenholtz-Bülow von „drei Gesetzen“, dem der Schöpfung (Trennung und Gegensatz), dem der „Vermittlung“ (Erlösung) und dem der Einigung. Er betont dabei aber zugleich, daß jedes „folgende Gesetz“ das vorhergehende in sich schließt. „Das erste Gesetz, das des Gegensatzes, ist die Formel für die erste große Welttatsache – für die Schöpfung. Das zweite Gesetz, das der Vermittlung, ist die Formel für die zweite große Welttatsache – für die Erlösung. Das dritte Gesetz, das des Dreieinigen, ist die Formel für die dritte große Welttatsache – für die Einigung. Jedes folgende Gesetz ist eine Erweiterung des vorhergehenden und schließt dasselbe in sich.“ (Hf; I, 141). Mit dem Anliegen, Schöpfung und Erlösung, also die christliche Offenbarung als Momente eines übergeordneten Ganzen zu begreifen, stellt sich Fröbel in die Tradition des deutschen Geisteslebens, die mit Lessing begonnen hatte. Fröbel und Lessing sind darüber hinaus in der Auffassung einig, daß das übergeordnete Ganze, in dem Altes und Neues Testament als Momente umgriffen sind, der Erziehungsvorgang ist, in dem der Mensch zur sittlichen Selbstergreifung gebracht wird. Lessing und Fröbel unterscheiden sich jedoch durch eine jeweils unterschiedene Ansicht von dem, was Erziehung ist. Für Lessing besteht die Erziehung in einzelnen Maßnahmen, die sich jeweils nach den Bedürfnissen des „Zöglings“ richten. Über den Sinn dessen, was Erziehung bei Fröbel ist, werden wir noch zu reden haben. Wir haben jedoch schon angedeutet, daß das Erziehen bei Fröbel nicht eine Summe von Maßnahmen ist, sondern das ganze Leben, wobei das „ganz“ auch im Sinne des „Heilseins“ zu verstehen ist. Das ganze Leben ist das heile Leben, das „erneuerte Leben“.

Wir wollen das gewonnene Ergebnis noch von einer anderen Seite her verdeutlichen. Wir haben gesehen: Gott ist offenbar, er ist von der Vernunft vernommen als naturhaft anfangende Vernunft (Heiliger Geist). Hier fassen wir den Sinn des Fröbelschen „Pantheismus“. Die naturhafte Vernunft ist Vernunft, die Natur ist, und Natur, die Vernunft ist. Natur, die Vernunft ist, ist Natur, die nicht erst als Material Bedeutung erhält, sondern Natur, die von sich her schon Bedeutung hat. Gott ist offenbar als naturhafte Vernunft, bedeutet aber: Gott *ist* naturhafte Vernunft.

Gott ist naturhafte Vernunft, also Natur, die nicht von der Vernunft als deren Nicht-Sein unterschieden ist, besagt, er ist das geheilte und damit heile All: die Trennung von Vernunft und Natur ist ja in der naturhaften Vernunft überwunden, rückgängig gemacht, geheilt. Dieses Einssein von Vernunft und Natur ist aber keine begreifbare Einheit, sie ist nicht die Einheit im Begriff,

also Identität. Als nicht begreifbare Einheit ist sie Einheit in der unmittelbaren Erfahrung (womit jedoch nicht gesagt ist, daß es sich um die sinnliche Erfahrung handeln muß). Das heile All ist das All in der unmittelbaren Erfahrung. Weil das heile All aber nur das All in der unmittelbaren Erfahrung ist, ist es immer nur als Einzelheit erfahren: Gerade weil die Einheit von Natur und Geist nicht Identität des Begriffes ist, ist sie nicht das, was im Vollzug der Erfahrung „einheitlich“ eins und dasselbe bleibt: sie wird nicht als identisch dasselbe erfahren. Mit anderen Worten: Weil das heile All als Einheit von Vernunft und Natur nicht Identität ist, ist es niemals aus dem unmittelbaren „Aspekt“ zu lösen.

Nun soll aber die im jeweiligen „Aspekt“ erfahrene Einzelheit als von sich aus bedeutsame Natur überhaupt, d. i. als heiles *All*, erfahren werden. Es soll sich ja gerade nicht um die Erfahrung eines einzelnen Gegenstandes handeln, denn der einzelne Gegenstand ist ja immer als identisch derselbe erfahren. Die Einzelheit, sofern sie nicht ein Einzelgegenstand ist, sondern sofern in ihr die von sich aus bedeutsame Natur „überhaupt“ erfahren wird, ist das *Symbol*. Das heile All wird also als Symbol erfahren, wir sagen besser: es wird als Symbol *geschaut*, um diese Erfahrung gegen die sinnliche Erfahrung abzugrenzen. Das Einzelne, das doch als das „Ganze“ erfahren ist, das Symbol also, bezeichnet Fröbel auch als das „Gliedganze“. Die „Schau“ des „Ganzen“ im Einzelnen, d. i. die Erfahrung des Einzelnen als Symbol, ist die *Ahnung*. „Die Ahnung findet jedes Einzelne als ein geistiges Gliedganzes.“ (Hf; I, 101). Von der Ahnung heißt es an der gleichen Stelle weiter: „Denn hier erscheint immer das Einzelne in Verknüpfung, in innerer Einigung mit einem geistigen, nur geistig zu erfassenden Ganzen. Die Ahnung bringt jedes Einzelne einem großen Ganzen durch innere Verknüpfung nahe.“ (Hf; I, 101).

Wir sind davon ausgegangen, daß Gott nur als heiles All offenbar ist. Wir haben ferner gesehen, daß das heile All die im Einzelnen und als Einzelnes erfahrene Ganze von sich aus bedeutsame Natur ist. Der Schöpfer-Gott, d. i. der offenbare Gott, ist „vernommen“ als Symbol: „Unser Schöpfer, als ein liebender Vater, hat uns in fast unzähligen Sinnbildern mit den Forderungen und Gesetzen des Lebens bekannt gemacht und uns im Sinnlichen das Übersinnliche kundgetan.“ (MS 53).

Gott ist offenbar als Symbol, d. i. von sich aus bedeutsame Natur, bedeutet aber, er *ist* von sich her bedeutsame Natur. Dieses *Natursein* Gottes ist von dem Spinozistischen „Deus sive natura“ dadurch unterschieden, daß das Sein hier nicht Sein im Begriff ist. Es besagt somit nicht, daß Gott das Wesen, der Grund der Natur ist, aus dem alle einzelnen „natürlichen“ Vorgänge und alle einzelnen „Dinge“ der Natur mit Notwendigkeit folgen. In dieser – pantheistischen – Auffassung ist Gott gerade nicht als „Einzelheit“ offenbar,

sondern als die Einheit *jenseits* aller unmittelbaren „Einzelaspekte“, also als die Einheit im Begriff, d. i. als Identität aller „natürlichen“ Einzelvorgänge und -dinge. Gott ist hier gerade nicht als Einzelheit offenbar, weil die Einzelheiten aus ihrer Einzelheit befreit und auf ihr einheitliches, damit nicht mehr erfahrenes Sein zurückgeführt werden. Gott ist hier *das* All, d. i. die allen Einzelheiten vorgängige Einheit, in welcher die Einzelheiten immer schon als identisch begriffen sind.

Bei Fröbel indessen ist Gott nicht *das* All als vorgängige Bedingung aller Einzelheiten, sondern, weil er kein Sein im Begriff ist, ist er nur mit und *in* der jeweils erfahrenen Einzelheit „gegeben“. Das ist der Sinn des Fröbelschen *Panentheismus*: Gott ist nur als Einzelheit, die als von sich selbst her bedeutsam erfahren wird. Dieser Panentheismus ist keine „Synthese“ – im Sinne des „Sowohl-als-Auch“, die der philosophische Journalismus als Dutzendware liefert – von „Deismus“ und – meist falsch verstandenem – Pantheismus: Gott hat nicht ein Sein „jenseits“ der Natur und ist dann außerdem noch „irgendwie“ *in* die Natur eingegangen, sondern er *ist* nur als von sich her bedeutsame – und damit das „Ganze“ repräsentierende – Einzelheit. (In der Einzelheit, die von sich aus Vernunft hat, wird notwendig das Ganze erfahren, weil die Vernunft ja gar nichts anderes ist als die Einheit, das Umfassende der Einzelheiten. Allein: diese Einheit ist nicht als Einheit im Begriff.)

Weil Gott aber als Symbol geschaut ist, also als Einzelheit, die als das Ganze erfahren wird, ist er nicht als „reine“ Absolutheit offenbar, d. i. als Begriff, der den unmittelbaren Vollzug der Vernunft übersteigt und damit aufhebt. Nun erfährt die Vernunft aber nur Symbole – Fröbel nennt sie auch die „schönen Dinge“ – im Wiederholen des Anfangens ihres Tätigseins. Die Wiederholung des Anfangens ist aber nur als Rückkehr aus dem „Schon-tätig-Sein“, welches wir als Streben eingesehen haben, möglich. In diesem Streben ist die Vernunft bestrebt, sich selbst, d. i. ihr unmittelbares Tätigsein, zu übersteigen, um sich in ihrer „reinen“ Absolutheit einzuholen. Sie will strebend ihre unmittelbare Lebendigkeit übersteigen.

Indem sie ihr Anfangen wiederholt, begreift sie sich ja nicht in ihrer Absolutheit, sie hebt ihr unmittelbares Tätigsein nicht auf und macht sich zum anfangenden Wesen, in dessen Macht es stünde, auch nicht anzufangen, sondern sie begibt sich – ohne sich dazu entschließen zu können – naturhaft in das Tätigsein hinein. Die Wiederholung stellt sich somit dar als die „Aufgabe“ des Willens zur reinen Absolutheit, oder als die Aufgabe des Willens, sich aus dem unmittelbaren Tätigsein zu befreien. Das wiederholende Rückkehren in das Anfangen ist somit Rückkehr in die eigene Unmittelbarkeit, mit welcher Unmittelbarkeit sie sich aber jetzt gleichsam zufrieden gibt, weil sie ja in der Wiederholung das faktisch vollzieht, um das sie sich strebend bemüht hat: sie fängt wirklich an. Mit anderen Worten: Das Streben nach dem Sein

der Vernunft „jenseits“ ihres unmittelbaren Vollzuges – man darf sagen: das Unterwegssein auf ihre eigene Transzendenz – wird in der Wiederholung aufgegeben: die Vernunft gibt sich mit ihrer Immanenz, mit ihrer unmittelbaren Lebendigkeit zufrieden.

Weil aber das Anfangen der Vernunft, d. i. ihr Einssein mit Gott nur als Rückkehr in das Anfangen, d. i. als Wiederholung möglich ist, muß sie um das Anfangen wiederholen zu können, schon angefangen haben. Weil sie nur wiederholend anfangen kann, muß sie sich arbeitend und strebend um das Anfangen bemüht haben. Eben mit der Wiederholung ist das Streben gesetzt. Die Arbeit ist somit ein notwendiges Strukturmoment der Lebenseinigung. Bollnow hat zuerst nachdrücklich darauf hingewiesen: „Auch Naturbeherrschung ist für Fröbel, was nicht immer hinreichend beachtet wird, ein Teil der Lebenseinigung. Diese von Fichte her bestimmte stark aktive, gestaltende Seite an Fröbel wird ohnehin vielfach unterschätzt.“ (a.a.O. S. 226). Fröbel selbst drängt einmal diese ganze Lebenseinigung, die notwendig „zuerst“ ein Streben zur reinen Absolutheit ist (welches Streben sich darstellt als Bearbeitung, d. i. Sinngabe des sinnlosen Materials: der Mensch gibt sich gleichsam nicht mit dem Vorgefundenen zufrieden, er vergißt über dem Himmel die Erde), dann aber das Streben nach der reinen Absolutheit aufgibt und das wahre Sein nicht mehr jenseits der unmittelbaren Lebendigkeit sucht, auf folgende Formulierung zusammen: „Über dem Himmel die Erde vergessen, über der Erde den Himmel vergessen, auf der Erde den Himmel finden, in dem Himmel um der Erde willen wandeln.“ (R 99; Tbl. 1823).

Diese Preisgabe des Willens zur Transzendenz ist ein Grundzug des nachidealistischen Denkens des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts. Bei Fröbel ist das Immanentwerden allerdings keine „Angelegenheit“ des philosophischen Denkens, sondern des erziehenden Familienlebens.

#### *IV. Die Lebenseinigung als Familienleben. Die heile Welt als Garten Gottes*

Weil die Vernunft nicht *begreifen* kann, wie sie anfängt, ist sie darauf angewiesen, daß ihr Anfangen ihr faktisch erscheint: das Anfangen der Vernunft muß unmittelbares Ereignis werden. Dieses nicht begreifbare Anfangen ereignet sich als „Erscheinen“ der Kindheit. Das als Kindheit offenbare Anfangen der Vernunft (gen. obj.) ist aber als *offenbares* ein Anfangen der Vernunft (gen. subj.). Dieses Anfangen der Vernunft als Kindheit ist nur als Wiederholung des Anfangens der Vernunft möglich. Das als Kindheit anfangende, d. i. das, was als Kindheit wiederholend anfängt, ist der Vater. Die Kindheit ist somit gar nichts anderes als die Wiederholung und Wiederkehr des Vaters: „Sohn“ heißt das Kind mit männlicher Bestimmung, weil sich in ihm das



Wesen, der Charakter und das Leben des Vaters wiederkehrend ausspricht, ...“ (Er 27). Der als Kindheit offenbare Gott ist daher immer Vater-Gott; der Schöpfer-Gott ist der Vater-Gott.

Weil nun aber das Anfangen der Vernunft nicht in den Begriff aufgehoben werden kann (der Vater ist nach Fröbel immer genitor, nie potentia genrandi), ist auch die Kindheit nicht Sein im Begriff. Sie *ist* nur in der Erfahrung, in der die Vernunft sich als anfangende Vaterschaft erfährt. Weil das Kind aber kein begriffliches Sein ist, weil es somit *das* Kind oder die Kindheit schlechthin nicht gibt, ist die Kindheit (als das Anfangen der Vernunft) immer nur als einzelnes Kind offenbar. Damit ist aber auch gesagt, daß die Vaterschaft nur als dieses und in diesem einzelnen Kind offenbar ist. Es gibt somit nicht das Kind schlechthin oder den Vater schlechthin, sondern nur das erfahrene (einzelne) Kind, welches aber nur erfahren ist im unmittelbaren Vollzug der Vaterschaft, die wir schon als Erziehung angedeutet haben. (Die vernünftige Tätigkeit [Anfangen der Vernunft als genitivus subjectivus] die den Anfang der Vernunft [gen. obj.] „bewirkt“, ist ja Erziehung.) Das „Verhältnis“ von Vater und Kind ist also nicht zu begreifen, sondern nur unmittelbar zu leben. Gelebt wird dieses „Verhältnis“ aber in der konkreten Familie. Die Offenbarung des Vaters als Kind vollzieht sich im erziehenden Familienleben. Nur in der Familie kann der Vater Vater sein und er ist nur Vater in der Erziehung seiner einzelnen Kinder. Vom Vatersein kann man somit auch nur reden, wenn man es im Familienleben erfährt. Damit ist aber auch gesagt, daß Gott nur im Familienleben als Vater offenbar sein kann. „Darum sind rein menschliche, elterliche und kindliche Verhältnisse der Schlüssel, die erste Bedingung zu jenem himmlisch göttlichen, väterlichen und kindlichen Verhältniß und Leben, zur Darstellung eines echten Christus-Lebens, -Sinnes und -Handelns in sich und durch sich. Darum ist die Durchdringung der rein geistig menschlichen, der wahrhaft väterlichen, kindlichen, der echt elterlichen Verhältnisse, der Verhältnisse Gottes zu den Menschen, der Menschen zu Gott.“ (I, 2; 102).

So war es auch von Pestalozzi gedacht: Nur wer in der Familie erfahren hat, was Vatersein bedeutet, treibt nicht hohles „Maulbrauchen“, wenn er vom himmlischen Vater redet. Mit der Auffassung der Analogie – so wollen wir einmal vorläufig sagen – von irdischem und himmlischem Vater „übernimmt“ Fröbel also Gedanken seines Lehrers. Aber die Gedanken des Lehrers erfahren eine spezifisch Fröbelsche Ausformung. Für Pestalozzi war der irdische Vater eine mögliche Erfahrung des Vaterseins überhaupt, welches Vatersein auch beispielsweise als „gütig“ regierender Fürst erfahren werden konnte. Der Familienvater ist somit nur ein einzelner „Fall“ des Vaterseins überhaupt, das in besonderer Reinheit im göttlichen Vater verwirklicht ist. (Das „Verhältnis“ von göttlichem Vater und Familienvater läßt sich bei Pestalozzi auch dahingehend umkehren, daß nur der, der das Vatersein in

der religiösen Erfahrung „erkannt“ hat, ein echter Familienvater werden kann.) Der Familienvater war also für Pestalozzi eine in der unmittelbaren Anschauung gegebene Modifikation des Vaterseins überhaupt, welches Vatersein überhaupt dann nicht mehr ein Sein der unmittelbaren Erfahrung ist, sondern Sein im Begriff. Kurz: Der Familienvater ist, nach Pestalozzi, der Begriff des Vaters in der unmittelbaren Anschauung.

Für Fröbel hingegen gibt es kein Vatersein jenseits der unmittelbaren Erfahrung als Sein im Begriff. Demgemäß ist auch Gott nur in der Familie als Vater offenbar. Die Familie als das Offenbarsein des Vaters wird dadurch auch, eben weil die christliche Lehre für Fröbel darin besteht, daß sie Gott als Vater verkündet, zum „Ort“ der Offenbarkeit, d. i. der Wahrheit der christlichen Lehre. Noch mal: Nur in der Familie *ist* der Vater Vater, will sagen: nur in der Familie kann das Vatersein offenbar, d. i. erkannt und damit wahr sein. „Diese und alle übrigen, sich auf das Wesen und die Würde des Menschen beziehenden Aussprüche (gemeint ist die Lehre Jesu) erhalten in der Familie ihre besondere Bestätigung, die Familie ist der Brennpunkt ihrer Wahrheit.“ (I, 2; 341).

Genauso wie das Vatersein nur im Familienleben offenbar ist, ist auch das Kindsein nur in dem Familienleben „erkannt“: was das Kind *ist*, wird nur im Familienleben erfahren. (Das Kindsein ist ja gar nichts anderes als die Offenbarung des Vaters.) Die Familie wird demgemäß auch zum Ort der Wahrheit der Verkündigung Jesu als *Sohn* Gottes. Im Kinde wird immer Jesus „aufgenommen“, sofern er *Kind* Gottes ist. Fröbel nimmt den „Ausspruch“: „Wer ein Kind aufnimmt, nimmt mich auf“, wörtlich ernst und versteht ihn nicht als bloße Allegorie: „Diese Worte des größten Menschen Erziehers sind somit der Friede, den er uns ließ, als er schied, und welchen die Welt nicht gibt (und so alle Segnung, die sein Leben und seine Lehre uns bringen wollte, d. h. die von ihm erkannte und geahnte Lebens- und Natur-, Menschheits- und Gotteinigung), müssen endlich Wahrheit werden. Wahrheit muß werden, was er sagte: ‚... den Kindern ist das Himmelreich‘. Wahrheit muß werden und nicht blinkender, prunkender, aber nichtiger Worthall, ...: ‚Wer ein Kind aufnimmt, der nimmt mich auf.‘“ (II, 2; 263).

Weil es also kein Vatersein im Begriff, d. i. jenseits der unmittelbaren Erfahrung des Familienlebens gibt, kann der Vater-Gott nur in der Familie offenbar sein. Gott ist, sofern er Vater ist, als Familienvater offenbar: der konkrete Familienvater *ist* Gott, sofern Gott Vater ist. Ist dies nicht absurde, überhitzte Spekulation? Wir müssen dieses „*ist*“ allerdings richtig verstehen! Es besagt nicht, daß der konkrete Mensch identisch mit Gott ist, weil das Vatersein ja nicht Sein im Begriff ist. Es ist nicht das in verschiedenen Aspekten identische, also nicht ein Sein, das aus seiner unmittelbar konkreten Gegebenheit gelöst und auf den allgemeinen Begriff gebracht werden kann.

Aber weil das Vatersein eine konkrete Gegebenheit ist, die nicht auf den Begriff gebracht werden kann, ist es nicht eine „Einzelheit“, die auf andere Einzelheiten bezogen (Allgemeinheit) und von ihnen unterschieden zugleich ist (einzelner, konkreter „Fall“ des Allgemeinen: das Allgemeine in der unmittelbaren Anschauung). Das Anschauen des Vaters ist somit nicht die Erfahrung eines einzelnen Menschen, der auf andere bezogen und von ihnen unterschieden zugleich ist. Der Familienvater wird demnach gerade nicht als Individualität erfahren. Gerade hier zeigt sich nun eindringlich, daß Fröbel nicht an der Wirklichkeit „vorbeispekuliert“. Fröbel meint hier die „Tatsache“, daß der Vater gerade nicht mehr als Vater in den Blick kommt, wenn er zum mit anderen vergleichbaren Individuum geworden ist. Wo der Vater als Individuum mit anderen Individuen verglichen wird, ist das „innige“ Band, durch welches etwa das Kind mit dem Vater „verknüpft“ ist, schon zerstört. Modern gesprochen: Das Vatersein ist nur das in einem Akte kindlicher oder mütterlicher Liebe Intendierte, welche Liebe nicht aus ihrer Unmittelbarkeit befreit und etwa dadurch erklärt werden kann, daß der Vater ein Individuum von besonders hohen Vorzügen ist.

Der Vater ist also nie als Individuum erfahren: wenn der Sohn der wiederkehrende Vater ist, dann besagt dies gerade nicht, daß der Sohn die Individualität des Vaters wiederholt und abbildet. Die Menschheit wäre dann ja ein „Stehendes“, sie hätte keine zukünftigen Ausprägungen mehr. Als Bestätigung unserer Interpretation, daß der Sohn nicht die Individualität des Vaters „abformt“, kann die Tatsache dienen, daß Fröbel in der Menschen-erziehung gerade im Zusammenhang mit den Erörterungen der „familiären“ Verhältnisse den Gedanken von der Verderblichkeit der Auffassung wieder aufnimmt, die die Entwicklung der Menschheit als abgeschlossen betrachtet: „Wir setzen der sich in Ewigkeit fortentwickelnden Menschheit äußere Grenzen, schließen sie in äußere Grenzen ein, glauben, schon diese Grenzen derselben in ihrer irdischen Entwicklung errungen zu haben. Die Menschheit ist uns nun ein Todtes, Stehendes, statt daß sie nur ein in und durch Fortentwicklung und Ausbildung Bestehendes ist, und nicht ein immer nur von neuem, wie sie nun einmal ist, Abzuformendes.“ (I, 2; 103). Der Vater ist also nicht, um die Stelle aus der „Erneuerung des Lebens“ wieder aufzunehmen, das Fortentwickeln-Machen einer bestimmten Individualität oder einer bestimmten Sippe, sondern das „Fortentwickeln-Machen“ der Menschheit überhaupt. „Er (sc. der Vater) ist gleichsam der stetig fortgehende Lebensfaden, Lebensnerv, welcher das Menschengeschlecht ungehemmt fortlaufend sich entwickeln macht.“ (Er 26).

Wenn also das Vatersein nur in concreto erfahren werden kann, dann ist damit nicht gesagt, daß der Vater als einzelner Mensch erfahren wird. Das konkret Erfahrene ist hier nicht Einzelfall eines Seins, das nur dem Begriff

„zugänglich“ ist: das *Sein* des Erfahrenen liegt hier nicht „jenseits“ der unmittelbaren Erfahrung (eben im Begriff), sondern es ist hier in der unmittelbaren Erfahrung selbst gegenwärtig. Das bedeutet: Das Sein selbst ist hier immer nur in unmittelbarer Konkretheit, nie in abstrakter Allgemeinheit gegeben. Die Konkretheit aber, die das Sein selber ist (das Konkrete, das an sich selbst Bedeutung hat und nicht erst Bedeutung dadurch erhält, daß es unter den allgemeinen Begriff subsummiert wird), ist das Symbol. Der Vater ist somit das Symbol des Fortlaufens-Machens des Menschengeschlechtes, d. i. das Symbol des sich stetig verjüngenden, von vorn anfangenden Lebens. Dieses ewig sich fortzeugende Leben ist aber das göttliche Leben. Der Vater ist das Symbol Gottes.

Wir werfen von hier aus wieder einen Blick zurück auf Pestalozzi: Weil wir gerade in unserem gegenwärtigen Zusammenhang, in dem wir schon die Nähe Fröbels zu Pestalozzi betonten, auch die spezifisch Fröbelsche Fortentwicklung der Pestalozzischen Ansätze in den Griff bekommen. Für Pestalozzi war das in der Erfahrung Gegebene wichtig zur „Deckung“ des Begriffes: Nur wenn das Denken auf die sinnliche Anschauung bezogen ist, wird wirklich erkannt. Diese Bezogenheit des Denkens auf die sinnliche Anschauung im Erkenntnisprozeß besagt aber auch umgekehrt, daß nur dann das in der Erfahrung Gegebene erkannt ist, wenn es auf seinen Begriff gebracht wird. Ich glaube, daß in dieser Beziehung – aber auch nur in Beziehung auf den Erkenntnisvorgang – Pestalozzi mit Kant verglichen werden darf: Anschauung ohne Begriff ist blind; Begriff ohne Anschauung ist leer.

Für Fröbel hingegen gibt es eine unmittelbare Erfahrung, die selbst Bedeutung entdeckt, die also nicht erst durch den Begriff sehend gemacht wird; die Erfahrung der Symbole, die Ahnung. Weil die Ahnung aber eine unmittelbare Erfahrung ist, deren „Gegebenheit“ nicht erst durch das begriffliche Denken be-deutet werden muß, entdeckt sie die Natur, die von sich her schon Bedeutung hat. Diese Natur ist für Fröbel die einzig wahre Natur. Diese wahre Natur kann indessen nicht von der Pestalozzischen Anschauung entdeckt werden, weil diese sinnliche Anschauung sich ihre Gegebenheit erst durch das Denken deuten lassen muß. Die Anschauung allein findet also kein Sein, sie ist leer: „Anschauung ohne Ahnung ist leere Hülle, ist ein Strohmänn.“ (Hf; I, 106). Die Anschauung findet die Dinge nur, „wie sie an sich selbst sind“, wenn sie auf die Ahnung bezogen ist, d. i. wenn sie das einzelne Ding als Symbol anschaut. Nun sehen wir aber die Dinge nur als von sich aus bedeutsam, indem wir – die Denkenden – mit den von sich aus vernünftigen Dingen eins werden. Wir können aber nur so mit der Natur eins werden, wenn wir zugleich mit Gott eins werden. Mit Gott werden wir wieder nur geeint, wenn wir ihn als Vater im unmittelbaren Familienleben erkennen. Die Lebenseinigung ist nur als Familienleben möglich. Dieses Familienleben

haben wir schon als „Erziehungsleben“ angedeutet. Die Dinge können demnach nur im erziehenden Familienleben als von sich aus bedeutsam erfahren werden.

Für Pestalozzi war die Anschauung die Grundlage des Unterrichtes. Der Unterricht ist für Fröbel immer erziehender Unterricht: er ist immer schon im Erziehungsleben gegründet. Im Erziehungsleben, das die eigentliche Lebenseinigung darstellt, werden „die Dinge“ als Symbole geahnt. Fröbel kann sich somit folgendermaßen von Pestalozzi absetzen: „Die Ahnung liegt eigentlich der von Pestalozzi aufgestellten Anschauung als Grundlage des Unterrichtes zugrunde, und so bekommt eigentlich die sogenannte Pestalozzische Lehrweise, insofern sie Wahrheit in sich hat, durch die von mir aufgestellte Erziehung des Menschen erst ihre Begründung, d. h. sie bekommt dadurch erst ihre Stelle als ein Glied im Gange der Menschheitsentwicklung... Ohne Ahnung überhaupt ganz und gar keine Anschauung.“ (Hf; I, 106).

Wir halten fest: Weil die Lebenseinigung sich als Familienleben vollzieht, kann nur im Familienleben die Natur als von sich aus bedeutsam, können die Dinge als „schön“ erfahren werden. Die Natur, sofern sie zum Familienleben gehört, ist der Garten. Die heile Welt ist also der Garten, und, weil die Familie gar nichts anderes ist als die Offenbarung Gottes, ist der Garten immer zugleich Garten Gottes. Der Garten Gottes – die heile Welt – ist das in das Familienleben „einbezogene“ Stück Natur. (Es wird noch zu zeigen sein, wie die Natur in das erziehende Familienleben einbezogen ist: Mit dem Garten Gottes ist auf keinen Fall das Stück Land gemeint, das um das Haus herumliegt, und das mit Gemüse und Blumen bebaut wird.) Diesen Sinn von „Garten Gottes“ als in das Familienleben einbezogene Natur deutet Fröbel zum erstenmal in Frankfurt an. Dort läßt er, anlässlich einer Familienfeier, von seinen Zöglingen einen Garten im Zimmer aufbauen, und darüber schreibt er die Worte „Garten Gottes“. (Vgl. F. Halfter: Werdegang, S. 238 f.).

Nur die Natur, sofern sie in das Familienleben einbezogen ist, ist von sich aus bedeutsam: das bedeutet von „außen“ gesehen: es kann nicht die „ganze“ Natur als Symbol geschaut werden. Daher ist das Gute – Gott – immer nur im „kleinen und kleinsten Kreise wirksam“. So schreibt Fröbel an die Muhme Schmidt: „Ich weiß es, meine liebste Muhme! und ich habe es sattsam erfahren, daß das Gute und Tüchtige, das Wahre und Ächte nur aus dem Kleinsten, Stillsten, Verborgenen hervorkeimt. Sollte ich irgend in meinem Leben ein wenig Taugliches getan haben, so ist es einzig daraus hervorgegangen.“ (MS 8). Einige Seiten weiter unten setzt er sich ausdrücklich vom „Großen“ ab: „... auch liegt mir an der Ausführung im Großen, als einem Großen ganz und gar nichts, denn ich weiß, daß das Große nicht etwa bloß viel Ungemach und Beschwerde, nein! vor allem oft Leeres oder Totes mit sich führt“

(MS 10). (An beiden Stellen handelt es sich um die Ausführung des Kindergartens. Er soll nicht zu einer umfassenden Organisation werden, sondern im kleinsten Kreise, in der Familie verankert sein.) In dieser Abkehr vom Großen, Universalen wendet sich Fröbel auch von der Romantik ab, die Gott nicht im „kleinsten Kreise“, sondern im Universum erfuhr. Wenn man Fröbel von hier aus geistesgeschichtlich einordnen wollte, müßte man ihn schon dem Biedermeier zuordnen. (Es sei hier nur an Stifters Novelle „Brigitta“ erinnert, wo das höchste Glück der Erde im Familienleben gefunden wird.) Diese Abkehr vom Großen ist bei Fröbel aber nicht Resignation. Schon für den jungen Fröbel ist vollendete Wissenschaft, d. i. Erkennen Gottes als Schöpfer, nur in der Ehe möglich: „Nur in der Ehe ist vollkommene Wissenschaft. Und die Wissenschaft ist um so vollkommener, je reiner, vollkommener und glücklicher die Ehe ist!“ (R 118; Tbl. 1811).

Wir wollen unser Ergebnis noch in der Sprache der modernen Anthropologie ausdrücken: Das Familienleben ist als Einswerden mit Gott die Lebenseinigung. Dieses Einswerden besagt konkret, daß der Mensch das Streben als das ewige Suchen, das sich gleichsam nie beim „Gewonnenen“ zufrieden gibt, aufgibt und *Friede* findet. Das Familienleben ist der „Himmel auf der Erde“. Damit hat Fröbel nichts anderes im Blick als die Geborgenheit des Menschen im häuslichen Leben. Daß Fröbel hier wirklich die Eigentümlichkeit des häuslichen Lebens sieht, müßte eine Interpretation zeigen, die Fröbel von Biedermeier absetzt, für den das häusliche Leben oft nur das romantische Alleen im verkleinerten Maßstab war. (Man hat hier gleichsam die ganze große Natur ins Haus getragen, wo die Dinge aber keine spezifisch „häusliche“ Umwandlung erfuhren, sondern ihrerseits das Haus selbst in eine Art Museum verwandelten.)

#### V. Die Kindheit

Wir haben das Familienleben als die eigentliche Lebenseinigung eingesehen, die das Einswerden der Vernunft mit Gott ist, in welchem Einssein Gott sich offenbart. Das Familienleben ist die Offenbarung Gottes: „Und dieß in sich dreieinige Menschenganze bin nun ich, die[?], Dir Mensch! mit Recht darum heilige Familie; zugleich Gliedganzes der Menschheit und so die Offenbarung und Offenbarerin der Gottheit in der Menschheit.“ (Er 23). In dem Einswerden mit Gott vernimmt die Vernunft ihr eigenes Anfangen, indem sie aber ihr Anfangen vernimmt, fängt sie selbst an. *Sie* kann aber nur so anfangen - weil sie sonst ja immer schon angefangen hat — daß sie ihr Anfangen wiederholt. Das Anfangen der Vernunft (gen. subj.) geschieht immer als „Erneuerung“, als Wiederholung des Anfanges. Die ihren Anfang wiederholende Vernunft ist die

Vaterschaft. Das väterliche „Erneuen“ des Lebens der Vernunft ist aber wirklich, d. i. offenbar als Kind. Die Wirklichkeit des Vaters ist die Kindheit.

Wir wollen im folgenden die Einheit des Familienlebens als der unmittelbaren (d. i. nicht begreifbaren) Einheit von Vater und Kind (welches Einssein nicht Einheit im Begriff, also Identität ist) auseinanderlegen in die beiden Momente der Wirklichkeit des Anfangens (Kindheit) und des „Vernehmens“ dieser Wirklichkeit als des vernünftigen Anfangens (Vaterschaft oder Erziehung). Dadurch soll unser bisher gewonnenes Ergebnis näher verdeutlicht und unsere Interpretation auf eine breitere Textunterlage gestellt werden.

Die Kindheit ist also die Offenbarung, das Erscheinen des Vaters, welches Vatersein nichts anderes ist als das Symbol des „Fortlaufens“ des Lebens, d. i. das ewige Fortzeugen in seiner unmittelbaren konkreten Gegebenheit. Das im Symbol des Vaters geschaut Fortzeugen des Lebens selber ist das Leben Gottes: Im Symbol der Vaterschaft wird Gott als Schöpfer geschaut. Die Kindheit nun als die Wirklichkeit des Vaters, d. i., das Offenbarsein des Vaters ist demnach die Offenbarung Gottes. Fröbel spielt in das Wort „Kind“ die Bedeutung Kunde hinein: Kind ist Kunde, ist Kundtun.

„ ‚Kind‘ heißt die aus der Ehe hervorgehende, durch sie und in ihr erscheinende und erschienene *neue* (von mir hervorgehoben) Lebenseinheit, weil sie die Einheit alles Lebens, besonders aber des im Außerlichen getrennt erscheinenden menschlichen, verkündet, *kundtut*.“ (Er 26). Entsprechend nennt Fröbel die Geburt eines Kindes das „In-Erscheinen-Treten“ dessen, was im gewöhnlichen Leben verborgen bleibt. (Die schaffende Kraft des Vaters kann ja nur unmittelbar als Kind geschaut werden, weil das „Fortlaufen des Lebens“ nicht aus seiner Aktualität befreit und auf einen Begriff gebracht werden kann.)

„Was ist denn eigentlich die Geburt eines Kindes? Es ist das Erscheinen, das ins Daseintreten eines unsichtbaren, geistigen, eines ewig seienden Wesens: Unsichtbares erscheint bei der Geburt eines Menschen, eines Kindes als Sichtbares – Geistiges als Menschliches – Sein als Erscheinung, als Dasein.“ (I, 2; 384). Später formuliert Fröbel das auch so: „ ‚Kind!‘ Schon das Wort ‚Kind‘ erregt den Menschen erhebend und macht ihn froh, wie der Anblick eines ‚gesunden Kindes‘ ihn mit Freude und Wonne erfüllt und der Gedanke eines ‚reinen Kindes‘ das Gemüt mit den schönsten Hoffnungen schwellt ... ; es ist dies die Ahnung einer neuen Gottesoffenbarung im Kinde und durch das Kind; da ja Gott der Schöpfer aller Wesen, die Quelle alles Lebens ist und so in allem Leben, vor allem in dem ungetrübten Leben eines Kindes, sich uns das einige Gottesleben kundtut.“ (Bl 18 f.). Diese Stelle erweckt den Anschein, daß Gott sich zwar „vor allem“ im Kinde offenbart, aber doch auch in allen anderen Dingen. Als Offenbarung Gottes ist das Kind nicht von den übrigen Lebewesen unterschieden. Mit anderen Worten: Es macht nicht die Auszeich-

nung des Kindseins aus, Offenbarung Gottes zu sein. Die übrigen Dinge sind genauso Offenbarung Gottes wie das Kind, es kann nur sein, daß Gott in der Kindheit in besonderer Weise offenbar ist.

Nun kann aber Gott im Kinde nicht *wie* in allen Wesen offenbar sein, weil er im Kinde gerade als das Alleben offenbar ist: „Das Leben des Kindes, als ein göttliches Leben, lebt und durchlebt mit Allem sein in sich einiges, sein kindliches Leben, ahnend als ein Alleben und so in seiner Göttlichkeit.“ (Er 23). Gott kann demnach nur in allen Dingen offenbar sein, wenn er zuvor – diese Bedeutung hat das „vor allem“ der vorletzten Stelle – als Alleben im Kinde offenbar geworden ist. Gott ist nur in allen Dingen offenbar, wenn er durch die Geburt eines Kindes als Alleben offenbar ist, d. i., wenn er sich durch die Geburt des Kindes als das All offenbart. Diese Offenbarung Gottes im All ist aber die Schöpfung. Wenn Gott sich im Kinde als das Alleben offenbart, dann wiederholt sich in der Geburt des Kindes die Schöpfung. „So wiederholt sich in dem Gemüthe und Geiste, in der geistigen Entwicklungsgeschichte, in der Geschichte des Bewußtwerdens des Menschen, in jedem Kinde, in der Erfahrung jedes Kindes von seinem Erscheinen auf der Erde an die Entwicklungs- und Schöpfungsgeschichte aller Dinge, wie solches uns die heiligen Bücher erzählen, bis dahin, wo der Mensch zuletzt selbst im Gottesgarten, in der offen vor dem Kinde liegenden schönen Natur erscheint, sich darin findet“ (I, 2; 27). Die Weltschöpfung im Kinde geschieht so, wie es in den heiligen Büchern erzählt wird. Aus Nebel und Chaos entsteht die Welt durch das Wort: „Dem erschienenen Menschen, dem Kinde tritt die Außenwelt, ... aus ihrem Nichts zuerst in neblichter, gestaltloser Dunkelheit, in chaotischer Verworrenheit, selbst Kind und Außenwelt ineinander verschwimmend, entgegen und es stellen sich dann die Gegenstände demselben aus diesem Nichts, diesem Nebel besonders durch das von Seiten der Eltern, der Mutter früh dazwischentretende, Kind und Außenwelt zuerst trennende, dann wieder einende – Wort, ... hervor.“ (I, 2; 27).

Nun ist das Anfangen, das Neuschaffen, das als Kindheit erfahren wird, keine begreifbare Tätigkeit. Das Kind ist weder die sich selbst ins Wesen hebende Tätigkeit, die, weil sie sich selbst auf den Begriff bringt, nicht unmittelbar, *actu* tätig sein müßte, noch kann das Tätigsein (Anfangen), das das Kind ist von der Vernunft, die das Kind noch nicht ist, auf ein anfangendes *Wesen* zurückgeführt werden. Das Tätigsein des Kindes ist weder von ihm selbst noch vom „Erwachsenen“ aus seiner Aktualität zu befreien.

Dies besagt zweierlei: Erstens: Weil das Kind sich nicht selbst zum tätigen Wesen macht, kann es sich aus seinem aktuellen Tätigsein nicht „heraushalten“: das Kind kann nicht nicht tätig sein, es kann nicht nicht anfangen. Das Kind kann somit nicht sich selbst (als tätiges Wesen) und sein aktuelles Tätigsein trennen. Fröbel verdeutlicht dies am Sprechen des Kindes: das Sprechen



und das sprechende Kind sind nicht voneinander unterschieden: „Denn das Darstellungsmittel, die Sprache nur als Hörbares betrachtet, das Sprechen ist auf dieser Stufe noch von dem Menschen noch ganz Ungetrenntes. Ja, er kennt und erkennt sie noch gar nicht als etwas eigenes; sie ist eins mit ihm wie sein Arm, sein Auge, seine Zunge, ohne daß er selbst noch etwas von ihr weiß.“ (1,2; 31).

Die kindliche Tätigkeit kann zweitens auch nicht vom „Erwachsenen“ auf ein die Tätigkeit bedingendes Wesen zurückgeführt werden: die Vernunft selbst würde sich sonst ja zum anfangenden Wesen machen, in dessen Gewalt es stünde, auch nicht actu anzufangen. Damit ist gesagt, daß das Tätigsein des Kindes nur in der unmittelbaren Erfahrung *ist*, es kann nicht aus der Erfahrung gelöst und auf einen Begriff gebracht werden. Weil die kindliche Tätigkeit nicht auf ihren Begriff gebracht werden kann, gibt es nicht *die* kindliche Tätigkeit: sie ist nur als konkrete Gegebenheit in einem einzelnen Aspekt. Es gibt nicht *die* kindliche Tätigkeit, sondern nur konkrete Handlungen. Aber eben diese konkreten Handlungen können nicht unter einen Begriff subsummiert werden: die konkret erfahrenen Handlungen haben keine identische als eine und dieselbe sich durchhaltende Bedeutung. Die – äußerlich gesehen – „gleiche“ Tätigkeit des Kindes kann – wir nehmen als Beispiel das siebente Spiel aus den Mutter- und Koseliedern, das mit „Grasmähen“ überschrieben ist – Grasmähen, Melken und Butterstoßen sein. Die Tätigkeit, deren Identität der Bedeutung nicht gewahrt bleibt, die in jedem Augenblick etwas anderes bedeuten kann, ist das *Spiel*.

Wenn nun das Kind – um ein anderes Beispiel aus den Mutter- und Koseliedern zu nennen – Tick-Tack spielt, dann ahmt es nicht die „Tätigkeit“ der Uhr nach, weil nur das, was über sein Tätigsein verfügen, etwas anderes nachahmen kann; das Kind aber verfügt nicht über sein Tätigsein. Weil das Spiel die „Tätigkeiten“ der Menschen und Dinge nicht nachahmt, kann Fröbel das Spiel geradezu als das „Vorbild des gesamten Menschenlebens, des Innern, geheimen Naturlebens im Menschen und in allen Dingen“ bezeichnen (Hf; II, 36). Weil das Kind die Tätigkeit der Dinge nicht eigentlich nachahmt, ist – beispielsweise – das Tick-Tack-Machen des Kindes nicht unterschieden von dem Tick-Tack-Machen der Uhr. Kindliches Tun und „Tun der Gegenstände“ fallen ineins zusammen. Dieses Einssein der kindlichen Tätigkeit mit der Tätigkeit und dem Leben der Dinge zu zeigen, ist das wesentliche Anliegen der Mutter- und Koselieder. Weil nun aber das Kind das Leben der Dinge lebt, weil sein Tun eben nicht als nachahmendes Tun von dem Tun der Dinge unterschieden ist, ist das kindliche Tun nicht bedeutungsverleihend: die Uhr ist nicht als das „Tick-Tack“ vom Kinde bedeutet. Das Vorbildsein des Spieles ist somit nur als Abwehr der Vorstellung gemeint, das kindliche Spiel sei Nachahmung der Dinge. Weil aber das Spiel dem Tun der Dinge selbst nicht

vorausgeht, ist es als Vorbildung *zugleich* Nachbildung, welches „Zugleich“ aber nichts anderes bedeutet, als daß das kindliche Tun das Tun der Dinge selbst ist, will sagen: daß das Spiel die Tätigkeit ist, die den Dingen nicht verliehen ist, sondern die sie von sich aus zeigen. Mit dem „Zugleich“ ist somit gemeint, daß das kindliche Tun nicht unterschieden ist vom Tun der Dinge, daß das Kind also in „Wahrheit ein *Alleben* führt. Das kindliche Leben ist das Leben, das die Dinge von sich aus zeigen, d. i. das „geheime“ Leben der Dinge als dem Leben, das nicht erst in der Arbeit von uns verliehen ist. (Sofern die Welt bloßes Material ist, ist sie an sich tot; sie wird erst dadurch verlebendigt, daß sie in unserem Leben Bedeutung erhält.) „Spielen, Spiel ist die höchste Stufe der Kindesentwicklung, der Menschenentwicklung dieser Zeit; ... Spiel ist das reinste geistigste Erzeugnis des Menschen auf dieser Stufe, und ist zugleich das Vorbild und Nachbild des gesamten Menschenlebens, des Innern, geheimen Naturlebens im Menschen und in allen Dingen“ (Hf; II, 36).

Weil im Spiel nicht Bedeutung verliehen wird, ist – wieder am Beispiel des Tick-Tack – das Tick-Tack-Machen nicht ein Geräusch, das durch ein in seinem Wesen bestimmtes Ding zustande kommt. Das Tick-Tack-Machen kann nicht auf ein mit sich selbst identisches Wesen zurückgeführt werden: es kann vielmehr – von außen gesprochen – „an“ den verschiedensten Dingen auftreten. (Man hat schon hinsichtlich der Platonischen Ideen die Auffassung vertreten, sie seien nicht die Begriffe der Dinge als die in verschiedenen konkreten Einzelexemplaren sich „durchhaltende“ Identität, so daß etwa die Idee Löwe die Einheit aller einzelnen Löwen sei, sondern die Idee Löwe ist das „Löwenhafte“, das sich sowohl im einzelnen Löwen als auch im Menschen manifestieren könne. Ob die Platonischen Ideen wirklich so interpretiert werden dürfen, sei dahingestellt; wir wollten hier nur zeigen, in welchem Sinne das Alleben des Kindes bei Fröbel zu verstehen ist, das seinen schönsten Ausdruck, wie eine einläßlichere Interpretation zeigen müßte, in den Mutter- und Koseliedern gefunden hat.)

Daß die Tätigkeit des Kindes keine bedeutungsverleihende Tätigkeit ist, geht noch aus einer anderen Erwägung hervor. Wir haben oben festgestellt, das Kind verfüge nicht über seine Tätigkeit. Wenn das Kind sich selbst in Tätigkeit setzen könnte, wenn es das Wesen wäre, das sich selbst in die aktuelle Tätigkeit entlassen könnte, dann wäre sein aktuelles Tätigsein sich selbst machende Tätigkeit: es wäre der Vollzug des Sichmachens. (Das Tätigsein des absoluten, sich selbst machenden Wesens könnte ja nur der Vollzug des Sichmachens sein.) Als der Vollzug des Sichmachens wäre die kindliche Tätigkeit auf ihr Wesen hin unterwegs: das Kind wäre *umwillen* seines zukünftigen Wesens tätig. Die Tätigkeit des Kindes wäre dann aber nicht in sich selbst genug, sie würde nicht umwillen ihrer selbst geschehen: sie würde

erst Befriedigung im zukünftigen „Ziel“ finden. Vom Tätigsein des Kindes hingegen sagt Fröbel, es geschehe um des Tätigseins willen und es finde Befriedigung in sich selber. Erst im „Knabenalter“ ist die Tätigkeit „umwillen“ des Werkes, in welchem der Mensch im letzten Grunde sich selber macht: „Was früher in dem Kinde nur Tun um der Tätigkeit willen war, das ist in dem Knaben jetzt Tätigkeit um *des* Werkes, des Erzeugnisses willen: des Kindes Tätigkeitstrieb hat sich in dem Knaben zum Bildungs-, Gestaltungs-triebe entwickelt, und hierin löst sich das ganze äußere Leben, die äußere Erscheinung des Knabenlebens dieser Zeit auf.“ (Hf; II, 61). Wenn das Kind sich selbst in sein Tätigsein gebracht hätte, in dem es auf sich selbst hin unterwegs ist, dann hätte es sich in seinem aktuellen Tätigsein immer auch verloren, Es könnte nur so nach seinem Wesen streben, daß es dasselbe als seine Vergangenheit gleichsam hinter sich gelassen hätte. Das Streben, sich zu machen, setzt, weil es sein Wesen immer schon verloren hat, sein eigenes Nichtsein als Material voraus. Im Spiel des Kindes hingegen, das nicht Streben ist, sich zu machen, steht die Welt nicht als Material an. Für das Kind gibt es nicht das schlechthin Leblose, das erst verlebendigt werden muß. Demnach ist die Tätigkeit des Kindes auch nicht bedeutungsverleihend. Fröbel verdeutlicht dies an der Tätigkeit, die sonst die bedeutungsverleihende Tätigkeit schlechthin ist, am Sprechen: „Doch fällt auf dieser Stufe noch, wie die Sprache noch eins ist mit dem sprechenden Menschen, auch die Sprache und Sprachbezeichnung dem sprechenden Kinde, mit dem zu bezeichnenden Gegenstand in Eins zusammen, d. h., es kann Wort und Sache so wie Körper und Geist, Leib und Seele noch nicht trennen! Sie sind ihm noch Eins und eben dasselbe.“ (I, 2; 32 f.). Daß es für das Kind kein an sich sinnloses Material gibt, wollen wir noch mit einem abschließenden Zitat belegen: „Und so entwickelt sich dem Kinde auf dieser Stufe wie sein Leben an sich und in sich – wie sein Leben mit den Eltern und der Familie – *wie* das Leben mit einem ihm und diesem gemeinsamen, höheren Unsichtbaren – so ganz besonders auch sein Leben in und mit der Natur, als einem gleiches Leben mit ihm (wie es dieß in sich fühlt) in sich Tragenden.“ (I, 2; 33).

Das Kind, das sich nicht selbst in Tätigkeit gesetzt hat, wenn es tätig ist, und das deshalb auch nicht nach seinem Wesen strebt, wenn es tätig ist, das Kind, das also weder Vergangenheit noch Zukunft hat, ist kein geschichtliches Wesen. Dies besagt nun aber auch: Die Kindheit ist nicht vergangene und damit nicht mehr wiederholbare Stufe in der Entwicklung des Menschseins. Die Kindheit ist nicht die Vergangenheit des Menschseins, sofern mit dieser Vergangenheit die geschichtliche Vergangenheit als einer nicht mehr wiederholbaren gemeint ist. In jeder Auffassung, in der die Kindheit als nicht mehr wiederholbare Vergangenheit des Menschseins im Blick ist, wird die Kindheit selbst schon als das geschichtliche Streben, sich selbst zu machen, angesetzt.

Nur wenn die Kindheit das Streben, sich zu machen, ist, kann sie eine vergangene Ausprägung dieses Strebens sein. Durch die Betonung der Ungeschichtlichkeit der Kindheit unterscheidet sich Fröbel von seinen Vorgängern sowohl als auch von seinen Zeitgenossen. Wir verdeutlichen uns dies, indem wir die Fröbelsche Ansicht der Kindheit absetzen von der Auffassung Fichtes und der Romantik.

Für Fichte war die Kindheit nicht unterschieden vom sich selbst setzenden Vernunftwesen, das der geschichtliche Mensch ist. Allerdings war die Kindheit die Selbstsetzung im „Stadium“ der absoluten Verlorenheit: das Leben des Kindes ist ihm das Leben in seiner totalen Verfallenheit an die „Dinge“, auf die es triebhaft angewiesen ist. Das Kind lebt nur als leibliches Bedürfnis. Das einzige, was man folglich mit dem Kind tun kann, ist, für die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse Sorge zu tragen. Das Kind kann nicht eigentlich erzogen werden und darf daher (vgl.: „Reden“!) in der Familie bei der Mutter bleiben, die für die Bedürfnisse des Leibes am besten sorgen kann. Die eigentliche Erziehung hat daher notwendig mit der „Brechung des Eigenwillens“ anzusetzen, d. i. mit der Loslösung aus der triebhaften Angewiesenheit. Dieses Erheben über die Bedürfnisse des Leibes wird durch die Aufforderung zum Selbstdenken im Unterricht erreicht. Uns kommt es hier lediglich darauf an, daß Fichte die Kindheit schon als Selbstsetzung ansieht; die Verlorenheit an die Dinge wird bei ihm ja aus dem sich selbst setzenden Ich deduziert.

Für die Romantik war nun freilich die Kindheit nicht mehr bloße triebhafte Existenz. Fröbel selbst betont, daß in seiner Zeit „schon das Kind und das Kindheitsleben ... in seinem Werthe und seiner Würde erkannt, anerkannt, wirklich im Leben geachtet und behandelt werde.“ (II, 2; 242). Nun ist aber die Kindheit für die Romantik das „verlorene“, d. i. nicht zu wiederholende „Paradies“ der Menschheit. Die Romantiker können die Kindheit nicht anders als in einer leisen Wehmut betrachten. Es gab für sie keine ungetrübte Freude an Kindern. Aber gerade weil die Kindheit eine vergangene „Stufe“ der Menschheit ist, und weil ferner die Menschheit nur Vergangenheit haben kann, sofern sie das Streben ist, sich selbst auf den abschließenden Begriff zu bringen, ist die Kindheit selbst schon als Streben, sich selbst zu machen, im Blick. Nur weil die Kindheit schon geschichtlich ist, kann sie eine vergangene Ausprägung des Menschseins sein. Grob gesagt: die Kindheit ist für die Romantik genausowenig wie für Fichte vom geschichtlich nach sich selbst strebenden „arbeitenden“ Erwachsenenleben unterschieden.

Für Fröbel hingegen ist die Kindheit nicht das geschichtlich vergangene und damit verlorene „Paradies“, sondern das *Wiedererscheinen* des vergangenen Paradieses. Als Wiederholung der Vergangenheit oder besser als Wiederkehr der Vergangenheit ist die Kindheit eben nicht mehr *geschichtliche*

Vergangenheit. Durch die Geburt eines Kindes sehen wir nicht gleichsam, was wir verloren haben, sondern wir gewinnen das Verlorene wieder. Daher braucht Fröbel die Geburt eines Kindes nicht mit Wehmut zu betrachten: „Was ist denn eigentlich die Geburt eines Kindes? ... Unsichtbares erscheint bei der Geburt eines Menschen, eines Kindes als Sichtbares – Geistiges als Menschliches – Sein als Erscheinung, als Dasein: ... Darum denn auch jene stille, heilige, hohe Freude, jede freudige Hoffnung (muß wohl „jene“ freudige Hoffnung heißen) jene innige Erhebung, welche schon vor der Geburt, besonders des Erstgeborenen, die Herzen der in Liebe Geeinten erfüllt.“ (I, 2; 384).

Die Kinder bringen das sonst verlorene „Paradies“ wieder. An einer anderen Stelle spricht Fröbel einmal von der „Freude und Wonne“, die der Anblick eines Kindes erwecke, von welcher Freude er weiter sagt: „... es ist dies die Hoffnung der Wiederkehr eines neuen Frühlings der Menschheit, wie die schwellende Knospe die Wiederkehr des Erdenfrühlings verkündigt“ (Bl 19).

Das Kind ist also für Fröbel nicht eine vergangene Stufe der Menschheitsentwicklung, es ist somit nicht der Vollzug des Sichmachens, den wir als das Streben, sich selbst zu machen, eingesehen haben. Den positiven Sinn der Kindheit haben wir schon bestimmt, als das Anfangen der Vernunft (gen. obj.), d. i. das unmittelbare nicht begreifbare Übergehen zur Vernunft. Als ein Übergehen in die Vernunft ist das Kind zugleich das Übergehen in die Geschichtlichkeit: das Kind ist nicht geschichtlich, sondern als das Anfangen der Geschichte ist es die Vorgeschichte. (Die Vorgeschichte ist ja nicht eine geschichtliche Vergangenheit, denn als solche wäre sie „Epoche“ der Geschichte selbst.) Die Kindheit als die Vorgeschichte der Menschheit kann von Fröbel daher immer mit den „einfachen Naturvölkern“ oder „Naturmenschen“ verglichen werden.

Dieses Anfangen der Vernunft oder das Übergehen in die Vernunft ist nun kein bedingtes Anfangen: die Kindheit ist, wie wir gesehen haben, das absolute Anfangen, welches Anfangen aber wiederum nicht Tätigkeit eines absoluten Wesens ist. Diese aus ihrer Aktualität nicht zu befreiende Tätigkeit des Übergehens zur Vernunft ist, eben weil die Tätigkeit nicht bedingt ist und daher sozusagen von sich aus zur Vernunft übergehen will, Tendenz oder Trieb vernünftig zu werden. In diesem Sinne konnte Fröbel die Kindheit bestimmen als „Trieb, sich zu beschäftigen“. (Die entsprechende Stelle aus der „Spieltheorie“ haben wir schon weiter oben zitiert.)

Nun ist ein Trieb dadurch gekennzeichnet, daß ihm das, wonach er strebt, von außen entgegenkommen muß: der Trieb ist gleichsam immer auf die Hilfe von außen angewiesen. Das Kind ist auf die Hilfe der Eltern angewiesen. Das, was das Kind als Trieb zur Selbsttätigkeit bedarf, ist es selbst: die Eltern müssen dem Kind es selbst entgegenbringen. Fröbel bringt die

Hilfsbedürftigkeit des Kindes ausdrücklich in Zusammenhang mit dem keimenden, werdenden Selbstbewußtsein: das Kind ist nicht als Naturwesen hilfsbedürftig, sondern als *keimendes* Selbstbewußtsein. Die Hilfsbedürftigkeit des Kindes ist die Auszeichnung des Kindes vor den Naturwesen, die schon „fertig“ zur Welt kommen. „Allein, ... , machte gerade das, – was man der Menschennatur als doch notwendige Folge der Erscheinung des Menschenwesens auf der Erde zur Last legt, mindestens als redenden Beweis der großen Unvollkommenheit des Menschen anführt – dessen Vorzug vor den übrigen Geschöpfen der Erde aus, ist Zeichen seiner Würde, ist Ausdruck, daß der Mensch nach Gottes Bilde, zur Erkennung und Darlebung seiner Gottähnlichkeit erschaffen, ... ist. Denn wir erkennen dadurch den Menschen als zum freien und selbsttätigen Heraussteigen aus sich bestimmt, zu immer höherem Sich-selbst-Bewußtwerden berufen.“ (Bl 42).

Das Kind braucht als Trieb zur Selbstsetzung nicht irgend etwas, sondern es sucht sich selbst: die Eltern müssen daher für ein „ächtendes Kindheitsleben“ sorgen. So haben auch die Spielgaben Fröbels keine andere „Absicht“, als den Kindern ihre Kindheit zu geben. Sie sind nur da, „damit unsern Kindern wieder eine ächte Kindheit, d. h. ein Leben werde, in welchem sich Geist, Gemüth und Thatkraft, Fühlen, Denken und Handeln, erst als ein innig in sich Einiges durchdringt und kräftigt, ehe dieselben in das äußere Leben, in seine zum höheren Bewußtsein unerläßlich nothwendige Trennung einzutreten genöthigt sind“ (II, 2; 269). Als Trieb zur Selbstbestimmung ist also die Kindheit nicht sich-selbst-machende Vernunft, sondern von außen gleichsam von den Eltern gegebene Vernunft. Weil das Kind sich selbst von *außen* empfangen muß, kann es sich nur als vernünftige Natur, d. i. als von sich aus bedeutsame *Natur*, empfangen. Man gibt dem Kinde es selbst, indem man ihm seine „Welt“ als eine von sich aus bedeutsame Natur gibt. (Die Welt des Kindes ist, wie wir schon gesehen haben, die von sich aus bedeutsame Natur.)

Weil die Eltern dem Kinde es selbst als Selbstsetzung geben sollen, d. i., weil die Eltern dem Kinde eine von sich aus bedeutsame Natur entgegenbringen müssen, kann der Akt des elterlichen Gebens kein bedeutungsverleihender sein: die Eltern würden darin das Kind als bloßes Material oder – wie Fröbel das ausdrückt – als „Thonklumpen“ behandeln. Der Akt, in dem die Eltern dem Kinde es selbst als von sich aus bedeutsame Natur geben, ist die Erziehung. Nun ist aber die Tätigkeit, in der eine von sich aus bedeutsame Natur „ansteht“, das Spiel. Die Eltern erziehen also, indem sie mit dem Kinde spielen. Weil nun aber nur durch das Spielen der Eltern mit dem Kinde das Kind in seine Kindheit gebracht wird, d. i., weil nur im Mitspielen der Eltern das Kind Kind sein kann, können die Eltern auch nur im Mitspielen mit den Kindern ihre Kinder erkennen: „Das Spiel mit Euren Geliebten ist

aber auch wichtig für Euch selbst, Ihr teuren Eltern und lieben Kinderpfleger; es öffnet Euch das Innerste Eurer Kinder, lehrt Euch so sie kennen“ (Bl 17).

Wir fassen zusammen: Das Kind ist Trieb zur Selbstbestimmung. Als Trieb zur Selbstbestimmung ist das Kind darauf angewiesen, daß ihm die Vernunft von den Eltern entgegengebracht wird. Sie kann aber nur *entgegengebracht* werden als von sich aus bedeutsame Natur. Dieses Entgegenbringen der kindlichen Welt von seiten der Eltern ist die Erziehung. Das Kind kann demnach nur Kind sein, welches Kindsein wir als Alleben eingesehen haben, im erziehenden Handeln der Eltern. Das Kind ist nur Kind, wenn es erzogen wird; außerhalb des erziehenden „Bezuges“ gibt es keine Kindheit. Damit ist auch gesagt, daß nur der Erzieher die Kindheit erkennen kann: „Kindheit“ ist weder ein philosophischer noch ein naturwissenschaftlich-psychologischer Begriff, sondern die konkrete Gegebenheit des erziehlichen Handelns.

Wir haben hier schon zwei wesentliche negative Bestimmungen des Erziehens gewonnen: Erstens: Die Erziehung kann keine Technik, kein Machen sein, weil alles Machen Bedeutungsverleihung ist, die Erziehung aber eine von sich aus bedeutsame Welt dem Kinde entgegenbringen muß.

Weil zweitens das Kind nicht als fertiges Wesen zur Welt kommt, entwickelt es sich auch nicht mit natürlicher Notwendigkeit. Weil die Erziehung allererst das Kind in seine Kindheit bringen muß, kann sie nicht ein bloßes „Wachsenlassen“ sein. Das Kind ist ohne den erziehenden „Zugriff“ gar nicht Kind, das sich entwickeln kann.

Erziehung ist aber auch kein Machen *und* Wachsenlassen. Mit diesem „und“ ist ja nur gesagt, daß das Erziehen weder das eine allein noch das andere allein ist, sondern beides zusammen. Dieses „und“ gibt jedoch keine Auskunft darüber, *wie* die beiden als erziehliches Tun zusammengehören. Durch das „und“ wird das erziehliche Tun nicht positiv bestimmt. Den positiven Sinn des Erziehens als einem Zugleich von Führen und Wachsenlassen – oder wie Fröbel das ausdrückt – von „Vorschreiben“ und „Nachgehen“, wie ihn Fröbel sieht, zu interpretieren, wird unsere nächste Aufgabe sein. Weil das Kind sich nur unter dem erziehenden Zutun der Eltern zur Selbstbestimmung entwickelt, kann Fröbel auch von entwickelnder Erziehung reden. Die Erziehung ist aber nicht „entwickelnd“, indem sie wachsen läßt. Die Entwicklung eines organischen Wesens geschieht von allein, so daß Fröbel geradezu von einer selbsttätigen Entwicklung des Samenkornes reden kann. Die entwickelnde Tätigkeit ist im Falle des Samenkornes das Sich-Entwickeln des Keimes. Das Wachsenlassen oder die Pflege der Pflanze ist keine eigentliche entwickelnde Tätigkeit, weil sie den Vorgang, die „Tätigkeit“ der Entwicklung immer schon voraussetzt. Die Pflege einer pflanzlichen Entwicklung wird ja immer eingerichtet auf Grund einer vorgegebenen Entwicklung. Wenn Fröbel also von

„entwickelnder Erziehung“ redet, dann wird die Erziehung als die Tätigkeit „angesetzt“, die entwickelt: die Erziehung des Kindes ist die Entwicklung des Kindes durch das Zutun der Eltern.

### *VI. Die Erziehung*

Wenn wir das Wesen“ der Kindheit auf einen modernen Ausdruck bringen wollen, müßten wir mit Langeveld sagen, das Kind sei ein „animal educandum“. Das Kind ist nur im erziehenden Handeln Kind, welches Handeln darin besteht, daß in ihm dem Kinde die Kindheit entgegengebracht wird. So ist, nach Fröbel, die erste Spiel-Gabe – der Ball – nichts anderes als das „Entgegengesetzt-Gleiche“ des Kindes. „Diese Wahrnehmung des in sich abgeschlossenen (sc. des Balles), ja Vollendeten (voll Ende seienden) und so, gleichsam als ein Gegenbild seiner selbst ihm Gegenüberstehenden, ist nun für das Kind, als einen zum Bewußtwerden und einstigen Bewußtsein bestimmten Menschen über alles wichtig; ... ; und so beschäftigt sich denn auch schon frühzeitig das Kind gern mit dem Balle, um sich, wie auch immer sich selbst noch unbewußt, durch ihn und an ihm, als seinem ihm ganz entgegengesetzt Gleichen, hervor- und auszubilden“ (Bl 49).

Dies, daß die Eltern dem Kinde es selbst geben müssen, ist nur ein anderer Ausdruck für den in seiner Allgemeinheit schon bekannten Umstand, daß die väterliche Vernunft es ist, was als Kind anfängt: Das Anfangen der Kindheit ist das Anfangen der väterlichen, elterlichen Vernunft. (Wir wollen hier die Bedeutung, die die Mutter bei Fröbel hat, nicht in allen Einzelzügen ausarbeiten: Die Mutter ist nach Fröbel dem Kind und dem göttlichen Ursprung immer näher als der nach „außen wirkende Mann“. Das frauliche Gemüt muß daher, sofern es erzieht, genau wie das Kind und mit dem Kinde zugleich durch die „Trennung“ hindurch, um mit höherem Bewußtsein in den Ursprung zurückzukehren. Als Beleg für die „Gottnähe“ der Frau mag eine frühe Stelle dienen: „Sie empfindet aber Gott in sich; sie findet sich als ein gottinniges, erfülltes Weib; Gott in sich tragendes Weib“. Der nach außen wirkende Mann hingegen ist von Gott getragen: „Er erkennt sich aber in Gott ruhend; ... von Gott getragen werdenden Mann.“ [R 123; Tbl. 1818].)

Wir wollen nunmehr das Anfangen des Vaters konkretisieren, d. i. die Weise des Gebens bestimmen, in welchem die Eltern dem Kinde es selbst geben.

Die Vernunft – so haben wir gesehen – kann nicht präsentisch anfangen, weil sie nur in der Weise ist, daß sie angefangen hat. Das Anfangen der Vernunft ist somit nicht mit der Vernunft gegeben, es kann nicht aus dem sich selbst setzenden Ich deduziert werden, eben weil das sichmachende Ich per



definitionem die Tätigkeit ist, die immer schon angefangen hat. Weil die Vernunft sich nicht selbst zum anfangenden Wesen machen kann, ist sie in ihrem Machen Konstruktion von Seiendem, das nicht sie selbst ist: mit dem Sich-machen der Vernunft sind somit immer welthaft Seiendes und andere Vernunftwesen gegeben. Damit ist gesagt: die Dinge und die anderen Individuen treffen im unreflektierten Leben nicht „unerwartet“ auf die Vernunft auf, wie aus einem ganz anderen Horizont, sondern sie sind immer, wenn sie sich zufällig zeigen, bereits auf ihr Wesen hin verstanden. Dinge und andere Individuen entstammen gleichsam nicht einem ganz anderen Bereich, sondern sie sind immer schon begriffen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Dinge immer, wenn sie sich zeigen, auf ihren naturwissenschaftlichen Begriff gebracht oder gar philosophisch als das im Selbstsetzen notwendig Entgegen-gesetzte (Nicht-Ich) verstanden sind. Sie können auch im unmittelbaren Umgang, im „richtigen“ Hantieren mit ihnen verstanden sein. So weiß der Knabe nicht, was Lehm eigentlich ist, wenn er knetet, und dennoch behandelt er im Kneten den Lehm gemäß seiner Lehmeigenschaften. Der Umgang hat immer schon das Wesen der Dinge im Blick, selbst dann, wenn die Erkenntnis dem Umgang nicht zeitlich vorhergeht. Weil dem so ist, kann der Umgang mit irgendeinem Ding auch konstruiert werden; man kann jemandem sagen, wie er mit einem bestimmten Ding umzugehen hat, ohne daß er es selbst erst ausprobieren muß.

Die Welt der Dinge und anderen Individuen ist also eine vernünftige Welt, will sagen: sie ist im Selbstsetzen der Vernunft mitgesetzt und kann deshalb aus dem sich setzenden Ich deduziert werden. Wenn die Kinder nun wirklich das von der Vernunft nicht verstandene Anfangen der Vernunft sind, dann können sie nur als das innerhalb der „vernünftigen“ Welt schlechterdings Unverstehbare sein: der vernünftige Mensch weiß mit Kindern nichts anzufangen. Auch hier spekuliert Fröbel nicht an der Wirklichkeit vorbei: Bedenken wir nur, wie absolut läppisch einem „vernünftigen“ Außenstehenden das Geschwatze erscheint, das die Mutter mit ihrem Kinde – etwa nach dem Bade – treibt. Wir vernünftige Erwachsene können uns schlechterdings nicht vorstellen, daß wir etwas Ähnliches sagen könnten: wir könnten uns nicht „vornehmen“, so „läppisch“ zu sein; wir können den Umgang mit Kindern nicht planen. (Wir sehen hier von dem merkwürdigen Umstand ab, daß wir uns schließlich doch dabei ertappen, wie wir „Ei, wo is es denn?“ und „Gu-gu“ sagen und das alles in einem Tonfall, der uns sonst lächerlich vorkommt.) – Es zeichnet sich hier schon ein merkwürdiges Ergebnis ab: Mit Kindern kann man nicht anders umgehen, als daß man selbst – vom Blickpunkt des vernünftigen Lebens aus – „kindisch“ wird. Aber eben weil man kindisch werden muß, um mit Kindern umgehen zu können, kann man den Umgang mit Kindern nicht vernünftig planen.

Vorerst dürfen wir festhalten: In die sonst vernünftige Welt bricht die Kindheit als etwas ein, mit dem man nichts anzufangen weiß, eben als das Unverstehbare in der sonst verstandenen Welt. Dem Rationalisten erscheinen Kinder, wie Fröbel das drastisch ausdrückt, als kleine „Teufelchen“. Nun ist aber das einzige, was nicht mit der Selbstsetzung der Vernunft gegeben ist, das Anfangen der Vernunft. Das Anfangen ist wiederum das, wonach die Vernunft im Vollzug ihres Selbstsetzens strebt, d. i. das, bei dem sie sich beruhigen könnte und Zufriedenheit fände. Wenn also die Kinder als das schlechthin Unverstehbare in unsere vernünftige Welt „einbrechen“, dann wird das wirklich, was die Vernunft nicht selbst verwirklichen kann, nach dem sie sich aber strebend sehnt: in den Kindern empfängt die Vernunft das, wonach sie sich sehnt, als Geschenk. Das Anfangen ist aber die Tätigkeit Gottes (im Anfangen war die Vernunft ja eins mit Gott). Wenn die Vernunft ihr Anfangen als Geschenk erfährt, dann kann sie es nur als Geschenk Gottes erfahren, in welchem Gott sich selber schenkt. Fröbel kann so eine Abhandlung über das kleine Kind und die Bedeutung des ersten Kindertuns mit der Frage nach der inneren Wahrheit der „Aussprüche“ beginnen: „Ein Kind ist uns geboren! Gott hat diesen Eltern Kinder geschenkt. Gott hat diese Ehe mit Kindern gesegnet.“ (I, 2; 384). In den Kindern bekommt also die Vernunft das zu sehen, was sie sonst nicht sehen kann. Das, was wir im gewöhnlichen Leben nicht sehen können, ist unser eigenes Gesicht, und das, worin wir unser eigenes Gesicht doch zu sehen bekommen, ist der Spiegel. In der Kindheit sehen wir also gleichsam wie in einem Spiegel unseren eigenen Ursprung. „Aber nicht minder wichtig ist für den Erwachsenen, für den Beachtenden selbst das Beachten der Kindheit, er erblickt dadurch wie in einem Spiegel die ihm selbst ferne, die ihm selbst nicht anschauliche eigene Kindheit, die ja auch der Mensch, wie sein eigenes Angesicht, nicht selbst sehen, sondern nur, wie dieses, im Spiegel schauen kann.“ (Hf; I, 85). In diesem Zusammenhang spricht Fröbel auch von dem Segen eines Beobachtungsbuches der Kindheit. Dieses Beobachtungsbuch, er nennt es „Lebensspiegel“, soll Kind und Eltern in den eigenen Ursprung und den Quellpunkt des Lebens zurückführen. „Wohlthätig würde dieser, wenn auch nur alle Jahre aufgestellte Lebensspiegel für Eltern und Kinder sein, und gewiß weder eine schönere noch eine wichtigere Gabe könnte beim Konfirmationstage oder am Tage des Austrittes aus dem elterlichen Hause und beim Eintritt in die größeren Lebens- und Weltverhältnisse den Kindern gemacht werden als das Geschenk eines solchen Lebensbuches, wo das Kind und der Mensch so wahrhaft in die Mitte und in den lebendigen Zusammenhang, in den Anfangs- und Quellpunkt seines Lebens versetzt würde.“ (Hf; I, 87).

Nun kann die Vernunft aber nur etwas als Geschenk hinnehmen, wenn sie einen „Strukturwandel“ an sich selbst erfährt, derart, daß sie nicht mehr

konstruierendes Machen ist. Nur wenn die Vernunft das Streben aufgibt, sich selbst zum anfangenden Wesen zu machen, kann sie ihr Anfangen als *Geschenk* hinnehmen. Mit anderen Worten: Sie kann ihr Anfangen nur als Geschenk erfahren, indem sie das Streben aufgibt, das Anfangen zu *begreifen*. Aber das Aufgeben des Begreifenwollens ist nicht das Nietzschesche Nicht-mehr-Begreifenwollen: Wir können nicht Kinder aufnehmen, *weil* wir unser Begreifenwollen aufgegeben haben, und wir geben unser Begreifenwollen nicht auf, *weil* wir Kinder aufnehmen, sondern *indem* wir Kinder aufnehmen, geben wir unser Begreifenwollen auf. Im dialektischen Erklären des einen durch das andere hätte die Vernunft ja gerade nicht den Willen zur Konstruktion aufgegeben. In dieser Nicht-Zurückführbarkeit der Preisgabe des konstruierenden Begreifenwollens auf das Geschenktwerden eines Kindes und umgekehrt, drückt sich eben die Unmittelbarkeit des Anfangens der Vernunft aus.

Indem nun aber der Vernunft das Anfangen geschenkt wird, wird das Anfangen zu einem vernünftigen: die Vernunft selbst wird zum Anfangenden, oder besser: das Anfangen wird zu einer Tätigkeit der Vernunft. Aber als *geschenktes* ist das Anfangen doch nicht ein begreifbares und damit konstruierbares Tun. Die Vernunft fängt zwar an, aber sie kann dieses Anfangen nicht auf sich selbst als Grund des Anfangens zurückführen: sie fängt an, aber sie ist nicht das, was das Anfangen zum Anfangen macht. Als anfangende ist die Vernunft nicht mehr konstruierende Vernunft.

Über den positiven Sinn des Vernünftigeins, das nicht mehr konstruierendes Ins-Sein-Bringen ist, werden wir noch zu reden haben.

Das Erkennen des Anfangens der Vernunft, also das Erkennen der Kindheit, ist kein setzendes Bedeutungsverleihen. Die Tätigkeit, in welcher die Vernunft die Kindheit erkennt, ist keine Handlung, über die die Vernunft verfügt, sondern ein geschenktes Handeln. Wir erkennen somit die Kindheit als Geschenk, indem wir selbst eine geschenkte Handlung vollziehen: die Vernunft erkennt die Kindheit als das geschenkte Anfangen, indem sie selbst zum geschenkten Anfangen wird. Wir erkennen somit die Kindheit nur, indem wir *wie* die Kinder werden. In diesem „Wie-die-Kinder-Werden“ finden wir aber Zufriedenheit. Dies alles zusammengedrängt macht für Fröbel den tiefen Sinn des Ausspruches aus: So ihr nicht werdet wie die Kinder, ... (Matth. 18,3).

In der „Rückkehr“ in die Kindheit haben wir immer schon eine Sinnesänderung vollzogen: es sei nur noch mal an die Stelle erinnert, wonach Jesus-leben = Sinnesänderung = Rückkehr in die Kindheit bedeutet. Diese Sinnesänderung ist eben die Preisgabe des Konstruktionswillens, welche Preisgabe selbst nicht mehr durch die Vernunft erklärt werden kann: sie ist nichts anderes als das unmittelbare Anfangen der Vernunft.

Demnach ist das Umgehen mit Kindern kein einzelnes planbares Handeln neben vielen anderen Handlungen, die alle als Bedeutungsverleihung identisch sind; das Umgehen mit Kindern kann nicht wie das Umgehen mit Dingen auf die Selbstsetzung der Vernunft als seinem letzten Grund zurückgeführt werden. Weil es aber nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit und auf seinen Begriff gebracht werden kann, ist das Umgehen mit Kindern immer nur unmittelbar konkrete Ge- und Begebenheit, die jedoch nicht Einzelfall einer begrifflichen Allgemeinheit ist, als nicht konkrete Gegebenheit eines „dahinter“-liegenden Seins im Begriff, sondern eine konkrete Gegebenheit, die als solche das Sein selber ist, die also ihren Sinn in sich selber hat.

In diesem Sinn kann Fröbel auch sagen, daß die Erziehung nicht ein einzelner „Sektor“ unseres Lebens, sondern das ganze Leben sei. „Das ganze Leben des Menschen und der Menschheit ist aber **Ein** Leben der Erziehung.“ (II, 2; 240).

Das ganze Leben, das im konkreten Umgang mit Kindern erfahren wird, ist aber zugleich das ganz gewordene Leben im Sinne des „Heilgeworden-seins“. Das ganze Leben der Erziehung ist das geheilte Leben. „Kommt laßt uns unsern Kindern leben! ein wahrer Lebensruf; indem er ja in die Mitte alles Lebens versetzt, da er nicht nur die Menschen und der Menschen Leben unter sich und mit der Menschheit, nicht nur das Geschöpf mit der Schöpfung; sondern selbst mit der Quelle alles Lebens, mit dem Schöpfer eint, welcher sprach: ‚Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei.‘ Deshalb nun: Kommt, laßt uns unsern Kindern leben!“ (II, 2: 4).

Ehe wir nun von hier aus den positiven Sinn des Erziehens zu bestimmen versuchen, müssen wir einen Einwand berücksichtigen, den uns der Wortlaut des Fröbelschen Textes selbst zu machen scheint.

Unser bisheriges Ergebnis lautet in einem negativen Urteil: Erziehung ist kein planbares, arrangierbares Tun. Die Erziehung ist somit keine Technik.

Nun werden aber in der „Menschenerziehung“ die Begriffe Erziehungslehre und Erziehungskunst wie folgt entwickelt: Aus dem bekannten Lebensgesetz, also aus der Philosophie werden Konsequenzen für die Behandlung des „aufkeimenden Lebens“ gezogen, welche Konsequenzen in ihrer Gesamtheit die Erziehungslehre ausmachen: „Die aus der Erkenntniß jenes Gesetzes, aus der Einsicht in dasselbe hervorgehende Vorschrift für denkende, vernehmende Wesen zum Bewußtwerden ihres Berufes und zur Erreichung ihrer Bestimmung ist Erziehungslehre.“ (I, 2; 2). Wenn diese Vorschriften auf das keimende, bewußtwerdende Leben angewandt werden, haben wir es mit Erziehungskunst zu tun: „Die freithätige Anwendung dieser Erkenntniß und Einsicht, dieses Wissens für unmittelbare Entwicklung und Ausbildung vernünftiger Wesen zur Erreichung ihrer Bestimmung, ist Erziehungskunst.“ (I, 2; 2).

In unsere Sprache übersetzt heißt dies: Man verschafft sich zuerst ein Wis-

sen vom Leben überhaupt und auf Grund dieses Wissens wirkt man dann auf den heranwachsenden Menschen ein, damit er dieses Leben nicht verfehlt. Die Einwirkung auf das keimende Leben ist somit ein durch das Wissen geleitetes Handeln, also ein geplantes Handeln, eine Technik. Darauf deutet auch schon das Wort *Erziehungskunst* hin, welches in der Sprache der Zeit Fröbels durchaus als handwerklich-technisches Können zu verstehen ist. Kunst ist Machen. Als ein handwerklich-technisches Können ist die Erziehung nur ein Sektor des Lebens: es gibt viele andere Arten des technischen Machens. Wenn das ganze Leben ein Erziehungsleben ist, wenn also alles in den Dienst des Machens gestellt wird, in welchem Kinder auf ein „berufstreues“ Leben hingebacht werden, dann hat F. Sopp in ihrer Feststellung recht, daß Fröbel das Leben verpädagogisierte.

Es könnte allerdings auch sein, daß sich die Auffassung Fröbels von dem, was Erziehung ist, nach der Menschenerziehung geändert hat: Fröbel hat lange *nach* der Niederschrift der Menschenerziehung den Satz von dem ganzen Erziehungsleben geprägt.

Aber schon in der Menschenerziehung läßt uns eine Bemerkung die Erziehung nicht als Können in dem aufgeführten Sinne interpretieren. Nachdem Fröbel die Begriffe Erziehungslehre und Erziehungskunst abgehandelt hat, fährt er fort: „Die Erkenntniß und Anwendung, das Bewußtsein und die Darstellung im Leben geeint für berufstreues, reines, heiliges Leben ist die Lebensweisheit, ist die Weisheit an sich.“ (I, 2; 2 f.). Fröbel fährt fort: „Sich selbst und Andere erziehen, mit Bewußtsein, Freiheit und Selbstbestimmung erziehen, ist Doppelthat der Weisheit“ (I, 2; 3).

Die Erkenntnis allein macht uns also nicht weise: weise werden wir erst, indem wir erziehen. Was bedeutet das Weisesein hier, wenn gesagt wird, daß wir durch die Erkenntnis allein nicht weise sind?

Wir haben gesehen: die in Begriffen „einhergehende“ Vernunft, die erkennende Vernunft im gewöhnlichen Leben, ist immer auf ihr eigenes Sein hin unterwegs. Denkend bekommt die Vernunft ihr eigenes Sein, welches ja als das absolute Sein das Sein schlechthin ist, nie in den Griff. Die durch die Vernunft gebildeten Begriffe sind somit ohne Gehalt, ohne Sein: das in den Begriff Eingefangene ist immer nicht sie selbst, welches Nicht-sie-selbst-Sein aber kein positives anderes Sein ist. (Die Dinge sind ja nur das durch die Vernunft Gesetzte, weil die Vernunft in ihrem Setzen nicht sich selbst setzen kann.) Unsere Begriffe sind nicht das absolute Sein selber: in ihnen zeigt sich somit nichts. „Aber – es ist hart, doch ist es wahr, laßt uns bei unserm Umgange und Leben mit unsern Kindern einen prüfenden, forschenden Blick auf und in uns werfen, es soll keinesweges im Mindesten mehr gesagt werden, als was wahr ist –: wir sind todt, was uns umgiebt, ist für uns todt. Bei allem Wissen sind wir leer, sind für unsere Kinder leer. Fast alles, was wir

sprechen, ist hohl und leer, ohne Inhalt und ohne Leben.“ (I, 2; 59). Wenn unsere Begriffe leer sind, dann besagt das eben nicht, daß sie bloß nachgeplapperte „Worthülsen“ sind: es würde sich dabei ja gerade nicht um ein „Wissen“ handeln. Unsere Begriffe können also durchaus gedacht und dennoch leer sein. Unsere Aussagen und Schlüsse können also durchaus logisch richtig sein, dennoch wird in ihnen kein Inhalt sichtbar. Die Erkenntnis aber, in der kein Sein sichtbar wird, in der also nichts gedacht wird, ist unbeschadet der logischen Richtigkeit nicht *wahr*. Von Wahrheit reden wir ja nur dann, wenn unsere Begriffe sich decken mit dem Sein, d. i. wenn unsere Begriffe das Sein selber sind, so daß das Sein in den Begriffen offenbar wird. Wahrheit ist das offenbar gewordene Sein. Die Erkenntnis allein macht nicht weise, besagt somit, die Erkenntnis allein ist unbeschadet ihrer logischen Richtigkeit nicht wahr.

Nun sollen wir weise werden, unsere Erkenntnis soll wahr werden durch die Anwendung auf die Kindheit, d. i. durch die Erziehung. An der Stelle, an der Fröbel von der Hohlheit unserer Erkenntnis spricht, fährt er fort: „Darum eilen wir! Lassen wir uns, unsern Kindern, lassen wir durch sie unserer Sprache Gehalt und den uns umgebenden Gegenständen Leben geben! Darum leben wir mit ihnen, lassen wir sie mit uns leben: so werden wir durch sie bekommen, was uns allen noth thut.“ (I, 2; 60). (Wir haben ja ferner eingesehen, daß erst im familiären Umgang mit Kindern selbst die Aussprüche Jesu wahr werden.) Das könnte nun so verstanden werden: Nur die philosophische Erkenntnis ist wahr, die sich auf die Erziehung der Kinder anwenden läßt: Die wahre Philosophie ist diejenige, die sich zur Erziehung fruchtbar erweist, mit der man in der Erziehung etwas „anfangen“ kann. Ist das nicht die pragmatistische Auffassung der Wahrheit?

Für den Pragmatismus ist eine Aussage über einen Gegenstand dann wahr, wenn ein Arbeitsvorgang, der auf die Aussage über den Gegenstand aufbaut, gelingt. Das gelungene Arbeitsvorhaben ist hier Bestätigung der Wahrheit der Erkenntnis. Weil das Vorhaben aber auf Grund der Aussage eingerichtet wird, ist die Aussage als wahr vorausgesetzt. Der Arbeitsvorgang bringt die Erkenntnis nicht erst in die Wahrheit, sondern er bestätigt nur die vorausgesetzte Wahrheit einer bestimmten Aussage. Der Arbeitsvorgang kann nichts an der Aussage „ändern“, weil er auf dieser Aussage aufgebaut ist: Wenn die Erkenntnis als solche nicht schon wahr wäre, könnte auch der gelungene Arbeitsvorgang die Erkenntnis nicht wahr machen. Der Pragmatismus bezweifelt nicht die Wahrheit unseres Erkennens überhaupt, er sucht lediglich Kriterien der Wahrheit, er will die hypothetisch vorausgesetzte Wahrheit unserer Erkenntnis bestätigen.

Für Fröbel hingegen ist die Erkenntnis als solche „hohl“: die Erkenntnis als solche ist bei ihm nicht als wahr vorausgesetzt, so daß er deren Wahrheit

lediglich bestätigen muß. Wenn unser Erkennen als solches nichts sehen läßt, wenn es nicht wahr ist, dann kann auch keine Handlung diese Wahrheit herbeiführen, die auf dem Erkennen aufbaut.

Nun kann unser Erkennen das Sein nicht sehen lassen, weil es sich immer schon von diesem Sein getrennt hat: es hat das Sein als seine Vergangenheit gleichsam hinter sich gelassen. Das Erkennen kann somit auch nur wahr werden in der Wiederholung des Einswerdens mit dem absoluten Leben.

Wenn unser Erkennen durch die erziehende Anwendung auf die Kindheit wahr wird, dann kann diese Anwendung nur die versöhnende Rückwendung zum Leben selbst sein. Diese Rückwendung kann aber keine Handlung sein, die auf das Erkennen aufbaut, sie kann keine planbare Handlung sein, weil das Erkennen sich immer schon vom Leben getrennt hat. Die Rückwendung könnte ja nur dann ein geplantes Handeln sein, wenn das Erkennen das Sein selbst in seine Begriffe einfangen könnte.

Weil also durch die Erziehung unser Erkennen erst wahr wird, kann auch für die Menschenerziehung das Erziehen kein planbares, d. i. auf die Erkenntnis aufbauendes Handeln sein. Das Erziehen geht der *wahren* Erkenntnis voraus und nicht umgekehrt.

Wenn die Erziehung kein planbares Handeln ist, dann ist damit nicht gesagt, daß es kein „vernünftiges“ Handeln ist. Fröbel fordert die Mütter auf, sich ihr instinktiv richtiges Handeln an Kindern zum Bewußtsein zu bringen. „Eine Mutter kann von Natur und durch die Natur eine sehr gute Mutter sein und dennoch gar manche Mißgriffe tun. Darum muß sich eine Mutter nicht nur genügen, durch ihr natürliches Gefühl gut zu sein, sondern sie muß sich selbst suchen, diese ihre natürliche Mutterliebe und Güte zur Klarheit und Einsicht zu bringen ...“ (Hf; I, 93). Das instinktive Handeln genügt gerade nicht zur Erziehung „eines zum Bewußtsein bestimmten Wesens“: „... allein das ist nicht genug, sondern es ist nöthig, daß sie als bewußtes Wesen und auf ein bewußt werdendes Wesen wirkend, mit Bewußtsein und zur stetigen Entwicklung des Menschen führen sollend in und mit einem gewissen innern lebendigen, sich bewußten Zusammenhang thue.“ (I, 2; 38).

Erziehen ist also immer „vernünftiges“ Handeln, aber es ist kein planbares und daher konstruktives Handeln. Der positive Sinn des Vernünftigseins macht demnach den positiven Sinn des Erziehens überhaupt aus, welches wir bisher immer nur negativ als nicht planbares, konstruktives Handeln bestimmt haben.

Das Tun, in welchem *wir* den Kindern ihre Kindheit geben, d. i. in dem wir die Kinder als das Anfangen, das Werden der Vernunft „behandeln“, ist das vernünftige Anfangen der Vernunft. (Indem wir die Kinder als Kinder behandeln, erfahren wir unseren eigenen Ursprung. Das „Erfahren“ oder „Vernehmen“ des Anfangens ist aber das Anfangen, sofern es von der Ver-

nunft selbst vollzogen wird.) Nun kann die Vernunft ihr Anfangen aber nicht begreifen, d. i., sie kann das Anfangen nicht aus seiner Aktualität befreien und auf sich selber als dem anfangenden Wesen zurückführen: nur im aktuellen Anfangen *ist* sie anfangend. Weil die Vernunft aber nicht das durch sich selbst gemachte anfangende Wesen ist, hat sie sich auch nicht selbst in das aktuelle Anfangen gebracht, wenn sie aktuell anfängt. Das aktuelle Anfangen der Vernunft ist damit kein durch sich selbst gemachtes Handeln der Vernunft: es hat somit keine Vergangenheit. Das Anfangen ist – so haben wir das ausgedrückt – ein geschenktes Handeln. Dieses geschenkte Handeln ist von dem durch sich selbst gemachten dadurch unterschieden, daß es kein konstruktives, also ein solches ist, das sich selbst erst auf sein Sein bringen will. Weil das Anfangen geschenktes Tun ist, d. i., weil das Anfangen der Vernunft nicht die Tätigkeit und Aktualität eines anfangenden *Wesens* ist, ist das *Sein* des Anfangens die Aktualität des Anfangens: es gibt kein Anfangen *jenseits* des Vollzuges des Anfangens. Mit anderen Worten: Der Vollzug des Anfangens wird nicht erst dadurch zum *Anfangen*, daß er aus seiner Aktualität befreit und als Anfangen *begriffen* wird: es steht nichts hinter dem aktuellen Anfangen, das es erst zum Anfangen macht.

Als geschenkte Tätigkeit ist die anfangende Vernunft nicht „darauf aus“, sich die jenseits ihrer Aktualität liegende Bedeutung zu geben, sondern sie „ahnt“ in ihrer Unmittelbarkeit schon Sein und Bedeutung. In diese Unmittelbarkeit, die schon Bedeutung hat, hat sie sich aber nicht selbst gebracht. Was sich nicht selbst in sein Sein bringt, ist naturhaft. Die geschenkte Vernunft, d. i. die Vernunfttätigkeit, die sich nicht erst Bedeutung zu geben braucht, die schon im unmittelbaren Vollzug Bedeutung hat, ist, weil sie sich nicht selbst in den unmittelbaren Vollzug gebracht hat, naturhafte Vernunft: die Vernunft ist zur Natur geworden. Die Natur aber, die selbst Vernunft ist, ist nicht eine durch die Vernunft be-deutete Natur, sie erhält ihr Sein nicht durch die bedeutungsverleihende Vernunft, sondern sie hat von sich aus Bedeutung. Umgekehrt schafft die zur Natur gewordene Vernunft nicht erst Bedeutung, sondern sie ist gleichsam nur der „Vorgang“ des Sich-Zeigens, mit dem die von sich aus offenbare Natur sich zeigt. Sie ist nur das Offenbaren, in dem die Natur die Bedeutung (das Sein), die sie an sich selbst hat, zeigt.

Die von sich aus bedeutsame Natur zeigt sich aber immer nur als konkrete Gegebenheit: sie ist ja kein Sein im Begriff. Die konkreten Gegebenheiten, die von sich aus Bedeutung zeigen, oder von sich aus offenbar sind, sind für Fröbel die „schönen Dinge“. „Dagegen kommt schön von scheinen, wo gleichsam das innere Wesen, die Einheit, wie eine Sonne, wie ein Licht aus der Mitte hervorleuchtet, hervorscheint.“ (MS 57). Die schöne Welt ist also die von sich aus scheinende Welt: Das ist nicht leere Wortklauberei. Die



Kunst als die Stätte der Schönheit will ja gar nichts anderes, als die Dinge von sich aus leuchten lassen. Es sei in diesem Zusammenhang nur an das berühmte Gedicht Mörikes „Auf eine Lampe“ erinnert. Diese von sich aus leuchtende schöne Welt ist wiederum das Sein, d. i. die Offenbarung Gottes. Die schöne Welt ist die mit Gott geeinte und damit „heile Welt“. (Hier zeigt sich auch der Einfluß Jean Pauls auf Fröbel, der die Kunst die Schöpfung einer zweiten, besseren Welt in der hiesigen nennt.)

Was konkret mit der schönen Welt gemeint ist, verdeutlichen wir uns durch die Absetzung von der begrifflichen Welt. Sofern die Dinge gedacht sind, sind sie Fakta. Faktum muß hier im vollen Wortverstande genommen werden: Die Dinge sind das Gemachte: ihr Sein ist die von der Vernunft verliehene Bedeutung. Sofern die Dinge von sich aus Bedeutung haben – also nicht Konstrukta und damit verliehene Bedeutung sind –, würden wir heute von ihnen als von Phänomenen reden. Damit meinen wir das, was nicht in den naturwissenschaftlichen Begriff aufgeht, d. i. das, was sich nicht erklären läßt: das leuchtende Rot einer Rose, das eben nicht Licht von einer bestimmten Wellenlänge ist, und die düstere Nacht, die gerade nicht durch die Drehung der Erde um ihre eigene Achse zustande kommt. Fröbel nennt die schönen Dinge Symbol. Wenn wir auf den modernen Begriff des Phänomens aufmerksam gemacht haben, dann wollten wir damit andeuten, daß das, was Fröbel Symbol nennt, nicht eigentlich Symbole sind, wie sie durch die Forschung der Romantik und Spätromantik dargestellt wurden. Wir können den Unterschied von Symbol und Phänomen nicht herausarbeiten. Sicher aber können nicht alle Dinge Symbole sein. Symbolcharakter trägt immer nur ein bestimmter Umkreis von Dingen. Wenn Fröbel will, daß *alle* Dinge ihre „sinnbildliche Bedeutung“ wiedererlangen sollen, dann kann damit nur gemeint sein, daß wir die Dinge als Phänomene sehen sollen, denn einen „phänomenalen Gehalt“ kann man an jedem Ding entdecken, nicht aber einen symbolischen. Ein äußeres Anzeichen dafür: Jedes Ding kann zum „Objekt“ der Kunst „gemacht“ werden: Jedes Ding kann „schön“ sein; hingegen hat nicht jedes Ding eine symbolische Bedeutung.

Nun *sind* die schönen Dinge nicht im konstruierenden Denken, eben weil sie von sich aus *sind*, also Bedeutung haben. Sofern sie aber Bedeutung und Sein haben, sind sie doch vernünftig. Das Vernünftigsein aber, das nicht Bedeutung verleiht, sondern in dem sich die Dinge von sich aus zeigen, der „Vorgang“ also, in dem die konkreten Gegebenheiten sich als das zeigen, was sie von sich aus sind, ist die Interpretation. Dafür gebraucht Fröbel – wie auch sonst mit Vorliebe – das deutsche Wort *Deutung*.

Die Erziehung gibt dem Kind seine als eine von sich aus bedeutsame Welt, indem sie deutend die Dinge von sich aus scheinen läßt. Die *Erziehung ist Deutung der Welt*.

Nun ist aber das vernünftige Anfangen der Vernunft, welches wir als Deuten oder Interpretieren eingesehen haben, nur als rückkehrendes Wiederholen des Anfangens möglich. Die Vernunft, die nur so ist, daß sie angefangen hat, kann ja nur so anfangen, daß sie in den vergangenen Anfang zurückkehrt. Dem Deuten geht somit das Denken immer schon voraus, und es kann somit nur das Symbol werden, was „in seinen räumlichen Verhältnissen“, d. i. als Naturgegenstand gedacht war. So kann Fröbel von der sinnbildlichen Ansicht der Welt sagen: „Bemerken will ich für jeden, der davon Gebrauch im Leben machen (will), daß sie zwar auf einfache(r), aber immer auf gründliche(r), das ist den Gegenstand erfassende(r) Kenntnis beruht,...“ (Hf; I, 96). Weil dem Symbol der begriffene Gegenstand vorausgeht, sind die Symbole wesentlich wiedererlangte, wiedergewonnene Symbole: „Ich halte es für das Leben auf das höchste wichtig, daß das Leben wieder sinnbildliche (symbolische) Bedeutung bekomme; denn alles, was uns zunächst als Naturerscheinung umgibt, dann auch alles, was aus dem menschlichen Geiste,... hervorgeht, hat sinnbildliche Bedeutung; durch die Wiedereinführung des Sinnbildlichen im Leben bekommt das Leben für das äußere und innere Auge wieder Klarheit und Durchsichtigkeit, somit seine wahre Bedeutung; der Geist desselben wird unmittelbar so vom Geiste erkannt, ich möchte sagen angeschaut“ (Hf; I, 96).

Das Deuten enthält, weil es die Rückkehr der Vernunft in den Ursprung ist, das Denken schon in sich: „Deuten, Deuten-Können steht also in mehrfacher Hinsicht über dem bloßen Denken und Denken-Können, – denn das Erstere schließt das Letztere in sich – ...“ (Er 55). Weil aber im Deuten die Vernunft wieder eins wird mit ihrem eigenen (göttlichen) Ursprung, weil das Deuten das Sich-Zeigen des Lebens selbst ist, wird das Denken als Deuten vollkommen, denn das bloße Denken konnte seinen eigenen Ursprung nicht sichtbar machen. „Deuten ist also das – ... – vollendete Denken, indem es Inneres äußerlich und Aeußerliches innerlich zu machen, also den Geist und das Wesen der Dinge zu erkennen, zu begreifen, zu erfassen versteht. Wer also ächt und wahrhaft durch und durch deutisch ist, der wird also auch das innerste Wesen und so das Göttliche des Wesens jedes Dinges, darum auch des Menschen und der Menschheit im Gegenstande erschauen ...“ (Er 55).

## VII. *Symbol und Sprache*

„Symbole“ sind in der Wiederholung des Wissens. Wissen ist für Fröbel immer unmittelbar zugleich Sprechen. Begriff und Wort, Satz und Urteil sind ihm unmittelbar dasselbe. Unser Wissen ist leer, heißt für ihn immer auch, unsere Sprache ist leer.

Im wiederholten Wissen *schafft* das denkende Sprechen nicht die Bedeu-

tung. Das Denken ist nicht vor der Bedeutung. Nun ist aber die Bedeutung, die das Ding von sich aus hat, nur in dem wiederholten Denken. Die Bedeutung, die das Ding von sich aus hat, ist nicht vor dem wiederholten Denken. Die Bedeutung wird nicht durch das denkende Sprechen geschaffen, und doch haben die Dinge nur *in* dem wiederholten Denken von sich aus Bedeutung. Das kann nur so gedacht werden, daß dem Denken Bedeutung zukommt, die es nicht selber schafft. Nun sind aber die von sich aus bedeutsamen Dinge nicht vor dem Denken. Die Bedeutung, die dem Denken zukommt, kann ihm nicht von den Dingen selbst her zukommen. Weil sie nicht von den Dingen selbst kommen kann und doch auch nicht im Denken geschaffen wird, kann sie dem Denken nur in der Sprache zukommen, denn das Denken ist immer sprechendes Denken. Die Sprache gibt dem Denken gleichsam die Bedeutung, die die Dinge von sich aus haben. Das bedeutet konkret: Im begrifflichen Denken ist das Wort Begriff und sonst nichts. Es wird allein daraufhin angesehen, was mit ihm gemeint ist. Es ist beispielsweise nicht Rhythmus und Klang. (In einer wissenschaftlichen Untersuchung ist es sinnlos, nach dem Sprachrhythmus zu fragen.) Die Sprache hat hier nicht an sich selbst Bedeutung, sondern sie ist die geschaffene Bedeutung des Begriffes. Im wiederholten Wissen hingegen wächst dem Denken aus der Sprache Bedeutung zu: die Sprache hat hier von sich aus Bedeutung. Sie ist aus sich deutbar, Fröbel nennt sie die „deutsche Sprache“. Die deutsche Sprache ist die „in und aus sich deutable Sprache, ist ausdrucks- und bedeutungsvoll ...“ (Bl 49). Die deutsche Sprache ist für Fröbel Ursprache, d. i. wahrhaft menschheitliche Sprache. „Und so ist also durch das ächte Deuten und Deutenkönnen, Deutisch-(Deutsch-)Sein die Aufgabe der Menschheit“ bezeichnet (Er 55). Die Bezeichnung Ursprache hat Fröbel sicher von Fichte übernommen und doch meint er etwas ganz anderes. Ursprache war für Fichte eine nicht übernommene Fremdsprache. Mit der Übernahme eines Fremdwortes übernehmen wir einen Gedanken. Indem wir einen Gedanken übernehmen, denken wir nicht eigentlich. Wo also keine Ursprache gesprochen wird, wird nicht mehr selbständig gedacht. Der positive Sinn der Ursprache bei Fichte ist die Selbständigkeit des Denkens. Ursprache ist für Fichte Begriffssprache.

Die Ursprache bei Fröbel hingegen ist die Sprache, insofern sie dem Denken Bedeutungen „zustellt“, die nicht erst durch das Denken geschaffen sind. Die Ursprache ist die bedeutungsvolle Dimension „an“ der Sprache, die jenseits ihrer Begrifflichkeit liegt. Das Bedeutungsvolle an der Sprache, insofern sie nicht Begriffssprache ist, ist beispielsweise der Rhythmus, in welchem für Fröbel das Leben selbst sich kundtut: „Außer dem Gemeingefühle an sich, ..., sucht die Liebe der Mutter, ... auch das Leben in dem Kinde, dem Kinde selbst zum Gefühl zu bringen durch Bewegung, und zwar, was so vorzüglich wichtig ist, durch gesetzmäßige, taktische, rhythmische Bewegung zum Be-

ußtsein zu bringen ..., d. i. durch rhythmische, taktische Bewegung nach rhythmischen, taktischen Tönen.“ (I, 2; 42 f.).

In den Spielen ist das Wort immer rhythmisch gesprochen: hin-her, pim-paum, usw. und geht daher unmittelbar über in Gesang. Die Sprache ist für Fröbel zunächst so sehr Rhythmus, daß es auf den gesprochenen Inhalt gar nicht ankommt: „Und so gehört denn auch das belebende Wort, mindestens der belebende Gesang, zu jeder freitägigen Beschäftigung und so zum Spielen mit dem Kinde. Echte Kindermenschen und, ... , vor allem die Mütter wissen dies auch von selbst recht gut; darum nehmen sie mit dem Kinde auch gar nichts vor, was sie nicht mit dem Geiste aushauchenden und geistig anhauchenden Worte belebten, wenn sie sich auch gar wohl sagen müssen, daß von einem Verständnis des Sprachwortes von Seite des Kindes noch gar nicht die Rede sein kann, da vielleicht noch nicht einmal dessen allgemeines Gehör, noch weniger das besondere Hören desselben entwickelt ist.“ (Bl 55 f.).

Oder: Das Wort wird Laut und Ton und entdeckt dadurch eine dem bloßen Begriff verborgene Dimension „an“ dem Gegenstand. Das „Symbol“ Fröbels ist überhaupt nur die durch die Ursprache entdeckte Bedeutung des Dinges. So wird die Zahl „neun“ zum Symbol des Neumachens, nicht etwa deshalb, weil die Neun räumlich in einer bestimmten Weise angeordnet werden kann, sondern weil in dem Wort „Neun“ das „neu“ steckt. Als weiteres Beispiel dafür, daß die Sprache erst die „Symbolhaftigkeit“ der Dinge entdeckt, wollen wir Fröbels Ausführungen über die Ehe anführen. „Deine Wesenheit bezeichnende Sprache, fragender Mensch, gibt Dir so vielfach Kunde von meinem Wesen; selbst in dem Bestimmungswörtchen ehe – (ehe dieß geschehen ist, geschähe dieß) – gibt die Sprache die tiefe Kunde, daß die Ehe, die Einheit, das Leben früher – (ehe) – denn jedes Einzelne und Getrennte war. Auch bezeichnet das Wort Ehe ein als Erscheinung entgegengesetzt gleiches Doppelleben (E-e) durch den geistigen Hauch (h) verknüpft, so wie denn das Wort Ehe in sich wieder ein sich selbst in allen Teilen Gleiches (Ehe, ehE) bezeichnet und ist.“ (Er 25). Die Universalsymbolik Fröbels erweist sich also als Sprachsymbolik. Symbol ist das, was in der Sprache an den Dingen entdeckt ist. Aber gerade hier zeigt sich Fröbel doch als hoffnungsloser Dilettant. Daß er hin und wieder etwas „trifft“, wie den Zusammenhang von Schein und schön, bleibt Zufall. Es ist verwunderlich, mit welcher Hartnäckigkeit ein vernünftiger Mensch an dieser Spielerei festhalten kann. Ist es indessen bloße Verböhrtheit, wenn er an seiner „von Vielen so grimmig angefochtenen Sprachansicht“ festhalten will und sie in dem Brief an Barop (12. Februar 1835) dem Keilhauer Kreis eigens ans Herz legt? Wir glauben nicht. Wir stützen unseren Glauben auf die Tatsache, daß überall dort, wo wir die Wirklichkeit jenseits ihrer ontologischen Konstruierbarkeit in den Griff bekommen wollen, auf die Sprache angewiesen sind. Nur über die Sprache

können wir an die eigentlichen Phänomene herankommen. Die Phänomene sind in der Sprache ausgelegt. Die Phänomene sind dem Denken immer schon durch die Sprache „vorgegeben“; die Bedeutung, die die Dinge von sich aus haben, ist die Bedeutung, die die Sprache an ihnen entdeckt. Was Fröbel zu einer guten Phänomenologie gefehlt hat, war eine fundierte Etymologie. Aber – und das ist wieder eine merkwürdige Tatsache – es wird auch heute noch hin und wieder mit einer wenig stichhaltigen Etymologie gute Phänomenologie getrieben.

### *VIII. Vorschreibende und nachgehende Erziehung*

Die Kindheit ist kein naturwissenschaftlicher Begriff. Damit ist gesagt: Die Kräfte und Anlagen des Kindes sind nicht bestimmt wie die Kräfte und Anlagen eines Tieres oder einer Pflanze. Das Kind ist nicht fertig, wenn es zur Welt kommt. Seine „Entwicklung“ geht daher auch nicht mit der Notwendigkeit vor sich wie die Entwicklung eines „jungen Entleins“.

Das Kind bestimmt sich aber auch nicht selbst. Es ist nicht Individuum. Weil es weder als bestimmtes Wesen zur Welt kommt, noch sich selber bestimmt, *ist* es nur in unserem unmittelbaren Handeln. An uns liegt es, ob den Kindern eine Kindheit zuteil wird. Wir müssen dafür sorgen, daß den Kindern eine „ächte“ Kindheit wird. In unserem Tun bestimmen wir gleichsam die Kinder in ihre Kindheit hinein. Im erzieherischen Handeln schreiben wir gleichsam den Kindern vor, was sie zu sein haben. Erziehung ist immer „vorschreibend“.

Aber das Tun, in dem wir die Kindheit bestimmen, ist eigentlich nicht *unser* Handeln. Wir haben von einem geschenkten Tun geredet und meinten damit, daß das Tun nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit werden kann. Weil es nicht aus seiner Unmittelbarkeit befreit werden kann, ist es kein Können. Erziehung ist keine Technik. Wir machen die Kindheit nicht aus einem vorgegebenen Material. In unserem vorschreibenden Tun behandeln wir das Kind nicht als Tonklumpen, aus dem sich alles kneten läßt. Indem wir das Kind in seine Kindheit bringen, haben wir uns aller Eigenmächtigkeit begeben. Unser vorschreibendes Handeln ist, da wir nicht selbst über es verfügen, hingenommen. Im Vorschreiben sind wir leidend, nachgehend. Weil das Tun, in dem wir die Kindheit bestimmen, geschenktes Tun ist, kann Fröbel sagen, Erziehung sei immer vorschreibend und nachgehend zugleich. „Alle wahre Erziehung und Lehre, aller wahre Unterricht, der echte Erzieher, der Lehrer muß in jedem Augenblicke, muß in allen seinen Forderungen und Bestimmungen also zugleich doppelendig, doppelseitig sein: gebend und nehmend, vereinend und zertheilend, vorschreibend und nachgehend, han-

delnd und duldend, bestimmend und freige bend, fest und beweglich, ...“ (1,2; 10).

Die Erziehung ist also in jedem Augenblick und zugleich vorschreibend und nachgehend. Sie ist nicht einmal vorschreibend und ein anderes Mal bloß nachgehend. Sie ist das Vorschreiben, das nachgeht. Das Vorschreiben ist selbst ein Nachgehen und umgekehrt. Sie ist also nicht Vorschreiben *und* Nachgehen. Sie ist nicht Führen *und* Wachsenlassen.

Nun betont Fröbel zwar, daß in der Kindheit mehr nachgegangen werden muß, während im Knabenalter mehr vorgeschrieben wird.

Aber er zeigt doch wieder, daß etwa das Vorschreiben im Knabenalter eigentlich ein Nachgehen ist. Das Vorschreiben im Knabenalter tritt auf als Forderung des klaren Gedankens und des schon früher einmal verwirklichten Musterhaften. Aber der klare Gedanke muß doch immer vom Knaben selbst gedacht werden, und das vollkommen Musterhafte muß in freier Selbstbestimmung gewollt werden. Wir verdeutlichen uns das näher am Beispiel des klaren Gedankens. Im Knabenalter ist die Erziehung mehr vorschreibend, weil der Knabe in *unsere* Welt eintritt, weil er aus der kindlichen Welt in die „große Welt“ hinaustritt. Aber der Knabe selbst tut von sich aus den Schritt in die große Welt. Wir stellen ihn nicht in unsere Welt hinein. Wir können ihn nicht hineinstellen wie ein Ding in einen Raum, weil unsere gegenständliche Welt die Welt des Gedachten ist. Er kann nur so in unsere Welt kommen, daß er denkt. Er kann aber nur denken, weil er sich selbst bestimmt. (Das Denken ist nicht Folge einer *res cogitans*.) In der Selbstbestimmung werden die Dinge der Welt konstruiert. Wenn wir den Knaben in unsere Welt einführen, dann bringen wir nichts an ihn heran, sondern wir gehen nur der Weltkonstruktion des Knaben nach. „Denn der lebendige Gedanke, das Ewige, Göttliche, selbst als solches fordert und bedingt freie Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des zur Freiheit, Gottähnlichkeit geschaffenen Wesens des Menschen.“ (I, 2; 8). Der klare Gedanke, der scheinbar von außen an den Knaben herangebracht wird und vorschreibend erscheint, ist in Wirklichkeit doch nachgehend. Fröbel meint, daß „alles vorschreibend Erscheinende nachgehend wirken“ muß. (I, 2; 9). Das „mehr Vorschreiben“ im Knabenalter ist eigentlich nur eine besondere Form des Nachgehens. Umgekehrt ist das „mehr Nachgehen“ im Kindesalter eine besondere Form des Vorschreibens. Die Mutter begibt sich hier zwar in die Welt des Kindes, aber sie begibt sich so in diese Welt hinein, daß sie dem Kinde durch ihr Wort eine kindliche Welt gibt. Das Kind hat ja von sich aus noch keine Welt, die Mutter erst bringt Gestalten in das „neblichte Dunkel“. Die Erziehung bleibt also in jedem Falle ein Vorschreiben, das nachgeht und umgekehrt. Fröbel faßt diese Indifferenz des Vorschreibens und Nachgehens in seinen späteren Schriften zusammen in den Begriff der „entwickelnden Er-

Ziehung“. (Wir sagen mit Bedacht Indifferenz und nicht Identität, weil sich das unmittelbare Zugleich von Vorschreiben und Nachgehen nicht begrifflich fassen läßt.)

Weil das vorschreibende Nachgehen nicht Identität, also Begriff ist, kann man es nur im nachgehenden Deuten der unmittelbaren Erziehungspraxis „bestimmen“. Wir wollen uns das mit „entwickelnder Erziehung“ Gemeinte im groben Überschlag über die ersten Spielgaben „deuten“. Das Kind ist naturhafter Begriff, d. h. Trieb zur Selbstsetzung. Selbstsetzung ist Konstruktion des Seienden im Ganzen. Das Kind ist Trieb, das Seiende im Ganzen zu konstruieren. Der Trieb ist Verlangen, Suchen nach Befriedigung. Der Trieb ist befriedigt, wenn er das findet, was er begehrt. Der Trieb ist aber nur dadurch Trieb, daß er das, was er zu seiner Befriedigung braucht, sich nicht selbst geben kann. Der Trieb ist gerade Angewiesensein auf das Außen. Das Kind ist als Trieb so lange unruhig und unbefriedigt, bis ihm das, was es braucht, gereicht wird. „Sehr oft sucht aber das Kind Etwas; es weiß jedoch selbst gar nicht, was es sucht. Es entfernt aber auch ebenso ein anderesmal Etwas von sich und weiß auch wieder selbst gar nicht warum, denn es war ihm lieb und ist es unter bestimmten Umständen ihm auch noch. Doch das Kind entfernt darum nicht zufällig, wie es deshalb nicht das Zufällige sucht; sondern es sucht das ihm zwar selbst jetzt noch Unbekannte, aber doch seiner jetzigen Entwicklungsstufe Angemessene.“ (II, 2; 129). Das Äußere, nach dem der Trieb verlangt, ist von uns gesehen ein Gegenstand. Das Kind ist Trieb, das All zu konstruieren. Der Gegenstand, nach dem das Kind verlangt, muß ein solcher sein, mit dem sich alles darstellen läßt. Der Gegenstand muß sich gleichsam als das All behandeln lassen. Der Gegenstand, der das All darstellt, ist der Ball. Also: Reichen wir dem Kind einen Ball, und es wird zufrieden sein und uns nicht mehr länger mit seiner Unruhe belästigen. Das Reichen eines Balles ist aber doch nichts Außergewöhnliches. Es ist ein Handeln wie jedes andere Handeln auch. Es liegt hier der gleiche Fall vor, wie wenn unser Hund in die Küche kommt und unruhig nach dem Wasserhahn springt. Wir wissen dann, der Hund hat Durst, wir geben ihm Wasser und wir und der Hund haben für geraume Zeit unsere Ruhe. Jedoch wenn wir dem Kinde in dieser Weise einen Ball reichen, dann geben wir ihm einen kugelförmigen Gegenstand aus Gummi oder Stoff und das Kind selbst ist in diesem Reichen im Blick als ein Wesen, das den Ball will. Wenn wir ihm den Ball in dieser Weise reichen, dann haben wir das Kind gerade nicht als Trieb zur Selbstsetzung im Blick. Man kann hier nicht argumentieren, was das Kind mit dem Ball anfange, sei seine Angelegenheit. Das Kind kann nichts anfangen, weil sein Tun kein bestimmtes Können ist. Das kindliche Tun ist die unmittelbare Einheit „aller möglichen“ Tätigkeiten. Dieses Tun ist Spiel. Nun ist sich das Kind gerade nicht dieser unmittelbaren Einheit

bewußt. Es hat sich als diese Einheit nur, wenn wir sie ihm geben. Wir müssen mitspielen. Mit dem Ball soll nun das Seiende im Ganzen erspielt werden. Das Seiende im Ganzen ist aber nicht die Summe aller Gegenstände. Es ist die sich-selbst-bestimmende Vernunft, die sich in Zeit, Raum und Gegenständlichkeit auslegt. Wenn das Kind den Ball sucht, dann sucht es eigentlich sich selbst. Der Ball ist als Bild des All, Bild des Kindes selbst. „Diese Wahrnehmung des in sich abgeschlossenen“, (d. h. des Balles) „ja Vollendeten (voll Ende seienden) und so, gleichsam als ein Gegenbild seiner selbst ihm Gegenüberstehenden, ist nun für das Kind, als einen zum Bewußtwerden und einstigen Bewußtsein bestimmten Menschen über alles wichtig; ... ; und so beschäftigt sich denn auch schon frühzeitig das Kind gern mit dem Balle, um sich, wie auch immer sich selbst noch unbewußt, durch ihn und an ihm, als seinem ihm ganz entgegengesetzt Gleichen, hervor- und auszubilden“ (Bl 49). Wir geben dem Kinde mit dem Ball aber nur es selbst, wenn wir mit dem Ball Raum, Zeit und Gegenständlichkeit erspielen.

Aber auch wenn im Ball das Kind ihm selbst gegeben ist, entwickelt es sich nicht allein. Der Fortgang der Spielgaben soll die Entwicklung des Kindes zum Knaben entbinden. Eben weil die Spielgaben nicht eine Entwicklung als gegeben voraussetzen (organische Entwicklung), ist ihr Aufbau auch keine zeitliche Abfolge. Sie werden nicht gemäß einer Entwicklung nacheinander, sondern immer eins im anderen gereicht. Fröbel selbst sagt, daß Ball, Kugel und Würfel „eigentlich nur Eins in Dreien sind.“ (Kl 38). Dadurch, daß Gegenständlichkeit überhaupt erspielt wird, wird auch der Ball zum Gegenstand. Das Bestimmte des Balles ist die Kugel. „Die Kugel ist, ..., gleichsam der verhärtete, mehr dichte und deshalb schwerere Ball; darum zeigt und gibt die Kugel nicht nur fast alle die Übungen, Spiele und Anschauungen, welche der Ball zeigt, sondern gibt auch manche derselben bestimmter und klarer“ (Kl 16). Das Bestimmte ist aber kein begriffliches, sondern das Bestimmte in einem Tun, in dem alle möglichen Tätigkeiten unmittelbar eins sind. Die Kugel ist das Rollende, das deutlicher, vernehmbarer rollt als der Ball. Aber als das Rollende kann sie auch nur bestimmt sein, von etwas anderem her, das nicht rollt. Das „entgegengesetzt Gleiche“ der Kugel ist der Würfel. Er muß geschoben oder gekantet werden. Der Würfel seinerseits wird in seinen räumlichen Verhältnissen in einem unmittelbaren Tun bestimmt, wenn er zerteilt wird. Wenn der Würfel zerteilt und wieder aufgebaut wird, zerfällt er in Material: die Teile des Würfels werden zum Material, mit dem der Würfel aufgebaut wird. Hier ist dann der Schritt zu den eigentlichen Darstellungsspielen getan. Wenn der Würfel aufgebaut werden kann, können auch andere Gegenstände gebaut werden.



## *IX. Die Zeitstruktur der Erziehung*

Die entwickelnde Erziehung ist kein Können, keine Technik. Demnach ist die Erziehung keine zukunftsbezogene Handlung. Das ist doch eine gewagte Behauptung. Im gleichen Jahr, in dem Fröbel die Menschenerziehung schreibt, kann Schleiermacher den lapidaren Satz aussprechen: „Das ist ja die Natur der pädagogischen Einwirkung, auf die Zukunft gerichtet zu sein; sowie wir diese Richtung verringern wollten, würden wir die pädagogische Einwirkung als solche aufheben.“ (VII, 74).

Wir sind aber der Ansicht, mit dieser gewagten Behauptung die Meinung Fröbels wiederzugeben. Fröbel sagt ausdrücklich, daß die Erziehung in der „cyclischen Ansicht der Dinge“ begründet sei. In dem Aufsatz „Friedrich Fröbel, seine Erziehungsgrundsätze ... Dargestellt von ihm selbst“ heißt es, daß die Erziehung es ist, „die gegenwärtig ganz allgemein und durchgreifend Menschen und Völker bewegt, ...“ (II, 2; 239). Unmittelbar darauf fährt er fort: „Suchen wir nun auch dafür den letzten innersten Grund auf, so spricht sich uns derselbe in einer ganz naheliegenden, ununterbrochen fort-dauernden Erscheinung aus, nämlich in dem Kreisenden, Periodischen und Cyclischen fast aller Lebenserscheinungen. Was wir nun jeden Tag in dem Wechsel der Tages-, jedes Jahr in dem Wechsel der Jahreszeiten, und an uns selbst in dem Wechsel der Lebensalter bemerken, das kehrt auch bei dem Menschengeschlechte und der Menschheit, sie als ein Ganzes, gleichsam als Einen Menschen betrachtet, wieder.“ (II, 2; 239). Wo aber der Erziehung das Kreisförmige zugrunde gelegt wird, ist sie nicht mehr „zukunfts offen“. Das Zukünftige ist hier in einem gewissen Sinne das Vergangene, wie die zukünftige Nacht das gleiche wie die vergangene ist. Das Kreisende ist die Wiederkehr der gleichen Lebenserscheinungen und damit recht eigentlich geschichtslos. Die Erziehung soll in dieser geschichtslosen Zeit gegründet sein. Das bedeutet: die Kindheit wird in der Erziehung nicht überholt auf das hin, was aus ihr werden soll, wie es allem Anschein nach bei Schleiermacher gedacht war, sondern in der Erziehung kommen wir ausdrücklich auf die Kindheit zurück. Die Erziehung soll nicht aus den Kindern Erwachsene, sondern eigentlich Kinder „machen“. „Die Quelle wie der Zweck, der Ausgang wie das Ziel fallen als Eines in dem Kinde zusammen. Und dieß Zusammenfassen des in sich Entgegengesetzten in einem noch ursprünglich Einen, ..., das ist eben auch der Keimpunkt und bildet das eigentliche Wesen unserer entwickelnd-erziehenden Kinderführungs- und Menschenbildungsweise.“ (II, 2; 343). Wir kehren ausdrücklich in die Kindheit zurück, wenn wir mit den Kindern spielen. Das Spielen ist aber keine Tätigkeit, die einen zukünftigen Zweck verfolgt. Das Spiel kann schon deshalb keine in die Zukunft gerichtete Tätigkeit sein, weil in ihm allererst die Zeitdimensionen „erspielt“ werden sollen. Im Spiel mit

dem Ball wird die Zeitwahrnehmung entwickelt. „Aus ihnen und zugleich mit ihnen (Wahrnehmung von Sein, Haben und Werden) entwickeln sich dem Kinde die drei großen Wahrnehmungen von Gegenstand, Raum und Zeit, welche anfangs in einer Gesamtwahrnehmung in dem Kinde ruheten, wie sich ihm weiter aus den Wahrnehmungen von Sein, Haben und Werden in Beziehung auf Raum und Gegenstand und in Verknüpfung mit denselben bald auch die neuen Wahrnehmungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in Hinsicht auf die Zeit entwickeln.“ (Bl 53 f.). „Wenn die Erziehung im Kinde die Zeit entwickeln soll, dann kann die Erziehung nicht ein Handeln in die Zukunft sein. Ein Handeln in die Zukunft kann die Zeit nicht selber „entbinden“, sondern setzt sie immer schon voraus. Und ferner setzt alles Handeln in die Zukunft etwas voraus, was schon in der Zeit ist, nicht aber das Zeitwerden selber. In einem Handeln in die Zukunft wäre das Kind in die Zeit gesetzt, es wäre nicht, wie es bei Fröbel doch sein muß, die Zeit in den Menschen gesetzt. Weil die Erziehung die Zeit – besser: die Geschichtszeit mit ihren drei Dimensionen – entwickelt, muß sie selber in ihrem Wesen „zeitlich“ sein.

Anders formuliert: Weil die Erziehung als Zeitentbindung „bestimmt“ werden kann, ist ihr „Wesen“ durch die Zeit bestimmt. Erziehung ist zeitlich, aber sie ist doch nicht zeitlich im Sinne der Geschichtszeit, weil sie diese allererst „ermöglicht“. Wir fragen nach der Zeitlichkeit, nach der Zeitstruktur der Erziehung.

Schon weiter oben haben wir die Erziehung kennengelernt als geschenktes Handeln. Dies haben wir näher bestimmt als Rückkehr in den Ursprung, welche Rückkehr das wirkliche unmittelbare Anfangen ist. Dieses wirkliche unmittelbare Anfangen ist nicht der gesetzte, d. i. der wesentliche Anfang. Das wirkliche Anfangen hat daher weder Vergangenheit noch Zukunft. Als wirkliches Anfangen ist es doch „vernünftig“ und damit zeitlich. Das vergangenheitslose Anfangen ist Gegenwart. Es ist aber Gegenwart, die weder Vergangenheit noch Zukunft hat. Wir reden damit von einer nicht geschichtlichen Gegenwart. Als das Anfangen „enthält“ es die Selbstsetzung der Vernunft. Die Gegenwart, von der wir reden, „enthält“ somit die Geschichtszeit mit ihren drei Dimensionen. Was bedeutet dieses Enthaltensein der Geschichtszeit in der ungeschichtlichen Gegenwart?

Das unmittelbare Anfangen, also das konkret gegenwärtige Anfangen ist nur wirklich (faktisch-gegenwärtig), wenn es von der Vernunft „vernommen“ ist, d. i., wenn die Vernunft selber anfängt. Weil die Vernunft aber nur so ist, daß sie immer schon angefangen *hat*, kann ihr gegenwärtiges Anfangen nur die aufgehobene Vergangenheit sein. Die ungeschichtliche Gegenwart ist suspendierte Vergangenheit.

Nun ist die Vergangenheit aber nur aufgehoben – welches Aufgehobensein

lediglich besagt, daß die Vergangenheit nicht das ist, was nie wiederkehrt –, wenn faktisch auf sie zurückgekommen wird. Aber eben weil die Vernunft nicht begreifen kann, wie sie in die Vergangenheit zurückkehren kann, weil die Rückkehr sich faktisch ereignen muß, kann die Vernunft nur so zurückkehren, daß sie im Vorlaufen in die Zukunft unmittelbar auf das Vergangene „stößt“. Die ungeschichtliche Gegenwart ist demnach kein „Punkt“ jenseits der Zeit, sondern das In-sich-Zurücklaufen der Zeit. Die ungeschichtliche Gegenwart ist die kreisende Zeit. Das Leben kommt in ihr im Ausholen in die Zukunft immer wieder auf „vergangene Lebenserscheinungen“ zurück. Wir verdeutlichen uns dies an einem Beispiel aus Fröbels Leben, das er in seinen „autobiographischen Briefen“ immer wieder erzählt. Am 5. Mai 1805 schreibt er seinem Freund Mayer ins Stammbuch: „Dir gebe der Himmel ein liebendes Weib usw., mich treibt mein Schicksal rastlos umher und nur so viel Zeit gönne es mir, immer meinen Standpunkt zu mir (mich selbst) und zu der Welt zu erfassen.“ (FK 38). Von dem Hergang dieser Eintragung erzählt Fröbel weiter: „Ich erinnere mich ganz klar und bestimmt, daß ich nach Niederschreibung des ersten Satzes eine gewisse Zeit innehielt und mich gleichsam in mir fragte: ‚Aber zu welchem Zweck?‘ – und ich dann den zweiten Satz: ‚... niederschrieb‘.“ (FK 38 f.). Dieser zweite Satz lautete: „Du gib den Menschen Brot, mein Streben sei, die Menschen ihnen (sich) selbst zu geben! –“ (FK 38). Als er diesen Satz niederschrieb, war Fröbel im Begriffe, Abschied zu nehmen von den Gütern der Uckermark, um Architekt zu werden. Er war sich damals selbst nicht klar, wie er die Menschen sich selbst geben will. Erst sein späteres Leben, in dem er Erzieher geworden war, brachte ihn auf diesen Satz zurück. Im Brief an Barop und den Keilhauer Kreis vom 12. Februar 1835 nimmt Fröbel bezug auf den Stammbucheintrag und spricht ausdrücklich von einer Rückkehr in einen früheren Anfangspunkt. „Also eine Rückkehr in einen Lebensanfangspunkt nach einem 30jährigen Lebenskreise.“ (Hf, I, 107).

Wenn nun aber im Vorlaufen in die Zukunft das Leben auf „vergangene Lebenserscheinungen“ zurückkommt, dann wird in dieser Rückkehr die Vergangenheit als das entdeckt, was gar nicht das Unwiederholbare ist. Positiv gewendet: In der Rückkehr in die Vergangenheit, die eigentlich ein Vorlaufen in die Zukunft ist, ist die Vergangenheit – eben als wiederkehrende – als das Zukünftige entdeckt. Es wird dadurch aber zugleich entdeckt, daß das Vorlaufen in die Zukunft nur deshalb zur Rückkehr in die Vergangenheit geworden ist, weil die Vergangenheit nicht das Unwiederbringliche ist.

Nur weil die Vergangenheit dem Vorlaufen in die Zukunft unbewußt die Zukunft ist, wird das Vorlaufen in die Zukunft zur Rückkehr in die Vergangenheit. Durch das Zurückkommen in die Vergangenheit wird die Vergangenheit als das bewußt, was sie immer schon war, nämlich als das zukünftig

Wiederkehrende. Das Zukünftigsein der Vergangenheit, noch ehe sie als das Wiederkehrende bewußt ist, also das Zukünftigsein der Vergangenheit, welches das Vorlaufen in die Zukunft allererst als Rücklaufen in die Vergangenheit *ermöglicht*, ist die *Ahnung*. Nur in der Ahnung ist das Vergangene das Zukünftige, noch ehe es als das Wiederkehrende wirklich oder bewußt ist. Die Ahnung ist somit gleichsam die Kraft, die das Leben immer wieder auf vergangene Lebenserscheinungen zurückführt. Anders formuliert: Sie ist die Kraft, welche das wirkliche, d. i. bewußte Leben auf seinen Ursprung, den das bewußte Leben immer schon als seine Vergangenheit hinter sich gelassen hat, zurückbringt.

Aber eben weil die Ahnung das Leben zum Rücklaufen in seinen „Anfangspunkt“ macht, weil sie gleichsam nur die Kraft der oben beschriebenen „Sinnesänderung“ ist, ist in ihr nicht ein zukünftiges Ereignis vorweggenommen, sondern das ganze Leben. Mit anderen Worten: Die Ahnung kann das wirkliche Leben nur zum Zurücklaufen in seinen Anfang machen, wenn in der Ahnung das ganze Leben vorweggenommen ist. Das ganze wirkliche Leben ist somit für Fröbel nichts anderes als die Durchführung dessen, was in der Ahnung vorweggenommen war. „So habt Ihr, so haben wir denn in meinem und unser aller Leben die vollständige Geschichte durchgeführter Lebensahnung, welche sich selbst schrieb, eh sie wußte, was sie schrieb, ...“ (Hf; I, 107). In der Ahnung wird, um es noch mal zu betonen, nicht ein einzelnes zukünftiges Ereignis vorweggenommen: so konnte für G. H. Schubert noch ein zukünftiges Unglück geahnt werden, welches nicht einmal den „Ahdenden“ selber betraf. Sondern: Indem die Ahnung das Leben zum Rücklauf macht, ist in ihr der ganze Verlauf des Lebens vorweggenommen, so daß das ganze Leben des Menschen zur Durchführung der Ahnung wird. In diesem Sinne kann Fröbel auch das ganze Leben oder das Wesen des Menschen das „Ahn an sich“ nennen. „Durch dieses öftere Rückkehren des Menschen mit erhöhtem Bewußtsein zu den früheren und frühesten Ahnungspunkten seines Lebens – gleichsam *in* seine Ahnungen – bekommt der Mensch in seiner Ahnung eigentlich und wahrhaft ‚sich selbst‘. Denn man kann den Menschen, das Wesen des Menschen sehr erfassend nur Ahnung, das Ahnen an sich nennen.“ (Hf; I, 106).

Nun ist aber die Vergangenheit nur als das bewußt, was zukünftig wiederkehrt, im unmittelbar lebendigen Zurückkommen. (Die Rückkehr in die Vergangenheit, so daß die Vergangenheit zum zukünftig Wiederkehrenden wird, kann sich ja nur faktisch ereignen. Im strebenden Vernunftleben ist die Vergangenheit gerade als das verstanden, was nie wiederkehrt.) Nur wenn das Leben faktisch in die Vergangenheit zurückkehrt, erkennt es, daß es in der Vergangenheit schon vorweggeschrieben war. Damit ist gesagt: Nur dadurch, daß das wirkliche Leben ein *zurücklaufendes* Leben ist, *ist* es ein

Leben, das schon vorweggeschrieben war. Das Vorweggeschriebensein des Lebens in der Ahnung ist das Zurücklaufen des Lebens. (Daß das Leben schon in der Vergangenheit vorgeschrieben war, merkt es erst, wenn es wirklich in die Vergangenheit zurückkehrt.) Das Vorwegschreiben des Lebens in der Ahnung und die Durchführung als ein Zurücklaufen in die Vergangenheit sind also nicht zwei getrennte Vorgänge, sondern das Zurücklaufen ist nichts anderes als das Vorweggeschriebensein und das Vorweggeschriebensein *ist* nur (ist bewußt) als Zurücklaufen. „Leben und Ahnung sind darum eigentlich ganz unzertrennlich eines in dem andern.“ (Hf; I, 108). (Nach Fröbel ist man sich seiner Ahnung nur bewußt, wenn sie in Erfüllung gegangen ist. So weiß Fröbel nicht, was er meint, wenn er dem Freund ins Stammbuch schreibt, er wolle den Menschen sie selbst geben. Erst als er Erzieher geworden ist, weiß er, was er damals geahnt hat. Dort, wo unsere Lebensgeschichte vorweggeschrieben wird, schreibt die Ahnung etwas, „eh sie wußte, was sie schrieb“. Es ist also, grob gesagt, nicht so, daß man in der Ahnung sein ganzes Leben wie in einer Vision vor sich sieht, so wie es dann Zug um Zug wirklich wird, sondern erst, wenn das Leben in einer gewissen Weise wirklich geworden ist, merkt man, daß man es eigentlich so „hat kommen sehen“.)

Mit dem rücklaufenden Leben, das sich rücklaufend als ein Vorweggeschriebenes bewußt ist, greifen wir nur von einer anderen Seite auf den bekannten Umstand zurück, daß die Vernunft im Wiederholen des Anfangens sich ihres Anfangens als eines geschenkten Handelns bewußt ist. Dementsprechend formuliert Fröbel auch hier, daß durch das bewußte Zurückkehren in die Ahnung der Mensch sich selbst „bekommt“. Wo der Mensch sich aber selbst bekommt, macht er sich nicht mehr. Das Bewußtmachen der Ahnung ist somit keine Sinngebung, sondern die Interpretation des in der Ahnung schon gegebenen Sinnes. Nun ist die Rückkehr in die Ahnung, also die Interpretation der Ahnung für Fröbel im wesentlichen Rückkehr in die Kindheitsahnung: wo er vom Bewußtmachen oder vom „Wecken“ der Ahnung spricht, hat er immer die Kindheitsahnung im Auge. Die Deutung des mit der Kindheit naturhaft gegebenen Sinnes ist aber Erziehung. Das wesentliche Anliegen der Erziehung, die nichts anderes ist als die Interpretation des kindlichen Lebens, kann somit auch beschrieben werden als „Weckung“ der Ahnung. „Die Weckung, Stärkung, Pflege, Entwicklung, Ausbildung und zur Erkenntnis, zum Bewußtsein und zur inneren Anschauung – Erhebung der Kindesahnung, der Ahnungen eines kindlichen Menschengemütes ist also die allergrößte, allerwichtigste, wohl allerschwerste, aber auch allersegenreichste Erzieheraufgabe.“ (Hf; I, 100 f.).

Indem die Ahnung das Leben in die vergangene Lebenserscheinung zurückholt, macht sie das Leben ganz, heil. Dieses „ganze“ Leben ist, weil es Rückkehr in die vergangene Lebenserscheinung ist, „cyclische“ Wiederkehr der

„gleichen Lebenserscheinung“. Das ganze Leben verläuft in „Lebenskreisen“ oder Perioden. Die Periode nun ist die einzig mögliche *zeitliche* „Entwicklung“, die einen Abschluß hat: In der Periode findet nicht eine Entwicklung *in* der Zeit ihren Abschluß, sondern das Fortgehen der Zeit selbst. So ist mit dem „Fortschreiten“ des Jahres nicht die Entwicklung von irgend etwas gemeint, sondern das „Fortschreiten“ der Zeit selber, welches zeitliche Fortschreiten aber an sein Ende kommt, an welchem es von *neuem* beginnt. (Fröbel verdeutlicht das Periodische und Zyklische am Wechsel der Tage, Jahre und Jahreszeiten.)

In der zeitlichen Ganzheit der Periode haben nun die einzelnen „Momente“ einen ganz bestimmten „Ort“ zwischen einem vorhergegangenen und einem kommenden Moment. Mit anderen Worten: Weil wir in der Periode, in welcher die Zeit nicht in die Unendlichkeit hinausläuft, eine zeitliche Entwicklung zu fassen bekommen, die einen Abschluß hat, brauchen wir die Zeit nicht mehr im jeweiligen Augenblick zu fassen. Wir verdeutlichen uns das Gemeinte in der Absetzung von der ins Unendliche laufenden, nie abgeschlossenen Geschichtszeit. In der Geschichtszeit fassen wir die Zeit nur im jeweiligen Augenblick. Dieser Augenblick steht nicht eigentlich zwischen einem vorhergegangenen und einem zukünftigen: die Vergangenheit ist ja nicht das, was einmal war, sondern das Gegenwärtige, im Augenblick zu Bewältigende. Die geschichtliche Zukunft ist nicht ein „zukünftiger“ Moment, also etwas, was später einmal sein wird, sondern sie ist das, was durch die Bewältigung des Augenblicks geschaffen wird. Die geschichtliche Zukunft kann man nicht „abwarten“, sondern nur schaffen, indem man die gegenwärtige „Lage“ entschlossen „anpackt“. Die ganze Geschichtszeit ist also gleichsam in den Augenblick zusammengedrängt: und eben weil sie in den Augenblick zusammengedrängt ist, weil sie nur im Augenblick ergriffen werden kann, kann der Augenblick nicht als Durchgangsstadium einer Entwicklung „erlebt“ sein. Vor der Forderung des Augenblickes ist das, was einmal war oder das, was einmal kommen wird, unwichtig. Die Geschichtszeit springt so gleichsam von Augenblick zu Augenblick, wobei in jedem Augenblick das Vorher und das Nachher bedeutungslos ist.

In der Periode hingegen ist der jeweilige Moment nur Glied einer Entwicklung: Er kommt in der Periode nur vor als zwischen einem Vorhergegangenen und einem Folgenden stehend. Die Zeit ist hier nicht in den Augenblick zusammengedrängt, sondern der Moment ist in der Periode. Das Leben verläuft daher nicht in Sprüngen, sondern es wird ein stetiges Übergehen. „Ahnung zeigt überhaupt das Aneinandergereihte oder vielmehr das in sich Stetige, Ununterbrochene alles Lebens.“ (Hf; I, 108).

Das „Kreisende“, „Kuglige“, das als „Symbol“ des Fröbelschen Philosophierens das „Sich-Veräußerlichen“ des Lebens dargestellt hat, wird, in-

sofern es die kreisende Zeit darstellt, zum Sinnbild der Erziehung. Als Symbol des Philosophierens hat das Sphärische das Vernunftleben dargestellt, das zwar immer auf seine „Mitte“ bezogen, aber doch nie die Mitte selbst ist. Als das sich aus der Mitte entfernende Leben, das in seinem Schaffen doch nie sich selbst schaffen konnte, war es die Hervorbringung des Äußerlichen, des Raumes. Als das Symbol des Fröbelschen Philosophierens war die Sphäre die Darstellung des Verräumlichens.

Hier nun, als das Symbol des in sich zurückkehrenden Erziehungslebens, wird das Kreisende, weil in ihm die Geschichtszeit zugleich „entbunden“ und überholt wird, zum Sinnbild des „Verzeitlichens“.

#### *X. Der „Erziehungsgang“ Gottes*

Die Rückkehr in den Anfang ist grundsätzlich nur da möglich, wo der Ursprung der Vernunft gleichsam in das Vernunftleben „einbricht“. Dieser Einbruch geschieht in der und durch die Kindheit. Wo aber die Kindheit wirklich in der Vernunft ist, d. i. als Kindheit „erkannt“ wird, kehrt die Vernunft in ihren eigenen Ursprung zurück. Sie kehrt in den Ursprung zurück, heißt aber: sie kehrt in die Ahnung zurück. Die Rückkehr in den Ursprung ist nicht in die Macht der Vernunft gelegt. So konnte Fröbel formulieren, es „bekommt der Mensch in seiner Ahnung eigentlich und wahrhaft ‚sich selbst‘“ (Hf I, 106). In der Rückkehr in die Ahnung empfängt der Mensch sich von einer Macht, die höher ist als er selbst. Der Mensch empfängt in der Rückkehr in seine Ahnung sein Leben von Gott. Fröbel kann so die Ahnung „als Gottes Stimme, als Verheißung“ ansprechen. „Ahnung = Gottesstimme im Innern.“ (Hf I, 108). In der Rückkehr in die Ahnung geht Gott in die Welt ein. Die Ahnung „zeigt“ die „Stetigkeit des Erden- und Himmellebens, der Zeit und Ewigkeit, des Zeitlichen und ewigen Lebens ...“ (Hf; I, 100). Das Rücklaufen in die Ahnung ist die Wirklichkeit, die Erscheinung Gottes. Das Zurücklaufen in die Ahnung ist aber die ungeschichtliche Gegenwart. „Das Ewige ist der Moment.“ (B 136; Tbl. 1811). Das in sich kreisende Leben der ungeschichtlichen Gegenwart ist das Erziehen. Der wirkliche Gott wäre demnach das „Eine Erziehungsleben“. „Den Entwicklungs-, Bildungs- und Erziehungsgang Gottes in Beziehung auf das Menschengeschlecht muß der Mensch zu erkennen und diesen Gang in der eigenen Erziehung, wie in der Erziehung seiner Kinder, seiner Familie und seines Volkes darzustellen streben. Sehen Sie hier meinen Erzieher, meinen Lehrmeister, meinen Bildner, der eben darum mit dem Buche der höchsten und heiligsten Lebensoffenbarungen, welches er nicht bloß in der Hand hält und im Herzen trägt, sondern im Tun darlebt, – nie in Widerspruch ist.“ (MS 61 f.).

## LITERATURVERZEICHNIS

### I. Arbeiten über Fichte und den Idealismus

- BRACKEN, E. v. : Meister Eckhart und Fichte. Würzburg, o. J.  
DRECHSLER, J.: Fichtes Lehre vom Bild. Stuttgart, o. J.  
FISCHER, K.: Fichtes Leben, Werke und Lehre. Heidelberg, 1914.  
GEHLEN, A.: Deutschtum und Christentum bei Fichte. Berlin, 1935.  
GELPCKE, E.: Fichte und die Gedankenwelt des Sturm und Drang. Leipzig, 1928.  
HARTMANN, N.: Die Philosophie des deutschen Idealismus. Berlin und Leipzig, 1923.  
HEIMSOETH, H.: Fichte. München, 1923.  
HIRSCH, E.: Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes. Göttingen, 1914.  
– Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Tübingen, 1920.  
KRONER, R.: Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1921.  
LASK, E.: Fichtes Idealismus und die Geschichte. Tübingen, 1914.  
LOEWE, J. H.: Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtresultate ihrer Entwicklung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza. Stuttgart, 1862.  
MEDICUS, F.: J. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin, 1905.  
MENZEL, A.: Die Grundlagen der Fichteschen Wissenschaftslehre in ihrem Verhältnis zum Kantischen Kritizismus. Diss. Kiel, 1905.  
SCHULZ, W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart und Köln, o. J.  
STEINBECK, W.: Das Bild des Menschen in der Philosophie J. G. Fichtes. München, o. J.  
WALLNER, N.: Fichte als politischer Denker. Halle, 1926.  
WEISCHDEL, W.: Der Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Studien zur Philosophie des jungen Fichte. Leipzig, 1939.  
WUNDT, M.: Johann Gottlieb Fichte. Stuttgart, 1927.  
– Fichte-Forschungen. Stuttgart, 1929.

### II. Ausgaben von Fröbels Schriften

1. Friedrich Fröbels gesammelte pädagogische Schriften. Hgg. v. WICHARD LANGE, Berlin, 1862.
2. Friedrich Fröbel. Ausgewählte Schriften. Hgg. v. ERIKA HOFFMANN (In der Reihe: Pädagogische Texte, hgg. v. W. FLITNER), Godesberg, 1951.
3. Erneuerung des Lebens fordert das Jahr 1836. Hgg. v. E. STRNAD, Leipzig, 1933.
4. Fröbels Theorie des Spiels. Berlin, Langensalza, Leipzig, 1935.
  - I. Der Ball als erstes Spielzeug des Kindes. Hgg. v. ELISABETH BLOCHMANN.
  - II. Die Kugel und der Würfel als zweites Spielzeug des Kindes. Hgg. v. HELENE L. KLOSTERMANN.
  - III. Aufsätze zur dritten Gabe, dem einmal in jeder Raumrichtung geteilten Würfel. Hgg. v. ERIKA HOFFMANN.
5. Friedrich Fröbels Mutter- und Koselieder. Hgg. v. JOHANNES PRÜFER (Faksimiledruck), Leipzig, 1919.
6. Brief an die Frauen in Keilhau. Hgg. v. BRUNO GÜMLICH, Weimar, 1935.



7. Friedrich Fröbel und die Muhme Schmidt. Ein Briefwechsel aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Hgg. v. CONRADINE LÜCK, Leipzig, 1929.
8. Das Vermächtnis Fröbels an unsere Zeit. (Zwei Briefe aus dem Jahre 1832 an die Keilhauer Konfirmanden und an die Keilhauer Gemeinsamkeit.) Hgg. v. FRITZ HALFTER, Leipzig, 1926.
9. Fröbels kleinere Schriften zur Pädagogik. Hgg. v. H. ZIMMERMANN, Leipzig, 1914.
10. Friedrich Fröbels Erziehungsidee und ihre Grundlage. (Die frühen Entwürfe zum „sphärischen Gesetz“.) Hgg. v. MARIA BODE. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, XV, 1925.
11. Friedrich Fröbels philosophische Entwicklung unter dem Einfluß der Romantik. (Weiteres sonst unveröffentlichtes Material aus den frühen Tagebüchern.) Hgg. v. ALFONS RINKE, Langensalza, 1935.

### III. Arbeiten über Fröbel

- BOLLNOW, O. F.: Die Pädagogik der deutschen Romantik von Arndt bis Fröbel. Stuttgart, o. J.
- Die Rückkehr zum Ursprung als Grundgedanke der Fröbelschen Pädagogik. Blätter des Pestalozzi-Fröbel-Verbandes, 3. Jg., Nr. 3/4, 1952.
- HALFTER, F.: Friedrich Fröbel. Der Werdegang eines Menschheitserziehers. Halle, 1931.
- Der junge Fröbel. Beiträge zur inneren Entwicklung Friedrich Fröbels 1782-1811. (Päd. Magazin, Heft 1287.) Langensalza, 1930.
- HANSCHMANN, A. B.: Friedrich Fröbel. Die Entwicklung seiner Erziehungsidee in seinem Leben. Eisenach, 1874.
- HOHLFELD, P.: Die Vermittlung der Gegensätze. Fröbels Grundgesetz. 1873.
- KUNTZE, M.-A.: Friedrich Fröbel. Sein Weg und sein Werk. Leipzig, 1930.
- HECKER, H., MUCHOW, M.: Friedrich Fröbel und Maria Montessori. Leipzig, 1927.
- NOHL, H.: Friedrich Fröbel und die Gegenwart. 1930.
- PRITSCHOW, H.: Die Pädagogik Friedrich Fröbels in ihrem Zusammenhang mit der nachkantischen, monistischen Philosophie. Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts. XIV, 1924.
- SCHULZ, J.: Die philosophischen Grundlagen der Pädagogik Friedrich Fröbels, 1905.
- SOPP, F.: Der pädagogische Begriff des Lebens. Diss. Göttingen, 1935.
- SPRANGER, E.: Aus Friedrich Fröbels Gedankenwelt. 2., erw. Aufl., Heidelberg, 1953.
- STIEBITZ, R.: Friedrich Fröbels Beziehungen zu Pestalozzi in den Jahren 1805-1810 und ihre Wirkungen auf seine Pädagogik. 1913.

### *IV. Aus dem Schrifttum der Zeit Fichtes und Fröbels wurden zitiert:*

- ARNIM, BETTINA v.: Sämtliche Werke. Hgg. v. WALDEMAR OEHLKE, 1920.
- JOHANNSEN, FR.: Kritik der Pestalozzischen Erziehungs- und Unterrichtsmethode. Jena und Leipzig, 1804.
- SHELLINGS Werke. Hgg. v. K. F. A. SCHELLING, 1856.
- SCHLEIERMACHER, F.: Pädagogische Schriften. Hgg. v. C. PLATZ, Langensalza, 1902.
- RUNGE, PK. O.: Hinterlassene Schriften. Hgg. v. dessen ältestem Bruder, 1840 f.