

Comenius-Jahrbuch

der Deutschen Comenius-Gesellschaft

Comenius

Band 28 | 2020



ACADEMIA

Comenius-Jahrbuch
Band 28 / 2020

Redaktioneller Beirat:

Joachim Bahlcke (Stuttgart), Jürgen Beer (Brüggen), Jiří Beneš (Prag), Howard Hotson (Oxford), Markku Leinonen (Jyväskylä), Sean J. McGrath (St. John's), Roman Mnich (Warschau), Ulrich Schäfer (Frankfurt am Main), Günter R. Schmidt (Erlangen), Shin'ichi Sohma (Hiroshima), Thomas Winkelbauer (Wien)

Geschäftsstelle:

Prof. Dr. Uwe Voigt (1. Vorsitzender), Universität Augsburg,
Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg, Tel.: 08 21 / 5 98 55 68
kontakt@deutsche-comenius-gesellschaft.de
www.deutsche-comenius-gesellschaft.de

Comenius-Jahrbuch

Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Comenius-Gesellschaft von
ANDREAS FRITSCH, ANDREAS LISCHEWSKI & UWE VOIGT

Band 28 / 2020



Tagungsband „Comenius, Klafki und wir:
Auf der Suche nach Bildung für das Anthropozän“
(Redaktion: Uwe Voigt)

Academia Verlag  Baden-Baden

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-89665-956-9 (Print)

ISBN 978-3-89665-957-6 (ePDF)

ISSN 0945-313X

1. Auflage 2020

© Academia – ein Verlag in der Nomos-Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2020. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Besuchen Sie uns im Internet
<http://www.academia-verlag.de>

Satz: Andreas Lischewski, Tannenweg 3a, 97249 Eisingen

Inhaltsverzeichnis ||

Editorial

Beiträge

- UWE VOIGT | 15
Wissen um Atmosphären –
Bildung für das Anthropozän?
- THOMAS SCHMAUS | 33
„Erzähl uns deine Erdgeschichte!“
Narrative Identität im Anthropozän
- VĚRA SCHIFFEROVÁ | 55
„Omnia discantur per theoriam, praxin, chresin.“
Zur aktuellen Bedeutung des Comenius für das Anthropozän
- DALIBOR VÍK | 75
Ars docendi in Anthropocene.
A Meditation upon the Principles of Comenius' ›Theological
Pedagogy‹ following the Interpretation of Radim Palouš
- JOACHIM RATHMANN | 97
Von der Naturkunde zur Umwelttugendethik.
Ein möglicher Weg zur Überwindung der Diskrepanz
von Umweltwissen und Umwelthandeln?
- IVETA MAREŠOVÁ | 121
Die enzyklopädischen Anklänge
der Pansophie bei Comenius
- JIRÍ BENEŠ | 133
Über die wahre Veredelung des Menschen
- CLAUDIA SCHMIDT-DIETRICH | 139
Nachhaltige Digitalisierung als Herausforderung
für das Bildungswesen
- ULRICH SCHÄFER | 163
Comenius-Literatur. Deutschsprachige Titel aus dem
Jahr 2018 (mit einem Nachtrag aus früheren Jahren)

	IN MEMORIAM	167
	„en verpakken in goede gedachten der herinnering“ Nachruf auf Drs. Hans van der Linde (1957–2020)	
	Rezensionen	
	PETR ZEMEK	171
	Komenský známý neznámý / Comenius Known and Unknown, engl. Übersetzung von Ivan Ryčovský (Andreas Lischewski)	
	WERNER KORTHAASE	173
	Dmitrij Tschizewskij als Wissenschaftler und Comeniusforscher (= Opuscula Slavica Sedlcensia 4) (Uwe Voigt)	
	BORIS HOGENMÜLLER	175
	Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim (= Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Theologie Bd. 9) (Peter Günzel)	
	BORIS HOGENMÜLLER (HG.)	177
	Melchioris Cani Vindicationes / Relectio de sacramentis in genere (= Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Theologie Bd. 10 & 12) (Peter Günzel)	
	FRANZ MACHILEK	179
	Jan Hus (um 1372–1415). Prediger, Theologe, Reformator (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 78 / 79) (Manfred Richter)	
	JOHANN VALENTIN ANDRAEAE	181
	Peregrini in patria errores (= Gesammelte Schriften Bd. 11) (Andreas Lischewski)	
	Berichte und Mitteilungen	
	Berliner Gedenkveranstaltung zum Tod des Comenius vor 350 Jahren (15. November 1670)	187
	Unserem Vorstandsmitglied Dr. Manfred Richter zum 85. Geburtstag	188
	Unserem Vorstandsmitglied PhDr. Jiří Beneš zum 70. Geburtstag	190

Bericht aus der Comenius-Forschungsstelle Alfter	194
Neue Termine für die Comenius-Veranstaltungen 2020	195
Mitgliederversammlung mit Vorstandswahlen 2021	197

Adressen und Funktionen in der DCG

Über die Jahrestagung der Deutschen Comenius-Gesellschaft, die 2019 an der Universität Augsburg zum Thema „Comenius, Klafki und wir. Auf der Suche nach Bildung für das Anthropozän“ stattfand, wurde im vorausgehenden Band berichtet. Vorliegender Band versammelt nun Beiträge, die aus jener Tagung erwachsen sind. In ihr ging es darum, was Comenius heute zu den epochaltypischen Schlüsselproblemen zu sagen hat, die Wolfgang Klafki als die herausragenden Themen der Pädagogik in ihrer jeweiligen Zeit erachtet. Der Schwerpunkt lag dabei auf der Problematik des Anthropozäns – des Lebens in einer Welt, die zunehmend von den Folgen und vor allem als destruktiv erfahrenen Nebenwirkungen technologisch ermächtigten menschlichen Handelns gezeichnet ist.

Ein prominentes Problem des Anthropozäns ist die Erderwärmung und der damit einhergehende Klimawandel. Dieses Problem betrifft auch und gerade die Atmosphäre auf unserem Planeten. Uwe Voigt vertritt die These, dass jenes Problem auch in einem weiteren, qualitativen Sinn atmosphärisch ist, uns nämlich auch als ein Stimmungsfeld des Narzissmus betrifft, und sucht bei Comenius Reflexionen dieses Problembestands und weiterführender Lösungsansätze.

In einer ökonomisch und technisch überformten Welt lassen sich naturwissenschaftliche und kulturelle Perspektiven zwar unterscheiden, aber nicht mehr voneinander trennen. Die Erdgeschichte hört dadurch auf, eine rein naturwissenschaftliche Disziplin zu sein, und stellt sich als eine Vielzahl von Erdgeschichten – von Erzählungen beziehungsweise Narrativen – dar, zu deren Deutung und Weiterentwicklung Thomas Schmaus innovative Impulse im Umgang des Comenius mit dem Garten-Motiv entdeckt.

Věra Schifferová und Iveta Marešová fragen nach der Bedingung der Möglichkeit dafür, Comenius ohne irreführende Aktualisierung als Gesprächspartner in einem Dialog über akute Zeitprobleme heranzuziehen, und zwar jeweils mit Blick auf sein pädagogisches und sein enzyklopädisches Denken. Beide Autorinnen sehen jene Möglichkeit darin grundgelegt, dass sich Comenius mit Jan Patočka und Radím Palouš als ein exemplarischer Vertreter

der „offenen Seele“ verstehen lässt, einer Grundhaltung, die prinzipiell auf die Aneignung des Fremden verzichtet und die gerade im Anthropozän auf neue Weise vonnöten ist. Dass dafür eine Rückbesinnung auf das auch von Comenius vertretene theologische Erbe des Abendlands hilfreich sein kann, gerade in einer zunehmend als verkehrt empfundenen Welt, der gegenüber es weiterführende Fluchtpunkte zu erschließen gilt, geht aus dem Beitrag von Dalibor Vik hervor.

Jene Befunde bekräftigt Joachim Rathmann von der Warte einer kritischen Erdwissenschaft her: Das von ihm konstatierte Paradoxon des Umweltwissens – dass es nämlich nicht schon aus sich selbst heraus zu entsprechendem Handeln führt – weckt Bedarf nach einer Umwelttugendethik, die sich nicht durch bloße Informationsaufnahme, sondern durch entsprechendes aufgeschlossenes Handeln einüben lässt, etwa in den Lehrgärten, die Comenius vorschwebten und für die der Berliner Comenius-Garten ein gelungenes Beispiel bietet.

Diese Einsicht fügt sich bestens zu dem Beitrag von Jiří Beneš, der geltend macht, dass die von Comenius geforderte „wahre Veredelung des Menschen“ weder eine triviale Forderung noch ein rein historisches Lehrstück ist, sondern eine Aufgabe, deren Dringlichkeit heute größer ist denn je.

Vor welchen neuartigen und drängenden Aufgaben wir dabei stehen, erörtert Claudia Schmidt-Dietrich am Beispiel verschiedener Ausprägungen digitaler Medien, die unsere Lebenswelt auf tiefgreifende Weise beeinflussen werden, ja dies zum Teil schon getan haben. Angesichts dessen stellt sie die Frage, wie unser Bildungswesen mit derartigen Herausforderungen umgehen kann, und findet Antworten darauf in der Didaktik des Comenius mit ihrem universalen Ansatz und ihrer Betonung kreativer Selbsttätigkeit.

Auch in diesem Band gibt Ulrich Schäfer mit seinem Literaturbericht zu deutschsprachigen Comenius-Titeln aus dem Jahr 2018 der einschlägigen Forschung ein sehr wertvolles Werkzeug an die Hand. Gleiches gilt für den Rezensionsteil, den Andreas Lischewski einmal mehr trefflich betreut hat.

Die Rubrik „In memoriam“ und die von Andreas Fritsch dargebotenen Berichte spiegeln Licht und Schatten der Geschehnisse wider, die in den von diesem Band abgedeckten Zeitraum gefallen sind: Es galt einen frühen Abschied zu nehmen von Hans van der Linde, der die Lebendigkeit des Erbes des Comenius nicht nur auf bedeutende Weise gefördert, sondern auch selbst ver-

körpert hat; es konnten ebenfalls in großer Dankbarkeit die Geburtstage von Manfred Richter und Jiří Beneš gefeiert und aus diesem Anlass die Verdienste dieser Persönlichkeiten hervorgehoben werden; und es ist neben wichtigen Aktivitäten insbesondere die organisatorische Generalpause zu verzeichnen, zu der die nach wie vor herrschende Pandemie gezwungen hat, gerade als 350 Jahre nach dem Tod des Comenius vielfältige Gedenkfeierlichkeiten geplant waren. Umso tröstlicher ist es, dass einschlägige Bemühungen auch auf neuartige Weisen weitergehen. Darum bemüht sich auch unsere Gesellschaft, was wieder einmal ohne das immense Engagement Andreas Lischewskis nicht möglich gewesen wäre, der das Erscheinen dieses Jahrbuchs erneut ermöglicht hat und sich nach wie vor sehr erfolgreich um den Erhalt der Korthaase-Bibliothek kümmert; an dieser Stelle sei ihm einmal mehr sehr herzlich dafür gedankt.

Uwe Voigt

Comenio –

Un pensatore nei labirinti dell'Europa del XVII secolo

Ausstellung im *Museo di Roma* vom 2. Oktober bis zum 15. November 2020.

Organisiert vom Tschechischen Zentrum in Rom, der Botschaft der Tschechischen Republik und dem Comenius-Museum in Uherský Brod unter der Gesamtleitung von Petr Zemek.



Aus: Video-Installation „*Poutnik (Pilger)*“ der *visionfactory* (Roman Dušek, Jan Hladil, Nicola Pavone, Armin Effenberger) unter Mitwirkung von Miroslav Huptych.

Wissen um Atmosphären – Bildung für das Anthropozän?

1. Eine scheinbar unproblematische Antwort und ihr Problem

Die Anzeichen dafür mehren sich, dass wir im Anthropozän leben – einem Erdzeitalter, das seine charakteristischen Merkmale der massiven Einwirkung des Menschen auf seine Umwelt verdankt.¹ Spuren dieser Einwirkung finden sich in allen uns umgebenden Bereichen – beispielsweise als Uranablagerungen im Eis der Antarktis, als steigender Säuregehalt der Ozeane und nicht zuletzt als wachsende Konzentration von Kohlendioxid in der Atmosphäre. Mit dem letztgenannten Phänomen verbindet sich derjenige Aspekt des Anthropozäns, der – zumindest bis zum Ausbruch der Corona-Epidemie – am stärksten im Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion gestanden ist, nämlich die zunehmende Erderwärmung im Zuge eines Klimawandels, da deren Zusammenhang mit dem von uns in großen Mengen produzierten ›Treibhausgas‹ CO₂ als wissenschaftlich erwiesen gilt.

Vor diesem Hintergrund scheint es eine unproblematische Antwort auf die im Titel angedeutete Frage zu geben, ob das Wissen um Atmosphären zur Bildung für das Anthropozän gehört. Diese Antwort lautet: Ja, selbstverständlich gehört es zu dieser Bildung, um physikalische, chemische und ökologische Sachverhalte zu wissen, die mit der von uns beeinflussten Atmosphäre zu tun haben, insbesondere mit ihren Veränderungen im Anth-

1 Vgl. Paul J. Crutzen: *Das Anthropozän. Schlüsseltexte des Nobelpreisträgers für das neue Erdzeitalter*, hg. von Michael Müller, München: oekom 2019; Reinhold Leinfelder: *Das Anthropozän. Von der geowissenschaftlichen Analyse zur Zukunftsverantwortung*. In: Thomas Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik. Philosophie für das Anthropozän*, Münster: Aschendorff 2020, S. 25–46.

ropozän und den wiederum damit verbundenen Auswirkungen. Denn nur derartige Kenntnisse erlauben es uns, angemessen zu erkennen, was im Anthropozän geschieht, und dann dieser Erkenntnis gemäß zu handeln. Demnach sind die sogenannten MINT-Fächer zu stärken, da uns mathematische, ingenieurwissenschaftliche, naturwissenschaftliche und technische Kenntnisse dazu in die Lage versetzen werden, die von uns angestoßenen Prozesse im Anthropozän zu erfassen und – eventuell sogar global im Rahmen von *geoengineering* – zu gestalten.

Jene Antwort ist nicht falsch; sie erweist sich bei näherem Hinsehen allerdings als unvollständig und in dem Sinn problematisch, dass gerade ihre Unvollständigkeit keinen Beitrag dazu leistet, erschwerende Bedingungen jener Erkenntnis, geschweige denn des ihr entsprechenden Handelns in den Blick zu bekommen. Dieser Beitrag widmet sich den geltend gemachten erschwerenden Erkenntnisbedingungen; mit dem ebenfalls problematischen Übergang vom Erkennen zum Handeln befasst sich der Beitrag von Joachim Rathmann in vorliegendem Band.²

Warum aber soll jene Antwort auf problematische Weise unvollständig sein? Die hier geltend gemachte Unvollständigkeit beginnt damit, dass jene Antwort den Denkraum, in dem auf die Eingangsfrage entgegnet werden kann, auf eine gewisse Weise verengt. Nun ist nämlich nicht mehr von Atmosphären und von Bildung im allgemeinen die Rede, sondern zum einen von der stofflichen Atmosphäre als einem Gegenstand der Naturwissenschaften und zum anderen von Bildung als schulischer Ausbildung in eben diesen Naturwissenschaften und den sich an sie unmittelbar anschließenden Fächern. Dies ist zwar durchaus legitim, da das Anthropozän auch eine im naturwissenschaftlichen Sinn empirische und mit technischem Zugang beeinflussbare Seite hat. Auf diese Seite beziehen sich einschlägige Umweltbewegungen mit ihrer Forderung, die Fakten im Fall des Anthropozäns endlich zur Kenntnis zu nehmen und aus ihnen so schnell wie möglich praktische, nicht zuletzt technische Konsequenzen zu ziehen, etwa mit der Abkehr von Verbrennungsmotoren. Diese Forderung wird bekanntlich mit großer Vehemenz vertreten. Um den Klimawandel und seine potenziellen Folgen zu wissen,

2 Vgl. dazu auch Verf.: *Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise*. In: Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik*, S. 103–114.

und darum zu wissen, dass wir dafür verantwortlich sind, bleibt demnach zumindest bei einigen heute lebenden Menschen kein neutrales Faktenwissen, sondern wird zu einem angstbesetzten, dringlichen Anliegen. Gerade derartige Forderungen stoßen aber auf eine Atmosphäre, die sich auf den ersten Blick wesentlich von derjenigen zu unterscheiden scheint, um deren Zusammensetzung und Veränderung es in den einschlägigen Debatten geht: nämlich auf eine Atmosphäre der Angst und des Zorns,³ was eine rationale Diskussion erheblich erschwert. Begünstigt wird diese Atmosphäre, gerade was den Klimawandel als ein exemplarisches Phänomen des Anthropozäns angeht, durch Personen und Institutionen, die sich dem Misstrauen gegenüber wissenschaftlichen Mehrheitsmeinungen verschrieben haben und dem „alternative Fakten“, ja sogar einen alternativen Betrieb mit äußeren Anzeichen eigener Wissenschaftlichkeit entgegensetzen⁴ und sich damit an einer „großen Verblendung“ beteiligen.⁵ Stehen auf der einen Seite Furcht vor den Folgen der Umweltveränderung und Sorge um unseren Planeten als eine bedrohte Heimat unseres biologischen Lebens und unserer Zivilisation, so begegnet dem in hitzigen Debatten eine diffuse Furcht vor vermeintlicher Manipulation, die zur Aufgabe gewohnter Lebensformen und liebgewordener Besitzstände führen soll. Hier kommen offenbar Stimmungen ins Spiel, deren qualitativer Charakter für die Beteiligten handlungsleitend wird. Auch diese Stimmungen lassen sich als atmosphärische Phänomene auffassen: Atmosphären der Angst, des Besorgtseins, des Festklammerns am eigenen Standpunkt prallen aufeinander,⁶ entlang einer Linie, die sich als starre Distinktion zwischen Freund und Feind zu verhärten droht.⁷ Damit bewegen

-
- 3 Vgl. Martha Nussbaum: *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2019.
- 4 Vgl. Jens Soentgen & Helena Bilanddzic: *The structure of climate skeptical arguments: conspiracy theory as a critique of science / Die Struktur klimaskeptischer Argumente: Verschwörungstheorie als Wissenschaftskritik*. In: *GAIA* 23/1 (2014), S. 40–47.
- 5 Vgl. Amitav Gosh: *Die große Verblendung. Der Klimawandel als das Udenkbare*, München: Blessing 2017.
- 6 Vgl. Verf.: *Das Anthropozän als geistige Umweltkrise*. In: Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik*, S. 85–102. Wie dort dargelegt, stammt der hier verwendete Atmosphärenbegriff aus der Neuen Phänomenologie, wie sie von Hermann Schmitz grundgelegt und von Jens Soentgen weiterentwickelt worden ist.
- 7 Vgl. Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*, Berlin: Suhrkamp 2018.

wir uns aber in einem Bereich, für den die MINT-Fächer nicht unmittelbar zuständig sind, nämlich in einem Bereich des Subjektiven und Qualitativen.

Welches Wissen haben wir von derartigen Atmosphären, und wie könnte es in der gegenwärtigen Situation weiterhelfen? Wenn wir so weiter fragen, haben wir die Verengung des Atmosphärenbegriffs überwunden und blicken zumindest nicht nur auf die schulische Ausbildung, wie sie faktisch stattfindet, sondern auf Bildung in einem weiteren, gerade am Maßstab jenes erweiterten Atmosphärenbegriffs zu bemessenden Sinn. Daher empfiehlt es sich, nun auf jene subjektbezogene, qualitative Atmosphäre zu blicken, in der sich der rationale Diskurs über die stoffliche Atmosphäre im Anthropozän auf eine ihm nicht gerade förderliche Weise bricht.

2. Eine Atmosphäre des logischen Narzissmus

Als atmosphärisches Problem hinter dem gerade benannten Problem zeichnet sich Folgendes ab:⁸ Die Konfliktparteien stehen gleichsam unter dem Schock einer Erkenntnis, die auf sie eindringt – der Erkenntnis der Bedrohung durch gravierende Umweltveränderungen auf der einen Seite, der Erkenntnis der Bedrohung durch autoritäre Expertenherrschaft auf der anderen Seite; und dieser Schock friert jene Parteien gleichsam auf ihrem Standpunkt fest. Sie identifizieren sich mit ihrem jeweiligen Standpunkt in der Überzeugung, ihre Identität und damit auch sich selbst zu verlieren, sollten sie gezwungen sein, ihn aufzugeben. Verteidigt wird dabei jeweils ein Selbst, das nicht aus sich heraus bestimmt ist, sondern aus der Abwehr einer – vermeintlichen oder tatsächlichen – Bedrohung heraus; ein Selbst, dessen dementsprechende Leere von jener Abwehrhaltung zugleich verdeckt und aufrechterhalten wird. Dies führt zu einer Haltung, die sich als logischer Narzissmus bezeichnen lässt. Der Begriff des logischen Narzissmus ist dabei weiter als die klinisch-psychologische Konzeption, deren Namen er entlehnt: Der logische Narzissmus setzt nicht voraus, dass es eine traumatische Vorgeschichte von Entbehrungen und Kränkungen gibt, die zu einem nach außen hin zwanghaft selbstgefälligen Verhalten führen; er bezeichnet lediglich die Tendenz,

8 Vgl. zum Folgenden Verf.: *Das Anthropozän als geistige Umweltkrise*.

den eigenen Standpunkt als den einzig möglichen und insbesondere als den Garanten der eigenen Identität und damit der eigenen Existenz aufzufassen und dementsprechend vehement zu vertreten. Demnach ist der jeweils eingenommene Standpunkt identisch mit der Instanz, die von ihm her spricht und handelt, und kann von ihr daher nicht verlassen werden. Wer so denkt, wird verkrampft, ja verzweifelt am jeweiligen Standpunkt festhalten, was die Gewalttätigkeit der Konflikte zwischen verschiedenen so verstandenen Standpunkten mit erklären mag. Dieser logische Narzissmus, dem wir auf der individuellen Ebene als dem bekannten Rechthabenwollen begegnen, zieht sich heute, wie wir sehen, über viele Ebenen hinweg: über das Regionale und Nationale bis hin zu den internationalen Beziehungen. Die beiden Atmosphären, deren Aufeinanderprallen wir registrierten, sind demzufolge lediglich Bestandteile einer sie umgreifenden und erst ermöglichenden Atmosphäre des logischen Narzissmus, die sich zwar nicht zählen, messen und wiegen, aber durchaus fühlen lässt.

3. Der logische Narzissmus und das Anthropozän

Angesichts dessen stellen sich folgende Fragen: a) Beruhen diese Überlegungen nicht auf einer bloßen Mehrdeutigkeit des Atmosphärenbegriffs? Hat die empirisch fassbare Atmosphäre, deren Veränderung das Anthropozän mit ausmacht, überhaupt etwas mit einer Atmosphäre als qualitativ empfundenem Stimmungsraum zu tun? b) Stellt es nicht einfach eine ungünstige Koinzidenz dar, dass das Wissen um die stofflichen atmosphärischen Veränderungen im Anthropozän auf eine Atmosphäre des logischen Narzissmus trifft – und ist es daher nicht empfehlenswert, tapfer mit der schulgerechten Ausbildung betreffs der empirischen Aspekte weiterzumachen und es dabei zu belassen?

Folgende Antwort auf Frage a) bahnt auch schon an, was zu Frage b) gesagt werden kann: Die empirisch fassbare Atmosphäre hat zugleich auch einen qualitativen Charakter. Besteht sie doch aus Stoffen, die sich auf gewisse Weise anfühlen.⁹ Dieses Fühlen ereignet sich zwar in einem von Intensitäten

9 Zum Stoffbegriff vgl. Jens Soentgen: *Konfliktstoffe. Über Kohlendioxid, Heroin und andere strittige Substanzen*, München: oekom 2019, S. 17–52. Zu stofflichen Aspek-

charakterisierten Raum; daraus allein muss aber nicht geschlossen werden, dass jener Raum nichts zu tun hat mit dem geometrisch vermessbaren Raum, in dem wissenschaftliche Empirie stattfindet und in dem diese Empirie auch ihre Gegenstände verortet. Im Gegenteil: Wenn die Rede von Raum nicht ihrerseits bis zur bloßen Metaphorik hin mehrdeutig sein soll, empfiehlt sich die Annahme, dass es sich jeweils um ein und denselben Raum handelt, der lediglich aus verschiedenen Perspektiven – quantifizierend messend oder qualitativ erlebend – aufgefasst wird.¹⁰ Dies lässt sich mit einer in der zeitgenössischen Philosophie des Geistes beliebten Wendung ausdrücken:¹¹ Die empirisch fassbare Atmosphäre ist die Außenseite der qualitativen Atmosphäre, und diese ist deren Innenseite. „Außen“ und „innen“ dürfen dabei nur nicht wiederum als verschiedene Raumteile verstanden werden, sondern eben als unterschiedliche Zugangsweisen zum Raum: als Raum, der aus einer neutralen Perspektive der dritten Person erfahren wird, auf der einen (äußeren) Seite, und als Raum, der aus der beteiligten, ja betroffenen Perspektive der ersten Person erfahren wird, auf der anderen (inneren) Seite.

Mit dem Anthropozän lässt sich dies wiederum so in Verbindung setzen:¹² Die für dieses Erdzeitalter charakteristische Einwirkung des Menschen trifft mit dessen Umwelt kein Sammelsurium unverbundener Faktoren. Jene Umwelt ist vielmehr ein planetenumspannendes System, das sich selbst erhält. Diese Selbsterhaltung besteht darin, dass die Lebewesen und die von ihnen gebildeten ökologischen Teilsysteme, die tragende Strukturen und Prozesse jenes Systems ausmachen, zugleich von ihm geschützt werden, indem es globale Ungleichgewichtszustände bewahrt, die diesen Lebewesen zugutekommen. Dieses System hat der britische Wissenschaftler James Lovelock, ange-regt durch den Literaten William Golding, nach der griechischen Erdgöttin

ten des Anthropozäns vgl. Penny Harvey u. a. (Hg.): *Anthropos and the Material*, Durham-London: Duke University Press 2019.

- 10 Vgl. Jens Soentgen: *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*, Bonn: Bouvier 1998, S. 104–106.
- 11 Vgl. Godehard Brüntrup & Ludwig Jaskolla: *Introduction*. In: dies. (Hg.): *Panpsychism. Contemporary Perspectives*, Oxford: Oxford University Press 2017, S. 1–16, hier S. 3 f.
- 12 Zum Folgenden vgl. Verf.: *Inside the Anthropocene*. In: *Analecta Hermeneutica* 10 (2018); online unter: <https://journals.library.mun.ca/ojs/index.php/analecta/article/view/2057>.

„Gaia“ benannt.¹³ Gaia wird dabei durchaus als ein empfindungsfähiges Subjekt gedacht. Derartige auf einer Makroebene angesiedelte Subjekte stehen, wie Erörterungen im Umfeld des heute mit guten Gründen wiederbelebten Panpsychismus¹⁴ nahelegen, mit den für sie konstitutiven Subjekten auf einer Mikroebene in einer qualitativ-atmosphärischen Wechselwirkung.¹⁵ Dies passt zu einer These von Bruno Latour, wonach der im Anthropozän erfahrbare Schock nun nicht nur menschliche Subjekte, sondern auch Gaia selbst trifft.¹⁶ Das Netzwerk der von Menschen geschaffenen technischen Netzwerke, die Technosphäre, durchdringt und assimiliert Gaia zunehmend, so dass aus diesen beiden Systemen ein neues übergeordnetes System entsteht, das wie ein Cyborg biologische und technische Komponenten in sich verbindet. Diese Entität steht auf ihrer Ebene alleine und befindet sich daher zunächst in einem Zustand des anfänglichen Narzissmus, der bei Menschen durch die Zuwendung fürsorglicher Artgenossen überwunden zu werden pflegt¹⁷ – was sich in diesem Fall aber nicht absehen lässt. Narzissmus als eine Atmosphäre der Angst um ein als leer empfundenes Selbst ist daher nicht nur auf unserer menschlichen Seite; die Atmosphäre der Angst ist vielmehr ein Charakteristikum des Lebens im Anthropozän insgesamt, das beispielsweise auch die unter der gesteigerten menschlichen Macht leidenden Wildtiere betrifft.¹⁸ Wenn ein planetenumspannendes Subjekt auf eine derartige Situation ebenfalls damit reagieren würde, sich gleichsam in Schockstarre auf seinem Standpunkt einfrieren zu lassen, dann müsste seine Atmosphäre von einer Stimmung des

13 Vgl. James Lovelock: *Gaia. A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford Landmark Science, Second Edition 2016 [1979].

14 Zum Panpsychismus als einer intellektuellen Strömung auch im Umfeld des Comenius, der uns weiter unten beschäftigen wird, vgl. Tomáš Nejeschleba: *Der Panpsychismus in der Renaissancephilosophie von Ficino bis Campanella*. In: *Comenius-Jahrbuch* 27 (2019), S. 111–134.

15 Vgl. Verf.: *Eingestimmte Subjekte? Das Kombinationsproblem des Panpsychismus im Licht der Atmosphärenkonzeption der Neuen Phänomenologie*. In: Barbara Wolf & Christian Julmi (Hg.): *Die Macht der Atmosphären*, Freiburg im Breisgau / München: Karl Alber 2020 (im Erscheinen).

16 Vgl. Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp 2017.

17 Vgl. Nussbaum: *Königreich der Angst*, S. 40–85.

18 Vgl. Jens Soentgen: *Ökologie der Angst*, Berlin: Matthes & Seitz 2018.

logischen Narzissmus durchdrungen werden, die wiederum den logischen Narzissmus der menschlichen Seite bekräftigen – und so die mit dem Anthropozän verbundene Krise noch weiter verschärfen würde. Die Welt – als der Bereich des Universums, in dem wir leben und in dem zu leben es sich für uns auf bestimmte Weise anfühlt – würde dann von einem Gefühl durchtränkt sein, das einem solchen logischen Narzissmus entspräche. So lässt es sich auf Frage b) antworten: Wir haben es hier nicht mit einem zufälligen Unfall zu tun, der uns die Klarheit des Diskurses um naturwissenschaftliche Fakten gerade dann trübt, wenn wir sie am dringendsten nötig hätten; zwischen der krisenhaften Entwicklung der stofflichen Umwelt im Anthropozän und den ungünstigen Bedingungen für eine rationale Debatte darüber gibt es vielmehr eine systematische Verschränkung. Das Anthropozän ist eine auch qualitativ-atmosphärische und in diesem Sinne geistige Umweltkrise.

4. Bildung für das Anthropozän – Anhaltspunkte bei Comenius

Welches Wissen um Atmosphären könnte nun dazu geeignet sein, zur Bildung im Anthropozän beizutragen? Anhaltspunkte für eine Antwort darauf finden sich bei Johann Amos Comenius. Dies mag überraschen, denn Comenius war zwar durchaus ein prominenter Verfechter der Bildungsreform, doch lebte er drei Jahrhunderte vor der Ausrufung jenes neuen Erdzeitalters und verfügte nicht über die hier gerade verwendeten Begrifflichkeiten. Da die Entwicklungen, die zu dem heute als Anthropozän bekannten Komplex von Phänomenen geführt haben, jedoch exponentiellen Charakters sind, ist es durchaus plausibel, dass diese Entwicklungen schon frühzeitig vonstattengingen und daher von wachen, intelligenten und phantasievollen Zeitzeugen erfasst werden konnten. Zudem verfügte Comenius über ein Instrumentarium, das es ihm gestattete, gerade qualitative, atmosphärische Phänomene auch jenseits des Begrifflichen zur Kenntnis zu nehmen. Wie der allzu früh verstorbene Daniel Neval herausgearbeitet hat, spielt für Comenius die Emblematisierung eine zentrale Rolle als die Kunst, umgreifende Sachverhalte mit kurzer, sinnspruchartiger Erläuterung zu einem bildhaften Ausdruck zu bringen – einem Ausdruck, der das Erfasste zugänglich machen kann, ohne es dafür auf einen zugespitzten Begriff bringen zu müssen. Comenius schätzt Embleme ausdrücklich deswegen, weil er sie auf-

grund ihrer Einprägbarkeit bestens für didaktische Zwecke verwenden kann, wie etwa auf exemplarische Weise in seinem *Orbis pictus sensualium*.¹⁹

Wie die Texte des Comenius jedoch nahezu durchgängig aufweisen, ist sein Denken selbst stark von sprachlichen Bildern durchzogen, die ebenfalls emblematischen Charakter haben, und zwar gelegentlich weit über eine rein didaktische Verwendung hinaus. Der Gehalt, den diese Bilder in sich bergen, geht dabei gelegentlich über das hinaus, was Comenius in ihrem Kontext sagt, aber sie tun das so, dass sie jenes Gesagte ergänzen und bereichern, indem sie, um eine bekannte Wendung Wittgensteins aufzugreifen, *zeigen*, was im Text nicht *gesagt* wird.²⁰

Was sich bei Comenius auf diese Weise an wichtigen Stellen zeigt, ist nun ein ausgeprägtes Gespür für die Bedrohung durch den logischen Narzissismus in einer von menschlicher Aktivität geprägten Welt. Dies tritt zwar schon aus jenen Stellen jeweils einzeln hervor, noch deutlicher aber, wenn sie in der Konstellation betrachtet werden, die sie miteinander bilden.²¹ Es handelt sich dabei um *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens (Labyrint světa a ráj srdce; in der Folge: Labyrinth)*²² von 1631, *Centrum securitatis* aus dem Folgejahr²³ sowie das zur Veröffentlichung von *Via lucis* 1668 an die Royal Society verfasste Begleitschreiben.²⁴

In *Labyrinth*,²⁵ das sich stark an Motive der Eitelkeit der Welt (*vanitas mundi*) in Schriften von Johann Valentin Andreae anlehnt, macht sich eine

19 Vgl. Daniel Neval: *Comenius' Pansophie. Die dreifache Offenbarung Gottes in Schrift, Natur und Vernunft*. Unvollendete Habilitationsschrift, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2017, S. 94–103.

20 Vgl. Florian Goppelsröder: *Zwischen Sagen und Zeigen. Wittgensteins Weg von der literarischen zur dichtenden Philosophie*, Bielefeld: Transcript 2007.

21 Zur Konzeption der Konstellation vgl. Martin Mulsow & Marcelo Stamm (Hg.): *Konstellationsforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

22 Vgl. Johann Amos Comenius: *Das Labyrinth der Welt & Das Paradies des Herzens*. Luzern / Frankfurt am Main: C. J. Buchner 1970.

23 Vgl. ders.: *Centrum Securitatis*. Eingeleitet und hg. von Klaus Schaller, Heidelberg: Quelle & Meyer 1964.

24 Vgl. ders.: *Der Weg des Lichtes / Via Lucis*. Eingeleitet, übers. und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt, Hamburg: Meiner 1997, S. 3–19.

25 Zum Folgenden vgl. Verf.: *Vom ›Labyrinth der Welt‹ zum ›Weg des Lichtes‹. Die Verbindung von Ganzheitsdenken und Geschichtsverständnis im Werk Jan Amos Komenskýs*.

junge Seele auf den Weg durch die Welt, um dort eine ihr gemäße Weise des Lebens zu finden. Diese Suche steht zunächst unter ungünstigen Vorzeichen, gesellen sich doch zwei dubiose Gestalten hinzu: der geschwätzig „Fürwitz Allerweil“, der dem Pilger gleichsam als scheinbar allwissender, vor allem aber alles schönredender Sprachassistent dient, ihn aber zugleich auch mit einem Zaum des „Vorwitez“ versieht, der für das Ausgeliefertsein an die eigenen Affekte steht; und die von Nebelschwaden umwallte „Wahnhuld“, die personifizierte Verblendung, die ihrem Schützling eine aus Vorurteil und Gewohnheit bestehende, glücklicherweise aber schiefsitzende und daher nicht das gesamte Gesichtsfeld bedeckende Brille verpasst. So kann der Welterkunder die Behauptungen seiner Begleitung mit dem vergleichen, was er selbst sieht und wie er dies beurteilt. Dabei kommt er zu einer kritischen Einsicht: Was aus einiger Entfernung wie ein harmonisches Ganzes anmutet, stellt sich bei näherer Betrachtung in seinen einzelnen Bereichen als ein unordentliches Gefüge niemals an ihr vorgebliches Ziel gelangender Handlungszusammenhänge dar, wobei sich die Unordnung auch in einer als unangenehm empfundenen Geräuschkulisse manifestiert. Dass mit dieser Welt etwas nicht stimmt, wird von den Begleitern und den zahlreichen begegnenden Personen aber verneint oder schlichtweg ignoriert. Zwar erweist sich die Herrscherin jener Welt dank einer beherzten Enttarnungsaktion als Eitelkeit – aber deren Macht zugleich als so groß, dass jene Aktion ohne langfristige Folgen bleibt und auch ihre Akteure wieder in dem sinnlosen Betrieb versinken. Davon angewidert, wendet sich der Pilger in einem Akt der Weltabkehr den Sterbenden zu und wirft einen Blick in den Abgrund des Todes, wobei ihm seine irreführenden Begleiter und die verblendende Brille abhandenkommen und wonach ihn die Stimme Gottes zu einer rettenden Einkehr in die nicht mehr lärmende, sondern wohlthätig stille Kammer des eigenen Herzens ruft. Wenn jene suchende Seele offen dafür ist, die von Eitelkeit (modern gesprochen: Narzissmus im oben ausgeführten Sinn) geprägte Stimmung der Welt zu empfinden, dann verdankt sie es hier scheinbar einem zufälligen Umstand – dem Schiefsitz der Verblendungsbrille –, der sich im Nachhinein allerdings als ein Ausdruck göttlicher Gnade herausstellt. Diese Gnade führt in eine

In: Erwin Schadel (Hg.): *Ganzheitliches Denken. Festschrift für Arnulf Rieber zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Lang 1996, S. 147–173, hier S. 148–156.

Gegenstimmung der ruhigen Sammlung, welche das Getriebe der Welt zwar nicht stoppt, aber schließlich ermöglicht, es unbeeindruckt auf ein jenseits liegendes Ziel hin zu durchwandern.

War in *Labyrinth* die der Eitelkeit verfallene Welt nur in sich bewegt, so setzt sie sich in *Centrum securitatis* als Ganze in Bewegung:²⁶ Comenius vergleicht die Welt in diesem erbaulichen Traktat nämlich mit einem sich horizontal drehenden Rad, auf dem die zentrifugale Kraft mit der Entfernung von der Mitte wächst. Festen Stand auf dieser Drehscheibe hat nur, wer sich möglichst nahe am Zentrum aufhält, das Comenius nach bekannten neuplatonischen Motiven mit Gott gleichsetzt. Mit diesem göttlichen Zentrum sind zwar alle Wesen der Welt verbunden; mit freiem Willen begabte Wesen wie der Mensch haben allerdings die Tendenz dazu, dieser Verbundenheit gegenüber ihre „Eigenheit“ zu betonen – sich wiederum auf ein leer bleibendes und umso vehementer verteidigtes Selbst zu versteifen – und sich dadurch den Fliehkräften auszuliefern. Demgegenüber rät Comenius, jene Eigenheit durch völlige Hingabe an Gott, durch Versenkung in jenes Zentrum zu überwinden. Anders als in *Labyrinth* findet Erkenntnis hier nicht als eine geschickt angebahnte plötzliche Einsicht statt, sondern führt beim Zeichnen dieses Welt-Bildes, in dem sich enzyklopädische und heilsgeschichtliche Motive mischen,²⁷ von Anfang an die Hand. Dazu fügt sich, dass der gnadenhaften göttlichen Zuwendung eine ihr entgegenkommende Aktion des Menschen entspricht: der von jener Übersicht über die Welt motivierte Entschluss, sich dem „Zentrum der Sicherheit“ anzuvertrauen.

Diese beiden Bilder – die Welt als Labyrinth und die Welt als rotierendes Rad – vereinigen sich schließlich in dem Widmungsschreiben, das Comenius seinem universalreformerischen Traktat *Via lucis* beigibt.²⁸ Dieser Traktat ist in den Jahren 1641 und 1642 entstanden, während sich Comenius auf Einladung seines Freundeskreises um Samuel Hartlib in England aufhielt, und blieb als interne Programmschrift jenes Zirkels zunächst unveröffentlicht, bis

26 Vgl. ebd., S. 156–159.

27 Zur Verbindung dieser Bereiche bei Comenius vgl. den Beitrag von Iveta Marešová in vorliegendem Band.

28 Zum Folgenden vgl. Verf., *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in Via lucis als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1996, S. 38–44.

Comenius sie 1668 doch drucken ließ, nicht zuletzt, um damit ein Zeichen an die Adresse der mittlerweile entstandenen *Royal Society* zu setzen. Mit dieser Veröffentlichung möchte Comenius daran erinnern, dass er an ihren Anfängen mit beteiligt war, und bewirken, dass sie ihre Forschungen nicht nur auf innerweltliche empirische Gegenstände richtet, sondern sich darüber hinaus auch metaphysischen und theologischen Fragen widmet, die Comenius für ein ganzheitlich-umfassendes und vor allem handlungsleitendes, ›pansophisches‹ Weltverständnis als unerlässlich betrachtet. Die einschlägige Stelle in jenem Widmungsschreiben lautet:

„Ist es Euer Vorsatz, Euch damit zufriedenzugeben und nichts darüber hinaus zu errichten, dann werdet Ihr lächerlich sein wie der Mann im Evangelium, der begann, einen Turm zu bauen, und ihn nicht zu Ende führen konnte (Lk. 14). Lächerlich seid ihr dann, meine ich, wenn nicht für Menschen (die nicht gewillt sind, die Großtaten Gottes zu verstehen), so aber doch für Gott und die Engel; und Euer Werk wird ein auf den Kopf gestelltes Babel sein, das seine Bauten nicht gegen den Himmel richtet, sondern gegen die Erde.“²⁹

Mit den beiden vorher aufgeführten Bildern und ihren textimmanenten Erläuterungen zusammengesesehen, erweist sich auch dieser Passus als ein Emblem mit entsprechendem Sprachbild, dessen Gehalt sich folgendermaßen darstellt: Zwar will die *Royal Society* wissenschaftliche Erkenntnis fördern und wird von Comenius für die dabei schon erzielten und noch projektierten Erfolge im unmittelbaren Kontext gelobt. Wenn sich diese Förderung einer Diskussion darüber verschließt, was wissenschaftliche Erkenntnis ist, und stattdessen auf einem einmal gesetzten Standpunkt zu diesem Thema verharret, dann fällt sie wiederum einem leeren Selbstbezug anheim. Dieser Selbstbezug richtet sich in seiner leerlaufenden Dynamik gegen eben jene Gegenstände, mit denen sich diese Erkenntnis befasst. Comenius sieht dies unter dem Bild eines neuen „Turms zu Babel“, der anders als sein biblisches Vorbild nicht dazu dient, den Himmel zu stürmen, der sich vielmehr in die Erde bohren und damit letzten Endes auch das Fundament derer untergraben soll, die ihn geschaffen haben. Mit dem Bild jenes Turms verbindet

29 Comenius: *Via lucis / Der Weg des Lichtes*, Widmungsschreiben an die *Royal Society*, § 24, S. 15.

Comenius die Erzählung von der Verwirrung der Sprachen und damit der Zerstreuung der Menschheit; ihm zufolge setzt die *Royal Society* also ihren Fortbestand aufs Spiel und droht damit sich als die Instanz zu verlieren, die das von ihr geschaffene, sich aus seiner Sicht als monströs erweisende Werk noch kontrollieren könnte. Mit diesem Bild, dessen Gehalt offenbar über das hinausgeht, was Comenius seinerzeit begrifflich fassen konnte, zeichnet sich am Anfang des wissenschaftlich-technischen Zeitalters die Gefahr ab, die mittlerweile über das Anthropozän hereingebrochen ist: die Umformung der menschlichen Umwelt durch ein Konstrukt, das sich in sie hineinbohrt, sie vereinnahmt und schließlich untergräbt, während es sich ungesteuert um sich selbst dreht. Dies lässt sich als eine technisch aufgerüstete Fassung jenes legendären Turms zu Babel auffassen, also wie ein Zikkurat: eine sich stufenförmig zuspitzende Kultstätte, deren Dynamik der Menschheit den Boden unter den Füßen wegzieht und sie damit in eine zusammenhangslose Vereinzelung treibt, während auf der Spitze jener Vorrichtung etwas erscheint, das die Betroffenen in seinen Bann schlägt.

In seinem Spätwerk, das sich in der „Allgemeinen Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“ (*De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*)³⁰ verdichtet und dessen Wurzeln sich auch schon in *Via lucis* finden, benennt Comenius eine Möglichkeit, sich aus diesem verblendenden Bann zu befreien. Diese Möglichkeit stellt er unter den Begriff der *cultura universalis*.³¹ Dabei bedeutet *cultura* das Pflegen von Beziehungen, in denen die betroffenen erkennenden Subjekte, also die Menschen in ihrer geschichtlichen Situation, stehen. Diese Beziehungen entwickeln sich in jener Situation und sind in ihr weiter so zu entwickeln, dass sie ein tragfähiges Geflecht für deren Erkenntnis – und Bewältigung – bilden. Daraus resultiert die Aufgabe, jene Beziehungen immer besser zu erkennen,

30 Vgl. Vojtěch Balík & Věra Schifferová: *Introduction to the General Consultation*. In: Martin Steiner u. a. (Hg.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 19/1. De rerum humanarum emendatione consultatio catholica (Pars 1). Europae lumina. Panegersia. Panangia*, Prag: Academia 2014, S. 35–50.

31 Vgl. Zum Folgenden Verf.: *John Amos Comenius' Cultura universalis: A Challenge for the 21st Century?* In: Wouter Goris u. a. (Hg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, S. 199–207.

immer weiter zu vertiefen und dadurch in ihnen zu einem Selbststand zu kommen, der nicht auf einem leeren und daher narzisstisch zu verteidigenden, sondern auf einem eben von jenen Beziehungen geprägten Selbst beruht. Dabei handelt es sich laut Comenius um Beziehungen dreifacher Art: zum einen (horizontal) um Beziehungen zu den Mitmenschen; zum anderen (in einer als abwärts gerichtet gedachten Vertikale) um Beziehungen zu anderen Wesen in der Welt; und schließlich (in einer als aufwärts gerichtet gedachten Vertikale) um die Beziehung zu einem transzendenten Gott. Im menschlichen Bildungsprozess gilt es Comenius zufolge keinen dieser Bereiche zu vernachlässigen oder von den anderen zu isolieren; dies drückt der Terminus des Universalen aus. Die vielfachen Beziehungen, um die es hier geht, sind also nicht auf ein ihnen äußerliches Eines ausgerichtet; sie sind vielmehr noch einmal reflexiv aufeinander bezogen. Diese Sichtweise, die den Menschen für alle ihn ausmachenden Perspektiven offenhalten will und sich gegen die gewaltfördernde Dominanz einer einzigen Perspektive richtet, feierte Jan Patočka an Comenius als Exponenten der „offenen Seele“.³²

Wie Andreas Lischewski herausgestellt hat,³³ blieb Comenius selbst allerdings nicht von gegenläufigen Tendenzen verschont. Seine Bildungslehre weist vielmehr einen markanten technokratischen Zug auf, denn Comenius erwartet: Stehen die von ihm erstrebten Bildungsmittel einmal zur Verfügung, dann tritt ihre Wirkung unfehlbar ein, ohne dass ihnen menschliche Freiheit noch in die Quere käme. Dementsprechend sind alle, die den in der „Allgemeinen Beratung“ gesteckten Zielen ab einem bestimmten Punkt nicht folgen, als verstockt zurückzuweisen und auszuschließen. Deshalb findet sich bei Co-

32 Vgl. Jan Patočka: *Comenius und die offene Seele*. In: ders.: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, Bochum: Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum 1981, S. 414–421. Siehe dazu gerade im Zusammenhang mit der Problematik des Anthropozäns den Beitrag von Věra Schifferová in diesem Band.

33 Vgl. Andreas Lischewski: *Johann Amos Comenius und die pädagogischen Hoffnungen der Gegenwart. Grundzüge einer mentalitätsgeschichtlichen Neuinterpretation seines Werkes*, Amsterdam: Rodopi 2010; ders.: *Christliche Pädagogik zwischen Pansophie und Heilsgeschichte. Überlegungen zu Comenius und der Mentalität der Moderne*. In: *Comenius-Jahrbuch* 18 (2010), S. 88–103; ders.: „Die Schrift stellt dem Frieden die Wahrheit voran.“ *Chancen und Grenzen comenianischer Irenik*. In: *Comenius-Jahrbuch* 27 (2019), S. 13–64.

menius eine latente, religiös verbrämte Gewaltbereitschaft, die sich dann zeigt, wenn sein eigener Standpunkt und der damit verknüpfte Wahrheitsanspruch in Frage gestellt werden. Von seinem eigenen Anspruch überzeugt, wird Comenius zugleich Teil einer Bewegung, die das menschliche Wissen mobilisiert,³⁴ dadurch zur technischen Anwendbarkeit gebracht und somit wiederum maßgeblich zur gegenwärtigen Lage im Anthropozän beigetragen hat.

5. Unterwegs zu gemeinsamen Antworten

Die vorhergehenden Ausführungen legen es nahe, dass im Anthropozän Wissen um Atmosphären dringend erforderlich ist, und zwar auch und gerade deshalb, weil wir es in diesem Erdzeitalter mit Atmosphären zu tun haben könnten, die das Wissen um sie selbst verschleiern, gleichsam hinter einer Verblendung verschwinden lassen. Diese Verblendung bleibt unbemerkt, solange der jeweilige Standpunkt nicht gewechselt wird und sich daher, selbst bei der Reflexion auf jenen Standpunkt, nichts anderes zeigt als er selbst und das ihn einnehmende verblendete Subjekt. Diese Fixierung auf einen einzigen Standpunkt und dessen Perspektive führt bestenfalls zu einem Wissen, das nicht um seine eigenen Grenzen und seine Alternativen weiß. An begrenztem Wissen ist an sich nichts verkehrt; es droht jedoch stets die Gefahr, von der Begrenztheit des jeweils eigenen Wissens nicht nur abzusehen, sondern sie zu leugnen und sich dadurch umso mehr an den eigenen Standpunkt zu binden. Was gegen diese Gefahr immunisieren kann, ist die Fähigkeit, auch Standpunkte jenseits des eigenen Standpunkts zu berücksichtigen. Diese Fähigkeit lässt sich zum einen dadurch üben, dass der eigene Standpunkt gewechselt wird – was auch für Angehörige eines institutionell eingespurten Betriebs, etwa einer wissenschaftlichen Disziplin, schon dadurch möglich sein sollte, dass sie neben Funktionsträgern auch (nicht zuletzt vom Anthropozän) qualitativ-affektiv betroffene Personen sind.³⁵ Die

34 Vgl. Peter Sloterdijk: *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009, S. 553 f., 561.

35 Vgl. Noel Castree: *The ›Anthropocene‹ in Global Change Science: Expertise, the Earth, and the Future of Humanity*. In: Frank Biermann & Eva Löwbrand (Hg.): *Anthropocene*

eingangs gestellte Frage lässt sich also immer nur gemeinsam und vorläufig beantworten.

Dass sich dabei und darüber hinaus die Begrifflichkeiten im gemeinsamen Fragen und Antworten von Standpunkt zu Standpunkt stark unterscheiden können, stellt zwar ein Problem dar, jedoch eines, das sich durchaus lösen lässt. Wie sich nämlich am Beispiel des Comenius gezeigt hat, kann emblematisches Denken die im Begrifflichen garstig breiten Gräben überwinden, da sich der darin gesammelte bildhafte Gehalt auf vielseitige, für viele Seiten zugängliche Weisen auslegen lässt. Dies erweist sich heute exemplarisch an den unterschiedlichen Narrativen des Anthropozäns,³⁶ ihrer Aufarbeitung in vielen verschiedenen ästhetischen Disziplinen³⁷ und deren Untersuchung in den aufstrebenden „Environmental Humanities“, die von Haus aus auch die naturwissenschaftlichen Aspekte der von ihnen behandelten Gebiete im Blick haben.³⁸ Derartiges Wissen siedelt sich in Netzwerken an, in denen disziplinärer Selbststand und interdisziplinäre Beziehungen einander nicht ausschließen, sondern bedingen und stützen.³⁹ Die Pflege derartigen Wissens

Encounters. New Directions in Green Political Thinking, Cambridge: Cambridge University Press 2019, S. 25–49, hier S. 39f. – Zur Bedeutung affektiver Betroffenheit in der Perspektive der Neuen Phänomenologie vgl. Hermann Schmitz: *Zur Epigenese der Person*, Freiburg im Breisgau-München: Karl Alber 2017.

- 36 Vgl. dazu den Beitrag von Thomas Schmaus in diesem Band.
- 37 Zu deren kultivierender Macht vgl. Stefanie Voigt: *CULTURA. Sieben kulturwissenschaftliche Aufsätze über sieben verborgene Künste*, Münster: Lit 2012.
- 38 Vgl. beispielsweise Anja Bayer & Daniela Seel (Hg.): *All dies hier, Majestät, ist deins. Lyrik im Anthropozän. Eine Anthologie*, Berlin/München: kookbooks & Deutsches Museum 2016; Sarah Fedaku u. a. (Hg.): *Meteorologies of Modernity. Weather and Climate Discourses in the Anthropocene*, Tübingen: Narr Francke Attempto 2017; Vicky Angelaki: *Theatre & Environment*, London: Red Globe Press 2019; Peter Vermeulen: *Literature and the Anthropocene*, Abingdon: Routledge 2020
- 39 Diese Herausforderung ist bislang vor allem aus (wissens)soziologischer Perspektive wahrgenommen worden. Vgl. Arno Bammé: *Für eine Soziologie des Anthropozäns*. In: ders. (Hg.): *Schöpfer der zweiten Natur. Der Mensch im Anthropozän*, Marburg: Metropolis 2014, S. 9–36, hier S. 24–27; Nico Lütke: *Transdisziplinarität als neuer Typus projektförmig organisierter Forschung? Formen der (Selbst-)Verantwortung und wissenspolitische Paradoxien*. In: Henning Laux & Anna Henkel (Hg.): *Die Erde, der Mensch und das Soziale. Zur Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse im Anthropozän*, Bielefeld: Transcript 2018, S. 249–272. Siehe aber auch das Plädoyer eines an der Anthropozän-Diskussion maßgeblich beteiligten Geowissenschaftlers für

lässt sich daher durchaus als eine Form der *cultura universalis* verstehen, die Comenius als Ausweg aus dem Labyrinth einer eitel-narzisstisch gewordenen Welt beziehungsweise als Weg zur Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten und damit auch der von Menschen geprägten Welt darlegte. In einer Gesellschaft, die um ihre eigene Säkularität und Pluralität weiß, empfiehlt es sich auf die Annahme zu verzichten, dass es in diesen kultivierenden und zu kultivierenden Wissensnetzwerken allgemein anerkannte Gewichtungen und Richtungen geben könnte – was nicht gleichbedeutend mit dem Verzicht darauf ist, eigene Gewichtungen vorzunehmen und eigene Richtungen einzuschlagen. Der Falle des logischen Narzissmus lässt sich dabei entgehen, wenn dies auf eine Weise geschieht, die zwar nicht unbedingt Anschluss, wohl aber Anknüpfungsmöglichkeiten sucht. Die Verbindung von empirischen Zugangsweisen, theoretischem Ausgriff und Sensibilisierung für ästhetische Qualitäten dürfte dabei einen hohen Stellenwert haben.⁴⁰

Derartige Wissen um Atmosphären, das zugleich auch Wissen um den atmosphärischen Charakter seiner selbst ist, wäre Bildung für das Anthropozän auch in dem Sinne, dass die sich im Anthropozän andeutende Subjektivität der menschlichen Umwelt selbst an und mit solchem Wissen bilden könnte. Die Erörterung der Wege zu dem Wissen um ein solches Wissen muss hier angesichts der Begrenztheit von Thematik und Platz das bleiben, was sie ohnehin immer bleiben sollten: offen.

eine interdisziplinäre, mehrere Ebenen berücksichtigende Herangehensweise: Leinfelder: *Das Anthropozän*, S. 27-32.

40 Derartige Ansätze im Anschluss an Comenius finden sich in Hennig Vierck (Hg.): *Der Comenius-Garten. Eine Leseprobe aus dem Buch der Natur*, Berlin: Edition Heinrich 1992.

„Erzähl uns deine Erdgeschichte!“ Narrative Identität im Anthropozän

1. Einführung und Überblick

„Erzähle uns die Erdgeschichte!“ Sich dem Anspruch zu stellen, *die* Erdgeschichte zu erzählen, ist offensichtlich dem Ideal einer objektiven Darstellung dessen verpflichtet, was im Lauf der Jahrmillionen und -milliarden auf dieser Erde und mit ihr geschehen ist. Es geht also darum, zu schildern, „wie es eigentlich gewesen“¹ ist – mit diesen prägnanten Worten postulierte Leopold von Ranke im 19. Jahrhundert bekanntlich die Aufgabe historischer Wissenschaften.

Die Aufforderung, uns die Erdgeschichte zu erzählen, würden wir in diesem Zusammenhang sinnvoll nur an eine Expertin oder einen Experten richten, damit ›wir‹ – die große Gruppe von Unwissenden oder Laien – eine möglichst zutreffende Antwort erhalten. Vielleicht würde diese Person, eine Geochronologin etwa, uns dann darauf aufmerksam machen, dass wir keine Erzählung erwarten oder einfordern sollten, sondern eine Erklärung, einen nüchternen und neutralen Bericht zum aktuellen Stand darüber, was wir von der Vergangenheit unseres Planeten wissen. Von Seiten der klassischen Geschichtswissenschaft würde womöglich der Hinweis ergehen, dass man das Grundwort ›Geschichte‹ in dem Kompositum ›Erdgeschichte‹ doch bitte in Anführungszeichen setzen möge: Geschichte im eigentlichen Sinne beziehe sich auf die *menschliche* Vergangenheit oder gar nur auf dasjenige davon, was sich durch mündliche oder schriftliche Zeugnisse erschließen

1 Leopold von Ranke: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, 1. Band, Leipzig / Berlin: Reimer, S. VI.

lasse. Die Erd-›Geschichte‹ hingegen sei eine Angelegenheit der Naturwissenschaften.²

Ersetzt man nun in der eingangs angeführten Aufforderung den bestimmten Artikel ›die‹ durch das Possessivpronomen ›dein‹, dann eröffnen sich damit ganz andere Erwartungshaltungen und Befürchtungen. „Erzähl uns *deine* Erdgeschichte!“ Dieser Imperativ suggeriert, dass es nicht nur *eine* Erdgeschichte gibt, sondern mehrere Erdgeschichten, ja im äußersten Fall so viele verschiedene wie es Menschen gibt, die ihre eigene Version zum Besten geben oder geben könnten, wenn sie dazu animiert würden.

Anders als der erste zielt der zweite Imperativ nicht auf Objektivität ab, sondern *prima facie* auf subjektive Zugänge und plurale Perspektiven, die zudem eine gewisse Beliebigkeit implizieren. Das Kriterium für eine gelungene Antwort besteht hier denn auch weniger in einer korrekten Darstellung oder in deren Übereinstimmung mit dem Geschehenen als vielmehr in einer relevanten, interessanten, spannenden oder unterhaltenden Darstellung: eben in dem, was eine gute Geschichte ausmacht. ›Geschichte‹ – dieser Begriff referiert hier also nicht auf den Gegenstand der Geschichtswissenschaft, sondern meint eine Narration, eine Erzählung: *story*, nicht *history*.

Wenn der vorliegende Beitrag den zweiten Imperativ als Sprungbrett für seine Überlegungen nimmt, dann soll damit allerdings nicht einer relativistischen oder konstruktivistischen Sichtweise der Erdgeschichte das Wort geredet werden. Das muss auch deshalb betont werden, weil wir gegenwärtig in einer Zeit leben, in der man von ›alternativen Fakten‹ sprechen und damit nicht durchgehend auf berechtigten Widerspruch, sondern in bestimmten

2 Vor diesem Hintergrund wird der fiktive Einwurf, doch besser eine Erklärung als eine Erzählung zu liefern, noch nachvollziehbarer. Bekanntlich wies Wilhelm Dilthey den Naturwissenschaften die Methode des Erklärens zu, während den Geisteswissenschaften – und darin paradigmatisch der Historie – das Verstehen zukam. Vgl. Rainer Hohmann: *Was heißt in der Geschichte stehen? Eine Studie zum Verhältnis von Geschichte und Menschsein*, Stuttgart: Kohlhammer 2005, S. 146–150.

Nicht erst jetzt bei der Erd-, sondern schon länger bei der Evolutionsgeschichte stößt diese Einteilung allerdings an ihre Grenzen. Deren Erforschung ist inhaltlich wie methodisch als Hybrid zwischen Natur- und Geisteswissenschaften anzusehen. Deziert das Desiderat einer „hermeneutischen Naturwissenschaft“ im Kontext des Anthropozäns benennt Jens Soentgen: *Ökologie der Angst*, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 124.

Kreisen auf positive Resonanz stoßen kann. Es ist daher nicht abwegig, dass auch die Erdgeschichte in den Sog postfaktischer Tendenzen gerät – insbesondere im Rahmen von Konstrukten, die von Skeptikern oder Leugnern des menschengemachten Klimawandels verwendet werden.³

„Erzähl uns deine Erdgeschichte!“ Meine Intention, mit dieser Aufforderung die folgenden Gedankengänge zu überschreiben, ist eine andere. Sie lässt sich erschließen, wenn man der Irritation nachgeht, die sich durch die Anklänge der Naturgeschichte an die eigene Lebensgeschichte ergibt. Die Bitte an jemanden, seine Geschichte zu erzählen, zielt ja offensichtlich auf dessen Biographie. Sie soll dazu verhelfen, mehr über ihn zu erfahren, ihn kennenzulernen, seine Herkunft nachzuvollziehen und den Weg, den er bisher gegangen ist. Es geht darum, von signifikanten Begegnungen zu hören und prägenden Ereignissen. Mit anderen Worten: Auf diese Weise erhofft man sich Verständnis von der *Identität* einer Person. Erzähl mir deine Geschichte und ich weiß, wer du bist – oder doch wenigstens mehr, als sich durch Beobachtung, Messung und Erklärung herausfinden lässt.

Die Überzeugung, dass Identität primär *narrativ* zu verstehen ist, findet sich nicht nur implizit im lebensweltlichen Umgang miteinander, sondern lässt sich auch als veritable Position in Philosophie und Psychologie explizieren. In meinem Beitrag folge ich einer bestimmten Interpretation aus der mittlerweile großen Bandbreite narrativer Identitätstheorien. Durch den Untertitel *Narrative Identität im Anthropozän* möchte ich den im Titel angedeuteten irritierenden Zweiklang von Erd- und Lebensgeschichte bewusst verstärken. Denn hier setzt die These meines Beitrags an: Im Anthropozän zu leben heißt auch (neben vielem anderen), dass die eigene Lebensgeschichte nicht mehr ohne Bezug auf die Erdgeschichte zu erzählen ist. Wer sich selbst verstehen will und bei diesem Verständnisprozess auf Erzähltechniken zurückgreift, muss auch unseren Planeten miteinbeziehen.

Nimmt man diese These einer im Anthropozän unhintergehbaren narrativen Relation des Menschen zur Erde ernst, dann stellt sich allerdings beiläu-

3 Beachtenswert für den Kontext dieser Problematik: Hanspeter Hempelmann: *Faktisch, postfaktisch, postmodern? Kommunikation von Wahrheit(sansprüchen) in pluralistischen Gesellschaften als Problem und Herausforderung*. In: *theologische beiträge* 48 (2017), S. 6–23.

fig – wenn auch sehr spezifisch – doch die Herausforderung des Relativismus. So individuell wie die eigene Biographie sind auch die jeweiligen Bezüge zur Erde. Auf diese Weise ergeben sich verschiedene Varianten von Erdgeschichten und der eigenen Verstrickung darin. Die naturwissenschaftliche Methode zur Erforschung der Geohistorie und der damit verbundene Erkenntnisanspruch werden durch diese biographisch-planetarische Relationalität aber nicht auf eine Ebene mit derartigen Erdgeschichten nivelliert. Auch innerhalb dieser Narrationen herrscht keine Gleich-Gültigkeit. Manche sind einflussreicher als andere. Daher lassen sich Gewichtungen vornehmen, etwa nach individueller oder gesellschaftlicher Relevanz und Wirkmächtigkeit.

Bei aller narrativen Freiheit ist außerdem nicht ins Belieben gestellt, *was* hier auf *welche* Weise *wem* erzählt wird: In erster Linie beruhen Narrationen auf Erfahrungen, und bei Narrationen, die sich auf unsere planetarische Existenz beziehen, handelt es sich überwiegend um Erfahrungen, die mit sehr vielen anderen Menschen geteilt werden. Zwar lässt auch eine geteilte Erfahrung Freiraum für individuelle Interpretationen und – mehr noch – Fiktionen, aber sie ist mindestens insofern vorgegeben als sie sich als etwas aufdrängt, mit dem umzugehen ist.⁴ Neben dem Material der Erzählung zählt auch deren Form zu den Vor- und Aufgaben dessen, der etwas zu erzählen hat. Wie eine Geschichte aufgebaut ist und verläuft, noch dazu eine gute, hängt vor allem von dem historischen und sozialen Kontext ab, der Erzählgemeinschaft, in welcher die Person verortet ist, die ihre narrative Identität ausbildet.⁵ Damit geht schließlich der Umstand zusammen, dass eine Erzählung immer an jemanden adressiert ist.⁶ Wenn ›wir‹ uns eine Erdgeschichte erzählen lassen, beeinflussen nicht nur diese Aufforderung, sondern auch unsere Neugier oder Langeweile, unsere Rückfragen, Bestätigungen und Entgegnungen deren Rezeption. Narrationen haben sich zu bewähren.

Die Aufforderung „Erzähl uns *deine* Erdgeschichte!“ subjektivistisch zu deuten, verkennt deren Mehrdimensionalität ebenso, wie es inadäquat ist,

-
- 4 Auch die narrative Verdrängung des sich derart Aufdrängenden ist identitätsbildend. Man kann nicht nicht erzählen ...
 - 5 Dem widerspricht nicht, dass unter – postmodernen – Umständen auch Formlosigkeit ›angesagt‹ sein kann.
 - 6 Auch dann, wenn ich mir selbst etwas erzähle, ist dieses Moment gegeben – nicht zuletzt durch Internalisierungen oder imaginierte Reaktionen Anderer.

dem Imperativ „Erzähl uns *die* Erdgeschichte!“ und dem angeführten Ranke-Zitat naiven Objektivismus zu unterstellen. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass sich innerhalb der potentiellen Fülle einige besonders verbreitete anthropozäne Erdgeschichten eruieren lassen. Sie gilt es vor allem zu berücksichtigen. Zunächst aber möchte ich nach dieser Einführung erörtern, wie ich ›Identität‹ und im Speziellen ›Narrative Identität‹ verstehe. Dann gilt es auf die Frage einzugehen, welche Auswirkungen das Anthropozän bzw. das Ausrufen oder Postulieren dieser Epoche auf die Bildung einer narrativen Identität hat. In diesem Zusammenhang greife ich auf Forschungsergebnisse der Kulturwissenschaftlerin Gabriele Dürbeck zurück und beleuchte am Ende wichtige Narrative des Anthropozäns schlaglichtartig daraufhin, wie sie jeweils mit der narrativen Identität zusammenhängen.

2. (Narrative) Identität in der (Spät-)Moderne

Die These, dass das Erzählen für das menschliche Selbstverständnis von großer Bedeutung ist, hat sich zunächst im Feld der Anthropologie zu bewähren und wird dort tatsächlich durch Forschungsergebnisse gestützt.⁷ Narrativität ist eine anthropologische Universalie. Will man den zahlreichen kursierenden Homo-Epitheta ein entsprechendes hinzufügen, dann kann man sagen, der Mensch ist ein ›homo narrans‹. Es gibt keine Ethnie, keine Kultur, in der nicht erzählt wird. In den meisten Kulturen kommt dem Erzählen überdies eine bedeutende Rolle zu, indem es etwa breiten Raum im Alltag oder bei besonderen gesellschaftlichen Ereignissen einnimmt, in wichtige Riten integriert ist oder indem Personen mit narrativer Kompetenz hohe Wertschätzung entgegengebracht wird. *Dass* erzählt wird, ist universal. *Wie* dies allerdings geschieht, also welche Formen Erzählungen annehmen, unterscheidet sich von (Sub-)Kultur zu (Sub-)Kultur, sowohl synchron als auch diachron. Diese Spannung zwischen Universalität in der Grundgestalt und Diversität in der Ausgestaltung

7 Vgl. Katja Mellmann: *Anthropologie des Erzählens*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 308–317. Beachte auch Christoph Antweiler: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft²2009, S. 174f.

besteht bei vielen anthropologischen Universalien wie zum Beispiel dem Pflegen von Ritualen, dem Tanzen oder dem Bestatten von Verstorbenen.⁸

Eine solche kulturelle Pluralität deutet darauf hin, dass es sich bei der zugrundeliegenden Universalie, in diesem Fall „beim Erzählen[,] nicht um eine biologisch fixierte Eigenschaft, sondern um ein komplexes kulturelles Verhalten handelt, an dem allerdings eine Reihe evolutionär verankerter psychischer Anlagen beteiligt sind, so dass es sich in unterschiedlichen Kulturen auf immer wieder sehr ähnliche Weise manifestiert“⁹. Zu diesen evolutionär grundgelegten Dispositionen gehört auch der Umstand, dass Menschen Darstellungen in Form von Geschichten bevorzugen, wie die Evolutionspsychologen Leda Cosmides und John Tooby hervorheben: Narrative Strukturen ahmten das Verfahren nach, „in dem erfahrene Ereignisse geistig repräsentiert und im Gedächtnis aufbewahrt werden, damit sie anschlussfähig gemacht werden für den Mechanismus, den der Geist benutzt, um aus der Erfahrung Sinn zu extrahieren“¹⁰. Sie werden – anders als nicht narrativ strukturierte Informationen – im episodischen Gedächtnis ›gespeichert‹, an dem das limbische System beteiligt ist, das wesentlich für die Verarbeitung von Emotionen zuständig ist. Auf diese Weise werden sie regelrecht verleiblicht und können leichter erinnert werden.

Man muss sich deren mechanistischem Sprachduktus nicht anschließen, um die Ergebnisse von Cosmides und Toby zu würdigen und festzuhalten. Es lässt sich demnach evolutions- und neurobiologisch nachvollziehen, dass den Menschen Erzählungen ›liegen‹, dass sie uns angehen und betroffen machen. Außerdem stützen diese Forschungsergebnisse die Erfahrung aus Erster-Person-Perspektive, dass Informationen, die in narrative Strukturen eingebettet und auf diese Weise vermittelt werden, nachhaltiger sind. Das ist bildungstheoretisch keine Neuigkeit, aber es ist wichtig, sich das immer wieder – und auf dem neuesten Forschungsstand – vor Augen zu halten sowie die aktuelle Bildungspraxis damit abzugleichen.

Der Mensch ist also ein narratives Wesen. Er erzählt – und wird erzählt. Er ist „in Geschichten verstrickt“, wie das der Philosoph Wilhelm Schapp

8 Vgl. ebd., S. 32–47.

9 Mellmann: *Anthropologie des Erzählens*, S. 308.

10 Zitiert nach ebd., S. 309.

auf den Punkt bringt.¹¹ Der Mensch erschließt sich die Welt, in der er sich befindet und bewegt, durch Erzählungen. Er macht das freilich nicht ausschließlich auf diese Weise, aber doch ausgiebig, was damit zusammenhängt, dass die Art wie unser Gehirn Erfahrungen verarbeitet, Strukturen aufweist, denen auch das Erzählen folgt.

Narrativität ist nun aber nicht nur für das Weltverständnis, sondern auch für das Selbstverständnis des Menschen konstitutiv. Hier stoßen wir wohl oder übel auf den Begriff der Identität, der alles andere als klar und unumstritten ist. Etymologisch bezieht er sich auf das lateinische ›idem‹, was heißt: ›derselbe, dasselbe‹. Demgemäß meint Identität, ein (Bestimmtes) und Dasselbe zu sein, wobei man dann noch zwischen der numerischen Identität und der qualitativen Identität (im Sinne der Eigenschaftsgleichheit) unterscheiden kann.¹² In der engen Verwendung des Begriffs bedeutet ›Identität‹ ›Selbigkeit‹ und ›Übereinstimmung‹: Die Flasche, die sich eben noch in der Getränke- kiste befand, ist nach ihrer Entnahme numerisch mit derjenigen identisch, die nun auf dem Tisch steht, und qualitativ mit denjenigen, die noch in der Kiste verblieben sind. Fasst man ›Identität‹ weiter, was in unserem Kontext der Fall ist, dann zielt man eher und mehrdeutiger auf ›Eigenheit‹ und ›Selbstverständnis‹. Mit Paul Ricœur könnte man im zweiten Fall vom ›ipse‹ sprechen oder von der ›Ipseität‹ im Sinne der Selbstheit.¹³ Aus Gründen der Konvention bleibe ich im Folgenden aber beim Terminus der Identität.

Im Blick auf den Menschen und seine personale Identität ist eine weitere Differenzierung wichtig und hilfreich, nämlich diejenige zwischen diachroner und synchroner Identität. Die erste verweist auf eine Kontinuität durch die Zeit (im Lebenslauf), die zweite auf Konsistenz in sich verändernden Konstellationen. Hiermit hängt das zusammen, was man umgangssprachlich als ›Treue zu sich selbst‹ bezeichnet. Diese hat sich vor allem dann zu bewäh-

11 Wilhelm Schapp: *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main: Klostermann ⁵2012 [¹1953].

12 Vgl. Gertrud Nunner-Winkler: *Identität*. In: Eike Bohlken/Christian Thies (Hg.): *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2009, S. 352–356, hier S. 352.

13 Vgl. Paul Ricœur: *Narrative Identität*. In: ders.: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970–1999). Übers. und hg. von Peter Welsen, Hamburg: Meiner 2005, S. 209–225, hier S. 209.

ren, wenn Menschen in ungewöhnlichen oder sehr unterschiedlichen Situationen agieren. Sie kann (zeitweilig oder endgültig) verloren gehen, auch wenn die betreffende Person augenscheinlich weiterhin als dieselbe identifiziert werden kann. Wir sprechen dann davon, dass jemand (idem) in dieser Situation nicht er selbst (ipse) war oder es seit einem bestimmten Ereignis nicht mehr ist.

Bereits scheinbar einfache Differenzierungen bringen die Komplexität und Paradoxität dessen zutage, was mit ›Identität‹ gemeint ist. Dabei war noch gar nicht davon die Rede, dass sie, die das individuelle Selbst umreißen soll, davon abhängt, was Andere davon halten. Da Menschen Beziehungs-wesen sind, können sie ihr Selbstverständnis gar nicht erlangen, ohne in Relation zu anderen Menschen und weiteren Entitäten zu treten. Mehr noch: Sie finden sich darin schon vor. Sie kommen zu sich selbst über Andere. Da sich diese wiederum nicht selbst-los ihnen gegenüber verhalten, haben sie fortlaufend mit deren Ansprüchen, aber auch Zusprüchen umzugehen. Ob gefordert oder gefördert, gedrängt oder gelockt, ob anerkannt oder verweigert, gewährt oder ausgehandelt – die individuelle Identität bildet sich in Auseinandersetzung mit Anderen. Auch dort, wo es jemand ›nur‹ mit sich selbst zu tun hat, ist dieses Moment der Auseinandersetzung vorhanden. Ich habe mich ja auch mir selbst gegenüber zu verhalten. Daher gilt: Personale Identität *ist* nicht einfach – sie vollzieht sich. Und personale Identität ist nicht *einfach* – die Möglichkeit der Entzweiung ist laufend präsent.¹⁴

Besonders deutlich zeigt sich diese Spannung in der Diskrepanz von Sollen und Sein. Für eine – funktional gesehen – erfolgreiche Arbeit an der eigenen Identität ist die Überwindung dieser Kluft, die sich immer wieder aufs

14 Lange vor den philosophischen, psychologischen und soziologischen Versuchen im 20. Jahrhundert, Identität zu begreifen, hat Sören Kierkegaard dieses dynamische und relationale Selbst-Verständnis, das fortwährend in der Spannung zwischen Gelingen und Misslingen steht, in starker Verdichtung so beschrieben: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält [...]. Indes ist ein Selbst jeden Augenblick, in dem es da ist, im Werden, denn das Selbst der Möglichkeit nach [...] ist nicht wirklich da, ist lediglich das, was zum Dasein kommen soll. Insofern also das Selbst nicht es selber wird, ist es nicht es selbst; aber daß es nicht es selbst ist, ist eben Verzweiflung.“ Sören Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode*. Übers. von Emanuel Hirsch (= Gesammelte Werke; Abt. 24/25), Düsseldorf/Köln: Diederichs 1954, S. 8 und S. 26.

Neue öffnet, konstitutiv. Die zentrale Aufgabe der Identitätsbildung besteht demnach in der „Gewährleistung von Verhaltenssicherheit durch die Stabilisierung von Selbst- und Fremderwartungen“¹⁵. Es geht darum zu wissen, an wem man ist. Ein bestimmtes Maß an Zurechnungsfähigkeit und Berechenbarkeit (im Sinne der Vorhersagbarkeit) ist nicht nur notwendig für das menschliche Zusammenleben, sondern auch für die Verhaltenssteuerung des Einzelnen. Nicht so kybernetisch ausgedrückt: Identitätsbildung hilft dabei, sich (zurecht) zu finden und Bedeutung zu erlangen. Sie dient der Orientierung und Sinnstiftung.

Dass in den letzten Absätzen mehrmals von Identitätsbildung die Rede war, hat seinen Grund. Dieser Begriff weist darauf hin, dass Identität – jedenfalls im Sinne des ›ipse‹ – nichts ist, was ohne mein Zutun einfach vorhanden wäre. Identität ist etwas, das sich entwickeln muss und gebildet wird. Mehr noch: ›Identität‹ hat selbst eine Geschichte. Das Identitätsbildungsideal hat sich in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten verändert, und dieser Wandel ist bis heute spürbar. Die verschiedenen Paradigmen haben einander nämlich nicht restlos abgelöst, sondern konkurrieren miteinander.

Verkürzt gesagt war Identitätsbildung in der Vormoderne vorgegeben, während sie in der Moderne aufgegeben ist.¹⁶ In vormodernen Verhältnissen herrschte überwiegend die Überzeugung, dass identitätsrelevante Eigenschaften in die Wiege gelegt oder im Taufbecken erworben werden und später nicht oder kaum mehr zur Disposition stehen. Demnach war weitgehend klar, wer man zu sein hatte, welche Rolle in der Gesellschaft zu erfüllen war,

15 Nunner-Winkler: *Identität*, S. 208.

16 Dieser Kategorisierung liegt die westliche bzw. europäische Epochalisierung von Vormoderne, Moderne und Spätmoderne zugrunde. So geläufig diese Bezeichnungen sind, so mehrdeutig sind sie auch. Für die Zwecke dieses Beitrags reichen folgende Abgrenzungen und Kennzeichnungen aus: Die Moderne setzt spätestens im 18. Jahrhundert mit Aufklärung und Industrialisierung ein. Vormoderne Denk- und Verhaltensmuster werden seither zurückgedrängt, sind aber weiterhin anzutreffen. Die Spätmoderne ist keine Epoche nach der Moderne, sondern eine Entwicklung, die bestimmte moderne Tendenzen zuspitzt. Sie hängt technologisch mit dem Prozess der Digitalisierung zusammen sowie geologisch mit der Epoche des Anthropozäns, worauf noch zurückzukommen ist. Kulturell ist sie von der Postmoderne beeinflusst, die begrifflich in einem anderen Diskursraum verortet ist, aber in ihren Merkmalen wichtige Schnittmengen mit der Spätmoderne aufweist.

zu welcher Religionsgemeinschaft man gehörte – und vor alledem, was das Wesen des Menschen war und worin das gute Leben bestand, das er zu führen hatte.

Dieses Verständnis verlor mit dem Aufkommen humanistischer, aufklärerischer und liberaler Ideen zunehmend an Überzeugungskraft. Die sich damit etablierende Moderne begreift die personale Identität immer mehr als Aufgabe des Einzelnen – verbunden mit dem durchaus ambivalenten Anspruch, diese Aufgabe möglichst frei und selbstbestimmt zu erfüllen. Das betrifft das Ziel, das sich eine Person setzt ebenso, wie den Weg, den sie wählt, um dahin zu gelangen. Das moderne Individuum nimmt idealiter seine Identität in die eigene Hand und verwirklicht sein Entwicklungspotential selbst. Auch der Maßstab dafür, ob diese Selbstverwirklichung gelingt, ist diesem Leitbild zufolge sein eigener, nämlich Authentizität.¹⁷

Allerdings lässt sich in der gegenwärtigen Spätmoderne neben der Tendenz, Selbstverwirklichung als Selbstoptimierung zu konzipieren, ein gewisser Zielverlust bei der Identitätsbildung ausmachen oder positiv gesagt eine Tendenz zur Prozessorientierung – im Unterschied zur klassisch modernen Ergebnisorientierung wie sie etwa im Bildungsroman zum Ausdruck kommt. Spätmoderne Identität scheint näher an den fragmentierten Texten, bei denen der Poststrukturalismus einen ›Tod des Autors‹ ausmacht.¹⁸

Das hat einige Autoren, die ein Konzept der narrativen Identität vertreten, dazu veranlasst, stark konstruktivistische Positionen einzunehmen. Innerhalb dieser Interpretation – z. B. bei dem Philosophen Daniel Dennett oder dem Psychologen Wolfgang Kraus – ist mindestens die durch Erzählen kreierte Identität ein Konstrukt, wenn nicht auch das Selbst, das diese Erzählung konstruiert. Dann sind aber beim einzelnen Menschen auch plurale ›Identitäten‹ oder ›Selbste‹ möglich. Auf der anderen Seite stehen Konzepte, die von einer inhaltlich gehaltvollen Theorie des guten Lebens ausgehen und postulieren, dass ein solches dadurch gelinge, dass es zu einer narrativen Einheit zwischen der gelebten und der erzählten Geschichte komme, wozu kon-

17 Vgl. Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 38–47.

18 Vgl. Roland Barthes: *Der Tod des Autors*. In: Fotis Jannidis u. a. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam 2000, S. 185–193.

stitutiv die Einbettung in größere Erzählsammenhänge, sprich Traditionen gehöre – so etwa bei Alasdair MacIntyre und Charles Taylor.¹⁹

Für meine Überlegungen zur narrativen Identität versuche ich einen Weg einzuschlagen, der zwischen der Skylla eines solchen kommunitaristischen Ansatzes und der Charybdis des Konstruktivismus hindurchführt.²⁰ Dafür orientiere ich mich an phänomenologisch-hermeneutisch ausgerichteten Konzepten, wie etwa denjenigen von Paul Ricoeur, László Tengelyi und Heinrich Rombach.²¹ Die folgende Skizze einer narrativen Identität stellt allerdings kein ausgereiftes Konzept dar, sondern ist in erste Linie heuristisch zu verstehen.

Narrativ ist personale Identität insofern, als der Lebensgeschichte eine konstitutive Bedeutung bei der Beantwortung der Frage zukommt, wer jemand ist. Dafür muss nicht die Biographie als ganze in den Fokus rücken – auch locker verbundene einzelne Episoden, die kleinen Geschichten aus dem eigenen Leben sind dafür relevant und in der Spätmoderne womöglich sogar – nolens volens – ausreichend. Die Identitätsbildung durch narrative Verknüpfungen benötigt allerdings Anknüpfungspunkte. Demnach ist von einer vorreflexiven Identitätsbasis auszugehen, einem ›ersten‹ Selbst, das sich durch frühe Erfahrungen bildet.²² Daran anknüpfend prägen Narrationen die Selbsterkenntnis und Selbstorganisation eines reflexiven Subjekts in erheblichem Maße. Durch das Erzählen wird eine Auswahl getroffen aus der eigenen Erlebnisvielfalt: Nicht alles wird erzählt, manches wird hervorgehoben, betont, anderes nachrangig behandelt oder ausgeblendet. Auf diese

19 Vgl. Inga Römer: *Narrative Identität*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 263–269, hier S. 263 und S. 267.

20 Ich verwende diese mythologische Anspielung nicht bloß aufgrund ihres narrativen Charakters, sondern auch wegen der Herausforderung, die damit angezeigt wird: Wer sich allzu vehement darum bemüht, die eine Position zu meiden, treibt schnell der anderen in die Arme. Zudem eignen sich die klar konturierte Skylla und die gestaltlose Charybdis gut als Bilder für die beiden Konzepte. Die Assoziation des Ungeheuren freilich ist ironisch zu verstehen.

21 Vgl. Ricoeur: *Narrative Identität*. – László Tengelyi: *Action and Selfhood. A Narrative Interpretation*. In: Dan Zahavi (Hg.): *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*, Oxford: Oxford University Press 2012, S. 265–286. – Heinrich Rombach: *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München: Alber ²1993 [1987].

22 Vgl. Römer: *Narrative Identität*, S. 267.

Weise wird der Erlebnisstrom narrativ geordnet und strukturiert. Die derartig gestrickte Geschichte wird in den bisherigen Erzählgemeinschaften möglichst sinnvoll integriert und erhält dadurch weitere Bedeutsamkeit.

Die sich somit konturierende Struktur wird allerdings fortlaufend umstrukturiert, die Lebensgeschichte wird immer wieder umgeschichtet.²³ Sie entsteht ja nicht dadurch, dass Satz für Satz ›hinzuerzählt‹ wird wie in einer Chronik, bei der frühere Einträge nicht angetastet werden. Neue Erzählelemente können es vielmehr nach sich ziehen, dass die bisherige Lebensgeschichte so umgeformt wird, dass sie als Weg dorthin erscheint. So kann etwa die Diagnose einer schweren Erkrankung dazu führen, dass man ihre Vorstufen ausfindig macht und nun die Jahre vor dem Ausbruch der Krankheit als deren Anbahnung erzählt. Damit erhalten auch weitere Ereignisse eine andere Bedeutung. Was vorher banal erschien, kann nun zu einem letzten Mal geworden sein und deshalb narrativ besonders stark ›aufgeladen‹ werden.

Solche Umstrukturierungen ereignen sich nicht als freischwebende Konstruktionen. Zum einen benötigen sie einen Anhalt im Präreflexiven. Die Narrationen müssen in Einklang gebracht werden können mit dem, was erfahren wurde. Etwas muss aufzufinden sein – sonst wären sie bloß erfunden. Was dort allerdings gefunden wird, ist nicht selbst schon eine Erzählung, die lediglich nacherzählt wird, sondern so etwas wie eine „materiale Stütze“²⁴. Freischwebend ist die narrative Identität aber auch in anderer Hinsicht nicht. Sie hängt von den jeweiligen (Erzähl-)Situationen und der sozialen Akzeptanz dessen ab, was ich da erzähle. Wie bereits erwähnt spielen bei der Identitätsbildung (situativ bedingte) Interaktionen mit Anderen eine wichtige Rolle. Hier geht es vor allem um die Suche nach Anerkennung – im Spannungsbereich zwischen Angleichung und Abgrenzung. Dafür ist nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form von Erzählungen ausschlaggebend. Es gibt sozial etablierte Plots, wie etwa in der nordamerikanischen Gesellschaft den Aufstieg vom Tellerwäscher zum Millionär. Häufig werden kontinuierliche Entwicklungen erwartet, wie in der nur scheinbar harmlosen Aufforderung innerhalb eines Bewerbungsgesprächs, doch ›einfach mal‹ von sich zu erzäh-

23 Beachte hierfür Rombachs Kategorien der ›Interpretation‹ und ›Überformung‹ in: *Strukturanthropologie*, S. 193–198.

24 Römer: *Narrative Identität*, S. 268 (unter Rekurs auf Tengelyi).

len. Denkbar ist aber auch, dass ein Milieu, in dem ich mir Anerkennung erhoffe, es begrüßt, wenn man sich permanent neu erfindet oder biographische Brüche als etwas versteht, das jemanden voranbringt.²⁵

Narrative Identität ist also in der Regel beheimatet innerhalb bestimmter Erzählkulturen und -subkulturen. Das schließt auch inter- oder transkulturelle Kulturen mit ein. Und das gilt sowohl für die individuelle als auch für die noch nicht eigens erwähnte kollektive Identität, also für das Selbstverständnis einer Gruppe. Dessen narrative Prägung leuchtet – anders als vielleicht beim individuellen – auf Antrieb ein. (Gemeinsame) Erzählungen, insbesondere im Rahmen einer gepflegten Erinnerungskultur, sind von eminenter Bedeutung dafür, dass sich eine Gruppe findet, bildet und aufrechterhält.²⁶

3. Aktuelle Narrative des Anthropozäns und ihr Einfluss auf die Identitätsbildung

Der Mensch ist ein *homo narrans*, ein Wesen, das in Geschichten verstrickt ist, das die Welt und sich selbst erzählend erschließt und damit in sinnvolle Zusammenhänge bringt. Das vom Menschen Gemachte, die Kultur, kann daher grundsätzlich als dessen „selbstgesponnene[s] Bedeutungsgewebe“²⁷ verstanden werden – so Clifford Geertz in einer einflussreichen, auf Max Weber rekurrierenden Definition.

Ich möchte nun das Augenmerk darauf legen, dass narrative Identität innerhalb bestimmter Erzählkulturen oder überhaupt kulturell situiert und verwoben ist. Von besonderer Relevanz dafür sind sogenannte ›Meta-Erzählungen‹ oder ›Meta-Narrative‹. Dieser Begriff wurde Ende der 1970er Jahre von Jean-François Lyotard eingeführt und zwar mit Blick auf diejenigen Erzählungen, die seines Erachtens für die westliche Moderne als besonders sinnstif-

25 Vgl. Wolfgang Kraus: *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Postmoderne*, Pfaffenweiler: Centaurus 1996, S. 176–182.

26 Vgl. Roy Sommer: *Gruppenbildung*. In: Matías Martínez (Hg.): *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler 2017, S. 257–259.

27 Clifford Geertz: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 7–43, hier S. 7.

tend fungierten, wie etwa das Narrativ des unaufhaltsamen und stetigen Fortschritts.²⁸ Auch wenn Lyotard damals der Ansicht war, die postmoderne Gesellschaft sei dadurch gekennzeichnet, dass in ihr nicht nur diese Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr fänden, sondern überhaupt die Idee der Meta-Erzählung ihre Überzeugungskraft verloren hätte, lohnt es sich meines Erachtens, die Frage zu stellen, ob das Anthropozän das Potential dazu hat, eine einflussreiche Meta-Erzählung zu werden – wenn sie das für bestimmte Gruppen oder Subkulturen nicht schon gegenwärtig ist. In diesem Fall käme man nicht umhin, die individuelle und kollektive Identitätsbildung wenigstens anschlussfähig für dieses Meta-Narrativ zu halten – wenn nicht stimmig dazu, sollte Stimmigkeit ein Kriterium für ein gelingendes Leben sein.²⁹

Aber lässt sich das Anthropozän überhaupt als Narrativ auffassen? ›Anthropozän‹ wurde ja zunächst innerhalb des geologischen Fachdiskurses als Bezeichnung für eine neue Erd-Epoche vorgeschlagen, in welcher der Mensch als (wichtiger bzw. entscheidender) geologischer Einfluss- oder Störfaktor verstanden werden müsse.³⁰ Der Begriff hat nach der Jahrtausendwende erstaunlich schnell die Grenzen des Fachdiskurses überschritten und nach nur wenigen Jahren die kulturelle Öffentlichkeit erreicht. Die zahlreichen Ausstellungen und Symposien in jüngster Zeit geben Zeugnis davon.

Schon als Terminus in der Geologie ist das ›Anthropozän‹ bemerkenswert. Verzahnen sich damit doch Naturgeschichte und Kulturgeschichte (bzw. Geschichte im engeren Sinn). Die Naturgeschichte war bis dato in der Moderne – abgesehen von der Beanspruchung durch einige renitente (Natur-)Philosophen – als Forschungsgegenstand der Kosmologie, Geologie und Biologie vorbehalten. Und dort fokussierte man sich auf natürliche Prozesse, die unabhängig von einem menschlichen Eingriff verlaufen. Wenn nun eine naturgeschichtliche Epoche ausgewiesen wird, die menschliche Kultur›leistungen‹ als Naturphänomen behandelt, ist damit durchaus Revolutionäres geschehen. Auf Seiten der Kulturwissenschaften hat man denn auch schnell das dekonstruktivi-

28 Vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Übers. von Otto Pfersmann, hg. von Peter Engelmann, Wien: Passagen Verlag 72012 [1999], S. 23–27.

29 Vgl. Rombach: *Strukturanthropologie*, S. 345 (Stimmigkeit zu Mitmensch und Natur).

30 Vgl. Paul Crutzen / Eugene F. Stoermer: *The ›Anthropocene‹*. In: *Global Change Newsletter* 41 (2000), S. 17 f.

ve Potential dieses Vorgangs erkannt. Spätestens damit sind Natur und Kultur, Gegebenes und Gemachtes, nicht mehr trennscharf voneinander abgrenzbar.

Um zu realisieren, dass die ›unberührte Natur‹ ein Konstrukt ist, muss man sich allerdings nicht dem Dekonstruktivismus verschreiben. Wenn die Natur als etwas definiert wird, in dem der Mensch keine Rolle spielen darf, dann ist das eine künstliche Trennung. Dass die Kultur, also das ›selbstgewobene Bedeutungsgewebe‹, auch die Natur erfasst und eingewoben hat, dass Natur heute nur noch als vom Menschen berührte Natur erfahren werden kann – das ist erkenntnistheoretisch und anthropologisch nichts Neues und auch nichts Schockierendes. Anders verhält es sich mit der Art und Weise, wie zerstörerisch der menschliche Eingriff ausfällt und welche Probleme er nach sich zieht. Daher hat das Konzept des Anthropozäns zwar eine – übrigens immer noch umstrittene – geologische Fundierung, aber letztlich größere Relevanz für Wissenschaften, die sich mit anthropogenen Umweltveränderungen beschäftigen, sowie in der Umweltpolitik und im Aktivismus. Es ist zu einem wirkmächtigen inter- und transdisziplinären Impuls geworden.³¹ Sein narratives Potential ist groß. Seine anthropologischen und ethischen Implikationen sind von hoher Relevanz. Sie unterscheiden sich allerdings je nach Interpretation beträchtlich voneinander. Es gibt nicht nur ein Narrativ des Anthropozäns, sondern mehrere.

Um diese Mehrdimensionalität zu verdeutlichen, greife ich auf eine ausgesprochen hilfreiche Einteilung von Gabriele Dürbeck zurück.³² Für die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin zeichnen sich fünf größere Narrative des Anthropozäns ab: das Gerichts- und das Katastrophennarrativ, das Narrativ der großen Transformation, das biotechnologische und das Interdependenz-Narrativ. Auch Dürbeck betont die sinnstiftende Funktion von Narrativen, zielt mit ihren Überlegungen aber vor allem auf deren Rolle im sozialen und politischen Kontext ab. Dort dienen sie der Handlungsorientierung, indem sie Verständnis wecken, Ordnung schaffen, motivieren und mobilisieren. Ihre typischen Elemente lassen sich auch in den Narrativen des

31 Vgl. Gabriele Dürbeck: *Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1 (2018), S. 1–20, hier S. 2 f.

32 Vgl. ebd., S. 7. Diese Kategorisierung beruht auf einer systematischen Recherche natur-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Texte.

Anthropozäns wiederfinden. Es gibt Protagonisten (Täter, Opfer und/oder Helden), einen Plot mit Ursache-Wirkungs-Verhältnissen, eine Ereigniskette, räumliche und zeitliche Strukturen sowie ›die Moral von der Geschichte.³³

Für das Anliegen des vorliegenden Beitrags, den Einfluss dieser Narrative auf die narrative Identitätsbildung zu beleuchten, sind besonders die Protagonisten zu beachten. Das Anthropozän bezeichnet ja eine Epoche der Naturgeschichte, die von Menschen geprägt wird. Die Identifikation des konkreten Homo narrans, also eines Individuums, das heute seine Identität bildet, oder einer Gruppe von Zeitgenossen, die das versuchen, die sich womöglich gar als Menschheit selbst finden möchten – deren Identifikation mit den Protagonisten der gleich näher zu erläuternden Narrative des Anthropozäns liegt daher nahe. Aber kann diese Identifikation auch gelingen? Und führt die damit verbundene Identität zu einem guten Leben? Gibt es ein gutes Leben im Anthropozän? Die verbleibenden Seiten können diese Fragen nicht beantworten. Allein die dafür zu erörternde Frage, worin das gute Leben besteht, würde den möglichen Rahmen sprengen. Aber ich will doch wenigstens skizzieren, wie sich eine solche Identifikation jeweils ausnimmt und mit welchen Konsequenzen sie verbunden ist.

Bei aller Eigenheit weisen die fünf verschiedenen Narrative des Anthropozäns einige gemeinsame Grundzüge auf. Sie behandeln ›den‹ Menschen (die Menschheit, die menschliche Spezies oder bestimmte Menschen) als Protagonisten und heben seinen geophysikalischen Einfluss hervor. Sie gehen auf's Ganze, indem sie eine tiefenzeitliche Zeitdimension sowie eine planetarische Perspektive aufspannen und die untrennbare Verflochtenheit von Natur und Kultur betonen. Und sie ziehen daraus die Konsequenz, dass ›der‹ Mensch seine Verantwortung für das Erdsystem wahrzunehmen hat.³⁴

3.1 Das Katastrophennarrativ

Das Katastrophennarrativ ist mit einer negativen Bewertung der *Conditio humana* verbunden. Der Mensch wird hier als ein Wesen präsentiert, das sei-

33 Vgl. Gabriele Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen. Fünf Narrative*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 68/21–23 (2018), S. 11–17, hier S. 13.

34 Vgl. Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 4.

ne eigene Lebensgrundlage zerstört und dringend aufgehalten werden muss, wobei bezweifelt wird, ob dies überhaupt oder noch rechtzeitig gelingen kann. Für diese Erzählung lassen sich verschiedene Varianten ausmachen, die auf reichhaltige apokalyptische Narrative aus Religion, Literatur oder seit einigen Jahrzehnten auch aus Science-Fiction-Filmen zurückgreifen können.³⁵

Panik, Angst, Resignation oder eine fehlende Erzählperspektive für die Zukunft können die Identitätsbildung über dieses Narrativ erschweren oder gar verhindern. Es kann aber auch mit der Motivation zu einem ›Leben der letzten Gelegenheit‹ verbunden werden – sei es, um das Ruder doch noch herumzureißen, sei es um die kurze Frist zu nutzen, die uns noch bleibt. „Lasst uns essen und trinken; denn morgen sterben wir“³⁶ – so kommentierte der Apostel Paulus einst diese Einstellung, welcher der Aufruf zur Umkehr angesichts des nahenden Endes entgegengehalten wird.

„Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang.“³⁷ Mit dieser Metapher erfasst Paul Crutzen die Situation des Anthropozäns und ruft damit eine weitere Dimension auf, nämlich die der kollektiven Identität einer Menschheit, die in einem Boot sitzt. Die Erde zeigt sich vor diesem Hintergrund als das Projekt einer Arche Noah 2.0, die es seetauglich zu machen gilt, angesichts dessen, dass die Sintflut bereits hereinbricht.

3.2 Das Gerichtsnarrativ

Religiös-endzeitliche Konnotationen lassen sich auch bei der nächsten Erzählung ausmachen. Ich beschränke mich aber auf die weltlichen Aspekte. Das Gerichtsnarrativ erzählt das Anthropozän als ein Ereignis, das immensen Schaden anrichtet, und bewegt dazu, diejenigen aufzuspüren, die dafür verantwortlich sind, um sie haftbar zu machen und ihre Umweltsünden zu bestrafen. Das Gerichtsnarrativ unterscheidet also die Menschheit in Täter und Opfer, fokussiert aber auf die Täter (Plot eines ›Whodunnit‹). Da-

35 Vgl. ebd., S. 7–9 unter Anführung verschiedener relevanter Zitate, allerdings nicht aus dem religiösen Kontext.

36 1 Kor 15,32 (Einheitsübersetzung 2016).

37 Paul J. Crutzen u. a.: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2011.

für kommen die Industrienationen in Frage, der Kapitalismus, die westliche Welt, bestimmte Firmen oder Einzelpersonen, insbesondere Politiker oder Unternehmer.³⁸

Wer in diese Erzählung verstrickt wird, für den stellt sich bei der Identitätsbildung die Herausforderung, welche Rolle man darin einnehmen kann oder soll: die des Täters, des Opfers, des Advokaten für den Planeten oder des Richters? Bei jungen Menschen aus einer Kultur wie der unseren, die großen Anteil an der Zerstörung der Erde hat, kann sich diese Herausforderung angesichts einer spezifischen (spät-)modernen ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ zu einem dramatischen Identitätskonflikt zuspitzen: Als Teil der Kultur und einer wirkmächtigen Vergangenheit schreiben sie sich die Täterschaft zu. Als Mitglied der jungen Generation sehen sie sich als künftiges Opfer. Und gegenwärtig treten sie als Ankläger und Richter der Eltern- und Großelterngeneration auf.

3.3 Das Narrativ der großen Transformation

Eine derartige Zerrissenheit stellt sich nicht ein, wenn man die eigene Identität über das Narrativ der sogenannten ›großen Transformation‹ bildet. In diesem Erzählszusammenhang erscheint das Anthropozän als epochaler Einschnitt, der ein mögliches ›Happy End‹ zur Folge haben könnte – dann nämlich, wenn es gelingt, die Probleme zu lösen, die gegenwärtig (noch) bestehen.³⁹

Allerdings ist dieser Schritt mit einer deutlichen Erhöhung der Problemlösungskompetenz des Menschen und einem einschneidenden Kraftakt verbunden, wofür denn auch letztlich eine Erneuerung des menschlichen Selbstverständnisses erforderlich ist bzw. ein Wandel des anthropologischen Leitbildes. Eine nachhaltige Gesellschaft braucht einen nachhaltig denkenden und handelnden Menschen, also einen „homo sustinens“⁴⁰. Man kann

38 Vgl. Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen*, S. 14 f. Manche haben damit hingegen ›die Menschheit‹ als Kollektivsubjekt im Visier – eine Zielrichtung, die Verantwortlichkeit eher verschleiert als erhellt.

39 Vgl. ebd., S. 15 f.

40 Vgl. Bernd Siebenhüner: *Homo sustinens. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*, Marburg: Metropolis Verlag 2001.

versuchen, dieses Ideal top-down zu verordnen – mit einer enormen Spannweite vom ›Nudging‹ bis zur ›Ökodikatur‹. Allerdings lässt ein Blick in die Vergangenheit erheblich daran zweifeln, dass ein derartiges Unternehmen von nachhaltigem Erfolg gekrönt sein dürfte. Attraktiver, auch im Wortsinn, nämlich anziehender, ist der homo sustinens als (Selbst)Bildungsideal. Wer seine Lebensgeschichte auf einen anthropologischen Wandel hin ausrichtet, kann freilich ebenfalls auf tradierte Narrative zurückgreifen: ›Ein neuer Mensch auf einer neuen Erde‹ oder ›per aspera ad astra‹ sind Erzählfiguren, die sich hier für die Identitätsbildung nahelegen. Mit viel Mühe, Kraft, mit Ausdauer, Disziplinierung und Verzicht, aber auch mit dem Enthusiasmus, an einer großen Wende mitzuwirken, kann es dem Narrativ der großen Transformation zufolge möglich sein, eine nachhaltige Existenz zu führen.

3.4 Das (bio-)technologische Narrativ

Das (bio-)technologische Narrativ postuliert, dass eine solche Wende nicht benötigt wird, weil der Mensch mithilfe dessen, womit er das Anthropozän herbeigeführt habe, es auch zu einem Erfolgsmodell machen werde – nämlich auf technologischem Wege. So heißt es beispielsweise im *Ecomodernist Manifesto* aus dem Jahr 2015, dass moderne grüne Technologie (wie etwa Geoengineering) ein „gutes, wenn nicht sogar großartiges Anthropozän“⁴¹ zur Folge haben werde. Hier zeigt sich die Persistenz des modernen Fortschritt-Narrativs.

Wer sich heute davon affizieren lässt, wird sich als Teil einer Menschheit identifizieren, die alles im Griff hat und kontrollieren kann – mitsamt der Hybris, die damit verbunden ist, einer Vermessenheit im doppelten Sinn des Wortes, nämlich auch dahingehend, dass wir selbst vermessen, berechenbar und manipulierbar zu werden.⁴² Die Identitätsbildung erfolgt dann im Rahmen des gegenwärtig einflussreichen (Selbst-)Optimierungsdenkens. Die

41 Zitiert nach Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen*, S. 16.

42 Ausführlicher dazu: Thomas Schmaus: *Homo faber fabricatus. Alternativen zur Vermessung des Menschen*. In: Andreas Oberprantacher / Anne Siegetleitner (Hg.): *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel?* Innsbruck: University Press 2017, S. 321–331, hier S. 324–327.

Gegebenheit und Unverfügbarkeit der Natur spielt in dieser Erzählung, dem Märchen von der ›Entzauberung der Welt‹, keine Rolle.

3.5 Das Interdependenz-Narrativ

Schließlich fasst Gabriele Dürbeck unter das Interdependenz-Narrativ Ansätze, die das Anthropozän als Chance betrachten, den Menschen als Agenten innerhalb eines großen wechselwirkenden Netzwerks zu interpretieren, des Ökosystems Erde.⁴³ Dürbeck legt ihr Augenmerk auf posthumanistische Theorien. Meines Erachtens gehören zu diesem Narrativ aber auch bio- oder ökozentrische Konzepte, wie etwa die Gaia-Hypothese.⁴⁴ Will man auf eine eher populäre Erzählung hinweisen, dann könnte man Peter Wohllebens Wald-Beschreibungen anführen, in denen die Natur als faszinierendes, fein abgestimmtes und fragiles Netzwerk vermittelt wird.⁴⁵

Wer dieses Narrativ zu seiner Erzählung macht, versteht sich als Kind der Mutter Erde oder versucht sich in den großen Kreislauf der Natur einzufügen, eines Ökosystems, das sich selbst organisiert. Wer in dieser Variante lediglich die Umkehrung eines obsoleten hierarchischen Verhältnisses sieht oder holistischen Konzepten skeptisch gegenübersteht, wird sich eher an die Metapher des (Zusammen-)Spiels halten oder den erhöhten Stellenwert nicht-menschlicher Agenten hervorheben. Wie auch immer: Der Eintritt in das Anthropozän wird in diesem Narrativ als (Gelegenheit zur) Überwindung des in der Moderne forcierten Unterschieds von Natur und Kultur geschildert. In der Besinnung auf das unauflösliche Miteinander und Ineinander von Mensch und Natur lässt sich demzufolge der Vorschein einer Versöhnung⁴⁶ ausmachen, die mit dem Verzicht auf die Attitüde einhergeht,

43 Vgl. Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 13–15.

44 Einen vielversprechenden Vermittlungsversuch zwischen (kritisch) posthumanistischem Denken, das holistischen Intentionen widerstrebt, und ökozentrischen Ansätzen, die dazu neigen, den Einzelnen dem Ganzen unterzuordnen, bietet: Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin: Suhrkamp 2017.

45 Vgl. Peter Wohlleben: *Das geheime Netzwerk der Natur. Wie Bäume Wolken machen und Regenwürmer Wildschweine steuern*, München: Ludwig 2017.

46 Vgl. Soentgen: *Ökologie der Angst*, S. 108–136.

die Natur zu beherrschen. Kaum irgendwo wird diese Versöhnung in ihrer Vielgestaltigkeit so sinnenfällig wie im Garten.⁴⁷ Rombach sieht in ihm auf idealisierte Weise ein „Ordnungsprinzip“ zu Gange, das „vor der Unterscheidung von Mensch und Natur liegt“:

„Der Garten darf weder ein Ergebnis des Menschen gegen den Wildwuchs der Natur noch ein Ergebnis der Natur ohne die ordnende Hand des Menschen sein. [...] Die menschliche Hand muß so ordnen, daß sich darin die Natur gerade ihrem eigenen Wachstumsgesetz entsprechend entfalten kann, und die Natur wird so gelockt und gereizt, daß sie sich ganz einem menschlichen Formgefühl und Harmoniebedürfnis entsprechend verhält.“⁴⁸

Will man diesem Ideal entsprechen, dann ist dafür eine Haltung erforderlich, die Rombach als ›Idemität‹ bezeichnet. Sie stellt sich seines Erachtens ein, wenn sich jemand so auf einen dynamischen Strukturzusammenhang einlässt, dass er darin ein- und aufgeht.⁴⁹ Aus Sicht eines Identitätsverständnisses, das den Selbstbesitz in den Vordergrund rückt, muss dieser Vorgang wie ein Selbstverlust erscheinen. Phänomenologisch gesehen wird eine solche Form des Außer-sich-seins aber gerade als Selbstgewinn oder Selbsterweiterung erfahren.

Was für das Aufgehen in einer überschaubaren Tätigkeit einleuchtet, mutet als Menschheitsprojekt freilich reichlich utopisch an. Mit einem wenig eleganten Wortspiel könnte man sagen: Identitätsbildung heißt hier, zur Gärtnerin, zum Gärtner im ›Garten Erden‹ werden. Damit schlosse sich der narrative Kreis und wir wären wieder dort, wo wir einem Menschheits-Narrativ zufolge schon einmal waren, nämlich im Garten Eden. Ob allerdings eine narrative Identität heute noch daran anknüpfen kann? Handelt es sich

47 Zur Gartenmetapher beachte auch Dürbeck: *Narrative des Anthropozän*, S. 11 – dort allerdings im Rahmen der Überlegungen zur großen Transformation. Zu Recht findet sich darin der Hinweis auf die Ambiguität der Gartenmetapher: Auch der menschliche Formwille findet hier nämlich sein Vorbild, paradigmatisch im französischen Barockgarten. Wer den Garten als Versöhnungsraum von Natur und Kultur ins Spiel bringt, hat hingegen meist einen englischen Landschaftsgarten vor Augen.

48 Heinrich Rombach: *Philosophie des Gartens*. In: Günther Bittner / Paul-Ludwig Wejnacht (Hg.): *Wieviel Garten braucht der Mensch?* Würzburger Universitätsvorträge, Würzburg: Ergon 1990, S. 237–250, hier: S. 238.

49 Vgl. Rombach: *Strukturanthropologie*, S. 98, S. 203 f. und S. 379–381.

dabei am Ende nicht um die Sehnsucht nach dem Präreflexiven, einem naiven Zustand der Unschuld und Stimmigkeit, der reflexiv nicht anders als verloren begriffen werden kann? So könnte man mit Sören Kierkegaard oder Helmuth Plessner fragen. Mit Johann Amos Comenius, der den Paradiesgarten ja dezidiert für die Bildung fruchtbar machen wollte, könnte man womöglich eine Antwort auf diese Fragen finden.⁵⁰

50 Für eine Aktualisierung innerhalb des spätmodernen Kontextes bietet sich zum Beispiel ein Dialog zwischen dem Konzept des Comenius-Gartens in Berlin und den Denksätzen für das zeitgenössische Urban Gardening an, wie ich sie in *Homo faber fabricatus*, S. 327–330, skizziert habe.

„Omnia discantur per theoriam, praxin, chresin.“

Zur aktuellen Bedeutung des Comenius
für das Anthropozän¹

1. Zur Einleitung

Die Aufgabe dieses Beitrags ist, zwei scheinbar verschiedene Themen, die auch zeitlich weit voneinander entfernt sind, zu behandeln: das heutige Problem des Anthropozäns und den tschechischen Denker des 17. Jahrhunderts – Comenius. Das Anthropozän ist ein relativ neuer Terminus aus dem Gebiet der Chronologie. Dieser Terminus bezeichnet das Erdzeitalter, in dem die Menschheit durch ihre Tätigkeit global das Ökosystem der Erde beeinflusst. Diese Beeinflussung ist so markant, dass manche Wissenschaftler die moderne Geschichte der Menschheit für eine neue geologische Ära halten. Einige Experten sprechen über den Anfang des Anthropozäns in der Periode der industriellen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts, einige andere erst in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Dieses Problem lasse ich in meinem Beitrag beiseite. Jedenfalls bin ich der Meinung, dass die Bedeutung dieses Terminus – ‚das Anthropozän‘ – nicht wissenschaftlich neutral ist, dass er vielmehr eine kritische Situation der Welt andeutet, die der Mensch durch seine hochmütigen und rücksichtslosen Aktivitäten verursachte, besonders in unserer Epoche der Massenproduktion und des Massenverbrauchs.

Der Mensch hat offenbar eine neue geologische Ära geschaffen. Kann er aber mit diesem seinem Erfolg prunken? Der Gedanke des Anthropozäns ist nicht allgemein rezipiert, aber wir wissen und hören von allen Seiten von

1 Der Text wurde sprachlich korrigiert von Helga Blaschek-Hahn.

den katastrophalen Folgen des menschlichen Handelns für die Natur: vom Aussterben verschiedener Tierarten, von großen und unübersehbaren klimatischen Veränderungen, von sich periodisch wiederholendem Hochwasser sowie vom Mangel an Wasser, von schwerer Dürre, usw. Vor den negativen Folgen der menschlichen Eingriffe in die Natur, in die Umwelt, kann man nicht die Augen verschließen. Diese Folgen sind so gravierend, dass wir vermuten können, dass uns die Zivilisation nicht beschützen kann, sogar, dass der heutigen Zivilisation die Gefahr eines Zusammenbruchs droht.

2. Zur Methodologie

Was aber berechtigt uns, diese Probleme unserer Zeit mit dem Denker des 17. Jahrhunderts zu verbinden? Ist nicht so eine Verbindung unhistorisch, d. h. methodologisch falsch? Die heutigen jüngeren tschechischen Historiker, z. B. Jan Čížek und Daniel Špelda sprechen sich sehr scharf gegen jede Aktualisierung des Denkens von Comenius aus, einschließlich der Interpretation des Comenius als eines Vorgängers der modernen ökologischen Philosophie. Čížek betont in seinem Buch über die Beziehung Comenius – Bacon:

„In der heutigen professionellen Historiographie der Wissenschaft wird [...] so ein anachronistischer Zugang [...] nur sporadisch verwendet, und dazu noch nur im Rahmen der Popularisierung oder für allgemein didaktische Zwecke“.²

Laut Čížek wird heute, vom Gesichtspunkt des wissenschaftlichen Zugangs zur Geschichte nicht nur der Wissenschaft, sondern auch des Denkens allgemein, ein diachronischer Zugang verwendet, dessen Ziel es ist, das Denken im gegebenen Zeitalter und im derzeitigen Kontext zu charakterisieren.³ Er

2 Im Original: *Z hlediska současné profesionální historiografie vědy je [...] anachronní přístup využíván ojediněle, a to navíc v rámci popularizace nebo pro obecně didaktické účely.* – Jan Čížek: *Komenský a Bacon. Dvě raně novověké cesty k obnově věděni* („Comenius und Bacon. Zwei frühneuzeitliche Wege zur Erneuerung des Wissens“), Červený Kostelec: Pavel Mervart 2017, S. 96. – Vgl. Daniel Špelda: *Proměny historiografie vědy* („Die Veränderungen der Historiographie der Wissenschaft“), Prag: Filosofia 2009, S. 92–96.

3 Vgl. Jan Čížek: *Komenský a Bacon*, S. 96.

proklamiert, dass man sich auch in der comeniologischen Forschung um einen diachronischen Zugang bemühen soll, um Simplifizierung, Verzerrung und Fehlinterpretationen zu vermeiden.⁴

Meiner Meinung nach ist die Sache nicht so einfach und eindeutig. Die Gründe der Ablehnung der Aktualisierung des Comenius verstehe ich sehr gut, denn in der Zeit vor 1989 habe ich viel gehört über Comenius als einem Vorgänger der damaligen marxistischen Ideologie: Man suchte bei ihm die Elemente der Dialektik, sein Akzent auf die menschliche Tätigkeit wurde mit der marxistischen Arbeitstheorie verbunden, usw. Das war selbstverständlich nicht empfehlenswert. In der Studie *Několik poznámek k metodologii v naší komeniologii* („Einige Bemerkungen zur Methodologie in unserer Comenius-Forschung“) konstatierte ich übrigens, dass die Aktualisierung und Modernisierung des Comenius unter den Steckenpferden und den Schwächen der Comenius-Forschung den ersten Platz einnimmt.⁵

Erinnern wir auch daran, dass noch früher gerade der tschechische Philosoph und Comeniusforscher Jan Patočka ein großer Gegner der Versuche war, das Denken des Comenius zu modernisieren. In seinem Aufsatz *Utopie und System der Ziele der Menschheit bei Comenius* schrieb er:

„Comenius ist da nur eine Gelegenheitsursache zur Selbstbespiegelung und Selbstbewunderung [...] Wenn man aber die Frage stellt, was das Werk Komenskýs eigentlich ist, sollte zunächst mit aller Deutlichkeit im Voraus die Entfernung betont und umrissen werden, welche Comenius von uns trennt [...] Jede Behandlung, welche sie übersieht, ist von vornherein wissenschaftlich hoffnungslos. Zu dieser Behandlungsart gehören aber nicht nur die ganz dilettantischen Versuche, moderne mentalhygienische, psychologische, linguistische oder sonstige Doktrinen aus dem Werk Comenius herauszulesen, sondern auch immer wiederholte Versuche, ihn zum Ahnherrn von Erziehungssystemen zu stempeln [...] Die angedeutete Comenius-Deutung ist einerseits falsch, andererseits unfruchtbar. Bei Comenius moderne didaktische Lehre und Präzepte aufs neue zu finden, bedeutet, aus ihm nur dasjenige herauszulesen, was

4 Vgl. ebd.

5 Věra Schifferová: *Několik poznámek k metodologii v naší komeniologii*, 1988 – diese Studie wurde nicht veröffentlicht.

wir aus anderen gearteten Gründen, als die comenianischen, schon selber wissen [...] Comenius selber hat seine pädagogisch-didaktische Meisterschaft einem ganz anderen Gesamtzusammenhang eingeordnet als es derjenige des modernen Wissens ist, und jener galt ihm als der wahre Begründungszusammenhang.“⁶

Eine detailliertere Erwägung über die gegenseitige Relation und die wechselseitigen Bezüge zwischen einem historischen und aktualisierenden Zugang würde eine umfangreichere Studie fordern. Ein übertriebener Rigorismus aber könnte prinzipiell jede Möglichkeit der Aktualisierung eliminieren. Einen solchen Radikalismus teile ich persönlich nicht. Die Geschichte studieren wir sicher, damit sie Lehrerin unseres Lebens werde. Das Denken des Comenius halte ich in mancher Hinsicht für nahe und inspirierend auch in unserer Zeit. Das aber heißt nicht, dass ich den Sinn seiner Aussprüche auf die Bedeutungsebenen, die dem geistigen Horizont unseres Jahrhunderts angehören, die aber nicht auf Fragen aus dem Horizont der Zeit des Comenius antworten, verschiebe. Nicht einmal Jan Patočka war übrigens in dieser Sache so radikal, wie man aus dem obigen Zitat leicht entnehmen kann.

Auf dem Weg zur Verbindung unserer Themen, Anthropozän und Comenius, können wir uns gerade auf Patočka stützen. Patočka schreibt schon im Jahr 1941 in seiner ersten Comenius-Studie *Ein neuer Blick auf Comenius*:

„Ebenso naiv und unfruchtbar muss es sein, Comenius vom Standpunkt dieses neuen Denkens aus zu kritisieren. Sagt man z.B. – wie wir das heute oft hören –, dass Comenius *in philosophicis* abseits der richtigen Entwicklung blieb, müssen wir uns ins Bewusstsein rufen, dass dies letzten Endes genau so ein Bekenntnis darstellt, wie es auch bei Comenius selbst nicht anders ist; es mag sich vielleicht auf die herausragenden Erfolge der modernen Wissenschaft stützen, die auf ihre Art sehr wesentlich sind, aber auch eine solche Autorität vermag nicht, eine Weise des Denkens über die Welt zum Wesen des Denkens zu machen [...]. Comenius ist uns sehr nah und zugleich sehr fremd. Wir verstehen einige seiner Schluss-

6 Jan Patočka: *Utopie und System der Ziele der Menschheit bei Comenius*. In: ders.: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, hg. von Klaus Schaller, Bochum: Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum 1981, S. 376.

folgerungen, aber seine Wurzeln begreifen wir nicht. Doch auch dadurch, dass er uns fremd ist, kann er uns behilflich sein.“⁷

3. Comenius und das Problem der Krise der modernen Zivilisation

Das Denken des Comenius ist ein markanter Ausdruck seiner Stellung am Scheideweg der Zeitalter. Er stützte sich fest auf die vergangene Tradition und gleichzeitig schöpfte er aus dem Denken seiner Zeit. Sein Werk erwuchs aus der umfangreichen Tradition, mit Wurzeln bis zu Platon und Aristoteles. Er rezipierte aber die traditionellen gedanklichen Motive und Themen nicht passiv, sondern hat sie kreativ umgestaltet im Geist seiner pampaedischen, pansophischen und panorthotischen Bemühungen. Er war ein findiger Denker, mit der Tradition war er eng verbunden, aber sein Denken beinhaltet auch etwas mehr, was in dieser Tradition noch nicht auftaucht. Er saugte dies alles auf eine besondere synthetisierende Art auf und entwickelte eine sehr breite und reiche Palette von verschiedenen geistigen Einflüsse und Impulsen weiter: den Neuplatonismus, Aristotelismus, auch die hermetischen und mystischen Quellen; weiter ist da eine Anknüpfung an die protestantische Schulphilosophie zu bemerken, also wieder der christlich adaptierte Aristotelismus (vor allem Alsted und andere); auch seine nicht eindeutigen Reaktionen auf die neuzeitlichen Denker (Bacon, Campanella, Descartes und andere), und selbstverständlich auch das biblische Denken.⁸

Wenn wir nun die Gründe der Krise der heutigen Zivilisation, zu denen auch die ökologische Krise gehört, erwägen, sollten wir zu ihrem Anfang zu-

7 Jan Patočka: *Ein neuer Blick auf Comenius*. Übers. von Ludger Hagedorn. In: ders.: *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*, hg. von Ludger Hagedorn, Würzburg: Königshausen & Neumann – Prag: OIKOYMENH 2006, S. 300, 306.

8 Vgl. Věra Schifferová & Vojtěch Balík: *Trinitární pansofická metafyzika Jana Amose Komenského* („Die trinitarische pansophische Metaphysik des Comenius“). In: Jan Amos Komenský: *Spisy o první filosofii* („Schriften über die erste Philosophie“), hg. von Vojtěch Balík & Věra Schifferová, Praha: OIKOYMENH 2017, S. 8f. – Vgl. auch Věra Schifferová & Vojtěch Balík: *Aristotelské kořeny Komenského metafyziky* („Die aristotelischen Wurzeln der Metaphysik des Comenius“). In: *Filosofický časopis 67/6* (2019), S. 933–953.

rückkehren und ihre geistigen Wurzeln untersuchen. Gerade dabei kann uns besonders gut Comenius – der Denker am Scheideweg der Zeitalter – helfen; das Studium seines denkerischen Nachlasses überschreitet nämlich durch seine Bedeutung den Rahmen einer bloßen Comenius-Forschung und impliziert eine Reihe von weiteren Teilerwägungen über das Wesen beziehungsweise die Hauptzüge des neuzeitlichen Denkens überhaupt, über die Alternativen, die sich an dem so wichtigen Scheidepunkt des 17. Jahrhunderts für die geistige Entwicklung in Europa öffneten. Das ist wieder nicht nur eine rein theoretische Sache der bloßen Geschichte der Philosophie, sondern es ist die Sache eines wesentlichen Nachdenkens über die geschichtlichen Zusammenhänge mancher unserer Schwierigkeiten, Sackgassen und Krisen. Jan Patočka machte uns darauf aufmerksam, dass die Lebendigkeit des denkerischen Nachlasses des Comenius gerade in der Aufforderung besteht, uns der Revision unserer Grundlagen, Anfänge und Ausgänge zuzuwenden.⁹

Das ureigene und vielleicht eigentliche Interesse von Jan Patočka war das Problem der Krise der modernen Epoche, ihre philosophische Formulierung und ihre philosophische Lösung.¹⁰ Im unvollendeten Text *Drei rationalistische Werke über die Lösung der Krise*¹¹ schreibt er:

„Comenius steht am Anfang des modernen Rationalismus, Comte in der Mitte der Krise der industriellen Welt, Husserl an der Schwelle der Katastrophe“.¹²

-
- 9 Jan Patočka: *Jan Amos Komenský*. In: ders.: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. První díl. Texty publikované v letech 1941–1958* („Comeniologische Studien. Sammelband der Texte über J. A. Comenius. Band I: Publikationen aus den Jahren 1941–1958“), hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1997, S. 41.
- 10 Filip Karfík: *Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande* („Patočkas Strahov-Nachlass und sein unvollendetes opus grande“). In: *Kritický sborník 20* (2000/2001), S. 142.
- 11 Jan Patočka: *Tři racionalistická díla o řešení krize. Komenského De emendatione, Comtův Système de politique positive, Husserlova Krisis* („Drei rationalistische Werke zur Lösung der Krise. Komenskýs De emendatione, Comtes Système de politique positive, Husserls Krisis“). In: ders.: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Třetí díl: Nepublikované texty* („Comeniologische Studien. Sammelband der Texte über J. A. Comenius. Dritter Teil: Unveröffentlichte Texte“), hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 2003, S. 600 f. (im Folgenden als JP/KS-III zitiert).
- 12 Ebd., S. 601, übers. von Věra Schifferová.

Patočkas Sicht auf Comenius ist die Perspektive eines Phänomenologen, der viel eigene Erfahrung mit der etliche Jahrhunderte dauernden Entwicklung der europäischen Zivilisation hatte, der durch Husserl stark geprägt war, besonders durch dessen Schrift über die Krise der europäischen Wissenschaften; Patočkas Sicht ist die eines Denkers, belehrt sowohl aus der eigenen Erfahrung als auch aus den tiefsten theoretischen Analyse über all die Schwierigkeiten, Sackgassen, Begrenzungen und Katastrophen, die die einseitige Zivilisationsentwicklung zur Folge hatte, die einen Verlust der natürlichen Welt bedeuten. Comenius zog Patočka an als ein Denker des 17. Jahrhunderts, der in der Panharmonie der Ordnung verwurzelt war, der am Anfang der modernen Zivilisation quasi die Gefahr der beginnenden schizoiden Abwendung von der Ganzheitlichkeit, vom Einklang und der Einheit des Menschen mit der Welt, von der Panharmonie des Universums im Vor- aus fühlte. Patočka schrieb:

„Das Werk des Comenius ist ein Resultat einer immensen denkerischen Anstrengung und eine der größten Dokumentationen aller Zeiten dessen, wohin der Gedanke des tschechischen Menschen reichte [...]: bis zu den Problemen des Kernes der Menschheit, der geistigen Orientierung, die eine Menschheit sucht, die sich auf den Weg in die moderne Wissenschaft und Technik gemacht hat; diesen Weg betrat Comenius eigentlich noch nicht, aber er schaffte es doch, dessen Schwierigkeiten, die heute jedem Menschen klar sind, auf seine eigene Art, d. h. utopisch, zu entdecken“¹³

13 *Komenského dílo je výsledek nesmírného myslitelského úsilí a jedním z největších dokumentů toho, kam se vzejpjala myšlenka českého člověka [...]: až k problémům jádra lidskosti, duchovní orientace, kterou hledá lidstvo vstoupivší na cestu moderní vědy a techniky, kterou sice Komenský sám většinou nekráčel, ale jejíž úskalí, dnes každému patrná, dokázal sobě vlastním, totiž utopickým způsobem odhalit.* – Jan Patočka: *O významu Všeobecné porady o napravení věcí lidských pro celkové dílo a oceňování J. A. Komenského* („Über die Bedeutung der Allgemeinen Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge für das Gesamtwerk und die Beurteilung von J. A. Comenius“). In: ders.: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském*. Druhý díl. *Texty publikované v letech 1959–1977.* („Comeniologische Studien. Sammelband der Texte über J. A. Comenius. Zweiter Teil: Publikationen aus den Jahren 1959–1977“), hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1998, S. 600f. *Sebrané spisy Jana Patočky* („Gesammelte Schriften von Jan Patočka“), Bd. 10 (im Folgenden als JP/KS-II zitiert), übers. von Věra Schifferová.

4. Comenius und Cartesius

Von diesem Gesichtspunkt aus führt uns dieser Weg vor allem zu einem Vergleich zwischen Comenius und Cartesius. Ich möchte aber hier nicht die Beziehungen zwischen diesen zwei Denkern, die sich im Laufe ihres Lebens entwickelten und veränderten, detailliert rekapitulieren. Das würde die Möglichkeiten dieses limitierten Beitrags weit überschreiten. Außerdem gibt es darüber ein ausgezeichnetes Buch des deutschen Autors Ulrich Kunna.¹⁴ Ich möchte nur die konzeptionellen Punkte betonen, die ich für wichtig für unser Thema halte. Dabei werde ich mich weiter auf die Studien von Jan Patočka stützen.

Patočka stellt Comenius als einen Denker dar, der eine wichtige Alternative zum dominanten Gedankenstrom der Neuzeit vorstellt. Der dominante Gedankenstrom begab sich in die Neuzeit auf dem Weg des Cartesianismus. Der philosophische Cartesianismus hat die Distanz zwischen *res extensa* und *res cogitans* begründet; gleichzeitig hat er sie in den philosophischen und wissenschaftlichen Verfahren breit angewendet. Diese Distanz impliziert die Auffassung des Menschen als eines Herrschers und Eigentümers der Natur, der die Natur betrachtet als einen Gegenstand kalter Analyse und Eigentumsansprüche. Bei Comenius gibt es diese Entfernung von den Dingen nicht; Comenius knüpft an den christlichen Neuplatonismus an und betont das Ganze, die Ganzheitlichkeit, die universelle Einheit und die Panharmonie.

5. Zur Metaphysik des Comenius: Panharmonie, Licht, Einheit

Das Denken des Comenius ist noch vorwiegend in der traditionellen Metaphysik verankert. Wir finden in ihr zwar auch einige nicht unbedeutende Andeutungen des Denkens der Neuzeit, aber ihr überwiegender und wesentlicher Teil gehört der metaphysischen Art der Meditation über den universalen Zusammenhang des Seins alles Seienden an, worin auch der Mensch mit seinem Erkennen, Denken, Wissen und Handeln einbezogen wird. Es war

14 Ulrich Kunna: *Das „Krebsgeschwür der Philosophie“*. *Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Sankt Augustin: Academia Verlag 1991.

die ursprüngliche griechische Metaphysik der kosmischen Ordnung, deren Ontologie in der mittelalterlichen Tradition, an die Comenius anknüpft, einige spezifische Wesenszüge der Metaphysik der Ordnung der bereits christlich, also in den Intentionen der Theologie des Alten und Neuen Testaments aufgefassten göttlichen Harmonie enthält. Die vorwiegenden Ausgangspunkte der Metaphysik des Comenius kann man zusammenfassend so charakterisieren: allgemeine Harmonie, Universalismus, Emanatismus, resultierend in der Konzeption der Rückkehr aus dem vorübergehenden Zustand der Zerstreuung zur ursprünglichen panharmonischen Einheit, Lichtspekulation, Analogie Gottes mit Natur und Mensch auf der Grundlage der gemeinsamen Ideen, Parallelismus des Seienden, Triadismus.

Die Grundidee bei Comenius ist die Harmonie, die in die Panharmonie mündet. Laut Patočka wurde Comenius inspiriert von dem cusanischen Gedanken der *coincidentia oppositorum*, den Cusanus vor allem in der Beziehung zu Gott anwendete. Im unendlichen Gott verschwinden alle Gegensätze. Gott ist Maximum als *complicatio* (Umfassung) alles Seienden vor ihrer Schöpfung, sowie Minimum als *explicatio* (Entfaltung) alles Seienden nach ihrer Schöpfung. Comenius deduzierte den Gedanken der universellen Harmonie des Universums aus dem Gedanken, dass alle Gegensätze ihre Einheit haben, dass es in der Welt keine definitiven Oppositionen und Zwiespältigkeiten gibt. Dieser Gedanke ist außerordentlich präsent in der programmatischen pansophischen Schrift *Pansophiae praeludium*,¹⁵ wo Comenius den Gedanken von der Einheit der Kunst (*ars*) und der Natur (*natura*) wiederholt. In diesem Werk beschäftigt er sich mit der Harmonie in 18 Aphorismen.¹⁶ Er bewertet sie als eine Grundlage der Sachen, die man schaffen sowie erkennen soll. Der Gedanke der Panharmonie ist bei Comenius begründet im Begriff der Idee. Laut Comenius schuf Gott die Natur sowie den Menschen nach seinen Ideen, die er nicht von woandersher als von sich selbst nehmen konnte, da er in seiner Ewigkeit außer sich nichts hat. Comenius schreibt:

15 Johann Amos Comenius: *Pansophiae praeludium*, hg. von Julie Nováková & Stanislav Sousedík. In: *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 15/II, Prag: Academia scientiarum Bohemoslovaca 1989, S. 11–53.

16 Ebd., § 64–81, S. 36–41.

„Alles, was entsteht, entsteht nach den Ideen [...]. Die Kunst nimmt für sich die Ideen von der Natur, die Natur von Gott, Gott von sich selbst.“¹⁷

Alles ist Werk eines Baumeisters, alles wurde nach denselben Ideen geschaffen. Daraus folgt, dass alles allem ähnlich ist. Die Grundlage der universellen Harmonie ist die Analogie, der Parallelismus von allen Weltschichten, denn alle Weltschichten haben gemeinsame allgemeine Prinzipien.

Den Rahmen der Panharmonie der Weltschichten (göttlichen, natürlichen, menschlichen) vollendet die Metaphorik des Lichtes, die Comenius aus der biblisch begründeten Lichtmetaphysik schöpft und die bildhafter Ausdruck der neuplatonischen Lehre über die gemeinsame Grundlage des Lichtes in den einzelnen göttlichen Ideen ist. Die Lichtspekulation hängt mit dem Gedanken der stufenartigen Ordnung der Seinsschichten zusammen. Comenius begründete mit diesem Gedanken auch die Hoffnung auf die allgemeine Wiederherstellung der Welt. Er war überzeugt, dass die Steigerung stufenweise graduert durch die Zunahme des Lichtes. Das Licht strahlt primär aus ›göttlichen Lampen‹, aber bei allseitiger Kräftigung haben daran auch ›die Lampen der menschlichen Weisheit‹ Anteil, seien es auch flammende oder qualmende. Das Licht entflammt, schwelt und flammt stufenweise, der menschliche Geist wendet sich durch sich immer und immer mehr konzentrierendes Licht zum universellen Glanz der allgemeinen Strahlung. Dieser Weg des Lichtes zeichnet sich durch ›schöne Steigerung‹ aus. Comenius berechnet sieben historische Stufen: Autopsie, Sprache, öffentliche Versammlungen, Schrift, Buchdruck, Seefahrt bis zur letzten Stufe, in der alles in die Panharmonie geführt werden soll in einem ständigen Glanz der schon unvergänglichen Flamme.¹⁸ Comenius war der Meinung, dass Harmonie der Schlüssel zur Öffnung aller Schlösser ist. Der Mensch, der erkennt, handelt, schafft, lernt und andere lehrt, kann seine Ideen aus dem Buch der Natur

17 *Omnia ergo, quae fiunt, ad ideas fiunt. [...] Ars ideas operum suorum à natura mutuatur: natura à Deo, Deus à semetipso.* Ebd., § 70, 71, S. 37.

18 Vgl. Johann Amos Comenius: *Via lucis vestigata et vestiganda [...]*, Kap. XIII, § 3–11, hg. von Jarmila Borská & Julie Nováková. In: *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 14, Prag: Academia scientiarum Bohemoslovaca 1974, S. 327–329. – Vgl. auch ders.: *Panaugia*, Kap. VIII, § 19–26, hg. von Vojtěch Balík & Věra Schifferová. In: *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 19/I, Prag: Academia 2014, S. 267 f.

sowie aus dem Buch des menschlichen Geistes nehmen, denn in beiden Fälle geht es um Spiegelung derselben göttlichen Ideen, die der metaphysische Grund aller Verwandtschaft, Parallelität und Harmonie der Welt als Gesamtheit ist. Der Mensch kann die göttlichen Ideen auch aus einem dritten Buch herauslesen, nämlich aus dem Buch der göttlichen Aussagen.¹⁹

Die harmonikale Parallelität des strukturalen Aufbaus der Welt führt zum Gedanken des einheitlichen Weltseins, der in der Kategorie der Einheit ausgedrückt ist. Die Einheit ist bei Comenius mit seinem Universalismus verbunden. In *Panorthosia* schreibt Comenius: *Partialitas, commutanda ad Universalitatem* („Die Partialität soll man in Allgemeinheit verwandeln“).²⁰ Erklären wir jetzt, was der Begriff ›*universalitas*‹ bei Comenius heißt. Erinnern wir darum an seine Definition des Begriffes ›*universum*‹: *Universum esse omne, quod est quasi in unum versum* („Das Universum ist alles, was quasi eines geworden ist“).²¹ Und in *Panegersia* heißt es: *Unum vocamus, quod omnibus suis partibus inter se connexis ita cohaeret, ut motô ipso totô moveantur omnia ejus* („Das Eine ist das, was seine Teile so verbunden hat, dass alle diese Teile sich bewegen durch eine gemeinsame Bewegung gemeinsam mit ihrem Ganzen“).²² Laut Comenius ist die Einheit (*unitas*) das Prinzip von allem oder eines jeden Seienden; deshalb fühlt das je Einzelne, dass es ihm gut geht, wenn es in der Einheit bleibt. Daraus folgt, dass Nichteinigkeit (*disunio*) Zersplitterung (*distractio*) verursacht, die Zersplitterung wiederum das Verderben (*corruptio*),

19 Vgl. Petr Pavlas: *Trinus liber Dei. Komenského místo v dějinách metaforiky knihy* („Trinus liber Dei. Die Stellung des Comenius in der Geschichte der Metaphorik des Buches“), Červený Kostelec: Pavel Mervart 2015.

20 Johann Amos Comenius: *Panorthosia*, Kap. II, § 14. In: ders.: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (im Folgenden als CC zitiert), Bd. II, Prag: Academia 1966, S. 219, Sp. 376.

21 Johann Amos Comenius: *Scenographiae pansophicae pars II quae portae scientiarum metaphysicae delineationem exhibet*, Kap. II. In: ders.: *Spisy o první filosofii*, S. 110. – Vgl. auch die Definition: *Universum: Universum q. in uno versum*. In: ders.: *Lexicon reale pansophicum*. In: CC, Bd. II, S. 672, Sp. 1256, s. v. *Universum*. – Siehe dazu: Klaus Schaller: *Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1962, S. 27; Radim Palouš, *Komenského Boží svět* („Gottes Welt des Comenius“), Prag: Státní pedagogické nakladatelství 1992, S. 17.

22 Johann Amos Comenius: *Panegersia*, Kap. IX, § 3, hg. von Vojtěch Balík & Věra Schifferrová. In: *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 19/I, S. 140.

die Angst (*anxietas*) und den Schmerz (*dolor*).²³ Comenius bemüht sich um die Universalität im Sinne der Überwindung der Partialität, der Vielheit, der Zersplitterung durch die Verbindung aller Teile zu einem einzigen Ganzen. Comenius betont das Ganze. Sein Denken ist ein starker und umfassender Protest gegen die Partikularität. Die Partikularität, die Stückhaftigkeit ist für ihn die Unvollkommenheit auf der Ebene der Ontologie, ein Mangel auf der Ebene der Gnoseologie und das Böse auf der Ebene der Ethik.²⁴

Jetzt sollten wir sicher aufmerksam darauf machen, dass für Comenius auch die konstitutiven Grundzüge des Cartesianismus, das heißt die Dualität und Differenz zwischen der endlichen und unendlichen Substanz sowie zwischen *res extensa* und *res cogitans*, ebenso die Trennung von Theologie und Philosophie ein Verlieren der Ganzheitlichkeit bedeutete, einen ungewünschten Partikularismus. Aus demselben Grund wäre für Comenius auch die Subjekt-Objekt-Spaltung inakzeptabel, die nach Eugen Fink zum Leitmotiv der ganzen neuzeitlichen Metaphysik geworden ist. Das Problem einer rücksichtslosen wissenschaftlichen und technischen Rationalität kennt Comenius nicht; von seinem Gesichtspunkt aus wäre das der Ausdruck menschlichen Hochmuts, der Eitelkeit und des Überbewertens der Autonomie des Menschen. Dies ist bei ihm auch mit der Auffassung der Aktivität des Menschen verbunden – die Aufgabe des Menschen ist die Wiederholung der Einheit des Menschen mit Gott, mit den anderen Menschen und mit der Natur; die Aufgabe des Menschen ist es, die Sachen im Einklang mit ihrem Zweck zu gebrauchen, aber nicht zu missbrauchen.

Die Metaphysik bei Comenius untermauert die Pädagogik. Mit den Gedanken der Panharmonie und der Einheit sowie mit der Methode der Ganzheitlichkeit ist bei Comenius die Triade *theoria – praxis – chresis* verbunden. In *Pampaedia* gilt das Verfahren – von der Theorie über die Praxis zur Chresis (guten Anwendung) – als eine einzige Methode für das universelle Schulwesen (*Panscholia*) und für die universellen Lehrer (*Pandidascalía*):

23 Vgl. ebd., Kap. VIII, § 13, S. 133.

24 Vgl. Věra Schifferová: *Bemerkungen zur Idee der Ganzheitlichkeit bei Comenius*. In: Wouter Goris, Meinert A. Meyer & Vladimír Urbánek (Hg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*, Wiesbaden: Springer 2016, S. 189–198.

*Omnia discantur per theoriam, praxin, Chresin.*²⁵ In seinem pädagogischen Werk *E scholasticis labyrinthis exitus* hielt er die Glieder dieser Triade für die „drei Stufen der menschlichen Weisheit“ (*tres sapientiae humanae gradus*). Er fordert, dass die Schulen bei allen guten und nützlichen Sachen die Theorie achteten, die Praxis sowie die Chresis. Er erklärt, sie seien dazu da, zu lehren zum Zweck der Realisierung, die aber nicht missbrauchen heißt, sondern: sie dient dem schönen, obligatorischen und das Leben bewahrenden Nutzen.²⁶

6. Comenius und Bacon

Laut Klaus Schaller zeigt die Triade *theoria, praxis, chresis*, worin der Unterschied des Begriffes des Wissens bei Comenius und bei Francis Bacon besteht, der einer der Schöpfer des neuzeitlichen Denkens ist.²⁷ Wenn Schaller Bacons Wissenskonzept erklärt, erinnert er an dessen Aussage: *scientia et potentia humana in idem coincidunt*, was später kurz so charakterisiert wurde: *scientia est potentia* („Wissen ist Macht“ – was aber Bacon nicht geschrieben hat!).²⁸ Schaller ist überzeugt davon:

„Das Wissen [bei Bacon] verzichtet fortan darauf, dem Wissenden zugleich Perspektiven für sein Handeln als Mensch zu erschließen. Wie aber kann man sicherstellen, dass sich die mit dem Wissen erworbene unbegrenzte Macht nicht eines Tages gegen den Menschen richtet, ihre humanen Grenzen überschreitet?“²⁹

25 Vgl. Johann Amos Comenius: *Pampaedia*, Kap.V, § 30, Kap. VII, § 22. In: CC, Bd. II, S. 46, Sp. 66, S. 60, Sp. 94.

26 Vgl. ders.: *E scholasticis labyrinthis exitus in planum sive Machina didactica, mechanic constructa*, §§ 11 u. 47. In: ders.: *Opera didactica omnia Editio anni 1657 lucis ope expressa*, Prag: NČSAV 1957, Bd. II, Teil IV, Sp. 65 u. 73.

27 Klaus Schaller: *Panharmonia und Panchresia. J. A. Komenskýs Antwort auf die alte Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend*. In: *Acta Comeniana* 22–23/XLVI–XLVII (2009), S. 133–147.

28 Vgl. ebd., S.133. – Francis Bacon: *Novum organon, Aphorismi de interpretatione naturae, et regno hominis* III. In: *The Oxford Francis Bacon*, Bd XI. *The Instauration magna*, Part II: *Novum organum and Associated Texts*, hg. von Graham Rees & Maria Wakely, Oxford: Clarendon Press 2004, S. 64.

29 Schaller: *Panharmonia und Panchresia*, S. 134.

Laut Bacon werden die ›rechte Vernunft‹ und die ›gesunde Religion‹ für den rechten Gebrauch, für die Steuerung der Macht schon sorgen. Schaller fragt:

„Wer sagt uns aber, was die ›rechte Vernunft‹ ist? Leicht wird sie mit der Vernunft der Herrschenden gleichgesetzt [...] Und wie ist es mit der ›gesunden Religion‹? Wir wissen, dass sich jede militante Ideologie als *sana religio* ausgibt. Von ihr legitimiert wird die Macht ›ergriffen‹ und ausgeübt“.³⁰

Bei Comenius gehört zum Wissen

„ein ›Zwischen-den-Zeilen-Lesen‹ (*intelligere* sagt Comenius), um dem auf die Spur zu kommen, was Gott mit den Dingen gemäß seinem Schöpfungsplan, seinem Liebes- und Friedenswillen im Sinne hat (*praxis*), und schließlich (drittens) eine Verwendung der Dinge entsprechend dem Liebes- und Friedenswillen Gottes: der *gebührlige*, also keineswegs beliebige Gebrauch, damit alles zu seiner Vollendung komme und Frucht bringe (*fruitio – chresis*). Theoria, Praxis, Chresis heißen die drei Stufen dieser Allweisheit. Das pansophische Wissen ist nicht allein eine Sache des Kopfes, sondern es lenkt die Zunge und rührt die Hände der Menschen (*ratio – oratio – operatio*), die Welt nicht so zu lassen, wie sie gerade ist, sondern sie zu ›bessern‹.“³¹

Im pansophischen Wissen gibt es keine Kluft zwischen dem Wissen und Handeln:

„Das pansophische Wissen verschließt den Wissenden nicht in sich selbst [...]. Der gebührlige Gebrauch (*usus debitus*: *chresis*) ist ein Mit-Wissen (*con-scientia*) [...]. Alle Menschen soll alles gelehrt werden – aber eben nach dem Maßstabe des Ganzen (*omnino*). Die Panharmonia als die Formgestalt der Pansophia ist es, die *sua sponte* den bloß Wissenden zu einem Handeln hinreißt, das die Vollendung des Ganzen (*emendatio omnium, emendatio rerum humanarum*) nicht aus dem Blick verliert [...]. Die Formgestalt der Pansophia ist die Panharmonia, und ihr Ziel ist die Panchresia.“³²

Also betont auch Klaus Schaller den Gedanken der Ganzheitlichkeit, der Einheit des Menschen mit Gott und mit der Welt, d. h. mit den anderen Men-

30 Ebd.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 135 f.

schen sowie mit der Natur. Er erinnert daran, dass Comenius sich über die Harmonie mittels ästhetischer Kategorien äußerte und so auf eine besondere Art das klassische griechische Ideal ›Kalokagathia‹ neu belebt hat. Er schrieb: Vor allem hoffte Comenius darauf, dass *panharmonia totalis, universalis et plena* die verwüstete, chaotische und verwilderte Welt in einen niedlichen und anmutigen Garten umgestaltet.³³

7. Die offene Seele und die Pädagogik der Wende zur Universalität

Kehren wir noch einmal zu Jan Patočka zurück: In einer seiner letzten publizierten Studien aus dem Jahr 1970 *Jan Amos Komenský a dnešní člověk* („Comenius und der heutige Mensch“) schreibt er:

„Unsere Epoche [...] realisierte den Traum des älteren Zeitgenossen Komenskýs [...] Francis Bacon über *regnum hominis*, über die beherrschte Natur, die dem Menschen grenzenlos dient, so, wie früher im Paradies vor dem Sündenfall der Ureltern. Sie schuf das Korpus des wirkungsvollen Wissens, über das Bacon nur meditiert hat. Und doch wurde das ersehnte Paradies nicht realisiert; Bacon und Descartes haben wirklich die Grundzüge der Methode des Denkens, die in der kurzen Periode von drei Jahrhunderten den Menschen als ›Herrn und Eigentümer der Natur‹ geschaffen hat, skizziert, doch das Resultat, das sie versprochen, wurde damit nicht erzielt [...]. In den zwei Jahrhunderten, die man die Jahrhunderte der Erziehung nennt – im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert –, [...] ist der Mensch von der Erziehung so weit verlassen, dass man ohne Übertreibung sagen kann, dass der Mensch niemals ein so unerzogenes, innerlich so undiszipliniertes, so dem Spiel von verschiedenen Instinkten, Traditionen und gesellschaftlichem Druck überlassenes Wesen gewesen war. Es gibt nichts Schrecklicheres als die Charakteristik von einem amerikanischen Soziologen, der damit das Problem seiner eigenen, in höchstem Maße erfolgreichen Gesellschaft beschreibt, die gern damit prahlt, in jenem ›*regnum hominis*‹ am weitesten vorgeschritten zu sein: die vereinsamte Masse.“³⁴

33 Vgl. ebd., S. 146f.

34 *Naše doba [...] uskutečnila sen Komenského staršího současníka [...] Francise Bacona o regnum hominis, o ovládnuté přírodě, která bezmezně slouží člověku tak, jako kdysi*

Oben erinnerten wir daran, dass Patočka auf das Problem der Zivilisationskrise orientiert war und dass er sich mit Comenius im Zusammenhang mit seinem Studium der geistigen Anfänge dieser Krise beschäftigte. Präziser gesagt: Er erforschte, was mit dem Menschen passierte, der sich im Lauf des 15.–19. Jahrhunderts vom christlichen Menschen in einen Menschen ohne Christentum, in den nachchristlichen Menschen verwandelt hat.³⁵ Eine Antwort geben die letzten Studien Patočkas über Comenius, besonders sein Meisterwerk über die offene Seele.³⁶ Dort finden sich die dominanten Themen: Partialität versus Universalismus; In-sich-Geschlossenheit, Egozentrismus versus Offenheit, Ganzheitlichkeit.

Im Fragment *Was ist Europa* erklärt Patočka den Begriff der offenen Seele:

„Die Welt ist nichts, was im Menschen ›gegeben‹ oder ›beinhaltet‹ wäre, was den Menschen in sich selbst geschlossen halten würde wie in einem Zirkel, sondern die Welt ist direkt die Begründung

*v ráji před pádem prarodičů. Vytvořila korpus účinného vědění, o němž Bacon pouze meditoval. A přece vytoužený ráj se nedostavil; Bacon a Descartes skutečně rozvrhli hlavní rysy metody myšlení, která lidstvo učinila za kratičkou dobu pouhých 300 roků ›pány a majitele přírody‹, a výsledek jimi přislíbený tu není [...]. Ve dvou stoletích, která bývají nazývána stoletími výchovy – ve století devatenáctém a dvacátém –, [...] je člověk výchovou opuštěn tak, že lze bez nadsázky říci: nikdy nebyl člověk bytostí tak nevychovanou, tak vnitřně neukázněnou, tak přenechanou hře instinktů, tradic, společenských tlaků jako dnes. Není nic strašnějšího než charakteristika amerického sociologa, uvažujícího o vlastní na výsost úspěšné společnosti, která se ráda chlubí, že v onom ›regnum hominis‹ pokročila nejdále: osamělý dav. Jan Patočka: Jan Amos Komenský a dnešní člověk. In: JP/KS-II, S. 353, 355 f., übers. von Věra Schifferová. Siehe auch: David Riesman in collaboration with Nathan Glazer and Reuel Denney: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven / London: Yale University Press 1961.*

- 35 Vgl. Jan Patočka: *Filosofie dějin* („Philosophie der Geschichte“). In: Jan Patočka: *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. První díl. *Statí z let 1929-1952. Nevydané texty z padesátých let* („Die Sorge für die Seele. Sammelband der Studien und Vorlesungen über die Stellung des Menschen in der Welt und in der Geschichte. Erster Teil. Publikationen aus den Jahren 1929-1952. Unveröffentlichte Texte aus den fünfziger Jahren“), hg. von Ivan Chvatík & Pavel Kouba, Prag: OIKOYMENH 1996, S. 350. *Sebrané spisy Jana Patočky* („Gesammelte Schriften von Jan Patočka“), Bd. 1.
- 36 Jan Patočka: *Comenius und die offene Seele*. In: ders.: *Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, S. 414–421.

des Kontaktes, die Öffnung, das ursprüngliche Licht. Diese aus uns selbst kommende Aufgeschlossenheit all dem gegenüber, was [...] wir [...] erfahren können, bildet gerade die Offenheit der Seele. Die offene Seele ist in ihrem Wesen nicht ein in sich geschlossenes Seiendes, sondern die Begründung des Kontaktes. Wenn die Seele wie eine in sich geschlossene Struktur begriffen wird, dann wird ihr eigenes Wesen grundsätzlich verfehlt. In gewissem Sinn kann man sagen, dass zu ihrem Wesen gehört, aus sich heraus zu gehen und dass sie im Gegenteil sich selber erst dann ›entfremdet ist‹, wenn sie sich in sich selber verschließt [...]. Je bewusster sich die Seele ihrer besonderen Funktion ist, dessen, dass sie zu allem anderen Zugang hat, desto mehr gewinnt sie in ihren eigenen Augen die besondere Stellung, die darin begründet ist, dass sie vor allem anderen da sein soll [...], desto mehr droht die Gefahr, dass sie sich nicht richtig verstehen wird und für ihr eigenes Wesen halten wird, dass sie ein geschlossenes und autarkes ›Subjekt‹ ist, das in sich allen anderen Inhalt der Welt begreift. Die geschlossene Seele ist also die große Gefahr, die der offenen Seele droht [...].³⁷

37 Svět není nic, co by bylo nějak ›dáno‹ či ›obsaženo‹ v člověku, co by člověka uzavíralo do něho samotného jako do nějakého kruhu, nýbrž je přímo založením kontaktu, otevřením, původním světlem. Tato v nás samých vzcházející vstřícnost ke všemu, co [...] můžeme zakoušet, tvoří právě otevřenost otevřené duše. Otevřená duše je ve své bytnosti nikoli v sobě uzavřené jsoucnu, nýbrž zakládání kontaktu. Je-li duše pojata jako v sobě uzavřená struktura, je její vlastní podstata zásadně pochybena. V jistém smyslu lze říci, že k její podstatě patří být mimo sebe, že vystupuje bytostně ze sebe ven a že se naopak ›odcizuje‹ teprve tehdy, když se v sobě uzavírá [...] Čím víc si je duše vědoma své zvláštní funkce, toho, že má přístup ke všemu ostatnímu, čím více získává ve vlastních očích zvláštní postavení založené v tom, že ona tu musí být přede vším ostatním, tím větší je nebezpečí, že si neporozumí správně a že za svou podstatu bude považovat to, že je uzavřeným a soběstačným ›subjektem‹, který v sobě pojímá všechny ostatní obsah světa. Uzavřená duše je tedy velké nebezpečí, kterému otevřená duše podléhá [...]. – Jan Patočka: *Co je Evropa – šest zlomků* („Was ist Europa – sechs Fragmente“). In: ders.: *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k péči o duši I a II* („Die Sorge für die Seele. Sammelband der Studien und Vorlesungen über die Stellung des Menschen in der Welt und in der Geschichte. Dritter Teil. Ketzrische Essays zur Geschichte der Philosophie. Varianten und Vorbereitungsarbeiten aus den Jahren 1973–1977. Ergänzungen zur Sorge für die Seele I und II“), hg.

Laut Patočka ist eine der wichtigsten historischen Gestalten der offenen Seele die christliche Seele.

„Die christliche Seele findet sich ja grundsätzlich vor etwas gestellt, dessen sie nie mächtig wird, welches sie grundsätzlich überragt, das ihr unbegreiflich und das von ihr unbewältigt bleiben muß, solange es sich ihr nicht selber enthüllt und sie ermächtigt, das zu tun, was ihrer Freiheit zwar grundsätzlich offensteht, ihr aber faktisch nicht verfügbar ist – nämlich vor Gott, dem Schöpfer und Erlöser, auf dessen Offenbarung und Gnade sie angewiesen ist. Die Entstehung der Konzeption einer geschlossenen Seele ist eng verbunden, aber nicht identisch mit der Entstehung der modernen Lebensauffassung und des neuzeitlichen Weltbildes, zu welchem die moderne Naturwissenschaft und Technik und die neuzeitliche Philosophie als Grundpfeiler gehören.“³⁸

Patočka warnte, dass zum Arsenal der geschlossenen Seele gehört: meistern, in Kräftekombinationen denken, sich bemächtigen, einverleiben, besitzen, teilen. Er fragte:

„Worin besteht nun also die Aktualität des Komenský-Studiums gerade in heutigen Tagen? [...] Obwohl das Zeitalter der Technik und der mit ihr verbundenen und von ihr durchherrschten Wissenschaft noch weiteren Erfolgen seiner Grundkonzepte entgegengeht, mehren sich Anzeichen dafür, daß die Alleinherrschaft der geschlossenen Seele den Anforderungen, welche das nacheuropäische Zeitalter stellt, nicht mehr genügt [...]. Eine neue Geistigkeit tut also bitter not; eine *geistige* Umkehr ist nötig, sollen die Probleme des anbrechenden Tages einer positiven Lösung zugänglich sein. Wissenschaft und Technik werden es allein nicht schaffen.“³⁹

Patočka schreibt weiter:

„Daß wir in einer solchen Lage eine Pädagogik der Wende brauchen, keine bloße Lehre der Menschenformung, die auf einzelwissenschaftlicher Grundlage beruht, wird aufgrund dieser Andeutungen wenigstens in den Bereich einer Ahnung getreten sein.

von Ivan Chvatík & Pavel Kouba, Prag: OIKOYMENH 2002, S. 482 f., übers. von Věra Schifferová.

38 Jan Patočka: *Comenius und die offene Seele*, S. 414.

39 Ebd., S. 420.

Die Erziehung zum neuen Zeitalter kann nicht vom Menschen als Ding unter Dingen, Kraft unter Kräften, kurz von der geschlossenen Seele aus aufgebaut werden. Sie wird nicht eine Lehre sein, die den zu Erziehenden zu einem Subjekt der Weltbemächtigung, -einverleibung, -nutzung ermächtigt, sondern die ihn dafür öffnet, sich zu widmen, zu verausgaben, zu pflegen und zu hüten [...]. In diesem Zusammenhang ist das erneute Interesse an Komenskýs Erziehungslehre gerade in ihrer merkwürdigen, vom Standpunkt der Moderne fragwürdigen pansophischen Gestalt nicht nur begreiflich, sondern eine rechtzeitig kommende Inspiration. Am Anfang der Geschlossenheitsepoche stehend, hat Comenius sie überlebt und ist an ihrem Ende in Erscheinung getreten.⁴⁰

In einem ähnlichen Sinn schrieb Patočka sehr hellstichtig im Brief an Stanislav Sousedík (10.05.1970):⁴¹

„Der heutigen technischen ›Überzivilisation‹ droht die Gefahr, dass sie in Barbarei fallen wird. Er wies auf einige Symptome dieser Gefahr hin: Die Produktion dient dem Markt in seiner unmittelbaren Spontaneität oder den Interessen der politischen Oligarchie. Wahnsinn der Reklame und die Konsumentennatur des Lebens machen das ganze Leben, einschließlich Freizeit, zum Geschäft.“⁴²

„Den ›fortgeschrittensten‹ Zivilisationen droht heute die Gefahr, dass sie ersticken an ihrem eigenen Abfall [...]. Die Verschwendung der Weltbestände an Lebensmitteln, die sie umwandelt [...] in das, was das Leben verhindert und verwüestet.“⁴³

40 Ebd., S. 420 f.

41 9. *Dopis 7/70, Jan Patočka Stanislavu Sousedíkovi, 10. 5. 1970* („9. Brief 7/70, Jan Patočka an Stanislav Sousedík, 10. 5. 1970“). In: ders.: *Korespondence s komeniology. První díl. Korespondence Jana Patočky s Miladou Blekastadovou, Josefem Bramborou, Jaroslavem Ludvíkovským, Leontinou Mašínovou, Julií Novákovou, Jiřinou Popelovou, Stanislavem Sousedíkem, Antonínem Škarkou. S přílohami o Chartě 77, norském vydání Kacířských esejí aj.* („Korrespondenz mit den Comeniologen. Erster Teil: Jan Patočkas Korrespondenz mit Milada Blekastad, Josef Brambora, Jaroslav Ludvíkovský, Leontina Mašínová, Julie Nováková, Jiřina Popelová, Stanislav Sousedík, Antonín Škarka. Mit den Anhängen über Charta 77, über die norwegische Ausgabe der Ketzerischen Essais u.a.“), hg. von Věra Schifferová, Ivan Chvatík & Tomáš Havelka, Praha: OIKOYMENH 2011, S. 282 f.

42 Vgl. ebd., S. 282.

43 Ebd.

Die Lösung der heutigen Krise sah Patočka in der Erziehung zur Konversion zur Universalität und Ganzheitlichkeit:

„Deshalb ist gerade heute außerordentlich wichtig die ›Konversion‹, in ihr liegt der eigentliche Sinn der zukünftigen Erziehung. Bald wird in Schallers Sammelband mein Aufsatz *Comenius und die offene Seele* publiziert, wo ich mich bemühe zu zeigen, dass das erste Vorbild einer solchen Pädagogik der universellen Konversion die ›Pampaedia‹ des Comenius ist.“⁴⁴

8. Zum Schluss

Der tschechische Phänomenologe und Comeniusforscher Jan Patočka fand bei Comenius Inspiration für seine Formulierung der ›Pädagogik der Konversion‹. Ihre Aufgabe ist: Den Menschen aus der ›Selbsteigenheit‹⁴⁵ aus der ›In-sich-Geschlossenheit‹ herauszuführen, damit er ein universelles Geschöpf würde, das den Partikularismus überwunden hat, das auf das Ganze alles Seienden bezogen ist und für das Ganze der Welt verantwortlich. Patočka hat in einer solchen Pädagogik die einzige Chance für das neue post-europäische Zeitalter gesehen.

Die Gedankenmotive der allgemeinen Harmonie, der Einheit alles Seienden, der offenen Seele und der Konversion zur Offenheit und Universalität sind höchst relevant, wenn wir über die Probleme der enormen und vielseitigen menschlichen Aktivität im Anthropozän, über die naturwidrigen Eingriffe des Menschen in die Naturordnung nachdenken möchten, die die Weltzivilisation an den Rand der ökologischen Katastrophe brachten. Sehr wahrscheinlich ergibt sich daraus die Alternative: Entweder stellt die Menschheit den Einklang mit der Natur wieder her, oder – sie wird nicht mehr existieren.

⁴⁴ Ebd., S. 283, übers. von Věra Schifferová.

⁴⁵ Tschechisch: *samosvojnost* – vgl. Johann Amos Comenius: *Centrum securitatis, To jest Hlubina bezpečnosti*, Kap. V., hg. von Květa Neradová & Martin Steiner. In: *Johannis Amos Comenii Opera omnia* 3, Prag: Academia 1978, S. 498.

Ars docendi in Anthropocene. A Meditation upon
the Principles of Comenius's 'Theological Pedagogy'
following the Interpretation of Radim Palouš

LANKES: *Mystical, barbaric, bored.*

BEBRA: *You have given our century its name.*

(Günter Grass: *The Tin Drum*)

Even the most troubled epoch is worthy of respect, because it is the work not just of a few people, but of humanity: and thus it is the work of creative nature – which is often cruel but never absurd. If this epoch in which we are living is a cruel one it is more than ever our duty to love it, to penetrate it with our love till we have removed the heavy weight of matter screening the light that shines on the farther side.

(Walther Rathenau: *Oú va le monde?*)

We live in a strange world, in which *ars docendi*, the art of education, has an extremely difficult task. Not only it has to cope with the rapid development and keep up with the great acceleration of all planetary processes, not only it has to reflect upon all these changes and attempt at incorporating them into its contents and methods – but also, much more regrettably, it must fight today for its mere survival. What should *ars docendi* do to survive? Or, what principles should it follow to fit the world of tomorrow? Does it have a chance against the powers that are threatening it? And how does it have to change? These questions should not be considered merely rhetorical, as they do not call for a self-concerned or reactionary goal of preservation of an obsolete wisdom, but it is in fact the future survival of mankind which is at stake – a mission in which education plays a crucial role. The following text aims at nothing more than to offer a modest and simple meditation upon the acute questions, tracing loosely the thought of Johannes Amos Comenius as interpreted in the works of a famous Czech scholar and a political dissident Radim Palouš.

1. *Ars Docendi* as the Art of Giving Time

One of the often described features of the world of today is that its pervasive modern technologies of communication are turning into dangerous weapons in our hands, threatening the very essence of communication and dialogue and replacing it with a self-obsessive monologue and self-presentation. In the world where everything seems to be calculated in advance, exchanged for labour and effort, almost anything can be bought for money and every value becomes relative and emptied of sense, it seems that *it is time that represents the highest value*: not the time we can watch on the clock, not the time as an anonymous and homogenous stream of identical time sequences of modern science, but the time we spend together, the time of sharing, the time we give to others as a gift and the time we can receive from them in return. Because time, just as fruit, only ripens when it is filled with human faith, hope and love, when it is through the very same brought to its fullness. And every moment which was not cared for and pollinated like a flower – is washed away by the stream of time and falls over the edge of a cosmic abyss to return on the day of the last judgement to witness against us.

It is precisely this intimate and highly personal time in which the miracle of education is born. Not as a simple transaction of information, just as when we record a certain amount of data from one computer hard disk to another, but rather as an adventure, in which a new reality is born and created and much more can be gained than we invest. It is an adventure, which denies all mathematics and logic – because in truthful education one plus one does not make two, but always *more than two*. Martin Buber calls this situation *I and Thou*.¹ The French philosopher Emmanuel Lévinas develops this situation further to conclude the meeting of *I and the Other* takes place in an immanent temporality, which can indeed become the time of our redemption, as it can justify our place in the world and our position in being.² His Czech contemporary, Jan Patočka, talks similarly about the time of *self-giveness*, which results in *self-finding* as a third and the most important movement of

1 Martin Buber: *Ich und Du*, Leipzig: Insel 1923.

2 Emmanuel Lévinas: *Totalité et infini. Essay sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff 1961.

human existence.³ Education is an event of being, when being unlocks and offers itself to us through its social aspect, through being-together, through the time given as an unselfish gift and gained as a mercy.

So the *first statement* we are going to make is this: If the art of education wants to survive in the world of tomorrow, we have to – first of all – rediscover and learn again *the art of giving time to others*. Otherwise all our pedagogical effort will be just like another Facebook wall post, echoing nothing but our self-obsession and self-importance just like the nymph in the famous Greek story about Narcissus.

2. *Ars Docendi* as Pursuing the ›One Needful‹

In his late work *Unum necessarium*,⁴ Comenius draws on the famous narrative from the New Testament about two sisters, Mary and Martha, and Jesus visiting their house.⁵ While Martha remains somehow ›locked‹ in the reality of everyday life with all the arranging and rushing around the house, preparation of meal and serving the guest, she is “careful and troubled about many things”;⁶ her sister Mary comprehends the situation in a wholly different manner – as a chance of sharing with Jesus heart to heart, soul to soul. While Martha remains in the economic perspective of an anonymous time of never ending labour and restless effort, a time which is always *consumed*, according to the ancient prediction “In the sweat of thy face shalt thou eat bread, till thou return unto the ground”,⁷ Mary’s attitude opens a new, deeper dimension of being, with its own temporality and transcendence, which can break through this valley of tears and possibly change this ancient essential

3 Jan Patočka: *Tělo, společenství, jazyk, svět*, Prag: OIKOYMENH 1995.

4 Johannes Amos Comenius: *Unum necessarium, scire quid sibi sit necessarium in vita et morte et post mortem. Quod non-necessariis mundi fatigatus et ad Unum necessarium sese recipiens senex J.A. Comenius anno aetatis suae 77. mundo expendum offert*, Amsterdam: Christophorus Cunradus 1668.

5 Luke 10:38-42. Quotes from the Bible are given here according to *The Holy Bible, Conteyning the Old Testament and the New* [...], London: Robert Baker 1611.

6 Luke 10:41.

7 Genesis 3:19.

determination. Mary decided to attach herself fully, with her whole heart and mind to what she considered the most precious – to *love*, an event where time is no longer consumed and lost, but *given and gained, invested and found*. And we are told she has chosen “that good part, which shall not be taken away from her”.⁸ We could hardly find a more suitable paradigm for education than this 2000-years-old story.

So the *second statement* we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow, it has to attach fully to this ancient archetype, leaving the way of Martha and choosing the way of Mary. It has to stay in a close contact and fertile dialogue with this deeper dimension of being and personal time, which can be opened only when we feed it with the fuel of our self-investment, self-giveness and self-sacrifice. It requires using all our strength and passion, because, as Martin Buber would say, the fundamental word *I and Thou* can be pronounced only with the whole of our being.⁹ It bears no compromises. Or, as Palouš would put it, it is both our personal salvation, and the salvation of our fellow-beings, and the good destiny of the whole creation, which is at stake,¹⁰ because – according to Comenius – the time of light is coming, calling everybody who has ears fit for listening to choose the way of light.

3. *Ars Docendi* as Giving Attention, Care and Love

One of the features of the world of today is what we could label the ›educational sell-off‹. *Any* information can be reached *anywhere* on the globe, while *anybody* can offer his or her ›knowledge‹, ›wisdoms‹ or ›attitudes‹ publicly without any restrictions and deliver it directly to our pockets, eyes and ears, which literally happens in *no* time. And thus knowledge becomes as cheap as internet connection, wisdom as cheap as an opinion in an internet discussion, attitude as cheap as a last video of a popular Youtube influencer

8 Luke 10:42.

9 Buber: *Ich und Du*, p. 7.

10 Radim Palouš: *Komenského Boží svět*, Prague: Státní pedagogické nakladatelství 1992, p. 120.

selling a new shiny make-up while performing bicycle tricks. We are being bombarded with knowledge, wisdoms and opinions. We stumble over it on every step. We are overfed with it. In such condition, it is no surprise that our knowledge, wisdoms and attitudes as teachers cannot impress anybody anymore. Regardless of our skills in didactics, new teaching methods, interactive education, the latest trends in the schooling system – it is a mission impossible and lost in advance to compete with the world of new media and on-line entertainment, to fight with it for people's attention, to repeat over and over again the boring truth how education is necessary etc. Who cares about wisdom when he has *panem et circenses*?

Moreover we have to resist the pressure of our governments and the whole establishment, which aim to turn the process of education into a calculated and controllable mechanism, serving the purpose of fabricating a new army of *Fachdioten* to occupy the positions prepared by the system. Let us not pretend we can win this fight with conventional weapons: every day we witness rather a complete conformation and destruction of the traditional educational system through the newly imposed laws and regulations in order to reach ›objective and measurable results‹ of education.

›Objective‹ and ›measurable‹: How much is a university lecture worth? How much is a graduate leaving university worth? How much is a book, a painting, a composition? How much is a human life saved through the hands of a doctor, a psychiatric, a priest? And how much is a human soul saved? How much are people, books, or ideas, which gave our life a wholly new direction? Are there any measurable results in education? Are there any objective and assured methods? Or is it rather the case that being unlocks itself to us exactly according to the level of our consciousness of being – and education is the very event, a moment of unexpected insight, when things miraculously start to fit one another? If I look back at my life, I have to admit I feel fully obliged to people I have met on my way to make me who I am now, and to God, or the Providence, who have sent them to meet me, to fill my heart and soul with ideas and information I needed exactly at every step and every stage of my life. Every human represents an individual, original and unique type of humankind, in whom being manifests itself in an individual, original and unique way, and all that happens in a time which is also unique, irreproducible and unrepeatable – a time of truthful education. *Ars docendi* can only

hope to offer the assistance to this event, to witness this revelation. Who can dare to measure that?

And so the *third statement* we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow, it has to do the right opposite than it is doing today. It has to stop imitating economic processes, conforming to the demands of the market and competing with the virtual realm of entertainment. Let us admit once for all – this fight is lost, because its result has been decided in advance. If education wants to have even a smallest chance against powers that threaten it every day, it has to rely on the use of a non-conventional weapon: the one Comenius calls *unum necessarium*, the only thing needful, the original mission of education, which is to give attention, care and love through the gift of time shared with others. This is a purely and uniquely human capacity, in which we can hopefully trace the reflection of God's image in us, the unselfish love and compassion that cannot be reproduced, imitated, replaced or supplanted by any other means.

4. *Ars Docendi* as Assuming Responsibility

Waters around us have grown, we are drenched to the bone, times they are a-changing and in this miserable condition we dare to try answering the question ›What should we do to bring education into the age coming, the world of tomorrow?‹ We are doing so in all modesty and humility, and therefore we have to admit we would never find enough courage to start our exploration had we not good companions, who can shed at least some light on our way through.

For the purpose of this paper, we are drawing on the work of a great Czech scholar Radim Palouš, who, standing on the shoulders of another giant of thought, Johannes Amos Comenius, elaborated an original philosophy of education for what he called the “World-Age” – the new age of humanity being born, eventually replacing the modern era and the “Euro-Age”.¹¹ Significantly for our purpose, Palouš deals all these issues not just thematically,

11 Radim Palouš: *Světověk neboli 1969. Hypotéza o konci novověku, ba o konci celého eurověku a o počátku světověku*, Prague: Nové cesty myšlení 1989.

as distant fields of academic research, but also existentially, as one who is interested in them deeply and personally, so that they become living, colourful and plastic experiences, and also responsibly, as norms and values we can attach to.

Palouš's name is well known in academic circles and the wide public, as he left an unforgettable trace in academic and civic life. He is mostly associated with the famous philosopher and one of the original Charter 77 spokesmen Jan Patočka, who became his lifelong teacher both officially at the Charles University, and later also unofficially in illegal home seminars organized since the 1950s during difficult times of the communist regime.¹² When Patočka died in 1977 after a stroke he suffered as a result of an exhausting interrogation by the State Security,¹³ his students decided to conceal his manuscripts, drafts and notes from the state authorities and to work to have them published at least as a *samizdat*, a small number of unofficial copies written on a type-writer.¹⁴ Palouš was entrusted with the part of Patočka's literary legacy dealing with Comenius. He accomplished his task in 1980 – 1983, when he managed to publish unofficially 3 volumes of Patočka's Comeniological writings, which comprised about 1.700 type-written pages in total. One copy of these writings was smuggled to the West and handed over to Professor Klaus Schaller at the University of Bochum, who was then able to publish it as a part of his – today classical – Comeniological edition in 1981 and 1984.¹⁵ These later became the basis for the complete edition published by Věra Schifferová between 1997 and 2003.¹⁶

12 Věra Schifferová: *In Memoriam Radim Palouš*. In: *Acta Comeniana* 29 / LIII (2015), pp. 221–230.

13 I.e. Státní bezpečnost, the Czechoslovak secret police.

14 Samizdat is an unofficial publication available only in a small number of copies and disseminated among fellow-dissidents. One of the significant means of cultural contact, work and education and a source of uncensored information in the times of the Soviet Occupation. Palouš: *Komenského Boží svět*, p. 7.

15 Jan Patočka: *Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, ed. by Klaus Schaller, Bochum: Comeniusforschungsstelle im Institut für Pädagogik der Ruhr-Universität Bochum 1981; id.: *Jan Amos Komenský (II). Nachgelassene Schriften zur Comeniusforschung*, ed. by Klaus Schaller, Sankt Augustin: Academia 1984.

16 Jan Patočka: *Komeniologické studie. Soubor statí o J. A. Komenském*. První díl: *Texty publikované v letech 1941–1958*, ed. by Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1997;

Though undoubtedly an act of personal courage and commitment, this was in fact but a small part of the great adventure of Palouš's life. Since he finished his philosophical studies, Palouš could not find an appropriate occupation due to political reasons. He thus decided to pursue his studies in natural sciences to become an assistant of analytical chemistry at the University of Pedagogy in 1957. His work in the field of chemistry and didactic of natural sciences involves publishing of more than 50 magazine articles, cooperation on more than 10 didactic movies and 10 school textbooks. In 1977 Palouš signed the Charter 77 Manifesto. He was removed from the university immediately and had to find an occupation as a worker. However, he continued teaching and lecturing unofficially and privately in his own apartment to influence a whole generation of students, including the future president Václav Havel. In 1981, in the time of the highest tide of communist persecution of dissidents, Palouš became another official spokesman of the Charter 77, replacing the Catholic priest and future bishop Václav Malý. In 1988 Palouš was instrumental in the foundation of the Czechoslovak Helsinki Committee for human rights and in 1989 he became a co-founder of *Občanské fórum*, the first democratic political platform in Czechoslovakia. In 1990 he was elected the first rector of the Charles University after the Velvet Revolution.¹⁷

In his rich philosophical work Palouš was interested mainly in three issues: philosophy of history, philosophy of education and Comeniology.¹⁸ Both formally and subjectively, these issues are somehow intertwined in Palouš's thought, as one naturally proceeds from the other, one naturally opens and unlocks the other two. Also, each of the issues represents the care for a different dimension of time – the past, represented by Comenius, the present, represented by the philosophy of history and Palouš's interest in finding a name for the world we live in, and future, represented by philosophy of education. We are persuaded this temporal scheme of Palouš's work is not accidental,

Jan Patočka, *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském*. Druhý díl: *Texty publikované v letech 1959–1977*, ed. by Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1998; Jan Patočka, *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském*. Třetí díl: *Ne publikované texty*. Ed. by Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 2003.

17 Schifferová: *In memoriam*, p. 226.

18 *Ibid.*, p. 224.

and that it is always this unity of the past, the present and the future we have to seek if our expression as teachers aims to be authentic.

However, Palouš's work seems to be still inspiring for one more appreciable reason. Just as his teacher Patočka, Palouš in his life proved a great deal of a deep sense of responsibility, personal courage and civic engagement, showing us that *all theory is grey*, if it is separated from the *tree of life growing ever green*: existential decision and personal action to stand for the things we believe and say – just according to the famous line by Dostoyevsky reprising in the 20th-century philosophy over and over again: “I am more than all others responsible for all.”¹⁹

And so the *fourth statement* we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow it must understand that it is – primarily – our attitude and view of the world that needs to be transformed to fit the world of tomorrow and education itself has to become the means, the tool of this transformation. Without such transformation and its appropriate outer expression in responsibility, all philosophies and wisdoms of the past will remain an empty talk, if not even another pile of rubbish in the outlet store labelled *education sell-off*.

5. *Ars Docendi* as the Art of Survival in the ›Strange World‹

In 1990 there was a conference in Prague entitled *Homage of the Charles University to J. A. Comenius*. Prof. Zdeněk Kučera opened his speech with these words: “What a strange world do we experience today!”²⁰ It is not just a miserable sigh upon a then-present condition of the world, nor a rhetorical figure to introduce a shallow lamentation on erosion of morals. In fact, it is a profound ontological statement, a sort of diagnose of our day, human condition. Wherever we look, whatever we do, what field or what level of human activity we decide to research, we can repeat these words over and over again and they will still be valid. And even more than that – every moment they are becoming more and more urgent.

19 Fyodor Dostoyevsky: *The Brothers Karamazov*, The Gutenberg Project 2016, p. 329.

20 Zdeněk Kučera: *Teolog univerzality Jan Amos Komenský*. In: *Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému*, Prague: Karolinum 1990, pp. 202–208.

We do not have to be academic scholars to understand that over the last few decades, the world has changed dramatically and keeps changing at an exponentially increasing speed. We all know it, we all feel it, we all experience it on various levels of our existence. It has become a part of our understanding of being in the world, or, more prosaically said, a part of our everyday nightmares, anxieties and frustrations. Ask a university professor or a simple peasant or a factory worker – the ›strange world‹ is something with which we all have an experience.

Indeed, this is the totalitarian nature of the ›strange world‹: it is not located ›somewhere there in the big bad world‹, because then we would be able to avoid it by living our small average lives in a small average world like hobbits of Tolkien, it is not even lurking somewhere behind the corner as a wicked dragon, because then we would be able to kill it or stay out of its way. On the contrary, the ›strange world‹ has already come to our doorstep, encircling us and threatening both the very essence and the very condition of our human existence and thus involving mercilessly even the last native of the smallest village on Earth. This ›strange world‹ has a phenomenal structure of an invisible total war: all the planet is being attacked, while the attacker is still escaping our sights. Why? Because it's me, it's you, it's everybody who has exchanged the illusory feeling of prosperity and material comfort for a piece of ourselves. It's me, it's you, it's everybody who is so much afraid of pain, sacrifices and obstacles of life, that we rather chose the easy way and a wide gate. It's me, it's you, it's everybody, but *I more than all others*, and therefore God will "judge [...] every one after his ways".²¹ Not according to an anonymous order, not according to a universal law, but he who is the creator of all things visible and invisible will hold each of us personally responsible for each our particular thought, word, or action, bearing in his providential mind also things we were supposed to say or do – and we did not.

Significantly, the global or universal nature of this ›strange world‹ feeling represents an important datum on its own. Though in a negative way, it demonstrates a certain level of unity compared to the total fragmentation of the global community. The consciousness of an upcoming disaster, however still vague or ambiguous, is something we all have in common as humans

21 Ezekiel 33:20.

now – and possibly something we will all have to share and deal with in future. Hans Jonas took notice of this negative common ground of our human condition and suggested to turn it into a positive motivation. He called it *heuristics of fear*, which should become a motor of our future actions. According to Jonas, a fundamental shift in the very nature of humanity has taken place. In the past, people were able to kill other people, even eradicate whole nations or kingdoms, and destroy vast areas of land due to their violent and irresponsible behaviour. In the course of the turbulent 20th century, humanity has gained access to such technical means it is now capable of committing suicide as a whole, and more, it is capable of terminating life on our planet in general, and even more, *it is capable of destroying the whole planet as a condition of preservation of future biological life*. The major issue is that while being more powerful than ever and having the future of the whole planet in its hands, humanity has in fact never been weaker – stripped of every certainty it had been provided by mythical, religious or philosophical metanarratives it is now left with bare hands. Jonas suggests the new ethics should be regulated by the *heuristics of fear*: extreme awareness of our new historical situation should give birth to a new responsibility out of fear we could spoil something up to the point of no return. Therefore every human activity should be subordinated to the *heuristic of fear* so that nothing is done without having future survival of mankind in mind.²² If we will not be able to become willingly brothers in peace, we would have to become – against our will – brothers in arms.

And so the *fifth statement* we are going to make is this: if education wants to survive in the world of tomorrow, it must – before all – teach to survive, which means to have the future survival of humankind in mind in all our thought, words and actions. In fact, it means to adopt a certain eschatological viewpoint and to be realistically open to the fact that the story of the world, as it is being written right now, may not have a happy end, but – and this is important – only when our naive optimism in immanent realities of the world is suspended like this, a new hope can be born, a hope which relies on values that are transcendent and cannot be destroyed by any means. This dialectic of

22 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979.

›being-in-the-world‹ yet ›hoping in spite the miserable condition‹ is a purely human capacity and the proper content of education.

6. *Ars Docendi* as Giving the ›Strange World‹ a Name

The feeling of the ›strange world‹, however, did not come out of the blue. The conditions for it were being prepared for centuries, in which the European spirituality exchanged the ›knowledge as wisdom‹ for ›knowledge as power‹ of the modern scientific worldview. The ›strange world‹ is thus the fruit both of the modern scientific worldview itself, and of the crisis of the very same drowned in the 20th-century bloodbath of two world-consuming wars and the rise of the most draconic totalitarian regimes the humanity has ever seen. All philosophy and theology of the 20th century is in fact just a one ceaseless attempt to find a proper name for the ›strange world‹.

It would be perhaps superfluous to remind us of the history of this search now. It has been known to Edmund Husserl when he came with the idea of *Lebenswelt*.²³ It attracted attention of Martin Heidegger, who warned about the dehumanizing power of technique.²⁴ It provoked thought of the above-mentioned Hans Jonas, who urged us to adopt *new responsibility* and *new imperative*.²⁵ It was the key issue for Thomas Kuhn, who largely criticised the discontinuity of scientific development.²⁶ It was essential for Emmanuel Lévinas, who thought the crisis to be the result of driving *the Other* out of the European philosophical discourse.²⁷ Existentialism or postmodern thought can be seen as a reaction to the ›strange world‹ experience. And we could go

23 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Beograd: Gesellschaft Philosophia 1936.

24 Martin Heidegger: *Die Frage nach der Technik* (1953). In: id.: Gesamtausgabe, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000, pp. 5–36.

25 Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*.

26 Thomas Kuhn: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967.

27 Lévinas: *Totalité et infini*.

on and on with scholars and works that have already become an integral part of classical philosophical *canon* – mentioning not all the literature and other artistic expressions that speak on its own. In his famous novel *Die Blechtrommel* Günter Grass has given the 20th century three names: *mystical, barbaric, bored*.²⁸

However, despite this effort, we have to admit *we have not found the proper name yet*. We have inherited this task from the 20th century without any notable progress. Or, maybe it is one of the very symptoms of the day that it actually bears no name we would all be able to identify with and to agree upon. On one hand we realize that finding such a name would be undoubtedly very useful and urgently needed. On the other hand we also realize the uneasiness, ambiguity and maybe even controversy of the process. According to ›prehistoric‹²⁹ material of the Old Testament, giving names is primarily a divine activity and it is closely related to the creation.³⁰ Later, the competence of giving of names is transferred also to humans.³¹ However, it is this very competence which becomes our stumbling stone – the improper use of language plays role in the story of the fall.³² The competence is finally misused in the story of Babel, which in the end leads to total corruption or confusion of language.³³ The problem of language as the competence of ›giving names‹ is thus known to humanity literally from ever. The word has a power to create and move the universe, but also to harm, to damage and to destroy it. That is why authors like Comenius seek the salvation of humankind always in relation with the improvement, repair, or emendation of language. In a different light, but with a similar intensity the issue has been treated by philosophers: to give something a name means actually to *create* it, to *define* it, thus to give it a *definite* shape, let it enter our reality, our consciousness, our everyday horizon, but – at the same time – exposing it to ambiguity of language and discourse.

28 Günter Grass: *Die Blechtrommel*, München: Luchterhand 1959.

29 A term coined by a Czech biblical scholar Jiří Beneš to denote the first 11 chapters of Genesis. Cf. Jiří Beneš & Petr Vašura: *Pradějiny*, Prague: Kalich 2010.

30 Beginning with Genesis 1:5.

31 Genesis 2:19.

32 Genesis 3:3. In fact, the whole story of the fall begins with Eve distorting the divine prohibition from Genesis 2:17.

33 Genesis 11:1-9.

Therefore, finding a proper name for the ›strange world‹ is highly desired, but we also somehow feel the task should be approached with an utmost care and responsibility. Several remarks come to our mind concerning the issue. First, once a phenomenon is given a name it can be called upon, it can be referred to, and thus it can be treated and dealt with. Name is a sort of a key. Thus finding a proper name already implies a solution. Second, finding a name for the crisis means to summarize, embrace or encompass it as a whole, so that we could speak of it in its universality and demonstrate its all-involving nature. One of the fundamental problems of today is that the discussion is fragmented and we can see only very limited cut-outs of the whole. The academic world is thus in urgent need for an integrating concept for all contemporary and future discussions. No longer should we melt our powers in a ceaseless critique of various separated fields of human existence – it is necessary to show how they relate to the whole, otherwise the critique, never mind how witty, becomes pointless. Third, if the concept is supposed to become efficient, it has to seek to reconcile, to find a non-allergic relation between the two major superpowers of humanity, science and religion. Or, the concept has to represent an appropriate model upon which mutual understanding between humanities and natural sciences can be built. The only truthful answer to the consciousness of a common threat is burying the hatchet and promotion of cooperation in pursuing common goals. Fourth, the concept should be somehow timeless, to embrace the past, the present and the future. The wisdoms of the past should be rediscovered in the present day to unlock and open our future horizons.

And so the *sixth point* we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow, it has to take on this search for the proper name of the world of today. Of course, the ›proper name‹ here is a metaphor, which stands for a concept to embrace the crisis as a whole and demonstrate its all-involving nature, to make everybody understand it is not *a crisis*, but *our crisis*, to enable mutual understanding between science and religion, natural sciences and humanities, to involve both the crisis and its solution and to leave nothing behind. However, in this search, we must conform to the fact we may be not authorized to achieve victory yet, as we may be still metaphorically standing under the tower of Babel. Therefore, the search must be done in the atmosphere of humility and modesty, so that we are all the time

aware of limitedness of our knowledge and our human position – which is a gnoseological viewpoint often emphasized by Radim Palouš.

7. Ars Docendi as the Art of Being Taught.

Challenging the *Anthropocene* by Comenius's ›God-World‹

Can *Anthropocene* become the proper name and the integrating concept we are searching for? We would be happy if it could. However, walking in the footsteps of Comenius and Palouš, we have to raise one, but serious objection. *Anthropocene*, as it was coined by natural scientists, aims to denote the epoch of human impact on the planet Earth, which is claimed by many to be more than significant in many ways.³⁴ In this sense, *Anthropocene* is a period of human activity, which has been substantially altering and reshaping the face of what we call ›nature‹ and which has become so notable its impact can be compared to that of ›normal‹ natural processes. Up to this point there is nothing to disagree with. If the term remains within the framework of natural science, we can leave all the discussion to natural scientists, as it exceeds our competence as philosophers.

But once the term aims to permeate the language of humanities, we have to ask: does not the term imply the subject-object scheme, the very same that actually stood at the root of all the ruthless exploitation of the planet? Is the term *Anthropocene* not the child of the same understanding of the ›world‹ as ›object‹ of human activity, though reverted? Is it not before all a statement about ›humans changing the planet‹, a statement that – though in a negative way – affirms humanity as *maitre et possesseur de la nature*? If we look at *Anthropocene* from Comeniological perspective, the problem seems triple: First, it is *anthropo*-centric, accenting only the human activity itself and urging to use the same human activity to put out the fire of the current ecological crisis. Second, it operates fully in the framework of modern science and its view of nature as an ›object‹ of ›human activity‹. And therefore, third, it reduces the complex relation between humanity and the world to a purely causal nexus.

34 Colin N. Waters (et al.): *The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene*. In: *Science* 315 (08 Jan 2016). Online: <https://science.sciencemag.org/content/351/6269/aad2622> (5. 9. 2019).

Nota bene: We do not want to claim here the term *Anthropocene* is wrong, we believe in its generally positive motivation, which is to urge, to mobilize, to ignite an action, a movement towards a better treatment of our environment. In this sense, we understand any positive impact it could bring is highly desirable and practically justifies the means. However, we aim to demonstrate that if we want to give the current world a proper name and find a real and sustainable solution, the problem far exceeds the simple cause-effect equation of modern science.

The quintessence of Comenius's ontology is the view of the world as a "great organic unity", where "every being is somehow dependent on others", refers to others, "exists thanks to others – just like a tree is a unity of all its branches, trunk and roots".³⁵ For Comenius, everything in the world exists "in order to ...": the world is created "*in order to* become a visible sign of God's intention, *in order to* make space for a paramount mission of humanity, *in order to* begin the marvellous drama on a good world".³⁶ The essence of the world is its inner *liveliness*, which means everything in the world has sense, given by its participation at the whole, everything has its proper task and mission and everything in the world is essentially intertwined, so that the essence creates "an organic whole, of which nothing can be separated".³⁷

Radim Palouš explains the difference between Comenius's worldview and the worldview of modern science like this: Modern science is interested in ›objective knowledge‹, which means it aims at getting rid of all ›subjective‹ aspects of the cognitive process. In Cartesianism, the subject (*res cogitans*) is radically separated from the object (*res extensa*) in order to acknowledge the ›thing itself‹ (*Ding an sich*). But for Comenius, a thing can never exist ›in itself‹, because existing ›in itself‹ is equal to *decline*, a movement towards *non-being!* Things exist only when they participate at the divine order, which, at the same time, enables a deep mutual comprehension among beings, a sort of a ›sympathy‹. Therefore, according to Comenius, world is not just a giant

35 Palouš: *Komenského Boží svět*, p. 20. (English transl. by D. Vik)

36 Ibid.

37 Jan Patočka: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů útěšných až ke všeobecné poradě*. In: Jan Patočka: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Druhý díl: Texty publikované v letech 1959–1977*, hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1998. S. 223–270.

machine, functioning according to an anonymous mechanism – rather it is a living organism, with its own ›subjectivity‹ and ›consciousness‹, where all the members, all beings, are bound together by their common *telos*, imprinted as a seal by their creator, which is – to exist in a “happy, good and durable way”;³⁸ or to play their irreplaceable role in the event of being and the story of creation.

From this perspective the term *Anthropocene*, as presented by natural science, it is in fact nothing but a tip of the iceberg, stemming from our reductive understanding of the world and our reductive self-understanding in the context of world. If we can use a simplifying metaphor here, natural science says: ›We have entered the period of the *Anthropocene*, which means: by excessive exploitation of nature we have broken a well-tuned machine of ecosystems and their subsystems, linked by sophisticated causal chains, which we should now try to repair, if we want to preserve our environment as a condition of biological life. Maybe we can succeed, maybe it is too late. ‹ And, of course, it is true in its way. But according to Comenius the whole issue is put in a completely different manner: The exploitation of nature and breaking its natural laws is preceded by an immeasurably greater problem, which is losing the original harmony and breaking the divine order by reducing the world and the nature to a mere object, a machine, a condition of biological life, rejecting our role of workers and keepers of God’s garden³⁹ and forgetting the whole of creation, working together to give the whole salvation story a happy end.⁴⁰

According to Comenius it is this breaking of the divine order, which is in fact the root of the present-day crisis, including the ecological and environmental crisis – and therefore a truthful solution must always start with our attitude to the world and our self-understanding in the context of this world. It is not enough to restore the nature, as if we were to repair a broken machine (moreover, we are leaving behind the fact it is impossible, because such a restoration would require 100% knowledge of how it really works, a

38 Johannes Amos Comenius: *Johannes Amos Comenii Opera Omnia*. Vol. 12: *Didactica*, Prague: Academia, p. 85.

39 Genesis 2:15.

40 Cf. Romans 8:22: “the whole creation has been groaning as in the pains of childbirth right up to the present time.”

god-like position, which is not within our reach). The emendation has to start from the very root we have at hand and it must seek not only reparation of a part, but elevation of the whole creation. Nothing is to be left behind, because

“every little herb, every little pebble, every fine powder we have in front of our eyes are visible signs of invisibly present Divine power, which sustains them in being [...]”⁴¹

In other words, the *Anthropocene* as a concept of natural science denotes just a small cut-out of the contemporary crisis. Because, according to Comenius, if ›nature‹ is a ›living organism‹, we have to take into account not only human activity altering the nature, but also the reverse process: ›nature‹ is not just a dumb and passive recipient waiting for a human action. It somehow interacts with human beings, it responds to our activity, it aims at re-establishing the original harmony, it wants to *teach us* and if something goes wrong in our attitude to it, it is prepared to *give us a lesson*. And since there is an invisible, yet present *sympathy* among all members of creation, nature is giving us a lesson just according to our mistreatments. In the thought of Comenius, says Palouš together with Klaus Schaller, the whole world is a ›subject‹ of knowledge,⁴² and therefore, Palouš adds, we indeed live in the ›age of education‹,⁴³ in which the world itself has risen against the proud and self-assured attitude of humankind and “against all expectations it has become a school”:

“a school of history with all the punishments in the form of *world wars*, *world crises*, totalitarian political frenzies [...], and the school of nature with all ecological disasters”⁴⁴

And so the seventh statement we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow, it has to understand the role of the world, nature, human history and the whole creation as a school and the time we have here as the time of education. *Ars docendi* has always its reverse side: it is the art of being taught, or rather, being open to being taught – taught by the world which is harmonic, analogic, *sympathetic* in the original sense of the

41 Johannes Amos Comenius: *Centrum securitatis to jest Hlubina bezpečnosti* [...]. In: id.: *Johannis Amos Comenii Opera Omnia*. Vol. 3, Prague: Academia 1978, p. 483. (English translation by D. Vik).

42 Palouš: *Komenského Boží svět*, p. 119, footn. 15.

43 Ibid., p. 111.

44 Ibid., p. 110.

word: all members of creation feel or suffer together (*sym-pathein*), because they are bound with common destiny and common future.

8. *Ars Docendi* as Bringing Out and Waking Up the Desire

Many interpreters of Comenius have pointed to the fact that Comenius's thought is uneasy to grasp, because – seen through the lenses of modernity – it is a mixture of science, philosophy and speculative theology, disciplines which we had learned to strictly discern. We can surely agree with that, however, we can ask together with Palouš: does it – regardless its problematic consequences – necessarily mean it is completely wrong?⁴⁵ Of course, separation of these disciplines has brought about a giant leap in the scientific development and technological progress, elevating our capacities as humankind to previously unimaginable heights. On the other hand – it also brought about a giant gap between these possibilities and our consciousness. The technological progress literally gave us power to move mountains and ›to command wind and rain‹, as Communists used to say, but – at the same time – humanity has never been more powerless. Stripped of every certainty, every hope, every moral ground it is now standing in the midst of events which it does not understand, with bare hands, naked, afraid and forsaken. The technological progress has unleashed demons which it is not able to cast out on its own. Was Comenius not prophetic in his effort to maintain the unity of knowledge and morals, science and religion?

From Comeniological perspective the issue is thus much more complex than repairing the nature by ordering everybody to sort the waste, not to use plastic dishes and to replace diesel engines with battery-powered cars. It is the restoration of harmony of the whole creation, which is at stake. All ecological education will be in vain if it does not go hand in hand with the transformation of our attitude to the world itself and transformation of our self-understanding as a part of this world. The word which comes to our mind here is *repentance*. Not repentance as a purely personal and temporary relief from the burden of consciousness, but rather repentance in the original sense

45 Ibid., pp. 12–13.

of the Hebrew verb SHUV (שׁוּב) – turning away from something wrong and harmful and, at the same time, turning towards something new and better, which we could describe as the ›change of attitude‹. Or in the original Greek sense of METANOIA, ›change of thought‹.

In many of his texts, Radim Palouš reminds us of the original meaning of ›education‹, which comes from the Latin ›e-duco‹, i. e. ›to bring out‹.⁴⁶ The task of education is thus to bring humanity out of its everyday condition and situation, to transcend it, to enable it to take a more general look at it from above. In Latin translations of the Old Testament, the word ›educō‹ stands for the Hebrew verb YATSA (יָצָא), which is theologically one of the strongest verbs. We can also translate it into English as ›to bring out‹, but this bringing out is always associated with the radical change of human condition – both of an individual or of a group of people or even a whole nation. It is always a powerful divine activity, which the Lord performs himself or through his messengers, and which includes the change of human condition from a deadly one towards a lively one. It is exactly this Hebrew verb which plays a crucial role in the exodus of Israel from Egypt, the house of death, into the Promised Land, the land of life. It is indeed this verb that plays role when Israel thirsts in the desert and Moses brings out water from a mountain. Education always has this aspect of ›saving‹, i. e. bringing out from sorrow to happiness, from loss to victory, from a hopeless situation to a new hope, from death to life.

One particular biblical story comes to our mind including the strong verb YATSA. It is when Abraham, then called Abram, doubts that he will ever have children with his wife Sarah. In turn, God *brings Abram out* into the nature and says:

“Look up at the sky and count the stars—if indeed you can count them [...]. So shall your offspring be.”⁴⁷

The story is literally endowed with meaning. Notably, it begins with doubting Abram being *brought out* by God, who wants to somehow change his perspective. Then he is shown the sky and he is told: count the stars if you can. It is as if he has been said: look at how small you are and how little you

46 Ibid., pp. 62–63.

47 Genesis 15:5.

know and how limited you are in your human position. Why do you think then your condition cannot change?

And this is exactly the perspective we want to emphasize in education. In everything we do, we have to be – at the first place – aware of the impossibility to reach the absolute knowledge or final evidence. Our search and exploration is never finished and never exhausted. On one hand this recognition leads us to a greater humility and on the other hand it brings a very specific dynamic to the process of education. The impossibility of perfect and finite knowledge does not become the root of scepticism or agnosticism, but the source of the vital force, which we sometimes call ›hope‹ or ›desire‹.

When I heard the story of ›Abram and the stars‹ for the first time, I remember I was impressed, as it reminded me of my own experience. As a small child I often watched the night sky full of stars in the mountains in the middle of summer. Billions of diamonds were shining from above! I can still recall the overwhelming feeling of humility and littleness – and at the same time a noble feeling of being a part of a greater harmony and unity – and finally a strong feeling of hope and desire which was somehow born out of the two as a dynamic effort to integrate them or to bridge them. I believe it is indeed this hope or desire, which is the very principle of knowledge and education, or – vice versa – truthful education is the process where this hope or desire is born.

We deliberately say born (and not, e.g., achieved), as its inception has a phenomenological structure of *revelation*. We cannot say where does it come from and where does it go. We cannot explain it in objective terms. We cannot reduce it to a mere product of a situation or a psychological projection. There is always more in such event than any special science can find with its refined methods. Simulating or reproducing such situation is beyond the question of our will, power or ability. We can just simply say it *is* or *happens* and all we can do is to speak of it in a metaphoric way – thus Plato speaks about a flame to light the fire within our soul,⁴⁸ while e.g. Lévinas speaks about *désir métaphysique*.⁴⁹ Towards the end of his life Comenius wrote the renowned creed:

48 Plato: *The Seventh Letter*, transl. by J. Harward. In: *The Internet Classics Archive*. Online: http://classics.mit.edu/Plato/seventh_letter.html (15.01.2020).

49 Lévinas: *Totalité et infini*, p. 20.

“I therefore give thanks to my God, who wanted me to remain the man of desire [...]”⁵⁰

We could barely find a more suitable expression of what we are suggesting here. Desire, in this sense of the word, precedes knowledge, fuels it, keeps it working, opens hearts and minds and orients it towards future. Truthful education can only hope it can offer assistance, a helping hand in waking up this desire.

And so the *last statement* we are going to make is this: If education wants to survive in the world of tomorrow, it has to attach fully to its original mission – to teach *repentance* as the ›change of thought and attitude‹, it has to bring us out and above our everyday life and condition and it has to wake up the thirst, the desire for knowledge as a part of the life in truth. The age of education, understood as a special science of didactic, a methodical teaching of facts and information, is over. It is very likely a time will come soon, when such technical means will be used on a global scale that educational process will not require human assistance, eventually making the institutional education completely useless. We firmly believe *ars docendi* has a chance to survive only if it takes on the full responsibility for the *only thing needed*, which is *care for the soul*. And thus: education has to become theology again.

50 Johannes Amos Comenius: *Unum necessarium*. Quoted in: *Johannes Amos Comenius: O sobě*, ed. by Amedeo Molnár & Noemi Rejchrtová, Prague: Odeon 1987. S. 290.

Von der Naturkunde zur Umwelttugendethik.
Ein möglicher Weg zur Überwindung der Diskrepanz
von Umweltwissen und Umwelthandeln?

1. Einführung

Das Grundanliegen des Comenius, die menschlichen Dinge¹ und die Verhältnisse in der Welt zu verbessern, soll hier auf die ökologische Krisensituation gemünzt werden. Sein weiteres Anliegen, das Leben in einem christlichen Sinne zu ordnen und für ein Leben nach der Wiederkunft Christi vorzubereiten, ist dem Zeitgeist *in toto* kaum zu vermitteln, könnte aber in Ansätzen einer Umwelttugendethik gewinnbringend bedacht werden. Denn die Komplexität oder gar Verwirrung der Welt als ein Labyrinth bedarf heute mehr denn je einer Neuordnung und Neuorientierung. Es ist nicht das Anliegen, Comenius einer Aktualisierung zuzuführen, die sich in seinen Werken vielleicht gar nicht abbilden lässt. Auch die beliebte Suche in den Geisteswissenschaften danach, wer welchen Gedanken, in welchen Ansätzen auch immer zuerst gedacht und niedergeschrieben hat, ist nicht das Ziel der vorliegenden Ausführung. Das Ziel ist es vielmehr darzulegen, dass in den Arbeiten des Comenius bezogen auf den aktuellen ökologischen Diskurs ein Potential liegen könnte, das Mensch-Natur-Verhältnis erneut zu durchdenken, im

1 Die „emendatio rerum humanarum – Entfehlung (Verbesserung) der menschlichen Verhältnisse“ ist für Klaus Schaller das „Programm“ des Comenius seit dessen Aufenthalt in England 1641/42. Vgl. Klaus Schaller: *Die Didaktik des Johann Amos Comenius zwischen Unterrichtstechnologie und Bildungstheorie*. In: Stefan Hopmann & Kurt Riquarts (Hg.): *Didaktik und/oder Curriculum. Grundprobleme einer international vergleichenden Didaktik*, Weinheim u. a.: Beltz 1995, S. 47–60, hier S. 55.

Hinblick auf eine Überwindung der ökologischen Krise. Eine „harmonische“ Ganzheit ist dringend erforderlich, da das Mensch-Natur-Verhältnis starke Entzweigungstendenzen aufzeigt. Globale Pandemien sind auch Ausdruck dafür, dass der Mensch immer stärker in bislang kaum berührte Ökosysteme eingreift und damit sich neue Übertragungswege für Zoonosen entwickeln. Globale Gesundheitskonzepte wie OneHealth, EcoHealth oder Planetary Health greifen den Gedanken auf, dass gesunde Ökosysteme die Grundlage für menschliches Wohlbefinden darstellen, ohne zu negieren, dass es natürlich auch gesundheitliche Risiken in naturnahen Ökosystemen gibt.²

Am Beispiel von Schulgärten wird dargestellt, wie das Einüben eines verstärkten Naturbezuges durchgeführt werden kann. Während für Comenius der Mensch im Gefüge von Gott, Mensch und Natur sicherlich über der Natur steht, ist die tragfähige Denkfigur im ökologischen Diskurs eine, in der der Mensch mit und bei der Natur steht, allerdings mit einem gärtnerischen Auftrag in dem Sinne, dass er die Natur in weiten Bereichen pflegt. Dieses Tätigsein in der Natur hat das Potential, den Menschen tugendethisch zu stärken und damit einen Beitrag zu einem schonenden Umgang mit Natur zu leisten.

2. Das Paradoxon des Umweltwissens

Das Paradoxon im Umweltwissen besteht darin, dass einerseits auf einer globalen Skala ziemlich klar ist, was getan werden muss, um Ökosysteme zu schützen. Das schließt die Reduktion globaler Treibhausgasemissionen ebenso ein, wie eine Reduktion des Flächenverbrauchs, der Zerschneidung von Habitaten, großflächiger Rodungen, einer Intensivierung der Landnutzung oder einer Überfischung in den Ozeanen, um nur wenige Aspekte zu nennen. Andererseits ist individuelles Umwelthandeln oft gar nicht so klar; die Diskussion darum, ob eine Glas- oder Mehrwegplastikflasche den geringeren

2 Vgl. dazu Joachim Rathmann: *Gesundheitsressource Landschaft*. In: Jens Soentgen, Ulrich M. Gassner, Julia von Hayek & Alexandra Manzei (Hg.): *Umwelt und Gesundheit*, Baden-Baden: Nomos 2020, S. 167–197; Joachim Rathmann & Sebastian Brumann: *Therapeutische Landschaften in der Psychoonkologie*. In: *Gaia* 26/3 (2017), S. 254–258.

Ressourcenverbrauch nach sich zieht, ist nicht schnell und einfach zu beantworten. Dies gilt für sehr viele Entscheidungen im Alltagsleben.

*2.1 Das Wissen um Umweltprobleme ist umfassend genug,
um handlungsrelevant zu werden*

In dem Sachbuch *Der stumme Frühling* von Rachel Carson wurde bereits 1962 das Wissen um den schädlichen Einfluss menschlicher Aktivitäten auf die Umwelt einer breiten Öffentlichkeit mitgeteilt. Die „Grenzen des Wachstums“ markieren zehn Jahre später einen weiteren Meilenstein des jüngeren Umweltdiskurses, die Gründung der Organisation Global 2000 im Jahr 1982, der Brundtland-Bericht 1987 und der erste Bericht des Weltklimarates (IPCC) 1990, gefolgt von dem „Rio-Gipfel“ 1992 stellen weitere Kristallisationspunkte in der inzwischen schon sehr langen Umweltschutzgeschichte dar, in welcher das Wissen um den Zustand globaler Ökosysteme deutlich aufgezeigt wurde.³ Das Wissen um die Dringlichkeit, global einen effektiven Arten- und Naturschutz durchzusetzen, ist damit seit Jahrzehnten zugänglich und beinahe Teil der Allgemeinbildung geworden. Auch zahlreiche Studien zum Umweltbewusstsein seit Beginn der 1970er Jahre zeigen eine hohe affektive Einstellung zu Umweltthemen, die sich aber nicht im eigenen Handeln niederschlägt.⁴ In Hinblick darauf, was bewusster Umweltschutz wäre und wie er zu praktizieren wäre, bestehen im Detail zwar Wissensdefizite, die in unterschiedlichen sozialen Gruppen sicherlich auch unterschiedlich ausgeprägt sind, trotzdem sind viele Maßnahmen und Verhaltensweisen, die zu einem umweltbewussten Vorgehen führen, seit Jahrzehnten bekannt. Eine Schwierigkeit im Umweltverhalten liegt allerdings auch in der Komplexität von Rückkopplungen, welche dazu führen können, dass eine vermeintlich ökologische Verhaltensweise über *rebound*-Effekte gegenteilige Effekte zeitigt.

3 Ein knapper Überblick zur Geschichte des Naturschutzes findet sich bei Barbara Stammel & Bernd Cyffka: *Naturschutz*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2015, Kap. 1.2.

4 Eine Übersicht zu Studien zum Umweltbewusstsein zwischen 1973 und 1992 bietet Thomas Lecher (unter Mitarbeit von Ernst-H. Hoff): *Die Umweltkrise im Alltagsdenken*, Weinheim: Beltz Psychologie Verlags Union 1997, S. 68 ff.

Insgesamt bleibt aber die massive Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln die zentrale Herausforderung im regionalen und globalen Umweltdiskurs.

Mit der Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) haben sich flankierend zum Wissen der Naturwissenschaften andere Disziplinen des Umweltschutzes angenommen. Umweltwissen ist damit integraler Bestandteil von verschiedensten Aus- und Weiterbildungsmaßnahmen geworden. Die Vermittlung wird mittlerweile auch sehr praxisorientiert und partizipatorisch gestaltet. Daraus lassen sich sicherlich nennenswerte Verbesserungen lokaler und regionaler Umwelten ableiten. Trotzdem bleibt die Umsetzung des hierin gewonnenen Wissens in praktisches Verhalten im subjektiven Alltag noch immer defizitär. Blickt man dazu auch weiter auf die relevanten Indikatoren, wie beispielsweise Biodiversitätsverlust, Bodenerosion, Anstieg der Treibhausgaskonzentrationen, zunehmende Flächenversiegelung bei intensiver Nutzung verbleibender Freiflächen, so scheint die Bilanz bisheriger Bemühungen zu einer großen Transformation äußerst ernüchternd.

Denn Faktenwissen und Handeln sind weiterhin nur lose aneinandergelockt. Die Kluft zwischen Wissen und Handeln bleibt enorm und kognitive Dissonanzen⁵ gerade besonders umweltbewusster Akteure führen bisweilen dazu, dass sich negative Umweltauswirkungen verstärken.⁶ Solche Effekte lassen sich auch dann beobachten, wenn man sozio-ökonomische Effekte (höhere Bildung → höheres Einkommen → höherer Umweltressourcenverbrauch) herausrechnet, es bleibt dann eine mögliche Erklärung, die sich mit morali-

5 Kognitive Dissonanzen entstehen, wenn sich widersprechende Kognitionen (Informationen, Wünsche, Verhaltensweisen ...) Spannungszustände eines Individuums hervorrufen.

6 Solcherart Handeln wider besseres Wissen wird handlungstheoretisch auch unter dem Konzept der Akrasia diskutiert. Elisa Aaltola zeigt dies am Beispiel von Menschen, denen das Tierwohl am Herzen liegt, die aber trotzdem nicht auf Fleischkonsum verzichten: das *meat paradox*. Über *nudging*, eine Methode aus der Verhaltensökonomie, die sich zum Ziel setzt, das Verhalten von Menschen auf vorhersagbare Weise zu beeinflussen, ohne dabei jedoch auf Verbote, Gebote oder ökonomische Anreize zurückzugreifen, könnte das Paradoxon aufgelöst werden. Vgl. Elisa Aaltola: *The Meat Paradox, Omnivore's Akrasia, and Animal Ethics*. In: *Animals* 9/12 (2019), p. 1125. Online unter: doi: 10.3390/ani9121125.

schem Lizenzieren beschreiben lässt.⁷ Bezogen auf Umweltverhalten wird damit dargestellt, dass sich gerade umweltbewusste Menschen, da sie ja grundlegend für die Sache des Guten eintreten, andererseits dann beispielsweise von einem imaginären Ökokonto eine Flugreise mit gutem Gewissen gleichsam abbuchen. Das kann dann zu mentalen rebound-Effekten führen. Die Haltung, gleichsam für eine gute Sache einzustehen, ersetzt dann – zumindest in der ökologischen Bilanz – das insgesamt nachhaltige Handeln.⁸ Haltung ist jedoch kein Substitut für Handlung.

Insgesamt sind die Bemühungen, der globalen ökologischen Krise mit den Mitteln wissenschaftlicher Fakten habhaft zu werden, schon viele Jahrzehnte alt.

„Widerlegt wurde die erste Generation der ›Besorgten Wissenschaftler‹ und Kassandras an einem ganz anderen Punkt (nicht an den Fakten). Sie unterbreiteten nämlich der Öffentlichkeit ihre Befunde in dem guten, unter Naturwissenschaftlern häufig anzutreffenden naiven Glauben, daß solche Aufklärung die Regierenden in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft veranlassen würde, das Richtige zu unternehmen.“⁹

Amerys Sätze von 1987 haben an Aktualität nichts verloren und werfen die Frage auf, warum Wissenschaft so unerbittlich seit Jahrzehnten an dem Glauben festhält, Fakten und noch mehr Fakten und noch bessere Fakten würden zu einer nennenswerten Änderung in Politik und Gesellschaft führen. Das ist ganz offenkundig nicht der Fall. Denn trotzdem kann bis heute keine Rede davon sein, dass sich

7 Michael P. Halla, Neil A. Lewis & Phoebe C. Ellsworth: *Believing in climate change, but not behaving sustainably. Evidence from a one-year longitudinal study.* In: *Journal of Environmental Psychology* 56 (2018), S. 55–62.

8 Hermann Lübke unterstreicht nachdrücklich, dass die Zerstörung natürlicher Ressourcen wesentlich unbeabsichtigte „Nebenfolgen“ menschlicher Aktivität darstellten (S. 81). Die Absicht, diese zu beheben, ist vorhanden: „Guter Wille ist erfreulicherweise reichlich vorhanden; er demonstriert überall“, es mangelt nicht an „Gesinnung“ (Hermann Lübke: *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilkraft.* Berlin: Lit 2019, S. 96.)

9 Carl Amery: *Ist Cassandra verstummt?* In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Bileams Esel. Konservative Aufsätze.* Mit einem Vorwort von Walter Jens, München: List 1987, S. 164–188, hier S. 168.

„Kassandras Daten geändert hätten, daß sie widerlegt worden wären – im Gegenteil, das wissenschaftliche Bild rundet und ergänzt sich seit 1980 in erschreckendem Maße. Seine bisher unheimlichsten Facetten sind meiner Meinung nach [...], daß die große Klimamaschine, so unerklärlich sie uns noch sein mag, immer deutlicher Anzeichen dafür aufweist, daß sie insgesamt ins Schleudern geraten ist [...]. Und die Wirkungen [...] in den Bastionen der Macht sowohl wie in der Psyche der Mehrheit haben sie wenig, allzuwenig bewirkt.“¹⁰

Natürlich gab es ökologische Verbesserungen im Lokalen und Regionalen, etwa bezogen auf die Gewässerqualität oder Lufthygiene, bestimmte Tier- und Pflanzenarten konnten sich in ihren Bestand durch Naturschutzmaßnahmen stabilisieren, vielleicht haben die Fakten der Wissenschaft auch dazu geführt, dass die ökologische Situation nicht noch schlechter ist, dass es eben seit 50 Jahren, seit beispielsweise der erste ›Earth Day‹ ausgerufen wurde, ›5 vor 12‹ geblieben ist. Das wäre schon ein Erfolg, der aber zu gering ausfällt, wenn man die globalen Rahmendaten in Betracht zieht.

In ihrer „Warnung an die Humanität“ vermerken Ripple et al.¹¹, dass ihr Aufruf mit 15 000 unterzeichnende Wissenschaftler der publizierte Artikel mit den meisten jemals unterstützenden Wissenschaftlern ist. Auch dieser Aufruf folgt, wie schon seit vielen Jahrzehnten, dem immer gleichen Narrativ¹²: die ökologische Lage ist ernst und es wird noch viel schlimmer, die

10 Ebd., S. 171 f.

11 William J. Ripple, Christopher Wolf, Thomas M. Newsome, Mauro Galetti, Mohammed Alamgir, Eileen Crist, Mahmoud I. Mahmoud & William F. Laurance: *World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice*. In: *BioScience* 67/12 (2017), S. 1026–1028.

12 Dieses verzweifelte Rufen, doch auf die Wissenschaft zu hören, der Glaube, als wissenschaftlicher Experte der Gesellschaft umfassende Handlungsvorschläge unterbreiten zu können, das Selbstbewusstsein, dass die dargelegten Probleme, welche selbstredend die größten und dringlichsten sind, könnte sich als Teil eines „berufsbedingten Narzißmus“ darstellen, denn „das Verlangen sich zu veröffentlichen, gehört zu ihrem Habitus.“ Hinzu kommt: „Selten fühlen sie [die Wissenschaftler, Politiker, Intellektuelle] sich verstanden; kaum je werden sie so hoch geschätzt, wie sie es verdient hätten; immerzu werden sie angefeindet. Daraus mag sich ihre Neigung zum Lamento erklären und der gekränkte Unterton, der ihren öffentlichen Äußerungen öfters anzumerken ist. [...] Denn die einen wie die anderen sind in der Regel davon überzeugt, daß sie dem gemeinen Wohl dienen, höheren Zwecken hingegeben, von denen sich der beschränkte

Zeit drängt (*Soon it will be too late to shift course away from our failing trajectory, and time is running out*¹³), aber wir (die Wissenschaftler) haben die Fakten (das Wissen, die Lösung), und es gibt Hoffnung, wenn die Politik, die Gesellschaft, der Einzelne endlich auf uns hört, ist es noch nicht zu spät. - Wenn man nun nach vielen Jahrzehnten erkennt, dass diese Denkfigur der ökologischen und engagierten Wissenschaften, trotz lokaler Verbesserungen, ganz offenkundig nicht zu einer großen Transformation geführt hat, ist es dringend erforderlich, innezuhalten und zu überlegen, ob die Wahl der Mittel (Fakten, Fakten, Fakten) angemessen ist. Denn als zielführend hat sie sich bislang nicht erwiesen, daher plädiert Morton dafür, diese „Informationsmüllkippe“¹⁴ ökologischer Fakten zu schließen und innezuhalten, weil es offenbar doch keine einfache Antwort gibt. Morton spricht vom „Müllkippenmodus ökologischer Information“:¹⁵ „indem wir uns laufend mit Daten zumüllen, verhindert im Grunde einen genuinen Umgang mit dem ökologischen Wissen“.¹⁶ Dieses Übermaß mit Informationen erreicht, wie es Morton zuspitzt, das Gegenteil des Beabsichtigten. Denn schon seit Jahrzehnten gilt: „Wir wissen also ganz genau, was zu tun ist. Warum aber unterlassen wir es? Es gibt herrliche Möglichkeiten, sich aus der Verantwortung zu stellen“¹⁷. Anstelle eines „Zumüllens“ mit Fakten muss ein reflektierender Modus treten, denn: „Von sich selbst Abstand zu gewinnen, und sein Handeln und seine Sichtweise zu hinterfragen, gehört zu den schwierigsten Dingen überhaupt“¹⁸. Darin mag eine Ursache liegen, dass wir trotz des immensen Wissens um den Zustand globaler Ökosysteme uns eben doch nicht angemessen verhalten. Ein anderer Aspekt liegt in der Komplexität natürlicher Systeme mit Rückkopplungsmechanismen, welche sich einem einfachen Kausalver-

Sinn breiterer Bevölkerungsschichten gar keinen rechten Begriff machen kann. Schon deshalb tragen sie schwer an ihrer Verantwortung.“ Hans Magnus Enzensberger: *Macht und Geist. Ein deutsches Indianerspiel*. In: ders.: *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 207–220, hier S. 213 f.

13 Ripple u. a.: *Warning*, S. 1028.

14 Timothy Morton: *Ökologisch sein*, Berlin: Matthes & Seitz. 2019, S. 16.

15 Ebd., S. 18.

16 Ebd., S. 20.

17 Ebd., S. 25.

18 Ebd., S. 38.

hältnis entziehen;¹⁹ denn es sind immer komplexe Umwelten, in denen die Tatsachen sich entfalten. Klimawandel wird für Timothy Morton daher zu einem *Hyperobject*, das sehr groß über Raum und Zeit verteilt ist – und in diesem Fall durch unterschiedliche Reaktionszeiten über Jahrtausende und gleichzeitig vom Lokalklima bis auf die globale Ebene reicht. Dadurch können wir immer nur einen Teil des Objektes erfassen.

Zusätzlich ist zu bedenken, dass Menschen sinnbedürftige Wesen sind, und „der Datenmüllmodus verstärkt lediglich das Unvermögen der Dinge, noch etwas für uns zu bedeuten“.²⁰ Doch auch hier tritt wieder die Diskrepanz zwischen dem Wissen und dem verantwortlichen Handeln auf, denn: „So oder so: Das *Wissen* um und das positive Annehmen der Werte ist im Allgemeinen nicht so sehr das Problem. Die meisten von uns wissen oder ahnen im Innersten recht genau, was wert- und sinnvoll wäre und was nicht. Woran es aber bislang zu mangeln scheint, ist das Wissen, wie man konkret und realistisch wert- und sinnorientiert engagiert leben kann; und auch das Wissen darum, dass sinnorientiertes, verantwortliches Handeln nicht nur die Welt bereichert, sondern auch uns selbst.“²¹

2.2 *Das Wissen um Umweltprobleme ist zu gering, um handlungsrelevant zu werden*

Ein Alltagsbeispiel soll die Komplexität im Hintergrund von Umweltentscheidungen verdeutlichen. Ist der Kauf einer Tomate aus dem Gewächshaus der Region oder eine sonnengereifte Tomate aus Spanien ökologisch nachhaltiger?

Zunächst ist der Transportweg des regionalen Produktes geringer, dafür der Energieverbrauch im Gewächshaus höher. Dabei gilt es zu berücksichtigen, mit welcher Form von Energie das Gewächshaus beheizt wird. Fossile Energie setzt Treibhausgase frei und verursacht dadurch hohe externe Kosten. Erneuerbare Energien sind jedoch auch nicht frei von schädlichen Ne-

19 Joachim Rathmann: *Kausalität in der Systemtheorie: ein Problemaufriss*. In: Heike Egner, Beate Ratter & Richard Dikau (Hg.): *Umwelt als System – System als Umwelt? Systemtheorien auf dem Prüfstand*, München: oekom Verlag 2008, S. 55–71.

20 Morton: *Ökologisch sein*, S. 238.

21 Alexander Batthyány: *Die Überwindung der Gleichgültigkeit. Sinnfindung in einer Zeit des Wandels*, München: Köstel 2017, S. 26.

benefekten. Wasserkraft beispielsweise greift massiv in ein Ökosystem ein, weil die Durchgängigkeit des Fließgewässers für Tiere aber auch Feststoffe unterbunden wird. Turbinen und Rechen sind eine zusätzliche Gefahrenquelle für Fische. Windkraftanlagen leiden oft unter mangelnder Akzeptanz und können lokal negative Auswirkungen auf beispielsweise Vögel oder Fledermäuse haben. Kontrovers wird auch die Nachhaltigkeit der Bioenergie diskutiert, einerseits steht die Fläche dann in Konkurrenz zu landwirtschaftlicher Nutzfläche für die Nahrungsmittelproduktion (wobei der ökologische Landbau deutlich mehr Fläche benötigt als der konventionelle) andererseits gehen dadurch Habitate für viele Lebewesen verloren. Die enorme Expansion der weltweiten Ackerflächen für die Bioenergie schadet der Biodiversität genauso stark wie der Klimawandel, der dadurch bekämpft werden soll.²² Aus Sicht der Biodiversität ist daher die verstärkte Produktion von Biomasse der falsche Ansatz, um den anthropogen verstärkten Treibhauseffekt zu begrenzen. Immerhin; Organismen, die auf Grund der Energiewende in ausgeräumten Bio-Energielandschaften aussterben, können zukünftig – unter Bedingungen eines verstärkten Treibhauseffektes – nicht mehr aussterben. Ein Trost ist das freilich nicht. Dann doch lieber die sonnengereifte Tomate aus Spanien? Auch hier gestaltet sich die Überlegung komplex: Einerseits ist der hohe Wasserbedarf zu nennen, der in einer dazu noch trockenen Gegend wie Andalusien eine große Herausforderung darstellt. Dazu kommt der Transportweg; der Transport im LKW benötigt zunächst wiederum fossile Energien, weiterhin sind die externen Kosten des Straßenverkehrs zu berücksichtigen (z.B. Lärm, Feinstaub, Habitatzerschneidung, Flächenversiegelung ...). Der größte Kostenfaktor sind beim Personen- und Güterverkehr jedoch die Kosten resultierend aus Verkehrsunfällen, darunter fallen Humankosten, medizinische Kosten aber auch Produktionsausfallkosten. Für 2017 werden diese Kosten für Deutschland mit > 61 Mrd. Euro veranschlagt.²³ Bei 1,35

22 Christian Hof, Alke Voskamp, Matthias F. Biber, Katrin Böhning-Gaese, Eva Katharina Engelhardt, Aidin Niamir, Stephen G. Willis & Thomas Hickler: *Bioenergy cropland expansion may offset positive effects of climate change mitigation for global vertebrate diversity*. In: *Proceedings of the National Academy of Sciences* (2018). Online unter: DOI:10.1073/pnas.1807745115, 2018.

23 Allianz pro Schiene e.V.: *Externe Kosten des Verkehrs in Deutschland. Straßen-, Schienen-, Luft- und Binnenschiffverkehr 2017*, Zürich: infras 2019, S. 21.

Millionen Verkehrstoten weltweit (für das Jahr 2016²⁴) erreicht dieser ›Kostenfaktor‹ enorme Dimensionen.²⁵ Bezogen auf die individuelle Umweltentscheidung müssten auch diese Kosten anteilig den Produkten (beispielsweise einem Kilogramm Tomaten) zugeschlagen werden. Letztlich ist dann abzuwägen, ob der LKW-Verkehr im Ressourcenverbrauch schonender ist als viele rollende Gemüseboxen für die regionale Versorgung. Die Entscheidung zwischen der regionalen und der spanischen Tomate muss zusätzlich saisonale Effekte integrieren. Im Hochsommer schneidet das regionale Produkt sicherlich besser ab; darüber hinaus ist die Bilanzierung eigentlich offen. Das gilt für den Ressourceneinsatz bei vielen Produkten, die Wechselwirkungen sind so komplex, dass die schnelle Entscheidung für das vermeintlich ökologischere Produkt falsch liegen kann.²⁶ Daher kann das nachhaltige Handeln nur in einer Mäßigung des Konsums liegen.

Trotzdem ist die Notwendigkeit solcher Berechnungen für eine fundierte Politikberatung gewiss gegeben,²⁷ allerdings hängen die Berechnungen stark davon ab, welche Parameter wie gewichtet werden. Die Grenzen des quantitativen Denkens sind sicherlich dann erreicht, würde man nun zynisch die 1,35 Millionen Verkehrstoten positiv in die Klimabilanz integrieren.

Das Wissen, wie die ökologische Situation verbessert werden kann, das Wissen um ökologische Fakten ist seit Jahrzehnten vorhanden und auch in

24 www.who.int/gho/road_safety/mortality/traffic_deaths_number/en/ (letzter Zugriff 30.6.2020).

25 „Das banalste Beispiel [...] ist das beste: Organisiert in einem an Bravheit nicht zu übertreffenden Club, dem größten Verein der Republik, tritt die mittlere Mehrheit als Selbstmord- und Mordkommando auf den Plan. Im eigenen Auto wird jeder, ohne Rücksicht auf Verluste, geschweige denn auf elementare Lebensgrundlagen wie Ruhe, Klima, Vegetation, Luft und Landschaft, zum selbsternannten Killer. [...] Dieses fortwährende Massaker gilt als das Gewöhnlichste von der Welt; es ist das Gewöhnlichste von der Welt.“ (Enzensberger: *Mittelmaß*, S. 276.)

26 Lübke konstatiert, dass das Verständnis für die eigenen Lebensbedingungen abnimmt und wir daher zunehmend auf die „Könnerschaft“ von Experten angewiesen sind, dies kann nur auf Vertrauen basieren (*Politischer Moralismus*, S. 117). Die Notwendigkeit, Schadnabenfolgen individuellen Handelns zu berücksichtigen und Folgen abzuschätzen steigt daher stark an.

27 Vgl. Joachim Rathmann: *Die Dringlichkeit der Frage nach einer Monetarisierung von Natur*. In: *Geographica Augustana* 29 (2019), S. 51-57.

internationalen Umweltabkommen ausgiebig diskutiert und auch in Gesetze gegossen worden. Eine Ursache dafür, dass das Faktenwissen offenkundig nicht ausreicht, eine wirkliche ökologische Transformation herbeizuführen liegt daran, dass Fakten dem Menschen äußerlich bleiben. Unmengen ökologischer Fakten, Listen bedrohter Organismen, Grafiken über Treibhausgaskonzentrationen und Meereisrückgänge; das ewige Sortieren von Daten bleibt dem Menschen offenbar äußerlich, es entwickelt sich dadurch keine Wirkmächtigkeit, welche den Menschen so sehr berührt, dass sich das Handeln ändert. Denn diese Fakten liefern allenfalls „eine Inhaltsanzeige“, sortiert durch den „tabellarische Verstand, [...] den Inhalt selbst aber liefert er nicht.“²⁸. Ökologische Fakten werden gerne tabellarisch präsentiert (z. B. Tabellen über Treibhausgaskonzentrationen oder Listen über bedrohte Arten), um die „Inhalte“ selbst zu erreichen, müssen Menschen lebensweltlich auch in einer konkret zeitlichen Dimension daran teilhaben.

Auf ganz andere Weise wird auch bei Comenius deutlich, dass sein pansophisches Wissen eben nicht nur eine Sache wissenschaftlicher Fakten, d. h. des Kopfes ist, sondern in der Trias von *ratio*, *oratio* und *operatio* zu einer Verbesserung der Verhältnisse auf der Welt beitragen will. Die Idee des Schulgartens bei Comenius könnten den Weg auf dieses Ziel hin konkret werden lassen.

3. Vom Gärtnerischen im Menschen

Vom biblischen Garten Eden, über den Schulgarten Comenius, Schrebergärten bis zum *urban gardening* sind Gärten eine Begleiterscheinung im Anthropozän, welche nicht die ökologischen Schadnebenfolgen zeitigt, die bei anderen menschlichen Aktivitäten offenkundig sind. Im Gegenteil: Gärten könnten sich als Inseln erweisen, welche dazu beitragen können, negative Auswirkungen menschlichen Handelns auf globale Ökosystem und damit letztlich auf uns selbst, zu mindern.

Menschen benötigen für ihr Wohlbefinden Naturkontakte, ein aktives Leben und Arbeit mit Tieren und Pflanzen kann das Wohlbefinden stärker stei-

28 Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Meiner 1988, S. 40.

gern als Natur, die eine bloße Alltagskulisse darstellt.²⁹ In einem zunehmend urbanen Wohnumfeld wachsen Kinder nicht mehr mit einer mannigfaltigen Tierwelt in ihrer direkten Umgebung auf. Fische in Bachläufen, Teichen oder Gräben zu erwischen oder Heuschrecken und Frösche fangen sind Aktivitäten, die für frühere Generationen selbstverständliche Kindheitserfahrungen waren. In einem städtischen Umfeld dominieren hingegen stark versiegelte Flächen, Verkehrslärm, soziale Dichte und Vereinzelung, was starke psychische Beeinträchtigungen zur Folge haben kann.³⁰ Auch körperliche Folgen lassen sich benennen: durch diesen städtischen Lebensstil nehmen auch Zivilisationskrankheiten, wie beispielsweise Bluthochdruck, Adipositas, Herzkrankheiten, Diabetes oder Karies stark zu.³¹ Gleichzeitig wird Natur sehr viele stärker über Haustiere erfahren oder durch zunehmende Allergien als Risiko wahrgenommen. Dieser Mangel an authentischer Naturerfahrung und Interaktion mit der Natur führt nach Richard Louv zu einem „Natur-Defizit-Syndrom“³² bzw. zu einem Verlust an Naturerfahrung überhaupt (the ›extinction of experience‹³³). Dieser Mangel an Naturerfahrung führt darüber hinaus möglicherweise dazu, dass die Unterstützung für den Erhalt der Biodiversität insgesamt auch abnimmt.³⁴ Bewusste Naturkontakte³⁵ könnten dem entgegen wirken und gleichzeitig eine Verbesserung des individuellen

29 Vgl. dazu Anm. 2.

30 Mazda Adli: *Stress and the city. Warum Städte uns krank machen. Und warum sie trotzdem gut für uns sind*, München: Bertelsmann 2017.

31 Saba Moussavi, Somnath Chatterji, Emese Verdes, Ajay Tandon, Vikram Patel & Bedirhan Ustun: *Depression, Chronic Diseases, and Decrements in Health. Results From the World Health Surveys*. In: *Lancet* 370/9590 (Sep 8 2007), S. 851–858. Online unter: doi: 10.1016/S0140-6736(07)61415-9.

32 Richard Louv: *Last Child in the Woods. Saving our children from Nature-Deficit Disorder*, London: Atlantic Books 2005.

33 James R. Miller: *Biodiversity conservation and the extinction of experience*. In: *Trends in Ecology & Evolution* 20 (2005), S. 430–434.

34 Weizhe Zhang, Eben Goodale & Jin Chen: *How contact with nature affects children's biophilia, biophobia and conservation attitude in China*. In: *Biol Conserv* 177 (2014), S. 109–116.

35 Seit ›Natur‹ in vielen Fällen zur Kultur(landschaft) geworden ist, stellt sich die Frage nach einem dem Anthropozän angemessenen Naturbegriff. Diese kann hier nicht beantwortet werden, so dass der Naturbegriff hier in einem Alltagsverständnis gebraucht wird.

Wohlbefindens und die Steigerung bestimmter Tugenden bewirken. Natur in Städten erleb- und erfahrbar zu machen, kann eine Schlüsselrolle für die Verwirklichung einer gesunden Gesellschaft in gesunden Ökosystemen spielen. Unter den urbanen Grünflächen wie Parkanlagen oder Wälder kommt kleinräumigen Grünflächen, wie Gärten, eine große Bedeutung zu.

Folgt man der *Didacta magna* (1638) von Comenius, so soll die Schule ein Unterrichtsort sein, welcher das Lernen in einer angenehmen Atmosphäre erleichtert. Dafür ist ein Schulgarten unentbehrlich.

„Die Schule soll ein angenehmer Ort sein, eine Augenweide nach Innen und Außen. [...] Außerhalb soll aber bei der Schule nicht nur ein freier Platz zum Spaziergehen und Spielen, (denn dieß ist der Jugend durchaus nicht vorzuenthalten [...]), sondern auch ein Garten gelegen sein, in den die Schüler bisweilen eingelassen und wo sie angehalten werden, ihre Augen an dem Anblicke der Bäume, Blumen und Kräuter zu weiden. Wenn die Sache so eingerichtet wird, so werden die Schüler wahrscheinlich mit nicht geringerem Vergnügen in die Schule gehen, als sonst zu den Jahrmärkten, wo sie jederzeit etwas Neues sowohl zu sehen als auch zu hören sich verhoffen“.³⁶

Ein Schulgarten ist dabei ein abgegrenzter Bereich auf dem Schulgelände, an dem verschiedene Kulturpflanzen angebaut werden können aber auch Zierpflanzen, ggf. ergänzt um naturnahe Elemente wie einen Teich, Trockenmauern, Fassadenbegrünung oder Nisthilfen. Damit wird eine Naturbegegnung ermöglicht und gezielt gefördert; der ›*extinction of experience*‹ kann entgegengewirkt werden.³⁷ Gartenarbeit, die Pflege von Pflanzen ist der menschlichen Gesundheit in vielerlei Hinsicht förderlich. Körperliche Aspekte werden verbessert, beispielsweise die Handmuskulatur oder Herzaktivität. Das psychische Wohlbefinden, die Konzentrationsfähigkeit wird ebenso gesteigert.³⁸ Der soziale Aspekt von Gesundheit erfährt auch eine Förderung,

36 Johannes Amos Comenius: *Große Unterrichtslehre*. In: Gustav Adolf Lindner (Hg.): J. Comenius, sein Leben und Wirken, Wien-Leipzig³1892, S. 110 f.

37 Masashi Soga & Kevin J. Gaston: *Extinction of experience: the loss of human-nature interactions*. In: *Frontiers in Ecology and the Environment* 14 (2016), S. 94–101.

38 Vgl. Harriet Gross: *The Psychology of Gardening*, London-New York: Routledge 2018; Veronica Reynolds: *The Green Gym: An Evaluation of a Pilot Project in Sonning Common*, Oxfordshire, Oxford: Brookes University 1999; Sin-Ae Park, Candice A. Shoe-

weiterhin wird ein Verständnis für Zeit und Handlungswirksamkeit in der Gartenarbeit entwickelt. Insgesamt lassen sich in Schulen mit aktiver Arbeit in Schulgärten die Konzentration und Leistungsfähigkeit von Schülern steigern.³⁹ Im Konzept der Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) nehmen Gestaltungskompetenz und Partizipation zentrale Bedeutungen ein. Der Schulgarten ist ein hilfreicher Lernort, um im Sinne der BNE ökologische, ökonomische und soziale Aspekte zu verknüpfen. Gerade Schulgärten im urbanen Umfeld ermöglichen unmittelbares Naturbeobachten und -erleben, darüber hinaus wird aktives Arbeiten etwa bei der Pflege von Pflanzen gefördert. Durch Experimentieren wird Neugierde geweckt und eine Verbundenheit mit Natur entwickelt.⁴⁰ Damit können Schulgärten gesundheitliche Aspekte und umweltschutzrelevante gleichermaßen fördern. Diese Zusatznutzen können dazu führen, dass das Bewusstsein, um den Wert von Natur auch aus dem Schulgarten hinausgetragen wird.⁴¹

4. Von der Naturbeobachtung zur Umwelttugendethik

Ausgehend vom Gärtnerischen soll mit dem Gang in die Natur eine Erweiterung der Perspektive vorgenommen werden. Naturkontakte werden über die Beobachtung und das Tätigsein in der Natur als Naturkunde vertieft. Naturkunde soll hier verstanden werden als eine regelmäßige bewusste Naturbeobachtung, welche sich in der Fotografie, Vogelbeobachtung, Jagd, im Pilze sammeln, Angeln der anderen Aktivitäten zeigen kann. Diese Beobachtung kann auch in Tagebüchern oder Skizzen einmünden, um die jeweiligen Entdeckungen festzuhalten. Naturkunde kann dabei entbehrungsreich, anstrengend und zeitaufwändig sein. Das stundenlange Warten auf einen sel-

maker & Mark D. Haub: *Physical and Psychological Health Conditions of Older Adults Classified as Gardeners or Nongardeners*. In: *HortScience* 44/1 (2009), S. 206–210.

39 Leanna L. Smith & Carl E. Motsenbocker: *Impact of Hands-on Science through School Gardening in Louisiana Public Elementary Schools*. In: *HortTechnology* 15 (2005), S. 439–443.

40 Vgl. Gross: *The Psychology of Gardening*.

41 Masashi Soga, Kevin J. Gaston & Yuichi Yamaura: *Gardening is beneficial for health: A meta-analysis*. In: *Preventive Medicine Reports* 5 (2017), S. 92–99.

tenen Vogel, die Suche nach einer bestimmten Pflanze oder einem seltenen Insekt verlangt hohe Konzentration, körperliche Aktivität und kann trotz der Gefahr von Enttäuschungen zu sehr beglückenden Momenten führen. Dass dies kein Widerspruch zu einer empirischen Naturforschung darstellt zeigt Alexander von Humboldt (1769-1859), dem Begründer einer modernen, induktiv arbeitenden naturwissenschaftlich orientierten Geographie:

„Der Menschen Rede wird durch alles belebt, was auf *Naturwahrheit* hindeutet: sei es in der Schilderung der von der Außenwelt empfangenen sinnlichen Eindrücke, oder des tief bewegten Gedanken und innerer Gefühle. Das unablässige Streben nach dieser Wahrheit ist im Auffassen der Erscheinungen wie in der Wahl des bezeichnenden Ausdruckes der Zweck aller Naturbeschreibung. Es wird derselbe am leichtesten erreicht durch Einfachheit der Erzählung von dem Selbstbeobachteten, dem Selbsterlebten, durch die beschränkende Individualisierung der Lage, an welche sich die Erzählung knüpft. Verallgemeinerung physischer Ansichten, Aufzählung der Resultate gehört in die *Lehre vom Kosmos*, die freilich noch immer eine induktive Wissenschaft ist; aber die lebendige Schilderung der Organismen (der Tiere und der Pflanzen) in ihrem landschaftlichen, örtlichen Verhältnis zur vielgestalteten Erdoberfläche (als ein kleines Stück des gesamten Erdenlebens) bietet das Material zu jener Lehre dar. Sie wirkt anregend auf das Gemüt da, wo sie einer ästhetischen Behandlung großer Naturerscheinungen fähig ist.“⁴²

Der Geograph Friedrich Ratzel (1844–1904) legt 1904 ein umfangreiches Buch *Über Naturschilderung* vor, in dem er den Wert der Naturbeschreibung und des Naturerlebens unterstreicht, denn „Wissenschaft genügt nicht um die Sprache der Natur zu verstehen“.⁴³ Auch der amerikanische Transzendentalismus legt mit den Arbeiten durch Ralph Waldo Emerson (1803–1882) etwa in *Nature*, Henry David Thoreau (1817–1862) in *Walden* wenige Jahre vor Ratzel umfangreiche Naturschilderungen vor, welche für die Naturschutzbewegung eine wichtige Grundlage bildeten, ebenso wie die Studien von John Muir (1838–1914) zum Leben in Yosemite und später die Schilderungen in *A Sand County almanac* von Aldo Leopold (1887–1948), der daraus sein *land-*

42 Alexander von Humboldt: *Ansichten der Natur*, Ditzingen: Reclam 1992, S. 56.

43 Friedrich Ratzel: *Über Naturschilderung*, München/Berlin: Oldenbourg 1904, S. IV.

ethics ableitete. Naturbeobachtung kann also eine treffende, sogar dringend notwendige Ergänzung zur naturwissenschaftlichen Naturbetrachtung, die offenbar Teil der ökologischen Krise ist, darstellen. Die „Weglosigkeit“ der Menschen, welche den „Lärm der Apparate“, auch der wissenschaftlichen, für „die Stimme Gottes halten“ führt zu einer Zerstreung, die das Einfache nicht mehr schätzen kann.⁴⁴ Diese Wertschätzung des Einfachen in der unmittelbaren Umgebung kann über Naturkunde erlebbar gemacht werden. Doch wie kann dieses große Potenzial von Naturbeobachtung und Naturschilderung nun für ein nachhaltiges Umwelthandeln fruchtbar eingeübt werden? Ein Einüben ist erforderlich, denn anstrengungslos ist Naturkunde nicht zu haben. Die genannten Naturschilderungen basieren auf entbehrungsreichen Wanderungen, stundenlangem Warten in Kälte und Nässe oder Hitze und Trockenheit. Der Gewinn dieser Naturbeobachtung ergibt sich folglich erst aus einem Einüben und Annehmen von körperlichen Anstrengungen. Vergleichbar dem Üben eines Musikinstrumentes oder der regelmäßigen Routine beim Joggen, stellt sich der Gewinn in der Naturbeobachtung erst ein, wenn eine gewisse Hürde überwunden ist.⁴⁵

Naturkunde kann am Beispiel eines Schulgartens eingeübt werden, allerdings mit der Einschränkung, dass dabei natürlich stärker kontrollierte Verhältnisse vorherrschen als in der freien Natur. Die Bedeutung, früh im Leben mit Naturbeobachtung zu beginnen beschreibt Conradi am Beispiel der Vogelbeobachtung:

„Der Zauber, der in diesem Anfang liegt, ist die Schönheit der Vögel. Wenn man zum ersten Mal mit dem Fernglas einen Gimpel, einen Eisvogel oder auch einen Eichelhäher in den strahlenden Farben ihres Prachtkleides vor sich sieht, ist man wie betäubt. Was ist einem da entgangen! Es öffnet sich eine neue Welt der Empfindungen und des Staunens. Und diese Welt ist eine alltägliche, sie umgibt uns. [...]

44 Martin Heidegger: *Der Feldweg*, Frankfurt am Main: Klostermann 1975, S. 4 f.

45 Ronald Sandler verweist darauf, dass auch schon die bloße Lektüre dieser Naturschilderungen eine umwelttugendethische Strategie darstellt: „The lives of John Muir, Rachel Carson, and Aldo Leopold, for example, are not just compelling narratives; they also instruct us how to improve ourselves and our approach to the natural world.“ Roland Sandler: *Environmental virtue ethics*. In: David Schmidt & Elizabeth Willott (Hg.): *Environmental Ethics. What really matters, what really works*, Oxford: Oxford University Press²2012 (¹2002), S. 286–291, hier S. 290.

Die Wirkung dieses Zaubers ist natürlich umso größer, je jünger man ist. Wenn man in der Kindheit begonnen hat, Vögel zu beobachten, wird man diese Gewohnheit nicht so leicht wieder aufgeben.⁴⁶

Diese Form des Naturzugangs hat kein instrumentelles Interesse und ist gerade dadurch so gewinnbringend für den Beobachter. Wird Naturbeobachtung jedoch wieder dem Interesse eines Besitzenwollens unterstellt, stellt sich der Beobachter ins Zentrum, Natur dient dann dem Ego des Beobachters. Wie etwa der Photograph, dem nur an dem distanzlosen, großen Bild eines scheuen Tieres gelegen ist, der verfehlt den Tugendansatz, da es ihm hierbei um sich selber geht. Er (der Fotograf)

„ließ den Apparat losrattern, legte ihn dann zufrieden lächelnd zurück, griff nach seinem Glas und wandte sich wieder seiner Gesprächspartnerin zu. Er dachte offenbar, er ›hätte‹ es – aber was hatte er? Er hatte gar nichts“.⁴⁷

Ein Bild hatte er freilich.

Cafaro⁴⁸ verdeutlicht, wie Naturkunde uns zu besseren, im Sinne von tugendhafteren und auch glücklicheren Menschen machen kann. Die positiven gesundheitlichen Aspekte von Naturbeobachtung, Gärtnern und bloßen Draußensein sind hinlänglich bekannt. Hier erfolgt nun eine Weitung in die Ethik. Für Cafaro ist Tugend zunächst allgemein als „menschliche Vortrefflichkeit im Allgemeinen“⁴⁹ zu verstehen. Tugendethik hat mit den Arbeiten von Alasdair MacIntyre⁵⁰ und Charles Taylor⁵¹ zu neuen Diskussionen eines doch sehr alten Themas geführt. Cafaro erweitert seine Definition um „all jene Eigenschaften, die zur Förderung von individuellem und kollektiven Wohlbefinden oder Ge-

46 Arnulf Conradi: *Zen und die Kunst der Vogelbeobachtung*, München: Kunstmann 2019, S. 221. Die Bedeutung einer möglichst frühen Bildung unterstreicht auch Comenius: „Es ziemt sich also, so früh als möglich für die Handlungen des Lebens herangebildet zu werden, damit wir nicht gezwungen wären, vom Handeln abzulassen, noch ehe wir zu handeln gelernt haben.“ Comenius: *Große Unterrichtslehre*, S. 47.

47 Conradi: *Vogelbeobachtung*, S. 33

48 Philip Cafaro: *Naturkunde und Umwelt-Tugendethik*. In: *Natur und Kultur* 4/1 (2003), S. 73–99.

49 Ebd., S. 75.

50 Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

51 Charles Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

deihen beitragen“.⁵² Wie kann nun Naturkunde die menschliche Vortrefflichkeit fördern? Zunächst wird dabei ein individueller Naturbezug aufgebaut, der in vielen Bereichen insbesondere in stark urbanisierten Gesellschaften verloren gegangen ist. Dieser Bezug könnte einen Schlüssel darstellen, um kognitive Dissonanzen zu verringern. Die Sinne werden geschärft, jeder Laut kann die Anwesenheit eines Tieres verraten, gleichzeitig kann jeder eigene Laut Tiere in die Flucht schlagen, auch der Blick für das Unscheinbare wird geschärft oder das Riechen. Aber auch die Kreativität wird gefördert; wie kann ich den Vogel am besten fotografieren? Wie finde ich den seltenen Laufkäfer? Naturkunde erfordert weiterhin Geduld und Durchhaltevermögen, Ausdauer aber auch Genügsamkeit und Demut. Denn die Natur stellt die Bedingungen, unter denen sie beobachtet wird, der Naturbeobachter stellt sich diesen Bedingungen, da er in der Natur nicht stören will. Naturkunde kann also nur in Bescheidenheit gelingen und im Wissen um das eigene Unwissen und im Staunen über die Vielgestaltigkeit der Natur.⁵³ In diesem Staunen liegt gleichzeitig ein Wertschätzen der Natur. Wird dieses schon in der Kindheit, in der Schule gelernt und eingeübt, kann dies eine Basis für einen anhaltenden anerkennenden Bezug zur Natur legen. Das beglückende Erleben von Natur in der eigenen Umgebung, könnte auch dazu führen, dass das Bedürfnis ein Foto in einer entfernten Weltregion in sozialen Medien zu verbreiten, sinkt. Damit könnten sich in der Folge Schadnebenwirkungen eines weiter ausufernden Massentourismus eingrenzen. Selfies in sozialen Netzen widersprechen auch dem Gedanken einer Tugend grundsätzlich.

„Denn eine Tugend ist keine Disposition, der es nur in bestimmten Situationen auf Erfolg ankommt. [...] Und die Einheit einer Tugend im Leben eines Menschen ist nur als eine Einart eines einheitlichen Lebens verständlich, eines Lebens, das als Ganzes begriffen und bewertet werden kann.“⁵⁴

52 Ebd., S. 76.– Die Förderung des Wohlbefindens ist letztlich auch Ziel des Konzeptes der Ökosystemleistungen, in welchem versucht wird, Werte, die Natur uns kostenfrei zur Verfügung stellt, zu monetarisieren, um dadurch eine zusätzliche Naturschutzbe-gründung zu entwickeln und auf den Wert von Natur aufmerksam zu machen.

53 Eine weitere Differenzierung in intellektuelle, ästhetische, moralische und körperliche Tugenden kann hier nicht im Detail erfolgen (vgl. Cafaro: *Naturkunde*); das ist hier auch nicht notwendig, steht doch der Gedanke der Umweltentlastung im Vordergrund.

54 MacIntyre: *Der Verlust der Tugend*, S. 274f.

Gleichzeitig sind solche Selfies Ausdruck eines umweltschädlichen Narzissmus, wenn Menschen, denen sehr viele andere im Netzwerk folgen, dann auch real die entlegene Stätte in Massen aufsuchen. Der dabei zugrundeliegende Narzissmus lässt sich auch empirisch belegen.⁵⁵

Die Zeitdiagnose „Narzissmus“ ist vielfach in mannigfaltigen Schattierungen gestellt worden.⁵⁶ Narzissmus ist, in aller Kürze, eine ich-syntone Persönlichkeitsstörung gespeist aus geringem Selbstwert, was zum Aufbau eines Schutzpanzers führt, der dann ein übersteigertes Selbstwertgefühl nach sich zieht. Narzissten sind daher egozentrisch und betrachten Andere als Objekte, begierig nach Macht und Bewunderung, ertragen sie kaum von anderen übertroffen zu werden, sie sind damit gleichsam in der frühkindlichen Phase, im Glauben, der Nabel der Welt zu sein, steckengeblieben. Diese Selbstüberhöhung birgt die ständige Gefahr, dass andere diese Sicht nicht teilen, daher muss die eigene Position fortwährend gestärkt werden. Was sie an anderen stört, sind sie selbst (Matthäus 7,4). Bezogen auf die ökologische Krise müssen in dieser Sicht die Daten immer drastischer werden - ohne Aussicht, Wirkmächtigkeit zu erlangen. Diese ökologische Dimension des Narzissmus könnte durch Naturkunde gemildert werden.⁵⁷

55 Jang Ho Moon, Eunji Lee, Choi Jung-Ah, Tae Rang & Yongjun Sung: *The role of narcissism in self-promotion on instagram*. In: *Personality and Individual Differences* 101/016), S. 22–25. Online unter: doi: 10.1016/j.paid.2016.05.042.

56 Für Taylor ist es die „Kultur des Narzißmus“ (S. 65), die einher geht mit einer „Art von Nihilismus, eine(r) Leugnung jeglichen Bedeutungshorizontes“ (*Das Unbehagen an der Moderne*, S. 70), die den Zeitgeist beschreibt. Zum Narzissmus im Anthropozän, siehe Uwe Voigt: *Das Anthropozän als geistige Umweltkrise*. In: Thomas Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik. Philosophie für das Anthropozän*, Münster: Aschenдорff 2020, S. 85–102.

57 Uwe Voigt zeigt erstmals, wie das Denken Comenius beitragen könnte, die „narzisstische Verstimmung“, als eine Ursache der geistigen Krise im Anthropozän, zu überwinden. Er macht dies am Bild eines auf den Kopf gestellten Turmes zu Babel fest, welcher sich bei Comenius in *Via lucis*, findet und stellt heraus, wie sich dieser sich, um sich selbst drehend, in die Erde bohrt. Diesem zerstörerischen, um sich selbst drehenden Narzissmus kann mit Offenheit begegnet werden. Naturkunde ist ergänzend dazu ein probates Mittel, Offenheit einzuüben (Uwe Voigt: *Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise*. In: Heichele (Hg.): *Mensch – Natur – Technik*, S. 103–113.

Die gewisse Form von Askese, welche ein tugendethischer Ansatz impliziert,⁵⁸ muss als Bedingung der Möglichkeit von Freiheit begriffen werden.⁵⁹ Denn in Zwängen verhaftet bleibt, wer um die Anerkennung durch andere, viel benötigt; das kann sich dann auf Materielles beziehen, auf öffentliches Darstellen oder Fernreisen, die zum Statussymbol werden. Diese Wenden gegen von außen angetragene Konformität ermöglicht Authentizität und einen neuen Bedeutungshorizont für das eigene Dasein,⁶⁰ damit können oberflächliche und jederzeit widerrufbare Bindungen an die Natur aber auch zu Mitmenschen neu und vertieft gefasst werden. Die Dominanz der instrumentellen Vernunft wird dabei eingeengt. Schließlich ergibt sich aus diesem Maßhalten im Alltag dann eine nachhaltige Verbesserung globaler Ökosysteme. Dieser Gedanke wurde schon durch den Bezug auf den Schulgarten durch Comenius angeführt:⁶¹

„Wenn die Sache so eingerichtet wird, so werden die Schüler wahrscheinlich mit nicht geringerem Vergnügen in die Schule gehen, als sonst zu den Jahrmärkten, wo sie jederzeit etwas Neues sowohl zu sehen als auch zu hören sich erhoffen.“⁶²

Dem Jahrmarkt der Eitelkeiten in sozialen Netzwerken könnte sich eine Naturbeobachtung entgegenstellen, welche ähnliche Formen von Selbstbestätigung ermöglicht. Naturkunde kann einen Weg darstellen, eine neue Beziehung zur ortsnahen umgebenden Natur aufzubauen. Dadurch kann sich eine neue Wertschätzung für das Lokale entwickeln und der Begriff Heimat eine Rehabilitierung erfahren.⁶³ Für Cafaro ist auch Patriotismus eine Tugend, da

58 Der Suffizienzansatz im Nachhaltigkeitsdiskurs bleibt hingegen dem quantitativen Denken verhaftet, das ein bewusstes Verringern des eigenen Ressourcenverbrauches zum Ziel hat. Kognitive Dissonanzen könnten hierbei wieder das eigentliche Ziel konterkarieren. Tugend jedoch ist gerade nicht die „gezähmte Ordentlichkeit [...] des Spießbürgers“ sondern vielmehr „die Vollendung des Menschen zu einem Tun, durch das er seine Glückseligkeit verwirklicht.“ Josef Pieper: *Über die Hoffnung*, München: Kösel Verlag⁸1992 (1949), S. 25.

59 Vgl. Vittorio Hösle: *Philosophie der ökologischen Krise. Moskauer Vorträge*, München: Beck'sche Reihe 1994, S. 80.

60 Vgl. Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, Kap. 6.

61 Vgl. oben, Anm. 36.

62 Comenius: *Große Unterrichtslehre*, S. 111.

63 Im Verlust von Heimat erfolgt meist eine Verklärung, diese Überschätzung kann sich im vernünftigen Umgang zur „Schätzung mäßigen.“ Christoph Türcke: *Heimat. Eine*

sich Umweltaktivisten für das einsetzen, was sie kennen und lieben, das ist oft das Lokale.⁶⁴ In der Naturbeobachtung wird Natur als Mitwelt (Meyer-Abich⁶⁵) erfahrbar, nicht als bloße Umwelt. Ähnlich argumentiert Eisenstein:

„Was geschähe, wenn wir dem Lokalen, dem Unmittelbaren dem Qualitativen, dem Lebendigen und dem Schönen neuen Wert zumäßen.“⁶⁶

Er schreibt vom *Interbeing*, was, wie Wolfgang Sachs schreibt, durchaus mit „Mitwelt“ übersetzt werden könne.⁶⁷ Es wäre zu prüfen, inwiefern hier die Lehre des Comenius von der Pansophia anschließen kann. Denn der tragende Gedanke dabei ist gerade, die Trennung von Subjekt und Objekt zu überwinden. Eine Trennung, die mit dem cartesischen Dualismus und dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaft durch Francis Bacon (1561–1626), welche Natur als ein Objekt, moderner formuliert als Ressource, betrachtet und das Wissen darüber, Macht verleiht. Hierin mag man eine Ursache für die ökologische Krise sehen.⁶⁸ Bacons Pläne einer Naturbeherrschung

Rehabilitierung, Springe: zu Klampen 2006, S. 29.

- 64 Philip Cafaro: *Patriotism as an Environmental Virtue*. In: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (2010), S. 185–206.
- 65 Klaus M. Meyer-Abich: *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*. In: Hermann Lübke & Elisabeth Ströker (Hg.): *Ökologische Probleme im kulturellen Wandel*, Paderborn: Wilhelm Fink / Ferdinand Schöningh 1986, S. 100–108.
- 66 Charles Eisenstein: *Klima. Eine neue Perspektive*, Haan: Europa 2019, S. 191.
- 67 Ebd., S. 15.
- 68 Dass die ökologische Krise wesentlich auch eine geistiges ist, ist vielfach unter verschiedenen Aspekten beschrieben worden (exemplarisch dazu: Lothar Schäfer: *Das Bacon-Projekt. Von der Erkenntnis, Nutzung und Schonung der Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999; Regine Kather: *Die Wiederentdeckung der Natur. Naturphilosophie im Zeichen der ökologischen Krise*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012; Voigt: *Anthropozän*). Dabei wird klar, dass die „moderne Wissenschaft zur ökologischen Krise führen musste“ (Hösl: *Ökologische Krise*, S. 50). Denn eine Wissenschaft, die sich „der Idee eines die ganze Welt (einschließlich ihrer selbst) begründenden Absoluten und mit der Verwandlung alles außer ihr Befindlichen in ein reines Objekt ihres Eroberungsfeldzuges eingeleitet hat, dessen letzte Konsequenz die Zerstörung des Planeten und damit ihrer selbst ist“ (ebd. S. 67), ist Ursache dieser Krise. Jedoch muss man konstatieren, dass auch die geisteswissenschaftliche Einsicht in die Ursachen der ökologischen Krise zu keiner wesentlichen Besserung globaler Ökosysteme geführt hat; auch wenn man bedenkt, dass auch diese (historischen) Analysen und Begriffsarbeiten keine Handlungsänderungen zum Ziel haben.

sind in vielen Bereichen weiterhin impliziter Teil der Naturwissenschaften. Schäfer spricht Bacon dabei eine „Leitfunktion“ im „offensichtlich ruinös verlaufenden Umgang mit der Natur“ zu.⁶⁹ Für Höhle gilt es, insbesondere die „Entgegensetzung von Objekt und Subjekt“ aufzuheben⁷⁰, denn diese Subjektivierung, die sich mit Descartes verabsolutiert hat, führt zu einer „Abwertung der drei anderen Sphären des Seins: Gottes, der Natur, der intersubjektiven Welt.“⁷¹

Dagegen steht das pansophische Wissen, das gerade nicht nur Tätigkeit des Verstandes ist, sondern gerade handlungswirksam für eine Verbesserung der Welt eintreten will. Handeln ist an Individuen geknüpft, für die es gilt, die Werte im Alltag des Lebens zu verwirklichen, denn „Das Bündnis mit dem Leben [...] kennt keine Stellvertreter. [...] Es ist eben nichts gleich gültig, weil keine Situation gleich ist; und es ist keine Person ersetzbar. Jeder zählt, und jeder Beitrag zählt.“⁷² Für Morton ist es eine „ökologische Intimität“ als „Intimität zwischen Menschen und Nichtmenschen“.⁷³ In der Zuwendung um Anderen, zu Tieren, Pflanzen, der umgebenden Natur kann sich das Ich aus der „Enge der Subjektivität“ befreien und zu seiner „ihm zgedachten Freiheit“ überführen.⁷⁴ Das führt dann auch zum Anerkennen, dass unsere natürliche Umwelt auch von uns etwas fordert. Jedoch:

„Das subjektivistische Vorurteil, dem sowohl die instrumentelle Vernunft als auch die Ideologie der ichbezogenen Erfüllung zu seiner heutigen Vorherrschaft verholfen haben, macht es nachgerade unmöglich, ein solches Plädoyer zu formulieren. Viele Argumente zugunsten ökologischer Zurückhaltung und Verantwortung werden [...] in anthropozentrischer Sprache zum Ausdruck gebracht. [...] Erst unsere gefühlsmäßigen Einsichten [...] deuten oft auf das Empfinden hin, daß die Natur und unsere Welt einen gewissen Anspruch an uns stellen.“⁷⁵

69 Schäfer: *Das Bacon-Projekt*, S. 95.

70 Höhle: *Ökologische Krise*, S. 46

71 Ebd., S. 53.

72 Batthyány: *Die Überwindung der Gleichgültigkeit*, S. 41.

73 Morton: *Ökologisch sein*, S. 163.

74 Batthyány: *Die Überwindung der Gleichgültigkeit*, S. 91.

75 Taylor: *Das Unbehagen an der Moderne*, S. 102.

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit mit der Natur, das Wertschätzen der Naturerfahrung auch in der unmittelbaren Wohnumgebung, kann dazu führen, das Bedürfnis nach Flugreisen in die Ferne zu mindern und zu einem insgesamt mäßigeren Lebensstil zu gelangen und gleichzeitig verstärkt für den Schutz der Heimat einzutreten. Hinzu kommt: Aus einer tugendethischen Perspektive entkommt der Einzelne über eine Selbstermächtigung einer passiven Opferrolle, in der gerne über das System (der Kapitalismus, der Neoliberalismus, die Großkonzerne ...) lamentiert wird. Damit wird die Idee von eigener Handlungsmacht und daher auch Selbstverantwortung gestärkt, denn insgesamt erscheint die Zuschreibung von Verantwortung im Kontext globaler Vernetzungen und komplexer Rückkopplungen im Umweltverhalten zunehmend schwierig. Die vermeintliche Einschränkung des Individuums, die ein umwelttugendethischer Ansatz mit sich führt, stellt sich dann als eine Stärkung des Individuums heraus.

5. Ausblick

Das Anthropozän stellt sich als ein Zeitalter der ökologischen und geistigen Krise dar. Um erstere zu überwinden werden seit Jahrzehnten Daten über den Zustand globaler Ökosysteme gesammelt, welche jedoch kaum eine Handlungsrelevanz entfalten. Daher wird der Umweltdiskurs seit geraumer Zeit um einen im Drohgestus daherkommenden Umweltmoralismus flankiert, welcher Empörung an Stelle von Argumenten setzt. Doch sind einerseits damit einhergehende radikale Verzichtsdystopien im Umweltdiskurs nicht zielführend, sie widersprechen den Bedürfnissen von Menschen, andererseits ist jedoch der Mangel an globaler Steuerungsfähigkeit in der ökologischen Krise eklatant und offenkundig.

Ein umwelttugendethischer Ansatz kann eine vermittelnde Rolle zwischen internationalen Umweltschutzabkommen und dem Einzelnen in einer vielfach sinnentleerten Welt, begründet auf Naturbeobachtung, darstellen. Vielfältige (gesundheitliche) Zusatznutzen für den Einzelnen durch eine regelmäßige Naturbeobachtung werden durch eine Stärkung unterschiedlicher Tugenden ergänzt. Dieser Ansatz kann zwar zu einer erheblichen Umweltentlastung führen, jedoch kann Umwelttugendethik nicht die Welt retten,

will sie auch gar nicht, da ihr jedes missionarische Sendebewusstsein fremd ist, fremd sein muss.

Das Einüben von Naturkunde bedarf einer intensiven Arbeit in Vorschule, Schule und auch Weiterbildung, um junge Menschen in die Naturbeobachtung einzubinden. Comenius Vorstellung eines Schulgartens, der die Schule ähnlich attraktiv machen könnte wie einen Jahrmarkt, ist die Denkfigur, die verallgemeinert den Gewinn von Naturkunde darstellen kann. Wenn es gelingt, über einen intensivierten Naturbezug unterschiedliche Tugenden, wie Mäßigung und Demut zu stärken, könnte das Bedürfnis sinken, sich auf Jahrmärkten zu inszenieren, dann kann ein ansonsten verschwenderischer Lebensstil eingehegt werden. Das könnte auf einen Weg weisen, die narzisstischen Verstimmungen unserer Zeit zu mäßigen, ohne Verlufterfahrung für den Einzelnen. Doch der Gewinn, der sich persönlich daraus ergibt, muss konsequent erarbeitet werden, erst dann lässt sich erkennen: „Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt.“⁷⁶ Man kann diesen Einblick auch mit Spinoza durch den Gedanken erweitern, dass gut sein und glücklich sein eine Einheit bilden: „Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb, weil wir die Lüste hemmen, sondern umgekehrt, weil wir uns jener erfreuen, darum sind wir instande, die Lüste zu hemmen“.⁷⁷ Der Wert der Tugend liegt in sich selbst und muss nicht von außen beigesteuert werden. Übertragen auf Mensch-Umweltverhältnisse sind die Lüste, die Spinoza erwähnt, umweltschädliche Verhaltensweisen, oftmals zur Selbstdarstellung, diese umfassen auch solche Verhaltensweisen, die als besonders nachhaltig gedacht werden, sich im Gesamt ökologischer Komplexe jedoch als schädlich erweisen.

Auf dem Weg, aus der ökologischen und geistigen Not der Zeit eine Umwelttugend zu machen, könnte sich das Werk Comenius als ein fruchtbarer Begleiter erweisen.

76 Heidegger: *Der Feldweg*, S. 7.

77 Baruch de Spinoza: *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hg. von Friedrich Bülow, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1982, S. 304. V. Teil, Lehrsatz 42. (Den Hinweis hierauf, und andere mehr, verdanke ich MA Peter Reus.)

IVETA MAREŠOVÁ

Die enzyklopädischen Anklänge der Pansophie bei Comenius

Dieser Beitrag ist einer früher Schrift von Comenius gewidmet – *Theatrum universitatis rerum*¹ (*Schauplatz der Gesamtheit der Dinge*), einer weit konzipierten, ersten tschechischen Enzyklopädie, von der nur ein Teil erhalten blieb, da sie im Frühjahr 1656 teilweise dem Brand in Leszno zum Opfer gefallen war. Das Ziel von Comenius war es, eine Enzyklopädie in der Muttersprache zu erstellen, die den Menschen ohne höhere lateinische Bildung eine Wissensquelle bieten würde. Es ist keine Enzyklopädie im Sinne der Aufklärung. Es ist eine philosophisch-theologisch kohärente Interpretation des Menschen und seiner Beziehung zur Welt und zum Gott, mit zahlreichen biblischen Referenzen und mit einem stark traditionellen geozentrischen Bild der Welt. Dies ist einer der ersten Versuche von Comenius, Bildung für eine Vielzahl von Menschen zugänglich zu machen; einer der ersten Versuche des pansophischen Konzepts, das in seinem zentralen Werk *Consultatio* so monumental ausgearbeitet wurde. Bereits in diesem frühen Werk wird versucht, Disharmonie, Unordnung und Verwirrung in der Sünde der gefallenen, geschaffenen Welt zu überwinden, indem zur ursprünglichen göttlichen Harmonie, Ordnung, Einheit zurückgekehrt wird. Jan Patočka bewies, dass Comenius von Nikolaus von Kues inspiriert war. Laut Patočka betont das *Theatrum universitatis rerum* die Harmonie des Ganzen und mit den Teilen sowie der Teile untereinander. Im zwölften Kapitel findet sich ein Grundsatz, den Leibniz später als *principium identitatis indiscernibilium* bezeichnet. Demnach gibt es keine zwei absolut identischen Wesen und die Identität von

1 Jan Amos Komenský: *Theatrum universitatis rerum*. In: ders.: *Johannis Amos Comenii opera omnia* Bd. I, hg. von Antonín Škarka, Prag: Academia 1969, S. 95–181.

zwei Exemplaren ein und derselben logischen Familie oder Spezies ist nur eine begriffliche Angelegenheit. Dieses Prinzip wurde von Patočka bereits bei Nikolaus von Kues, nämlich in *De docta ignorantia*, ausgemacht.² Comenius spricht im zwölften Kapitel des *Theatrum* ausführlich über die Vielfalt der Kreaturen – und er sieht in dieser Vielfalt die Schönheit der geschaffenen Welt, die der Schöpfer der Welt eingeprägt hat, um auf unterschiedliche Weise auf die eine vollkommenste Quelle hinzuweisen, aus der alles entspringt. Patočka brachte die Idee zum Ausdruck, dass die Schriften aus der Enzyklopädiezeit und der Trostzeit die Sicht von Comenius auf die Welt perfekt widerspiegeln – dass die Welt der Natur in Harmonie ist, während in der menschlichen Welt Verwirrung herrscht, ein Labyrinth.³ *Theatrum* zeigt Ordnung und Harmonie in der Welt. Die Verwirrung des menschlichen Lebens zeigt sich im *Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* und im *Zentrum der Sicherheit* (orig. *Centrum securitatis*). Comenius' spätere Idee der Wiedergutmachung, der Berichtigung menschlicher Angelegenheiten,⁴ versucht dann, diese ursprüngliche Ordnung und Harmonie in der menschlichen Welt wiederherzustellen. Ein solches Heilmittel für die menschlichen Angelegenheiten ist möglich, denn die Ordnung ist überall auf der Welt vorhanden, aber unter den Menschen verdeckt. Da die kosmische Einheit aus Schichten besteht, die durch Parallelität charakterisiert sind, ist es ausreichend, die Hauptmerkmale dieser kosmischen Ordnung analog zu verschärfen. Patočka weist darauf hin, dass man in der Ordnung der menschlichen Welt zusammenarbeiten muss: Man muss formen und beenden – das heißt lernen und erziehen.⁵

Toleranz, Liebe und Demut grundlegende ethische Kategorien sowie Rationalität, Zielstrebigkeit und Effizienz durchdringen das gesamte gedankliche Erbe von Johann Amos Comenius. Diese geistigen Werte gehören zu den Grundlagen der europäischen Zivilisation. Nicht nur die Philosophen des 20. Jahrhunderts haben sich tief mit der Krise dieser grundlegenden mensch-

2 Jan Patočka: *Dvojí filosofování mladého Komenského*. In: ders.: *Komeniologické studie I*, hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1997, S. 22–40.

3 Jan Patočka: *Jan Amos Komenský*. In: ders.: *Komeniologické studie I*, hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 1997, S. 41–58.

4 *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* („Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“).

5 Jan Patočka: *Jan Amos Komenský*.

lichen Werte befasst und versucht, einen Ausweg aus dem verarmten Zustand des europäischen Geistes zu finden, dessen schlimmste Manifestationen die beiden Weltkriege waren, denen die ideologische Aufteilung der Welt in zwei Teile folgte. Das Wort ›Krise‹ ist seit mindestens mehr als hundert Jahren in Umlauf, taucht immer häufiger auf und wurde mit verschiedenen Ereignissen in Verbindung gebracht. Heutzutage sprechen wir über Wirtschaftskrise, politische Krise, religiöse Krise, Wissenschaftskrise, moralische Krise, Menschheitskrise und so weiter. Der Begriff der Krisis (κρίσις) war den alten Griechen bekannt. Was unterscheidet unsere Gegenwart? Es ist immer noch derselbe Kampf, die uralte Fehde, die zugunsten einer der Parteien entschieden werden muss. Oder vielleicht auch nicht? Gibt es einen Mittelweg zwischen zwei scheinbaren Gegenstücken? Globalität oder Partikularität? Wissenschaft oder Religion? Objektivität oder Subjektivität? Philosophie oder Wissenschaft? Natur oder Künstlichkeit? Und wir könnten weitermachen ...

Die Krisis der europäischen Wissenschaften,⁶ wie Edmund Husserl sie sah, schwebt wie eine dunkle Wolke über uns. Moderne wissenschaftliche Technologie führt die Menschen von der Welt als Ganzem weg, ja spaltet diese auf. Die Technologie lehrt den Menschen, in einer dualen Welt zu leben – einer natürlichen subjektiven Welt und einer wissenschaftlichen objektiven Welt. Es gibt eine große Kluft zwischen den beiden Welten. Die moderne Wissenschaft hat uns mit ihren Errungenschaften verblüfft und versucht, Dinge zu kontrollieren und zu manipulieren. So verändert sie unsere Sicht auf die Welt und schafft in uns das Bild einer künstlichen Welt kalter objektiver Wahrheiten, die uns nichts über unseren Platz in einer solchen konstruierten Welt oder deren Bedeutung sagen können. Die Welt wird entpersönlicht. Husserl sah das Gegenmittel in der phänomenologischen Methode, auf der er die Natur- und Geisteswissenschaften aufbauen wollte. Es ist eine Philosophie, die zu den Dingen selbst als Erfahrungsquellen zurückkehren möchte. Husserls Philosophiekonzept unterscheidet nicht zwischen Wissenschaft und Philosophie, weil er keinen signifikanten Unterschied zwischen ihnen sieht – sie sind unzertrennlich.

6 Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von Elisabeth Ströker. Bd. 8, Hamburg 1992 (eigene Paginierung gemäß der Ausgabe „Husserliana“).

Der verarmte Zustand des europäischen Geisteslebens spiegelte sich auch in Tomáš Garrigue Masaryk wider. *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*⁷ ist eine seiner frühen philosophisch-soziologischen Schriften. Diese These von Masaryk erwähnt den starken Grund für dieses Phänomen, den Rückgang des Glaubens der Menschen und die damit verbundene mangelnde Entschlossenheit, moralische Gesetze einzuhalten. Das Problem des modernen Menschen ist nach Masaryk die Unfähigkeit, grundlegende Fragen nach dem Sinn seines Lebens zu beantworten, was wiederum zu destruktivem Denken führt. Die Heilung kann die organische Verbindung christlicher Werte mit der wissenschaftlichen Meinung sein, die es ermöglicht, den wahren Sinn der Welt und des menschlichen Lebens wieder zu erkennen. Masaryk ist einer der Begründer einer modernen tschechoslowakischen Staatlichkeit, die sich ihm zufolge aber niemals von anderen europäischen Ländern abheben sollte. Masaryk konzipierte alle menschlichen Handlungen »*sub specie aeternitatis*«, was für ihn bedeutet, dass sich das Verhalten des Individuums und des Staates von innen und außen an den Prinzipien der Menschheit orientieren sollten, die immer an erster Stelle standen.

Jan Patočka beschäftigte sich intensiv mit den philosophischen Werken von Comenius, Masaryk und Husserl. Seine Habilitationsschrift *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*⁸ hatte großen Einfluss auf die tschechische Geistessphäre. Aus der Sicht unseres Themas sind seine *Ketzerischen Essays über Philosophie der Geschichte*⁹ bedeutsam, in denen Patočka sich mit der menschlichen Erfahrung der Geschichte in Bezug auf die drei Bewegungen der menschlichen Existenz auseinandersetzt. Zuerst erfolgt eine Bewegung vom Mythos zur Logik – natürlich zur Rationalität, die den Menschen und die Welt verstehen will. Dies wurde durch eine andere Bewegung abgelöst, die Patočka im 16. Jahrhundert als Resignation des Verstehens und der inneren Bildung des Menschen und anschließende Fokussierung auf die Außenwelt sieht, die nicht Verständnis verlangt, sondern deren Beherrschung. Patočka zufolge hat dieser Rückschritt zu einem Jahrhundert schrecklicher Kriegskonflikte und schwerwiegender Umwälzungen geführt, und deshalb

7 Wien: Carl Konegen 1881.

8 Stuttgart: Klett-Cotta 1990.

9 Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

sollte man sein Leben als Ganzes betrachten, nicht nur im Sinne einer intellektuellen Wahrnehmung, sondern so zu leben, dass wir alle unsere Möglichkeiten und Pläne haben, einschließlich gegen Ende unseres Lebens. Wenn wir unsere eigene Sterblichkeit verschleiern, wenn wir nicht innerlich von der Möglichkeit unserer Endgültigkeit berührt werden, dann erleben wir das Leben in zwei Phasen – den Momenten, die wir erleben und in denen wir unsere eigenen Meister sind, und dann gibt es das, was noch kommen wird, was bisher verschoben wurde und was uns nicht wirklich betrifft. Diese öffentliche Anonymität ist die ontologische Grundlage, auf der laut Patočka alle Verantwortungslosigkeit im Leben, Selbstvertrauen und Nachlässigkeit auf den Möglichkeiten von sich selbst und anderen beruhen. Hier entsteht die Möglichkeit des Trotzes, eine Schließung, die sich um sich selbst dreht, die nichts als ihre eigenen Eroberungen, ihren eigenen Lebensbesitz zulässt. Anonymität beruhigt uns, erleichtert uns, schließt uns aber gleichzeitig. Wie können wir also ein Leben in Wahrheit führen? Was bedeutet das eigentlich und wie können wir das erreichen? Dies bedeutet, dass

„wir niemals verschlungen, vergöttert oder zentriert werden. Es bedeutet totale Materie, was nicht Unpersönlichkeit bedeutet, sondern im tiefsten Kern unserer Persönlichkeit verankert ist. Das ist Offenheit. Diese Sichtweise – diese Ausdauer – bedeutet nur Lebensnormalität. Das heißt, das ewige Kreisen, um das Selbst im Sinne des verheerenden Zentrums des Lebens loszuwerden, den Autismus loszuwerden. Verstehe die Endgültigkeit aller Möglichkeiten. Es bedeutet auch, den anderen als solchen in seinen Möglichkeiten zu sehen und ihn sich darin entwickeln zu lassen – lass ihn sein.“¹⁰

Patočka sagt auch, dass wir nur unter diesem Gesichtspunkt ganz existieren können, um unserem Leben einen sinnvollen Sinn zu geben. Ein solches Verhältnis des Menschen zu sich selbst, das den Problemen gegenübersteht, ist die Grundlage der Reflexion. Reflexion ist eine Lebensangelegenheit, ohne die man in Wahrheit nicht existieren kann. Für Patočka ist Reflexion nicht nur etwas, das in uns selbst stattfindet, sondern das uns einfängt. Reflexion ist die Art und Weise, wie wir in der Welt sind, eine Art und Weise, wie wir

10 Jan Patočka: *Úvod do fenomenologické filosofie*, Prag: OIKOYMENH 2003, S. 140, übers. von Iveta Marešová.

zu allen Dingen und anderen in Beziehung stehen. Das heißt Authentizität, eigene Lebensweise, ›*Leben in Verantwortung*‹.¹¹

Einer von Patočkas Schülern ist Radim Palouš, der sich in seinem Buch *Čas výchovy* („Das Weltzeitalter“)¹² nicht nur mit dem Problem der Periodisierung der Weltgeschichte befasst, sondern auch mit dem Problem der Historizität an sich. Palouš weist darauf hin, dass Zeit niemals als bloßer Abschnitt der unbemannten Zeitform (›CHRONOS‹) erlebt wird, dass Zeit niemals eine bloße Konvention ist und nicht sein kann. Die Zeit ist für den Menschen immer geistig erfüllt, sie hat einen Sinn (›KAIROS‹). Palouš beschrieb die Periodisierung der Geschichte als Suche nach spiritueller Einheit der Ereignisse, als Palpation der Form historischer Zeiten. Wenn wir also über eine neue Etappe in der Weltgeschichte sprechen wollen, sollten wir zuerst nach der Bedeutung fragen, was ihr grundlegendes Ziel für die spirituelle Vereinigung ist. Wenden wir uns nun Comenius zu.

Was ist eigentlich der Ort von Comenius im europäischen Kontext des Denkens? Comenius lebte in einer Zeit, in der sich die Wissenschaft (im modernen Sinne) allmählich von der Philosophie zu trennen begann. Francis Bacon und René Descartes sind die Geburtshelfer dieser modernen Wissenschaft, wie wir sie heute kennen. Die mechanistische Interpretation der Natur, auf deren Grundlage ein Wissenschaftler empirisch erfasste Daten sammelt, die er dann analysiert und damit wissenschaftliche Hypothesen bestätigt oder widerlegt, ermöglicht eine enorme Entwicklung naturwissenschaftlicher und technischer Gebiete. In der Zeit des Comenius war dieser wissenschaftliche Gedanke umstritten, und Comenius selbst blieb den stabilen biblischen Vorstellungen von Erde und Universum treu. Das revolutionäre Wissen des Nikolaus Kopernikus hat die mittelalterliche Interpretation des Kosmos zerstört, aber Comenius hat sich nie damit identifiziert. Er war überzeugt, dass es eine Harmonie zwischen altem Wissen, das heißt der biblischen Interpretation der Welt, und dem Fortschritt des Wissens gibt. Wenn wir also sagen, dass Comenius an der Grenze des Zeitalters steht, hat dies eine tiefere Bedeutung als nur den Versuch, es in Geschichtslehrbüchern auf einer imaginären Zeitachse zu platzieren. Comenius' Denken war fest in der Tra-

11 Ebd.

12 Prag: Státní pedagogické nakladatelství 1991.

dition verankert, aber gleichzeitig schöpfte er produktiv aus dem zeitgenössischen Geistes-Sauerteig. Dass Comenius die neuesten Erkenntnisse seiner Zeit studierte und die ihm nahestehenden auf seine Weise in seine eigenen Arbeiten einbezog, belegen viele Studien von Comeniologen. Aber man kann sogar sagen, dass er einige großartige Ideen vorweggenommen hat. *Theatrum universitatis rerum*, Kapitel zwölf, lautet in deutscher Übersetzung wie folgt: „Dass die Welt und alles darin schön ist“. Comenius schreibt hier:

„Nicht ohne Grund nennt man die Welt in griechischer Sprache κόσμος, das heißt schön, und das lateinische mundus, das heißt rein. Alles in ihr ist schön, rein, angenehm und anmutig; und malt die unsichtbare Schönheit des unsichtbaren Gottes. Wenn jemand die Schönheit der Welt nicht sieht, sieht er wenig. Oder ist dieses kostbare Schmuckstück der Welt nicht so, dass in so einer Vielzahl von Dingen eine so große Vielfalt und das eine gegenüber dem anderen zu finden ist? Denn so sind alle Dinge der Duktilität, dass es keine gibt, die in allen anderen ähnlich sind. Wohin man sich dreht, ist alles, was man sieht, jeweils verschieden.“¹³

Leibniz wird diese Idee später allgemein als *principium identitatis indiscernibilium* bezeichnen, wie Jan Patočka ausführte.¹⁴ Comenius arbeitet diese Idee aus, um zu zeigen, dass die Schönheit der Welt von Natur aus eine unendliche Vielfalt ist und gleichzeitig Einheit und Harmonie. Comenius stützte sich dabei auf die Schriften von Nikolaus von Kues, wie Patočka zeigte. Einige ähnliche Stellen in den Schriften von *Theatrum* und *De docta ignorantia* weisen darauf hin.¹⁵

Comenius konzipierte das kosmische Ganze in drei Schichten – Schichten, die ineinander greifen und die Einheit bilden – göttlich, menschlich und natürlich. Der Umgang mit der Welt, also sowohl der natürlichen Sphäre als auch dem Menschen (künstlich, vom Menschen geschaffen – seine Kunst, ›ARS‹) führt den Menschen zu Gott.¹⁶ Weisheit schöpfen wir nach Comenius

13 Komenský: *Theatrum universitatis rerum*, S. 146.

14 Jan Patočka: *Theatrum universitatis rerum*. In: ders.: *Komeniologické studie III*, hg. von Věra Schifferová, Prag: OIKOYMENH 2003, S. 273–279.

15 Ebd.

16 Komenský: *Theatrum universitatis rerum*, S. 106: *Než to by spíše od někoho v pochybnost taženo byti mohlo, přináleželi-li k pravé té moudrosti zevnitřních těchto věcí v světě*

aus der Heiligen Schrift und der Offenbarung Gottes, aber die erste Grundlage der Weisheit ist die Erkenntnis der Außenwelt – wir schöpfen aus dem Bewusstsein aller Dinge und aller Taten, sowohl menschlicher als auch göttlicher, sowie aus dem Wissen über die Kunst (ARS), die Welt des Menschen (*mundus artificialis*, wie Comenius es in einigen seiner Schriften nannte). Entsprechend dieser Überzeugung verfasste Comenius das *Theatrum universitatis rerum*, ein enzyklopädisches Werk zur Erörterung der Welt und der darin enthaltenen Dinge. Diesem sollte ein weiteres Werk folgen, das *Theatrum Scripturae*, das eine biblische Enzyklopädie sein sollte, die jedoch nie in dieser Form realisiert wurde. Vom *Theatrum universitatis rerum* ist nur das erste der vier geplanten Bücher erhalten geblieben.

Theatrum ist keine Enzyklopädie der Aufklärungszeit, es gibt keine Wörterbucheinträge, die durch Begriffe miteinander verbunden sind. Comenius war vielmehr von einem umfassenden Blick auf die Welt von seiner Schöpfung bis zu seinem Tod getrieben. Es befasst sich mit den grundlegenden Fragen, die man nach Sein und Bedeutung stellt. Die Interpretation von Comenius entspricht voll und ganz der christlichen Sicht der Welt – die Welt schuf der beste, weiseste und mächtigste Gott als sein Abbild. Alle Kreatur muss sich aufeinander beziehen und dieselbe Bedeutung haben. Die Welt ist nur eine, es kann nicht mehr Welten geben, und alles in ihr ist gut, schön und perfekt – auf diese Weise entspricht die Welt ihrem Schöpfer. Gott schuf die Welt gut und schön, denn er ist und kann nicht die Ursache für böse Dinge sein. Alles, was wir als schädlich und böse betrachten, geschah erst nach dem Schöpfungsakt, indem die ursprüngliche Natur verletzt wurde. Die Welt ist großartig, mit verschiedenen Kreaturen gefüllt und lässt keinen leeren Raum. Jedes geschaffene Individuum hat einen Zweck und ist auch diesem Zweck angepasst. Nichts wurde ohne Zweck erschaffen, „nichts leer und unnötig“¹⁷.

Gott ist nicht nur der Erbauer der Welt, sondern auch ihr Verwalter – er erhält ihr Sein aufrecht, kümmert sich um sie. Ohne seine Fürsorge wür-

známost, aby člověk zpytováním světa a živlů, spatřováním hvězd a běhů nebeských, prohlédáním příběhů světa, probíháním rozličných krajín a koutů okružku zemského, vyhledáváním také rozličných umění a předsevzetí lidských, tajných i zjevných, zanáseti se měl: čili by bez toho býti mohlo, aby člověk Písem svatých toliko hleděl, jiné všecko za hřbet stavěje?“ (übers. von Iveta Marešová)

17 Komenský: *Theatrum universitatis rerum*, S. 121, , übers. von Iveta Marešová.

de die Welt verschwinden. Die Erschaffung der Welt und der Dinge darin sollte der Beginn der Ordnung sein. Sogar der göttliche Schöpfungsakt ist ein sechstägiger Prozess, obwohl der allmächtige Gott die ganze Welt in einem Augenblick hätte erschaffen können. Nach Comenius soll dieser Prozess den Menschen zeigen, dass Gott vernünftig gehandelt hat und gleichzeitig die Welt mit der zu beachtenden Ordnung geprägt hat. Wir Menschen sollten also die Ordnung der Welt aufrechterhalten, indem wir sie mit Vorsicht behandeln, mit Respekt und Bewunderung für die Schönheit, die sie uns offenbart. Die von Gott geprägte Weltordnung ist auch der Grund dafür, dass nichts auf einmal auf der Welt geschieht, außer durch ein Wunder, ansonsten verläuft alles ordnungsgemäß, von Kleinen und weniger Perfekten zum Größeren und immer Perfekteren, wie aus Samen ein Baum heranwächst. Erinnern wir uns, dass Comenius die Idee der allmählichen Verbesserung in seinen pädagogischen Schriften verwendet hat, die vor allem ihn bekannt gemacht haben.

Comenius betrachtet in *Theatrum* die Welt nicht aus wissenschaftlicher Perspektive, die Ereignisse der Erschaffung der Welt werden nicht nur chronologisch, sondern vor allem kairologisch beschrieben – Gott schuf die Welt zum richtigen Zeitpunkt. Alles, was nur auf der Welt ist, hat seine eigene Zeit und seinen Zweck. Die Welt ist sinnvoll. Wenn wir über eine neue Phase der Erde sprechen wollen, die wesentlich von menschlicher Aktivität beeinflusst wird, sollten wir die Welt aus dieser Perspektive betrachten. Dann würden wir die Erde nicht nur als ein wissenschaftliches Objekt sehen, das nur hier liegt und uns als Rohstoffquelle dient, die wir extrahieren und für unser eigenes komfortables Dasein verwenden, was in dieser Hinsicht nicht nachhaltig ist. Comenius sagt, dass die Welt und alles, was sie enthält, für den Menschen da ist, aber im Denken des Comenius wird der Mensch als ›*imago Dei*‹ verstanden. Der Mensch ist wegen der Erbsünde korrupt, aber er ist noch nicht vollständig verloren. Es besteht die Möglichkeit der Berichtigung und Wiederherstellung des ursprünglichen intakten Zustands. Alle Schichten des kosmischen Ganzen sind durch eine grundlegende Parallelität gekennzeichnet, die darauf zurückzuführen ist, dass alle Schichten des Seins gemeinsame allgemeine Prinzipien haben. Göttliche Ideen spiegeln sich sowohl in der Natur als auch im Menschen wider und stellen die Harmonie der ganzen Welt her. Comenius transformierte das traditionelle neuplatonische Schema, ergänzt

durch das biblische Konzept von Fall und Erlösung, mit einem Schwerpunkt auf menschlichem Handeln. *Mundus artificialis* entsteht durch den menschlichen Willen, der zum Handeln führt, wodurch die absteigende Tendenz der kosmischen Ereignisse gestoppt wird und sich den neuen Welten zuwendet, die durch den Aufstieg des menschlichen Geistes geschaffen wurden. Dieser Aufstieg ist ein Impuls für die aufsteigende Phase, die zurück zu Gott führt. Der Mensch schafft nicht nur eine künstliche materielle Welt, sondern auch eine moralische und eine geistige Welt. Dies bringt ihn in die ewige Welt. Er ist nicht nur das Abbild Gottes, es gibt noch etwas anderes – er ist ein Mitarbeiter Gottes. Durch ihre Arbeit und den Aufstieg des Geistes erschaffen die Menschen neue Welten, die zu einem perfekten Zustand zurückführen, wie er nach der Schöpfung war. Diese Betonung des menschlichen Handelns wird im pädagogischen und reformistischen Konzept von Comenius maßgeblich berücksichtigt. Jede menschliche Gemeinschaft hat einige geistige Werte, auf denen sie ihre eigene moralische Ordnung aufbaut – sie ist das Fundament eines jeden modernen Staates. Es ist dies keine vage Spiritualität oder kommerzialisierte Esoterik. Der Mensch schafft geistige Werte, die im Gesamtverlauf der Welt eine entscheidende Rolle spielen. Dies ist mit der Usurpation der modernen Gesellschaft nicht vereinbar.

Die oben genannten ethischen Kategorien – Toleranz, Liebe und Demut – gelten nicht nur für die menschliche Gesellschaft, sondern für den gesamten Kosmos. Comenius war der Denker des Ganzen, trennte den Menschen nicht von der Natur, hob ihn nicht über den Rest der Welt hinaus. Man sollte nicht nur Gott und anderen Menschen gegenüber demütig sein, sondern auch der Natur gegenüber. Der Mensch sollte nicht nur Gott und alle Mitmenschen lieben, sondern auch die ganze Welt. Der Mensch wird von Comenius nicht aus dem Kontext der Außenwelt herausgenommen, sondern gehört ihm, er ist ein Teil davon.

Lassen Sie uns mit den Worten von Radim Palouš schließen:

„Die zweite Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts teilt nicht mehr das heutige Vertrauen in den Fortschritt. Zum Wort kommen Dinge, die über den Menschen radikal hinausgehen. Anstelle von Überlegenheit und Herrschaft kündigt die Globalisierung das Eintauchen des Menschen in die Welt an, ihre Zugehörigkeit zu allem, was zusammen existiert. Seit Beginn des europäischen Zeitalters

gab es einen Kampf zwischen der Hingabe an dem übermenschlichen und dem Abstieg in die menschliche Willkür. Die Moderne zerstört dann Schritt für Schritt die ›andere Welt‹. Es gibt keinen größeren Sinn, die Menschheit geht anscheinend von nirgendwo ins Nirgends. Dies ist das Ende des Euro-Zeitalters, das an Befangenheit stirbt. Es ist die Bedeutung der Geschichte der gesamten Menschheit. Schließlich ist es die Bedeutung eines noch höheren Ganzen, das heißt, die Ganzheit aller Ganzen: der Menschen und Tiere und Pflanzen und Steine und Wasser und Luft, sogar der Sterne, überhaupt allem.“¹⁸

18 Radim Palouš: *O globalizaci s Radimem Paloušem*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005, S. 12 f., übers. von Iveta Marešová.

Über die wahre Veredelung des Menschen

In den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts provozierte ein junger tschechischer Journalist, Ferdinand Peroutka, die tschechoslowakische Öffentlichkeit mit einer ironisierenden Darstellung des sogenannten Mythos von der ›Nation des Comenius‹:

„Es wäre eine seltsame Sache, würde man als Hauptgrund dafür angeben, dass wir gute Schulen benötigen, dass wir die Nation des Comenius seien. Eine solche Begründung vermag nicht mehr zu bewirken als z. B. ein Rat, dass wir die Frauen lieben sollen, weil auch schon unser Fürst Oldřich seine geliebte Božena vom Brunnen abholte.“¹

Wie es so häufig geschieht, wurde da von dem jungen Journalisten das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Peroutka wusste nichts von der großen Begeisterung für Comenius, die am Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur die Lehrer in den böhmischen Ländern ergriff, sondern insbesondere sehr viele deutsche Lehrer, denn ein besonders starker Impuls ging damals von den deutschen Lehrern aus. In Deutschland entstand damals die „Comenius Gesellschaft“ mit Zweigstellen in vielen großen und kleineren Städten und sogar im Ausland, die sich für Schulreformen im Sinne des Comenius einsetzte.

Was war es eigentlich, was Comenius so anziehend machte, dass er kaum 30 Jahre vor Peroutkas Urteil über das angebliche historische Gerümpel unter den deutschen und tschechischen Lehrern ein so hohes Ansehen genoss? Seine *Große Didaktik* ist das erste konsequent durchdachte und entwickelte europäische pädagogische System, weshalb man ihren Autor mit Recht als den

1 Ferdinand Peroutka: *Jací jsme* („Wie sind wir“), Prag ²1934, Anfang des Kapitels *Národ náboženský?* („Ein religiöses Volk?“), S. 105, aus dem Tschechischen übers. v. Jiří Beneš.

Begründer der neueren Pädagogik betrachten kann. Es sind jene bekannten Grundsätze, die den Unterrichtsinhalt betonen, die Wichtigkeit der Dinge gegenüber dem sprachlichen Ausdruck, der Ausgangspunkt in der Anschauung, die Betonung der Bedeutung der Muttersprache, der zyklische Charakter der Lehrdisposition, die Wichtigkeit der ständigen Anwendung des erworbenen Wissens, die parallele Betätigung des Denkens, der Hand und der Zunge. Es sind ferner seine bahnbrechenden Verdienste um die Schulorganisation zu nennen, den systematischen, gemeinsamen Unterricht in Klassen nach einem festen Lehrplan, die standardisierten Lehrbücher; endlich – und nicht zuletzt – sein großartiger und grundsätzlicher Demokratismus, der die Notwendigkeit der Erziehung und Bildung für alle Menschen verkündet, ohne Rücksicht auf Geschlecht, Stand, Reichtum, Ursprung, ja sogar ohne Rücksicht auf die Begabung, denn Comenius glaubt, dass jeder Mensch erziehbar sei; zwar nicht bis zu einem gleich hohen Niveau, denn die Kinder sind mehr oder weniger begabt. Aber es gebe kein menschliches Geschöpf, das der Förderung nicht wert wäre, und gerade um die Bildung der weniger Begabten müsse man sich mit besonderer Liebe kümmern. Erziehung sei nicht nur allgemeine Pflicht, sondern sie gehöre auch zu den menschlichen Vorrechten. Da jeder Mensch zu positiver Entwicklung imstande sei, könne und müsse der Erzieher das Gute in jedem Kind fördern, und er werde dabei Erfolg haben. Denn Güte fände Widerhall, das Gute rufe Gutes hervor! Allerdings müssen die Erziehenden, die Eltern wie die Lehrer weise, gütig, liebenswürdig, mit natürlicher Autorität ausgestattet sein, voll eines fröhlichen christlichen Glaubens. Diese Idealvorstellung von den Pädagogen kann nur selten erreicht werden. Aber wer wollte bestreiten, dass es vorbildliche Lehrer immer wieder gegeben hat und immer wieder gibt? Kann man ohne vorbildliche Lehrer überhaupt von guter Erziehung sprechen?

Der pädagogische Optimismus wird durch festen Glauben des Comenius an den Sinn der Erziehung unterstützt. Der Mensch ist für ihn ein ›Ebenbild Gottes‹. Er kommt in die Welt mit der Sendung, Mensch zu werden, denn nur durch Erziehung und Bildung wird er zu einem Ebenbild Gottes. Er ist nicht bloß einfach da wie ein Stein, eine Pflanze, ein Tier. Zu einem wahren Menschen kann jeder erst *werden*. Die Menschlichkeit des Menschen ist keine gegebene Wirklichkeit, kein Faktum, das nur zur Kenntnis zu nehmen ist. Die Menschlichkeit ist nur potentiell vorhanden, nur als eine Möglichkeit. Man

muss etwas für sie tun. Man muss sie als Aufgabe begreifen. Dabei kommt der Schule eine große Bedeutung zu. Comenius nennt sie ›Werkstätte der Menschlichkeit (*officina humanitatis*)‹! Erziehung ist Führung des Menschen zu sich selbst, zum Wissen über seine menschliche Sendung, die darin besteht, sich, den Mitmenschen und der Sinnerfülltheit der Welt zu dienen, ein Wissen darum, dass in diesem *Dienst* menschliche *Herrschaft* besteht. Das spricht aus dem Werk des Comenius zu uns. Sein Grundsatz „Alles fließe von selbst, Gewalt sei ferne den Dingen“ bedeutet nicht: Weniger Lernen! Im Gegenteil: mehr, aber auf natürliche Weise! Bloß Einpauken und mechanisches Büffeln bleibt unwirksam. Der Mensch findet den Weg unter guter Anleitung zu sich selbst. Dafür müssen die Bedingungen geschaffen werden. Von diesen Bedingungen ist die wichtigste wiederum der lehrende Mensch, der in der Lage ist, zu erziehen, weil er schon den Weg zur Menschlichkeit angetreten hat und nun Aufgaben, Probleme, Ziele aufzeigt, weil er zur *Eigenverantwortung* auffordert, zur Führung eines selbständigen, spontanen, sich erfüllenden Lebens. Die Erziehung ist Herausführung, Emporführen, Herausführen aus den menschlichen Labyrinthen (*educatio*). Erziehung ist Lebensaufgabe. Die ganze Welt ist eine Schule, in der Menschen sich zu Menschen bilden.

Weshalb war des Comenius Auftreten so bedeutsam? Weshalb ist es für uns selbst beispielgebend? Weil Comenius das System der *Erziehungsgelegenheiten* und *Erziehungsziele* durchdachte, damit jeder menschlich werde. Die Welt ist eine Schule, aber damit man sie erfolgreich durchläuft, muss sie eine Schule zur Menschlichkeit sein. Damit ist der enge Kreis der institutionalisierten Schule verlassen. Auch die Politik ist zu vorbildhaftem verbesserndem Handeln zur Förderung der Menschlichkeit verpflichtet. Der Funke des Verstehens springt über von demjenigen, der begriffen hat, um was es geht, auf den zu Erziehenden über. Die Erziehung öffnet den Zugang zu den Dingen und zu den anderen, die auf demselben Wege oder anderen Wegen demselben Ziel entgegenstreben, zum Ganzen, aus dem alle Aufgaben hervorfliessen und sinnvoll werden. Auch jede einzelne Argumentation des Comenius ist stets auf dieses gemeinsame Ziel bedacht, z. B. in der *Großen Didaktik*:

„Wenn einer sagt: Wohin soll das führen, wenn Handwerker, Bauern, Lastträger und schließlich gar Weibsbilder Gelehrte werden, so laute die Antwort: Es wird dahin führen, daß es [...] künftig niemandem von ihnen allen mehr am rechten Gegenstand für sein

Denken, Wünschen, Streben und Handeln fehlen wird. Ein jeglicher wird wissen, wohin er alle Wünsche und Taten des Lebens richten, innerhalb welcher Grenzen er bleiben und wie er seinen Platz behaupten muß.“²

Aus dieser Bestimmung der Erziehung als zur Menschlichkeit hinführend folgt ihre zentrale Stellung im gesamten Werk der *All-Verbesserung* (orig. *Pan-orthosia*) des Comenius. Sie ist eine der ›HauptSachen‹ des Menschen, diejenige, wodurch die anderen Spezifika des Menschen wie Religion, Politik und Wissenschaft erst existieren können. Religion, Politik und Wissenschaft werden von Comenius in Bezug gesetzt: zu Gott, der die Menschen überragt; zur Gesellschaft ebenbürtiger Mitmenschen; zur geschöpflichen Welt, die man heute als ›Umwelt‹ bezeichnet und die dem Menschen zur Verwaltung anvertraut worden ist. Die Erziehung zur Menschlichkeit will kein Drillprogramm sein, das dem Menschen gewisse nützliche Eigenschaften vermittelt, z. B. ›ethische‹ Erziehung. Sie ist nicht Regulierung gegebener menschlicher Anlagen und Fähigkeiten, die eine Persönlichkeit zur Realisierung bestimmter Ideale befähigt, z. B. des ›Humanitätsideals‹. Die comenianische Erziehung zum Menschen greift viel tiefer: alle Ziele, Ideale, Grundmöglichkeiten des Menschen haben ihren Bezugspunkt in der unendlichen Größe Gottes.

Der Demokratismus der comenianischen Erziehungsidee entspricht dieser Auffassung der Erziehung als eines Weges des Menschen zur Menschheit und zu Gott. Gerade weil es sich bei dieser Erziehung um den Kern des Menschlichen handle, dürfe die bewusste, systematische, institutionalisierte, d. h. die schulische Erziehung niemandem verweigert werden. Die Gesellschaft müsse alles für eine bestmögliche Erziehung aufbieten. Denn in ihr liege dasjenige, was jede Gesellschaft letzten Endes rechtfertigt – ihr Sinn. Comenius erkannte im Verlauf seines Lebens immer deutlicher, dass eine wirklich menschliche Gesellschaft eine Gesellschaft der Erziehung ist und dass wirkliche Gesellschaftsreform darin besteht, sie ernst zu nehmen und sich ihr dauerhaft und verantwortungsbewusst zu widmen.

Comenius sieht weiterhin, dass eine Erziehung zum Menschen ein besonderes *Wissen* erfordert. Nicht nur Einzelwissen, nicht nur Leistungs- und

2 Johann Amos Comenius: *Große Didaktik*. Übers. u. hg. v. Andreas Flitner, Stuttgart: Klett-Cotta ⁸1993, Kap. X.8, S. 54.

Wirkungswissen. Es muss ein Wissen vom Weltganzen sein, von der Stellung des Menschen im Weltganzen und darüber, welchen Sinn das Leben der Menschen hat. Ein nicht zerstückeltes Wissen nennt er „AllWeisheit“ (orig. *Pansophia*). Er fordert, dass dieses ganzheitliche Wissen zur Grundlage des Schulunterrichts werden müsse. Ein solches Wissen verlangt Reformen des Unterrichts. Es geht ihm um die Einheit der menschlichen Ziele und ihre Harmonie.

Das comenianische Ideal des pansophischen, universalen Menschen verschließt sich nicht in Streitigkeiten und in Kämpfen um partikulärpolitische und private Ziele, weil es die universalen Menschheitsziele anstrebt. Auf den ersten Blick erschien der comenianische Gedanke phantastisch, unreal, nicht realisierbar. Er bleibt auch nicht realisierbar, bleibt man ausschließlich beim *wirksamen* Wissen der modernen naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise befangen. Doch dieser Typ des *rationalen* Wissens entzieht sich ebenfalls den Versuchen um eine Synthese, die seit langem schon begehrt wird, und selbst Naturwissenschaftler – sofern sie über die Probleme der Menschheit nachdenken – empfehlen eine Gesamt-Sicht, ob mit oder ohne Gott, das ist eine andere Frage. Die comenianische Idee würde – abgesehen von ihren natürlich zeitbedingten Inhalten – für uns eine neue Bedeutung erhalten, denn Comenius bewertet die Gesellschaft danach, wieweit sie befähigt ist, den Menschen zur Hinführung zur Menschlichkeit zu befähigen. Man besitzt mit ihm ein Kriterium für die Beurteilung des Existierenden und des zu Wünschenden.

Mit seinen Überlegungen wie dem Menschen zur Menschlichkeit verholfen werden könnte, setzte Comenius zuerst bei der Erziehungslehre an, dann erfolgte seine Besinnung auf die Art von Wissenschaft, die einem guten Erziehungssystem vorausgesetzt werden müsse, die er *Pansophia* nennt. Von der *Pansophia* schließlich gelangte er zur *Panorthosia*, zur „AllReform“. Sein letztes großes Werk, die *Allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Dinge*, enthält ein durchdachtes System aller Zielsetzungen, die der Mensch sich wirklich setzen kann und setzen sollte. Worin die Erziehung zum Menschsein besteht, an dem ihm am meisten gelegen war, hat er in seiner *Pampaedia* prägnant formuliert:

„Ein wahrhaft gebildeter Mensch ist derjenige, der – gleichsam als ein lebendiges Bild Gottes – mit dem Verstand alles vernimmt, mit

der Sprache alles ausdrückt und in Werken alles zeigt, *soweit es ihm als einem endlichen Geschöpf möglich ist*. Dieses alles zu vollenden, macht die wahre Veredelung des Menschen aus, seine wahre Bildung (*vera Eruditio*).³

3 Ders.: *De rerum humanarum emendatione Consultationis Catholicae Pars Quarta, Pampaedia*. In: *De rerum humanarum emendatione Consultatio Catholica II* (Editio princeps), hg. v. Otokar Chlup, Prag: Academia 1966, S. 73, Sp. 121: *Eruditus vere Homo est, qui tanquam viva imago Dei, Intellectu excipit omnia, Sermone exprimit omnia, Factis demonstrat omnia, quantum finitae naturae possibile est: Posseque omnia haec Vera Hominis politura, vera Eruditio est.*

CLAUDIA SCHMIDT-DIETRICH

Nachhaltige Digitalisierung als Herausforderung für das Bildungswesen

1. Einleitung

Die Frage nach der Bildung für das Anthropozän wird immer drängender, denn die Auswirkungen globaler Waren- und Menschenströme auf das gesamte planetare Ökosystem, aber damit auch auf die Menschen selbst werden immer offensichtlicher und sind kaum mehr von der Hand zu weisen. Neben den Themen Klimawandel und Migration, die bereits in den letzten Jahren mit den Schlagworten ›Fridays for future‹ oder ›Flüchtlingskrise‹ medial sehr präsent waren, offenbart die Corona-Pandemie weitere Konsequenzen der Globalisierung und zeigt die Potentiale globaler Wertschöpfungsketten, jedoch auch die Fragilität des gesamten Systems.

Eine Bildung, welche die aktuellen Probleme und Herausforderungen aufgreift, mit diesen arbeitet und dann das reflektierte zukunftsfähige Denken und Handeln in den Mittelpunkt stellt, ist auf dieser Basis Voraussetzung für den ›guten‹ Weg in die Zukunft. Eine solche Bildung muss neben einer Beschäftigung mit gegenwärtigen ökologischen, ökonomischen und sozialen Diskrepanzen auch den Anforderungen der Nachhaltigkeit gerecht werden, um den nachfolgenden Generationen eine Umwelt zu hinterlassen, in welcher nicht nur ein Überleben im ökologischen Sinn, sondern auch noch eine Wahl bezüglich individueller Lebensentwürfe, sei es auch in sozialpolitischen oder in ökonomischen Kontexten, möglich ist. Damit ist die Bildung für eine nachhaltige Entwicklung (BNE)¹ wichtige Grundlage für eine Bildung des Anthropozäns.

1 Vgl. Robert Fischbach, Nina Kolleck & Gerhard de Haan (Hg.): *Auf dem Weg zu nachhaltigen Bildungslandschaften. Lokale Netzwerke erforschen und gestalten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2014.

Möchte man aber proaktiv Bildungsarbeit leisten, ist es notwendig, nicht nur die bis dato größten Probleme zu betrachten, denen sich die globale Weltgesellschaft aktuell stellen muss, sondern die Veränderungsprozesse, die gerade beginnen und in den nächsten Jahren an Brisanz gewinnen und massive Umgestaltungen mit sich bringen, gleichermaßen mit zu bedenken. Hierzu gehört sicher die voranschreitende Digitalisierung und damit auch Technisierung alltäglicher Prozesse und Abläufe, welche einerseits vielfältige Potentiale zur Unterstützung eines ›guten‹ Weges zur nachhaltigen Entwicklung birgt, jedoch andererseits auch neue Risiken mit sich bringt, die vor allem bei unbedachtem und unreflektiertem Einsatz zur echten Gefahr werden können. Denn die Digitalisierung kann die Prozesse und Auswirkungen, die im Sinne des Anthropozäns bereits jetzt schon auf dem Planeten positiv wie auch negativ verzeichnet werden, noch verstärken und in neue Dimensionen katapultieren. Auf dieser Basis kommt der Pädagogik eine Schlüsselrolle in der aktuellen Situation zu, denn eine adäquate Bildung ist unerlässliche Voraussetzung für entsprechendes Umgestalten und zukunftsfähiges Handeln sowie die aktive Gestaltung einer digitalisierten sowie auch nachhaltigen Zukunft.

Begibt man sich in der pädagogischen Theorie auf die Suche nach theoretischen und didaktischen Grundlagen, um ein für diese Situation geeignetes Bildungskonzept zu entwickeln, scheint die Auseinandersetzung mit den Arbeiten des Johann Amos Comenius zunächst entfernt, denn welchen Beitrag könnten die Vorstellungen eines Mannes aus dem 17. Jahrhundert wohl an diesem Punkt leisten? Beschäftigt man sich jedoch etwas detaillierter mit den Ideen des Comenius, so zeigt sich meines Erachtens, dass sich wichtige Hinweise für einen adäquaten Umgang mit den aktuellen Herausforderungen ableiten lassen: So ist gerade im Hinblick auf das Thema Nachhaltigkeit beispielsweise die Natur im ökologischen Sinn per se für Comenius von hoher Bedeutung, da sie – von Gott geschaffen – nicht nur Teil der Schöpfung ist, sondern seiner Vorstellung nach die natürlichen Gesetzmäßigkeiten ökologischer Abläufe als wichtiges Vorbild für den Menschen dienen sollen.² So weist Comenius in seinen Arbeiten darauf hin, dass es darum gehen müsse,

2 Vgl. Dietrich Benner & Friedhelm Brüggem: *Geschichte der Pädagogik. Von Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Reclam 2001; Regina Bojack & Barbara Bojack: *Comenius, ein moderner Pädagoge*. Wismarer Diskussionspapiere 3 (2008). Hoch-

von den Gesetzmäßigkeiten der Natur zu lernen, im Einklang mit der Natur selbst.³ Gerade dieser Umgang des Menschen mit der Natur ist jedoch aktuell nicht gegeben und ist weit entfernt davon, im Einklang mit der Natur zu sein, hat insbesondere der industriell geprägte Lebensstil durch hohen Pro-Kopf-Verbrauch von Materialien, Emissionen und Energie massive negative Auswirkungen auf natürliche Umwelten und Prozesse. Somit ist hier die Sichtweise des Comenius für eine Umgestaltung hin zu Nachhaltigkeit aktueller denn je.

In Bezug auf die weitere aktuelle Herausforderung der Digitalisierung und Technisierung lassen sich ebenfalls Parallelen zu Comenius' Ideen erkennen: so scheint gerade das Internet sowie die Möglichkeiten der Digitalisierung die Antwort auf seiner Forderung *omnes omnia omnino*⁴, d.h. alle alles auf umfassende Weise zu lehren, zu sein, verspricht die technische Entwicklung und das globale Onlinenetz doch erstmals ›wirklich‹ auf jede Frage eine geeignete Antwort zu finden, die auch gemäß Alter, Entwicklung und Begabung dargestellt und vermittelt werden kann. Damit könnte das Internet, Plattformen und digitale Datenbanken im Sinne der Forderung des Comenius nach einem universalen Buch, das zum Lehren und Lernen verwendet werden soll, als eine Art virtuelle Enzyklopädie interpretiert werden, welche allgemeinbildend, orts- und zeitunabhängig und basierend auf einer Weltsprache (die der grundlegenden Computersprache, aber auch unterschiedliche Sprachen sind dank stets verbesserter Übersetzungssoftware und künstlicher Intelligenz meist kein Problem in der globalen Kommunikation mehr) das Individuum bildet. Comenius' Gedanke der Pansophie, die eine Kooperation und Synthese aller Wissenschaften und Wissensgebiete umfasst, scheint durch den inter- und transdisziplinären Zugang, der durch das Internet möglich ist, in greifbare Nähe gerückt. So sind die Möglichkeiten und Potentiale der Digi-

schule Wismar, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften. Online unter: www.econstor.eu/bitstream/10419/39187/1/587986891.pdf (zuletzt abgerufen am 29.05.2020).

- 3 Vgl. Klaus Schaller: *Die Didaktik des Johann Amos Comenius zwischen Unterrichtstechnologie und Bildungstheorie*. In: Stefan Hopmann & Kurt Riquarts (Hg.): *Didaktik und/oder Curriculum. Grundprobleme einer international vergleichenden Didaktik*, Weinheim u. a.: Beltz 1995, S.47–60.
- 4 Vgl. Johann Amos Comenius: *Große Didaktik*. Übers. und hg. von Andreas Flitner. Mit einem Nachwort von Klaus Schaller, Stuttgart 1992.

lisierung insgesamt, aber auch gesehen auf Bildungs- und Vermittlungsarbeit immens und werden sukzessiv in Lehrtätigkeiten umgesetzt und erweitert: der Einsatz von Smartphone, Tablet & Co im der Lehre wird immer normaler und auch neue Lernformen via App, Open Educational Resources (OER) oder Digitaler Klassenräume/ Seminare finden *peu a peu* ihren Platz in Didaktik und Methodik. Die Bedeutung dieses Prozesses zeigt sich auch aktuell während der Corona-Pandemie insbesondere durch die Möglichkeiten der Online-Lehre in Zeiten des Lockdowns oder des Social Distancing.

Letztlich ist gerade der Wunsch des Comenius nach „einer allumfassenden Darstellung und Ordnung der Dinge für den Menschen, um die Welt letztendlich einheitlich und global zu verstehen“⁵ wichtiger Wegeweiser, um mit den Herausforderungen der Gegenwart umgehen zu können.

Zum Themenkomplex der Bildung für eine nachhaltige Entwicklung besteht bereits seit vielen Jahren ein intensiver Diskurs in der Pädagogik, insbesondere auch in Auseinandersetzung mit Theorien und adäquater Umsetzung.⁶ Doch gerade im Bereich der Digitalisierung und diesbezüglicher Verknüpfung hin zur digitalen Nachhaltigkeit beziehungsweise nachhaltigen Digitalisierung, bestehen Desiderate in der Auseinandersetzung. Dies liegt daran, dass die Thematik insgesamt sehr neu ist und aktuell eher der Einsatz selbst denn die Auswirkungen dieses Einsatzes diskutiert werden. Darüber hinaus hat die Nutzung dieser neuen Techniken und Produkte oftmals versteckte, bzw. ggf. nicht mitbedachte Nebenwirkungen, die auf den verschiedensten Ebenen Auswirkungen haben und damit eine bewusste Aufarbeitung möglicher Konsequenzen erschweren. Diese sind sehr unterschiedlicher Natur, sei es, dass für die Digitalisierung viele neue Produkte hergestellt werden müssen, die Ressourcen und Energie verbrauchen und damit entgegen der Maßgabe der Nachhaltigkeit wirken. Darüber hinaus ergeben sich für das Individuum als auch für die Gesellschaft enorme Umgestaltungen bis hin zu Disruptionen, die aktuell noch nicht im nötigen Maß im Diskurs der Pä-

5 Bojack & Bojack, *Comenius*, S. 5 f

6 Vgl. Fischbach, Kolleck & de Hahn: *Auf dem Weg*; Harald Heinrichs & Gerd Michelsen (Hg): *Nachhaltigkeitswissenschaften*, Berlin: Springer 2008; Gerhard Becker: *Urbane Umweltbildung im Kontext einer nachhaltigen Entwicklung*, Opladen: Leske und Budrich 2001.

dagogik stehen. Jedoch entstehen gerade durch diese Veränderungen neue Aufgaben für die pädagogische Arbeit, denn digitale Prozesse verschieben gesellschaftliche Normen und Werte, verändern Kommunikationswege und zukünftige Arbeitsfelder. Eine zentrale Frage lautet deshalb, ob Digitalisierung und Nachhaltigkeit gleichermaßen vorangetrieben werden können, um eine zukunftsfähige Bildung für das Anthropozän entwickeln zu können?

Der folgende Beitrag möchte an diesem Punkt ansetzen und zunächst aufzeigen, was Digitalisierung alles ist und welche Veränderungen sich ergeben werden. Ziel ist es, entsprechende pädagogische Diskurse zu verorten und diese zu beginnen. Weiter werden erste Potentiale einer Verknüpfung von Nachhaltigkeit und Digitalisierung skizziert. Dieser Blick in die nächste Zukunft soll die zentralen Aufgaben verdeutlichen, die auf Pädagogik und Bildungsarbeit zukommen, jedoch auch, welche zentrale Bedeutung der pädagogische Diskurs innehat. Auf dieser Basis soll dann beleuchtet werden, an welchen Punkten die Arbeiten von Comenius hilfreiche Hinweise für den Umgang mit zentralen pädagogischen Fragestellungen liefern können. So kann dieser Beitrag keine finalen Lösungen präsentieren, sondern er möchte aufmerksam machen auf dieses neue Themen- und Aufgabenfeld, das sich dynamisch entwickelt. Weiter soll er als Einladung zum (selbst)kritischen Denken und Nachfragen verstanden werden.

2. Digitalisierung – ein kurzer Status Quo

Denkt man als Pädagoge an Digitalisierung, wird diese Thematik vorrangig im schulischen Kontext gedacht. Gemäß der Maxime des Comenius *omnes omnia omnino* in der *Großen Didaktik* scheinen digitale Innovationen die nahezu perfekte Grundlage für selbstbestimmtes Lernen zu sein, die es jedem⁷, egal wo er herkommt und über welchen Wissensstand er verfügt, ermöglichen, Zugang zu Bildung zu haben. Gleichzeitig kann durch die entsprechen-

7 Im Interesse einer besseren Lesbarkeit wird davon abgesehen, bei Fehlen einer geschlechtsneutralen Formulierung sowohl die männliche als auch weitere Formen anzuführen. Die nachstehend gewählten männlichen Formulierungen gelten deshalb uneingeschränkt auch für die weiteren Geschlechter.

de Gestaltung von Online-Angeboten zwar ein breiter und auch kostengünstiger Zugang zu Wissen für die Masse erreicht werden, dieser kann aber bei Bedarf durch zielführende Methodik relativ schnell und einfach personalisiert werden, um eine individualisierte Förderung zu erreichen.

Geht es jedoch um die Umsetzung der vielfältigen Möglichkeiten digitaler Lehr- und Lernangebote in die Praxis, werden die vielen Herausforderungen auf unterschiedlichen Ebenen sichtbar. Denn der Einsatz dieser digitalen Techniken und Methoden bedeutet sowohl für den Lehrenden als auch für den Lernenden ein hohes Maß an Einsatz und Mut zu Veränderungen, um die neuen Techniken und Medien, sei es ›nur‹ eine Lernapp, das Arbeiten mit OER bis hin zum virtuellen Klassenzimmer oder Online-Seminar, zielführend und erfolgreich zu nutzen. Insbesondere hier zeigt sich bereits die Diskrepanz zwischen den sogenannten ›Digital Natives‹, also der Generation, die mit digitalen Geräten aufwächst und den Erwachsenen / Lehrenden, welche den Umgang mit technischen Geräten und deren Möglichkeiten erst – manchmal mühevoll – lernen müssen.

Damit wird die pädagogische Diskussion um den Einsatz digitaler Techniken und Methoden momentan insbesondere im Hinblick auf zwei zentrale Fragestellungen geführt, nämlich einerseits, wie der (sinnvolle) Gebrauch von Informations- und Kommunikationstechnik (IKT) gelernt werden kann und andererseits, wie die digitalen IKT genutzt werden können, um zu lernen.⁸ Damit ist die pädagogische Aufgabe demnach die Vermittlung von Medienkompetenz im Umgang mit digitaler Technik als auch die Reflektion über Chancen und Risiken der Mediennutzung und des sinnvollen Einsatzes der Technik, so dass ein Mehrwert zur analogen Vermittlungs- und Bildungsarbeit entsteht.

Allein mit diesen Fragestellungen zeigt sich, dass die Aufgaben und Herausforderungen zum Einsatz digitaler Geräte im Kontext von Lehr-Lern-Situationen vielschichtig und zum Teil hochkomplex sind. Doch dies ist nur ein winzig kleiner Teil dessen, was auf die globalisierte Gesellschaft und das Individuum mit Fortschreiten der Digitalisierung zukommt. Denn Digitalisierung ist viel mehr, findet auf allen Ebenen statt und ist gerade dabei, die

8 Vgl. Angelica Laurençon & Anja C. Wagner: *B(u)ildung 4.0. Wissen im Zeiten technologischer Reproduzierbarkeit*, Berlin: FrolleinFlow House 2018.

bisherige Lebens- und Arbeitswelt der globalen Weltgesellschaft von Grund auf zu verändern. Damit verändert sich auch die Rolle von Pädagogik maßgeblich.

Im Folgenden soll deshalb kurz und punktuell anhand einiger beispielhafter Themenfelder und deren Auswirkungen auf Gesellschaft und Individuum aufgezeigt werden, welche Veränderungsprozesse durch die Digitalisierung bereits stattfinden und wie sich damit die Pädagogik sowohl im Diskurs als auch in der praktischen Arbeit verändern wird.

Die Digitalisierung greift in fast alle uns bekannten Lebensbereiche ein. Sie nutzt die unterschiedlichsten technischen Grundlagentechniken und Methoden, oftmals greifen diese jedoch ineinander über, so dass sich auch Themenfelder gegenseitig bedingen und dynamisieren. So haben beispielsweise Entwicklungen im Bereich der Medizin, die auf dem Einsatz digitaler Techniken beruhen (z. B. Biotechnologie, Gentechnik oder Nanotechnologie), Auswirkungen auf die Entwicklung neuer technischer Prozesse, wie beispielsweise die Förderung und Anwendung des 3-D-Druck. Zum Beispiel wird aktuell im Rahmen individualisierter digitaler Medizin daran gearbeitet, organische Zellen (Haut, Organe, etc.), die auf die DNA einzelner Patienten direkt zugeschnitten werden können, im Labor zu züchten und mit Hilfe des 3-D-Drucks zu drucken. Die Vorteile liegen auf der Hand: Brandopfer können durch die Verpflanzung ›eigener‹ Haut besser behandelt sowie neue Organe, Gelenke und Prothesen individualisiert hergestellt werden.⁹ Der 3-D-Druck macht es dann wiederum ebenfalls möglich, dass auch Nahrungsmittel nach den Bedürfnissen einzelner Menschen hergestellt werden: fehlt Magnesium oder Eisen im Körper, fügt der Drucker dieses automatisch dem Essen hinzu, müssen Cholesterin- oder Zuckerwerte reguliert werden, können automatisierte Prozesse von Test durch Sensoren zur individualisierten Nahrung in Gang gesetzt werden.¹⁰ Weitere Idee des 3-D-Druck ist es, dass die Herstellung von ›künstlichem Fleisch‹ das Leid und die Qualen von

9 Vgl. Thomas Schulz: *Zukunftsmedizin. Wie das Silicon Valley Krankheiten besiegen und unser Leben verlängern will*, München: Deutsche Verlags Anstalt 2018.

10 Vgl. Sven Gabor Janszky & Lothar Abicht: *2030. Wie viel Mensch verträgt die Zukunft?* Leipzig: 2bAHEAD 2018.

Millionen von Tieren in Massentierhaltung verhindern kann,¹¹ womit sich weitreichende Veränderungen im globalen Wirtschaftsketten der Fleischindustrie ergeben würden.

Ebenfalls hätte das ›Print-on-demand‹, also der Druck von Produkten und Waren, erst wenn der Kunde diese bestellt hat, vielfache Auswirkungen auf die globale Logistik und Lagerhaltung, insbesondere dann, wenn die Ware erst mobil auf dem Weg zum Kunden gedruckt werden würde. Insbesondere Amazon arbeitet an solchen Projekten.

Damit zeigt sich, dass die Weiterentwicklung von Techniken – hier am Beispiel des 3-D-Druck – vielschichtige Dynamiken in Gang setzen kann.

Ein anderes Beispiel hierfür sind auch die sogenannten ›Wearables‹. So werden digitale Geräte bezeichnet, die der Mensch am Körper trägt und mit Sensoren ausgestattet permanent online Verbindung zu anderen Menschen, Produkten oder Onlinenetzen aufrechterhalten und miteinander kommunizieren. Die Apple-Watch als bekanntes Beispiel zeichnet nicht nur die persönlichen Daten beziehungsweise Schritte, Herzfrequenz oder Schlafrythmen auf, sondern soll in naher Zukunft allumfassender Gesundheitssensor werden,¹² der bei sensorischen Hinweisen entsprechend einschreitet und reagiert, sei es mit einer Terminvereinbarung bei einem Arzt bis hin zum Notruf bei Kollaps oder Herzstillstand des Trägers.

Weitere Wearables wie Informationsbrillen (z. B. Google Glass), welche im Rahmen von Augmented-Reality die Sicht des Brillenträgers um Online-Informationen im Wortsinne erweitern oder auch mit gänzlich virtuellen Sichtweisen versorgen, werden ebenfalls massive Auswirkungen haben. So mag die Nutzung solch einer Brille für einen Stadtrundgang durch eine fremde Stadt sinnvoll sein, wenn man sich entlang des Spaziergangs entsprechende Informationen und Videos zu einzelnen Bauwerken und deren Geschichte oder Hinweise zum nächsten gut bewerteten Restaurant zeigen lassen kann. Andererseits wird das Tragen solcher Geräte das Zusammentreffen von Menschen und deren Umgang und Kommunikation miteinander massiv verändern, wenn das Aufeinandertreffen nicht mehr als klassischen Kennenlernen stattfindet, sondern durchsetzt wird von mitunter privaten Inhalten

11 Vgl. ebd.

12 Vgl. Schulz, *Zukunftsmedizin*.

oder Bilden in sozialen Medien, die dem Träger bei der Benutzung solcher Brillen über das Gegenüber angezeigt werden können.

Die Möglichkeiten solcher digitaler Produkte und Dienstleistungen im Rahmen des „Internet of Things (IOT)“,¹³ also der allumfassenden Vernetzung von Produkten und Menschen, sind faszinierend und die Nutzung derselben bringt viele Vorteile, sei es auf die oben genannten Beispiele bezogen im medizinischen Bereich die Möglichkeit der verbesserten Gesundheitsvorsorge oder die Einsparung von Materialien, Emissionen oder Energie durch verbesserte Logistik durch 3-D-Druck, u. v. m. Jedoch eröffnet sich gleichzeitig ein kritischer Diskurs, geht es um eine allgemeine Bewertung dieser innovativen Produkte, was jedoch überhaupt nur teilweise und wenn ja, meist eher oberflächlich und ohne entsprechende Konsequenzen stattfindet. So stellt sich die Frage nach dem Umgang mit persönlichen Daten, die durch die Nutzung digitaler Produkte generiert und – oftmals – für ökonomische Zwecke benutzt werden. Immerhin „speichern und verarbeiten einige große US-amerikanische Datenplattformen und -märkte schätzungsweise über 90 Prozent der persönlichen Daten der europäischen Bürger“.¹⁴ Und was ist mit den Kosten und der Verfügbarkeit oben beschriebener Anwendungen: was wird z. B. eine individualisierte und umfangreiche medizinische Vorsorge und entsprechende Behandlung kosten? Wie steht es um Fragen der Gerechtigkeit, wie: dürfen alle Menschen Wearables nutzen oder bleibt der Gebrauch und die Möglichkeiten digitaler Geräte ausschließlich denen vorbehalten, die sich das Gerät und dessen Einsatz auch leisten können?

Wir stehen darüber hinaus auch erst am Anfang dieser digitalen Entwicklung sowie wissenschaftlicher und technischer Forschung, gerade was Medizin, Nano- und Biotechnologie und Gentechnik angeht (in diesem Zusammenhang sind z. B. transhumanistische Ideen oder der Drang, genetische ›Verbesserungen‹ am Menschen vorzunehmen zu nennen) – wohin wird diese gehen? Wer wird über die zukünftige Beforschung und Umsetzung auch ethisch fraglicher Themenkomplexe entscheiden?

13 Vgl. Philip Specht: *Die 50 wichtigsten Themen der Digitalisierung*, München: Redline 2018.

14 Sarah Spiekermann: *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert*, München: Droemer 2019, S. 180.

Mit all diesen neuen Möglichkeiten, die den Menschen sukzessiv zur Verfügung gestellt werden, findet gleichermaßen die Veränderung individueller und gesellschaftlicher Identität statt hin zu einer neuen Art der digitalen Kultur. Dies geschieht oftmals schleichend und setzt sich der Einzelne bei einigen, insbesondere auch medial vermittelten Aktivitäten wie den Enthüllungen durch Edward Snowden¹⁵ oder den Aktivitäten des Chinesen He Jiankui, welcher behauptete, 2018 zwei Kinder als Embryonen gentechnisch verändert zu haben¹⁶ noch mit den möglichen Risiken der Digitalisierung auseinander, so akzeptiert er gleichzeitig unreflektiert und unbedacht eine weitere Vielzahl digitaler Neuerungen mit ebenfalls kritischen Konnotationen.

Folglich werden z. B. Amazons ›Alexa‹ und Apples ›Siri‹ immer öfter und immer selbstverständlicher als digitale Unterstützer in den Alltag eingebunden. Doch auch hier steht die Entwicklung erst am Anfang, planen die Produzenten entsprechender Angebote die massive Nutzungssteigerung der bis dato relativ passiven Helfer hin zu Assistenten, die aktiv den Nutzer anleiten, angefangen von Entscheidungen der Kleidungswahl, über Gesundheitsratgeber bis hin zu (psycho)therapeutischen Hilfestellungen.¹⁷ Die technischen Grundlagen hierfür sind und werden Algorithmen, Big Data und neue Forschungsfelder der Künstlichen Intelligenz (KI), wie Deep Learning oder Quantencomputer. Wie es um die persönliche Freiheit des Individuums und den wahren Wert von Freiheit bestellt sein wird, bleibt eines der zentralen offenen Punkte, die dringend gesellschaftlich diskutiert werden müssten. Das zeigt sich auch beispielhaft an der aktiv stattfindenden Umsetzung entsprechender Aktivitäten, wie des neuen chinesischen Sozialkredit-systems, das, insbesondere basierend auf den Möglichkeiten digitaler Überwachungsstrukturen wie Videüberwachung, Verfolgung digitaler Daten und Nutzungsstrukturen, Gesichtserkennung und vielem mehr, aktuell in ganz China implementiert wird und ›gutes‹ Verhalten durch Punktevergabe und Belohnungen fördert und ›schlechtes‹ Verhalten durch Punktabzug und

15 Vgl. Edward Snowden: *Permanent Record*, Frankfurt am Main: Fischer 2019.

16 Vgl. DER SPIEGEL (27.11.2018): Peking ordnet Untersuchung wegen angeblich genmanipulierter Babys an. Online unter: www.spiegel.de/wissenschaft/medizin/china-genetisch-veraenderte-babys-regierung-ordnet-untersuchung-an-a-1240605.html (zuletzt abgerufen am 27.05.2020).

17 Vgl. Janszky & Abicht: 2030.

Verlust von gesellschaftlichem Ansehen sowie konkreten Einschränkungen sanktioniert.¹⁸ Die Visionen des *Big brother ist watching you*¹⁹ sind damit zur Realität geworden.

Weitere Veränderungen sind noch immer nicht in der allgemeinen Diskussion angekommen, werden aber in den kommenden Jahren drängender werden. Ein etwas außergewöhnliches Beispiel hierfür wird der Umgang mit toten Menschen beziehungsweise deren virtuellen Hinterlassenschaften sein: So wird das soziale Netzwerk Facebook voraussichtlich am Ende des 21. Jahrhunderts ca. 4,9 Millionen Profile von Verstorbenen beinhalten,²⁰ auf denen jedoch weiterhin Interaktion möglich ist. Folgende Fragen ergeben sich ganz automatisch: Wie wird der Umgang mit diesen ›Toten‹ sein? Wird es eine neue Form des ›Totseins‹ geben, entsprechend der Frage der Journalistin Elaine Kasket: *are we talking dead in body, or socially dead?*²¹ Welche Auswirkungen wird diese neue und virtuelle Form der Erinnerungskultur gesellschaftlich haben, sei es auf die Hinterbliebenen, die um den Toten durch Erinnerungsseiten in sozialen Netzwerken trauern können, oder diesen sogar mit Hilfe digitaler Avatare wieder ›auferstehen‹ lassen können?²² Oder aber auf den Menschen selbst, der mit Hilfe entsprechender innovativer Angebote bereits jetzt schon seinen digitalen Nachlass sei es juristisch (wer erbt Zugänge zu Netzwerken, wer entfernt ggf. negative Bemerkungen, etc.) oder kreativ (wie möchte man sich nach seinem Ableben virtuell dargestellt wissen?) regeln kann?

Insbesondere an diesem sehr sensiblen Thema von Trauerarbeit kann stellvertretend für viele weitere Beispiele aufgezeigt werden, dass die Nutzung digitaler Angebote und die weiter voranschreitende Technisierung so

18 Vgl. Kai Strittmaier: *Die Neuerfindung der Diktatur. Wie China den digitalen Überwachungsstaat aufbaut und uns damit herausfordert*, München: Piper 2018.

19 Vgl. George Orwell: *1984*, Berlin: Ullstein 1994.

20 Vgl. Carl J. Öhman & David Warson: *Are the dead taking over Facebook? A Big Data approach to the future of death online*. First Published April 23, 2019. Online unter: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053951719842540> (zuletzt abgerufen am 27.05.2020).

21 Elaine Kasket: *All the Ghosts in the Machine. The Digital Afterlife of your Personal Data*, London: Robinson 2019, S. XX.

22 Vgl. Janszky & Abicht: 2030.

vieler Lebensbereiche Veränderungen auf den unterschiedlichsten Ebenen auslösen werden. So muss nicht nur für das digitale Leben nach dem Tod respektive für das digitale Vermächtnis einer Person ein ethischer Rahmen geschaffen werden, um einen adäquaten Umgang mit diesen emotionalen und hochsensiblen Themen zu erreichen, sondern dies gilt für viele Anwendungsfelder digitaler Produkte und Dienstleistungen.

Als erstes Zwischenfazit kann deshalb formuliert werden, dass Digitalisierung ein weites Feld ist, dessen Wirkungen insgesamt stärker und kritischer erfasst und reflektiert werden müssen, als das bis dato der Fall ist. Denn der aktuelle Konsum der meist schillernd und ausschließlich positiv dargestellten digitalen Innovationen geschieht weitestgehend unreflektiert. Folgende Zahlen sind zwar eindrucklich:

„Im Jahr 2015 verschickte die Menschheit pro Tag rund 205 Milliarden E-Mails, hinzu kamen täglich 55 Milliarden WhatsApp-Nachrichten, weitere 20 Milliarden SMS, 500 Millionen Tweets und eine Unmenge an Posts und hochgeladenen Fotos. Mehr als jeder dritte Mensch weltweit – insgesamt rund 2,7 Milliarden Menschen – ist täglich auf einem der sozialen Netzwerke wie Snapchat, Instagram, Facebook, LinkedIn usw. aktiv.“²³

Damit ist die globale Kommunikation definitiv schneller geworden. Ob sie dadurch aber auch ›besser‹, sinn- oder gehaltvoller und auch positiver geworden ist, ist zu bezweifeln.

Jedoch insbesondere deshalb, weil Digitalisierung bereits jetzt große Auswirkungen auf Identität, (Aus-)Bildung, Politik und Gesellschaft hat, und sich die Folgen in den nächsten Jahren noch schneller und dynamischer abzeichnen werden, braucht es jetzt den kritischen und reflektierten Diskurs über Fluch und Segen der Digitalisierung. So sind die Möglichkeiten und Chancen der Digitalisierung immens – und diese gilt es bewusst und bedacht zu nutzen! Gleichzeitig muss über die Risiken und Gefahren dieses Prozesses gesprochen werden, seien es bereits jetzt brisante Fragestellungen der Ethik, dem Umgang innerhalb und mit Wissenschaft oder die Veränderung von Lebensstilen und zwischenmenschlicher Kommunikation, bis hin zum Umgang mit persönli-

23 Steffen Lange & Tilmann Santarius: *Smarte grüne Welt? Digitalisierung zwischen Überwachung, Konsum und Nachhaltigkeit*, München: oekom 2018, S. 138.

chen Daten. In kritischer Auseinandersetzung mit diesen Feldern zeigen sich die Veränderung bisheriger Normen und Werte ebenso wie das Verständnis ethischer Grundlagen wie Gerechtigkeit, Freiheit oder ›gutes Leben‹.

Zentrale Aufgabe der Pädagogik ist an diesem Punkt diese Herausforderung zu begreifen und diese Aufgabe proaktiv aufzunehmen, insbesondere im Hinblick auf Diskurse und Methoden zur Urteilsfindung und -bildung, zur Diskussion um Normen und Werte, zum elementaren Verständnis von Freiheit und Gerechtigkeit sowie Kompetenzvermittlung zum Umgang mit den neuen Herausforderungen hin zu einer ›guten‹ Entscheidung.

Ziel pädagogischer Arbeit muss in der (selbst-)kritischen Auseinandersetzung mit der Thematik und Mündigkeit des Einzelnen für das eigene Leben und im Hinblick auf seine gesellschaftliche Rolle liegen.

Gleichzeitig muss die Gesamthematik viel stärker mit den Maßgaben der Nachhaltigkeit verbunden werden, denn für die Herstellung all dieser neuen digitalen Produkte bedarf es einer Unmenge an Materialien, Stoffen und Energie. Wird die Produktion all dieser Gegenstände genauso wenig ressourcenstrategisch und nachhaltig ablaufen, wie dies bei so vielen der gegenwärtigen Herstellungs- und Logistikprozessen der Fall ist, werden die ökologischen und sozialen Probleme der Gegenwart noch größer – und das richtige Handeln im Anthropozän noch schwieriger.

Doch Digitalisierung kann auch den Prozess der Nachhaltigkeit unterstützen. Dies soll im Folgenden thematisiert werden.

3. Digitalisierung und Nachhaltigkeit – Chancen und Risiken

In der bisherigen Darstellung wurden die Veränderungen, die sich durch die Digitalisierung in Bereichen wie Gesellschaft, Individuum, Politik, Wirtschaft, Bildung, etc. ergeben werden, skizziert.

Diese werden immens sein. Nun stellt sich die Frage, ob die Digitalisierung dem Leitgedanken der Nachhaltigkeit widerspricht oder ob diese konform gehen (können), denn klar ist: in Zeiten des Klimawandels und der Notwendigkeit, zukunftsfähige (Über-)Lebenskonzepte und Entwürfe zu generieren, müssen sich auch digitale Produkte und Prozesse einer kritischen Überprüfung stellen, um zu einer nachhaltigen Entwicklung beizutragen.

Dabei offenbart sich zunächst das Problem, dass alle digitalen Produkte, die aktuell oder in Zukunft geschaffen werden, seien es Kameras, Sensoren, Speicher, Kabel, Bildschirme, Soft- / Hardware, Antennen, Infrastruktur und vieles mehr, zu ihrer Herstellung Energie, Ressourcen und Materialien benötigen. Dies ist im Sinne der Nachhaltigkeit zunächst ein großes Problem, das sich auch nicht so ohne weiteres lösen lässt. So wird alleine durch die Herstellung eines Computers zehnmal mehr Energie verbraucht, als in dessen durchschnittlicher Nutzungszeit.²⁴ Gerade hier müssen innovative und energieeffiziente Herstellungsprozesse entwickelt und in Bezug auf die Altgeräte gleichzeitig neue Recyclingkonzepte oder Kreislaufwirtschaftssysteme greifen und verbessert werden, um entsprechende Folgeschäden so gering wie möglich zu halten.

Trotzdem bietet der Einsatz digitaler Konsumgüter auch gewisse Potentiale im Sinne einer nachhaltigen Digitalisierung. So sind ganz allgemein gesehen grundsätzlich Materialeinsparungen durch den Ersatz analoger durch digitale Produkte möglich: wird ein Film aus dem Internet gestreamt, können die Ressourcen für die DVD sowie Verpackung und Transport eingespart werden. Dasselbe gilt generell auch für das E-Book im Vergleich zum gedruckten Buch.²⁵ Auch Videokonferenzen sind mittlerweile eine sinnvolle und ressourcensparende Alternative zur klassischen Dienstreise geworden, die CO₂ freisetzt und eine massive Infrastruktur benötigt. Dass hier viel Spielraum ist und innovative Konzepte möglich sind, zeigt auch die Corona-Pandemie und die Umstellung vieler Unternehmen aber auch öffentlichen Einrichtungen wie Universitäten, etc. auf Arbeiten im Homeoffice.

Weiter bieten so genannte ›guten All in One‹-Produkte dieselben Funktionen in einem Gerät an, für die früher mehrere Produkte nötig waren. Entsprechend integriert ein Smartphone heute von Handy über Notizzettel, Aufzeichnungsgerät und E-Book-Reader auch den Mp3-Player, Navigation u. v. m. in sich. Dies spart ebenfalls wertvolle Ressourcen. Darüber hinaus bieten Smarthomes (Häuser, die durch intelligente digitale Systeme reguliert werden) ein hohes Maß an Einsparpotential. Demzufolge können durch den Einsatz entsprechender Produkte im Bereich Heizung und Kühlung bis zu

24 Vgl. Specht: *Die 50 wichtigsten Themen*.

25 Vgl. Lange & Santarius: *Smarte grüne Welt?*

40 % und im Bereich der Beleuchtung sogar bis zu 80 % Energieeinsparungen vorgenommen werden.²⁶

Letztlich bieten die sozialen Netzwerke und allgemein das Online-Angebot des breiten Internets vielerlei Möglichkeiten, sich über Nachhaltigkeit sowie zukunftsfähige Prozesse und Produkte zu informieren: Apps machen nachhaltiges Einkaufen und Konsumieren leichter, Dienstleister können sich im Internet mit innovativen Ideen für eine nachhaltige Entwicklung präsentieren und nachhaltiges Verhalten, wie z. B. das Partizipieren an Sharing Economy- oder Selfrepair-Angeboten kann durch Netzwerke und Plattformen gefördert werden. Nachhaltige Ideen können auch durch Crowdfunding-Aktionen Unterstützer finden.

Dass auch die großen Online-Unternehmen hier Lösungen andenken (wobei sich natürlich die Frage stellt, ob dies aus nachhaltigen oder ökonomischen Gründen geschieht), zeigt ein weiteres innovatives Beispiel zur Einsparung von Ressourcen: das Projekt Google Loon.²⁷ In diesem Projekt werden kleine Satelliten, die für die Nutzung des Internets benötigt werden, an hierfür konstruierte kleine Heißluftballone gehängt und in die Stratosphäre gebracht. Dabei können die Ballone ausschließlich in die Höhe oder Tiefe bewegt werden. Anhand der ohnehin von Google dokumentierten Karten (Google-Maps) und Messungen über die Jetstream-Winde werden die Ballone durch Aufwärts- oder Abwärtsnavigation in den jeweiligen Jetstream gebracht, der über dem Zielgebiet, in welchem das Onlinenetz zur Verfügung stehen soll, weht. Hierdurch können die Ballone relativ zielgerichtet navigiert werden – und damit eine Onlineverbindung ins Internet an jenen Orten ermöglichen, an denen keine Verkabelung durch Kupferkabel möglich oder finanzierbar ist (z. B. Regenwald, Wüsten- oder Savannen oder abgelegene Gebirgsregionen, etc.). Damit werden hunderte Kilometer Kabel und entsprechende Aktivitäten zur Verlegung eingespart. Das Internet auf Sri Lanka wird bereits jetzt weitestgehend durch diese Ballone ermöglicht.

Dies sind grundsätzlich Möglichkeiten, wie durch digitale Produkte und Prozesse effizientere Alternativen zu den analogen Gegebenheiten geschaffen

26 Vgl. Specht: *Die 50 wichtigsten Themen*.

27 Vgl. Thomas Schulz: *Was Google wirklich will. Wie der einflussreichste Konzern der Welt unsere Zukunft verändert*, München: Penguin 2017.

werden können. Gleichzeitig entstehen aber durch den Einsatz digitaler Produkte neue Risiken und Gefahren, die der Nachhaltigkeit massiv entgegenstehen. Beispielsweise spart das E-Book, die gestreamte DVD oder CD zwar grundsätzlich Materialien ein, jedoch gilt es immer, die gesamte Ökobilanz der digitalen versus analogen Alternative zu betrachten. Denn hier entscheidet klar das Verhalten des Nutzers über Erfolg oder Misserfolg der digitalen Variante:

„Ein Umstieg von analogen auf digitale Geräte und Anwendungen birgt das Potenzial für Energie- und Ressourceneinsparungen, wenn neu angeschaffte Geräte wie E-Book-Reader oder MP3-Player so intensiv genutzt werden, dass sie sich ökologisch amortisieren. Doch es gibt ein großes ›Aber‹: Weil der Onlinezugriff – wie das Streaming von Musik und Filmen – so viel einfacher, schneller und oft auch günstiger wird, hören wir heute so viel Musik, schauen wie so viele Filme und Onlinevideos wie nie zuvor. So kommt es, dass sich die Digitalisierung in diesen Bereichen bestenfalls als ökologisches Nullsummenspiel darstellt.“²⁸

Damit findet keine ›echte‹ Materialeinsparung statt, sondern nur weniger Verbrauch von Stoffen (z. B. für DVD) dafür aber mehr Verbrauch an Energie (Stromverbrauch für das Streaming), für welche (je nach Energiegewinnungsform) auch wiederum entsprechende Materialien und Rohstoffe eingesetzt werden müssen. Damit wird durch die Digitalisierung keine Verbesserung erzielt.

Eine weitere Schwierigkeit besteht aktuell darin, dass im Zentrum der Digitalisierung meist kapitalistische Motive stehen. Stellvertretend seien hier „The Four“²⁹ Amazon, Google, Facebook und Apple genannt, die sehr eigene, jedoch auch sehr zielgerichtete und vor allen Dingen klar wirtschaftliche Interessen antreibt. Dass diese Konzerne den Nutzer möglichst lange online halten wollen, um mehr Daten sammeln und gezielt Werbung schalten und abrechnen zu können, ist schon lange kein Geheimnis mehr. Instagram und Facebook fahren die Endlosschleife im *newsfeed*, bei Youtube startet das nächste Video, kaum ist das Gesehene vorbei. So erklärt es sich, dass es auch in der digitalen Startup-Szene oftmals Ziel ist, nach der Gründung schnell Erfolge vorweisen zu können, um sich möglichst zügig von einem Großkonzern aufkaufen lassen zu

28 Lange & Santarius: *Smarte grüne Welt?* S. 33.

29 Vgl. Scott Galloway: *The Four. Die geheime DNA von Amazon, Apple, Facebook und Google*, Kulmbach: Plassen 2020.

können. Damit haben es Projekte mit Nachhaltigkeitsinhalten oder alternativen Geschäftsmodellen im Sinne der Nachhaltigkeit meist eher schwer am Markt.³⁰

Letztlich, so auch der Vorwurf von Sarah Spiekermann³¹, wird Digitalisierung zumeist betrieben, ohne über den echten Mehrwert zwischen analog und digital nachzudenken. Dementsprechend gilt meist die Formel „digital = gut und analog = schlecht“. Das ist jedoch nicht immer und per se so, was sich insbesondere in Lehr-Lernsituationen zeigt und sich in der Corona-Pandemie, egal ob in Schule oder Universität oder Weiterbildung, bestätigt.

Damit gilt als Fazit, dass auch im Bereich der Digitalisierung – ähnlich wie im analogen Leben – das Verhalten der Menschen resp. Konsumenten maßgeblich determiniert, ob Digitalisierung und einzelne Prozesse nachhaltig sind oder nicht. Insbesondere hierbei zeigt sich die große Verantwortung und Bedeutung pädagogischer Vermittlungsarbeit und geisteswissenschaftlichen Diskurses zu Normen und Werten, wie z. B. zu Themen der Suffizienz. Dabei sind Zufriedenheit, Glück oder das Verständnis vom guten Leben determinierend für das mündige Urteilen und Entscheiden sowie entsprechendes zukunftsfähiges Verhalten von Individuen.

Auf dieser Basis muss die unabdingbare Forderung gemäß des Status Quo sein, dass Digitalisierung nachhaltig sein und die Parameter für Zukunftsfähigkeit einhalten MUSS. Dies unter dem Motto ›*sustainable by design*!‹ Insbesondere in diesem Feld stehen wir erst am Beginn der Ideenentwicklung geschweige denn Umsetzung. Digitalisierung kann massiv zur Unterstützung nachhaltiger Prozesse beitragen, wenn der reflektierte zukunftsfähige Einsatz als eines der Hauptziele von Individuum, Politik und Gesellschaft bis hin zu Wirtschaft definiert wird.

4. Bildung für eine nachhaltige Digitalisierung

Durch die bisherigen Ausführungen wurde gezeigt, welche großen pädagogischen Herausforderungen sich durch die Digitalisierung generell ergeben,

30 Vgl. Lange & Santarius: *Smarte grüne Welt?*

31 Vgl. Sarah Spiekermann: *Digitale Ethik. Ein Wertesystem für das 21. Jahrhundert*, München: Droemer 2019.

aber auch, welchen hohen Stellenwert die adäquate pädagogische Vermittlungsarbeit hat, wenn es um das Ziel einer nachhaltigen Digitalisierung geht.

Darüber hinaus muss aber noch auf eine weitere Konsequenz der Digitalisierung aufmerksam gemacht werden, die ebenfalls große Auswirkungen haben wird: So prognostizieren Experten³² zum Beispiel durch den vermehrten Einsatz von Robotern in der Arbeitswelt 4.0 oder digitale Innovationen massive Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt und sogenannte Disruptionen, also dass bisherige Geschäftsmodelle, Produkte oder Dienstleistungen durch digitale Neuerungen abgelöst oder sogar ›zerschlagen‹ werden. Gerade dieser Wandel wird eine der gesellschaftlichen Hauptaufgaben der nächsten Jahre werden.³³

Entsprechend einer gemeinsamen Analyse der Beratungsfirmen Heads! und Deloitte Digital, welche eine Disruptions-Karte nach Industriezweigen erstellt haben,³⁴ wird es u. a. vor allem in den Bereichen Einzelhandel, Banken und Versicherungen, Freizeit und Reisen aber auch Bildung schnelle und große Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt geben. Diese Bereiche werden, so die Autoren, besonders heftig vom Einsatz digitaler Technologien betroffen sein und es werden teilweise auch Arbeitsplätze massiv und disruptiv verschwinden. Natürlich sind diese Aussagen diskutabel, dennoch ist zumindest der dargestellte Trend nicht so abwegig, denkt man daran, dass vermehrt Reisen über das Internet gebucht und im individuellen Umfeld Kassensysteme mit Kassierer nach und nach durch Selbstbezahlssysteme ersetzt werden. Auch der Trend zum Selbstbedienungsrestaurant nimmt zu und der persönliche Bankberater verliert ebenfalls an Bedeutung und wird durch die Hotline ersetzt. Aber auch klassische Akademikerberufe wie Anwälte, Richter und Ärzte sowie Steuerberater arbeiten vermehrt mit computerbasierten Systemen. Bisher vorwiegend unterstützend, jedoch gewinnen diese digitalen Hel-

32 Vgl. Jörg Eugster: *Übermorgen. Eine Zeitreise in unsere digitale Zukunft*, Zürich: Midas Verlag 2017; Janszky & Abicht: 2030; Jörg Heynkes: *Zukunft 4.1. Warum wir die Welt nur digital retten – oder gar nicht*, Moos: Orgshop 2018.

33 Vgl. Eugster: *Übermorgen*; Richard David Precht: *Jäger, Hirten, Kritiker. Eine Utopie für die digitale Gesellschaft*, München: Goldmann 2018.

34 Heads! & Deloitte Digital: *Überlebensstrategie „Digital Leadership“*. Onlinebroschüre 2015. Online unter: www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/at/Documents/strategy/ueberlebensstrategie-digital-leadership_final.pdf (zuletzt abgerufen am 30.05.2020).

fer mehr und mehr an Bedeutung. So wird z. B. in den USA bereits intensiv auf die Hilfe von Künstlicher Intelligenz bei gerichtlichen Entscheidungen zurückgegriffen.³⁵

Damit müssen sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer vor allem in diesen Feldern in den nächsten Jahren auf einen massiven Wandel einstellen. Die Folgen sowie die gesellschaftliche Bedeutung von Arbeit und deren Entlohnung, Freizeit und Sinnhaftigkeit beruflicher Tätigkeiten werden bereits diskutiert.³⁶

Gleichzeitig stellt sich unter dieser Maßgabe natürlich für die Pädagogik und aus Sicht von Lehrern, Dozenten oder Ausbildern die zentrale Frage, wie man für Berufe ausbilden soll, die es voraussichtlich bald nicht mehr gibt aber gleichzeitig für jene, die es noch überhaupt nicht gibt?³⁷ Neue Berufsfelder können hierbei sein: Social-Media-Manager, App-Developer, Big Data Architekt, Data Scientist, UI/UX-Designer, Cloud-Service-Spezialist, Online/Digital Marketing Spezialist.³⁸ Doch was ist das genau? Welche Inhalte und Kompetenzen gilt es zu vermitteln? Ganz offensichtlich ist: Flexibilität wird eine der Kernkompetenzen der Zukunft werden. Auch hier eröffnen sich eine Vielzahl ethischer Fragestellungen und Herausforderungen, die diskutiert und deren Entscheidungen und Umsetzungen begleitet werden müssen.

Damit gewinnt auch eine geisteswissenschaftliche Perspektive vermehrt an Bedeutung.

Unter den bisherigen Ausführungen zeigt sich, welche immensen und vielschichtigen Aufgaben alleine durch die Digitalisierung auf die Pädagogik in Theorie und Praxis zukommen werden. Gleichmaßen muss der Gesamtprozess mit der Nachhaltigkeit verknüpft werden, um eine Bildung für das Anthropozän entwickeln zu können. Der hier zugrundeliegende Diskurs muss intergenerationell sein, um die Vorstellungen, Erwartungen und Erfahrungen der Generationen zusammenzuführen. Zentrale Fragestellungen müssen hierbei auch das Verständnis von (kulturellen) Normen und Werten, Gerechtigkeit und Freiheit sowie auch Nachhaltigkeit und Technik behandeln. Nur dadurch können die Grenzen definiert werden, zwischen dem, was technisch machbar und

35 Vgl. Heynkes: *Zukunft 4.1*.

36 Vgl. Precht: *Jäger, Hirten, Kritiker*.

37 Vgl. Laurençon & Wagner: *B(u)ildung 4.0*.

38 Vgl. Eugster: *Übermorgen*.

dem, was ethisch vertretbar ist.³⁹ Hierfür braucht es die mitunter auch selbstkritische Reflektion aktueller Denkmuster, die Offenheit gegenüber Neuem sowie die Motivation und den Mut, die Zukunft aktiv und nachhaltig mitzugestalten.

5. Comenius und die nachhaltige Digitalisierung

Die bisherigen Darstellungen zur Digitalisierung sind sehr allgemein gefasst und sollen zum einen aufzeigen, dass Digitalisierung Veränderungen auslösen wird und auch, wie massiv und vielschichtig diese sein werden. Damit muss eine proaktive und kritische Auseinandersetzung der Pädagogik mit diesem Themenfeld beginnen, um die Zukunft gestalten zu können.

Die Reflektion über hilfreiche pädagogische Theorien liegt nahe und es gibt eine Vielzahl an guten Gedanken und Ideen, die aus der Geschichte der Pädagogik herangezogen werden können. Seien es konkrete Theorien, wie Klafkis Konzept des Umgangs mit ›Epochaltypischen Schlüsselproblemen‹⁴⁰ oder auch allgemeine Lehren der großen Pädagogen, wie Spiekermann im Hinblick auf die Herausforderungen der Digitalisierung schreibt:

„Nur weil sich Herausforderungen abzeichnen, heißt das aber nicht, dass wir uns nicht auf den Weg machen sollten. ›Mut, das ist ganz sicher, gehört am notwendigsten von allen menschlichen Eigenschaften zum Glück‹, sagte der Pädagoge Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827). Wir brauchen Zukunftsmut.“⁴¹

Gerade die Ideen von Comenius können in der gegenwärtigen Situation Hilfestellungen für den Umgang mit den Herausforderungen der Gegenwart sein. Auf erste Ansätze wurden eingangs bereits hingewiesen, aber insbesondere in der Bewusstmachung der Möglichkeiten und Vorteile des Internets können zielgerichtete didaktische Vorgehensweisen geplant werden. Hierfür ist eine Rückbesinnung auf die grundlegenden Ideen von Didaktik hilfreich, wie Comenius diese beschreibt.

39 Vgl. Spiekermann: *Digitale Ethik*.

40 Vgl. Wolfgang Klafki: *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim: Beltz 1996.

41 Spiekermann: *Digitale Ethik*, S. 258.

„Die Didaktik ist die Wissenschaft vom richtigen Lernen [...]. Lehren heißt bewirken, daß das, was jemand weiß, auch ein anderer lerne und sich zu eigen mache. Richtig lehren bedeutet bewirken, daß jemand schnell, angenehm und gründlich lerne.“⁴²

Und entsprechend auch in der *Didactica magna*, die universale Kunstfertigkeit, alle alles zu lehren.⁴³ Übertragen auf das Internet heißt das, dass hier im Grunde ein großartiges Tool besteht, alle alles lehren zu können – wenn denn die richtige Didaktik angewendet wird. Diese Möglichkeit, durch Erziehung gebildet zu werden, steht – entsprechend seiner *Didactica magna* – „ausdrücklich allen Menschen zu“⁴⁴ und kann durch die Zeit- und ortsunabhängige Verfügbarkeit der Inhalte von Jedem theoretisch genutzt werden. Dabei geht es nicht darum, möglichst viele der Inhalte zu wissen.

„In der *Großen Didaktik* [...] führt er [Comenius, Anm. d. Verf.] aus, alle alles zu lehren bedeute nicht, ›allen die Kenntnisse aller Wissenschaften und Künste‹ zu vermitteln, sondern alle ›über Grundlagen, Ursachen und Zwecke der wichtigsten Tatsachen und Ereignisse‹ zu belehren.“⁴⁵

Auch hier eignet sich das Internet sehr gut, denn hier lassen sich unendlich viele Themen, Perspektiven und Grundlagen aller Fachbereiche mit unterschiedlichstem Niveau finden. Darüber hinaus war die Darstellung und Vermittlung qualitativer Inhalte unter Einbeziehung vielfältiger Darstellungsmöglichkeiten von Text, Film, Simulation u. v. m. noch nie so einfach, wie es durch digitale Angebote möglich ist. Zwar ist hier auf die Gefahr von Fake-news hinzuweisen, jedoch ist durch die reflektierte und kritische Mediennutzung von Online-Angeboten die Möglichkeit geschaffen, interdisziplinäre Inhalte und vielfältige Perspektiven erfahren zu können und sich umfassend zu informieren. Jedoch soll nach Comenius niemand

„gezwungen werden, auf des Lehrers Worte zu schwören, sondern die Dinge selbst sollen seine Einsicht binden; und nicht mehr Glau-

42 Johann Amos Comenius: *Analytische Didaktik und andere pädagogische Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von Franz Hofmann, Berlin 1957, S. 33.

43 Ders.: *Große Didaktik*.

44 Benner & Brügggen: *Geschichte der Pädagogik*, S. 62.

45 Ebd., S. 64.

be soll dem Lehrer geschenkt werden, als er sachlich nachgewiesen hat, wie weit man ihm glauben müsse“.⁴⁶

Gerade hierdurch ist es durch eine sinnvolle didaktische Anleitung möglich, nicht nur das (selbst-)kritische Denken zu üben und die eigene Vernunft zu schulen, sondern auch die eigenen Sinneseindrücke zu reflektieren und diesen Glauben zu schenken.⁴⁷ Gerade auf dieser Basis ist es dann auch möglich, jeden zur von Comenius geforderten „Teilhabe an der Beratung über gemeinsamen Angelegenheiten zu befähigen“.⁴⁸ Diese Teilhabe ist durch die digitalen Kommunikationsmöglichkeiten und soziale Medien theoretisch Jedem möglich und war auch noch nie so einfach wie heute. Damit geht es in einer Didaktik für nachhaltige Digitalisierung auch darum, Gestaltungskompetenzen für einen adäquaten Umgang mit den Möglichkeiten des Internets zu entwickeln und zu vermitteln.

Darüber hinaus lassen sich weitere hilfreiche Zugänge für den Umgang mit den oben beschriebenen ethischen Fragestellungen bei Comenius finden. So macht Comenius die Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts

„davon abhängig, ob es gelingt, den Gebrauch der technischen Mittel, die der konstruierende menschliche Verstand mit Hilfe neuerzeitlicher Wissenschaft erfindet, an einem vertieften Verständnis der teleologischen Ordnung der Welt auszurichten“.⁴⁹

Übertragen auf die aktuellen ethischen Entscheidungen könnte man hieraus die Forderung ableiten, dass die Nutzung neuer digitaler Produkte und Prozesse vielleicht nicht wie bei Comenius unbedingt einer teleologischen Ordnung, jedoch gemäß einer nachhaltigen oder natürlichen Gesetzgebung auszurichten sind. Dies wäre entsprechend der oben beschriebenen Forderung nach ›sustainable by design‹ und entspräche ohnehin dem Anspruch des Comenius, dass Leben und Arbeiten im Einklang mit der Natur beziehungsweise natürlichen Prozessen stattfinden soll.

Für den guten Weg in die Zukunft spielt insbesondere die in der *Didactica magna* beschriebene Sitten- oder Tugendlehre eine große Rolle, welche

46 Veit-Jakobus Dietrich: *Johann Amos Comenius*, Hamburg: Rowohlt 1991, S. 64.

47 Vgl. Bojack & Bojack: *Comenius*, S. 20.

48 Benner & Brüggem: *Geschichte der Pädagogik*, S. 62.

49 Ebd., S. 60

„Klugheit, Emsigkeit, Mäßigkeit, Mut, Geduld, *humanitas*⁵⁰ oder Leutseligkeit, Gerechtigkeit, Mildtätigkeit“⁵¹ umfasst. Gerade diese Eigenschaften sind beim Umgang mit den Herausforderungen der Digitalisierung und Nachhaltigkeit verstärkt gefordert, insbesondere die *humanitas* und damit einer „an der Menschlichkeit der Heranwachsenden orientierten Didaktik“⁵², welches sich in Comenius' pansophischem Wissensverständnis orientiert. Insbesondere dieses ist auch im Sinne der Nachhaltigkeit und dem gegenwärtig notwendigen Verständnis davon, dass Wissen – und auch Technik – alleine nicht ausreicht, um die Welt zu verbessern, sondern auch ein Einstehen für die richtigen Ziele und ebenfalls entsprechendes Handeln erfolgen muss.

„Das pansophische Wissen ist dreistufig; es ist nicht allein Sache des Kopfes, sondern es lenkt die Zunge und rührt die Hände des Menschen (>ratio – oratio – operatio<), die Welt nicht so zu lassen, wie sie ist, sondern sie zu bessern. Die Pansophie ist eben nicht nur, wie man bis vor nicht langer Zeit annahm, ein neues, ein besonderes Konzept von reiner Wissenschaft. Im pansophischen Wissen wird vielmehr das die Welt verbessernde Handeln der Menschen Thema – darin zeigt sich Menschlichkeit (*humanitas*), und nur in dieser emendatorischen Absicht werden die Schulen zur >officina humanitatis<, zur Werkstätte der Menschlichkeit [...].“⁵³

Auch Comenius lebte in einer turbulenten Zeit mit vielen gesellschaftlichen Umbrüchen und Herausforderungen, die neue Methoden des Unterrichts, der Wissensvermittlung und des Schulwesens benötigte.⁵⁴ Ein solcher Wandel vollzieht sich meines Erachtens bei allen Unterschieden gegenwärtig ebenfalls. Insbesondere das positive Menschenbild des Comenius und die Vorstellung, mit allen Sinnen zu Lernen und an den Veränderungen aktiv teilzuhaben, sind für die Auseinandersetzung mit den aktuellen Herausforderungen zielführend.

„Der Mann interessierte sich für alles, führte sein Leben intensiv, beobachtend und erforschend. Person und Denken des Comenius

50 Kursivsetzung durch die Verfasser.

51 Ebd., S. 66.

52 Klaus Schaller: *Die Didaktik des Johann Amos Comenius*.

53 Ebd., S. 55.

54 Vgl. ebd.

gründen auf einem christlichen Fundament und sein Glaube an Menschheit, seine positive Einstellung ist grandios. Er schreibt z. B. in der Großen Didaktik, S. 63. ›Wie geartet die Kinder geboren werden, liegt in keines Hand. Aber dass sie durch richtige Erziehung gute (Menschen) werden, das steht in unserer Macht‹. Seine Vorstellungen vom Umgang miteinander, würdevoll, friedlich, vorbildmäßig, zum Wohl der Menschheit kommt in vielen Schriften zum Ausdruck.“⁵⁵

So kann gelten: „Comenius, ein moderner Pädagoge“.⁵⁶ Sich in der aktuellen Situation solch positive Vorbilder zu suchen, kann Hoffnung machen und zur Bildung für das Anthropozän beitragen.

55 Bojack & Bojack: Comenius, S. 20.

56 Ebd.

ULRICH SCHÄFER

Comenius-Literatur

Deutschsprachige Titel aus dem Jahr 2018 (mit einem Nachtrag aus früheren Jahren)

Die Titel sind nach Erscheinungsjahren geordnet und innerhalb dieser nach A) Werke von Comenius und B) Sekundärliteratur, wobei zunächst die selbstständige Literatur (*) aufgeführt ist. Der Nachtrag in eckigen Klammern bezieht sich auf einen Titel, der im Verzeichnis der Literatur für 2015 bis 2017 im Comenius-Jahrbuch 27 (2019), Seite 135–145, nachgewiesen ist.

Nachtrag → 2017-A

[Oratio de cultura ingeniorum – Rede über geistige Bildung. Lateinischer Text, tschechische Textübertragung von Jan Patocká [!], Einführung, deutsche Übersetzung, wissenschaftlicher Kommentar von Bernhard Josef Stalla. Nordhausen: Bautz 2017] – Rezension von Norbert Hilgenheger in Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik 94 (2018) 2, S. 347–352; Uwe Voigt in Comenius-Jahrbuch 26 (2018), S. 243–244.

2018-B

Burger-Wagner, Sandra: Lernen durch Theater. Eine Spurensuche bei Johann Amos Comenius. Wien, Universität, Magisterarbeit 2018. 114 S.

Illner, Neele: Zur Didaktik. Berlin: Comenius-Garten 2018. 30 S. (Forschungsheft der Werkstatt des Wissens 6)
Comenius-Jahrbuch. Bd. 26. 2018. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Comenius-Gesellschaft von Andreas Fritsch, Andreas Lischewski und Uwe Voigt. Tagungsband ›Kunst und Kultur‹ (Redaktion Andreas Lischewski). Baden-Baden: Academia-Verlag 2018. 272 S. // Darin: Fritsch, Andreas: Die Tradition der ›Freien Künste‹ bei Alanus ab Insulis und Comenius (S. 15–30) – Steiner, Martin: Der ›Labyrinth‹-Roman des Comenius. Das Drama eines jungen Mannes (S. 31–38) – Lischewski, Andreas: Die Geburt der modernen Pädagogik aus der Erfahrung des ›Labyrinthischen‹ (S. 39–92) – Maiwald, Ulrich:

- Ein glückliches Ereignis (S. 95–106) – Zemek, Petr: Das Museum in Ungarisch Brod als Comenius-Dokumentationszentrum (S. 125–136) – Linde, Hans van der: Eine würdige Ruhestätte. Kunst, Kultur, Kultus und das ›Comenius Museum Mausoleum‹ in Naarden (S. 137–146) – Lischewski, Andreas: Auf neuen Wegen. Die Comenius-Forschungsbibliothek auf der Suche nach einer erneuerten Comenius-Forschung (S. 149–172) – Beneš, Jiří: Die Bedeutung des *Manuálník* für das Leben der Brüdergemeine (S. 173–180) – Hogenmüller, Boris: Die *Epistula Dedicatoria der Opera Didactica Omnia* des Johann Amos Comenius (1657). Bemerkungen zu Aufbau und Intention der Widmungsepistel (S. 181–205) – Schmaus, Thomas: Von Wegen! (S. 209–223) – Cron, Beatrice / Schilling, Diemut / Sunder-Plassmann, Andrea: 394 Jahre überall dabei? Comenius reloaded (S. 225–236) – Albrecht, Michael von: Ad Comenium praeceptorem Europae. Carmen Andreae Fritsch dedicatum = An Comenius, den Lehrer Europas. Andreas Fritsch zugeeignet (S. 240–241).
- Baghai-Thordsen, Miriam: Einschub I: Johann Amos Comenius. – In: dies.: Theater in der Schule. Zwischen normativen Bildungserwartungen und subjektiven Bedeutungen aktiver Theatererfahrungen, München: kopaed 2018, S. 37–38.
- Bilstein, Johannes: Die Tiere des Orbis Pictus. – In: ders. / Westphal Kristin (Hg.): Tiere – Pädagogisch-anthropologische Reflexionen, Wiesbaden: Springer VS 2018, S. 175–191.
- Bolz, Martin: Die gemalte Welt der Sinne oder: *Orbis pictus*. Auf den Schultern von Amos Comenius ist gut ruhen. – In: ders.: Der leere Koffer, Berlin: Noack und Block 2018, S. 111–116 und 124–127.
- Brüggen, Niels: Bilder, die der Erkenntnis dienen – Johan [!] Amos Comenius. – In: ders.: Medienaneignung und ästhetische Werturteile. Zur Bedeutung des Urteils ›Gefällt mir!‹ in Theorie, Forschung und Praxis der Medienpädagogik (= Reihe Medienpädagogik 22), München: kopaed 2018, S. 44–45.
- Brüssel, Marc: Comenius – Thomasius – Salzmann. – In: ders.: Altsprachliche Erwachsenen Didaktik in Deutschland. Von den Anfängen bis zum Jahr 1945, Heidelberg: Propylaeum 2018, S. 46–47.
- Brumlik, Micha: Luther oder Comenius? – In: ders.: Demokratie und Bildung, Berlin: Neofelis-Verlag 2018, S. 54–65.
- Garber, Klaus: Die Stimme des Johann Amos Comenius. – In: ders.: Der Reformator und Aufklärer Martin Opitz (1597–1639). Ein Humanist im Zeitalter der Krisis, Berlin: De Gruyter 2018, S. 715–718.
- Görner, Rüdiger: In Comenius' Namen: ein Nachleben zu Lebzeiten. – In: ders.: Oskar Kokoschka. Jahrhundertkünstler, Wien: Zsolnay 2018, S. 299–312 und 336–337.
- Herrgen, Thomas: Gartenpädagogik im Böhmischem Dorf. Der Comeni-

- us-Garten in Berlin-Neukölln. – In: Stadt und Grün 67 (2018) 11, S. 46–50.
- Jaumann, Herbert: Einleitung des Herausgebers und Übersetzers. – In: Andreae, Johann Valentin: Turbo. Sive moleste et frustra per cuncta divagans ingenium (1616). Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Herbert Jaumann (= Andreae, Johann Valentin: Gesammelte Schriften 8), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2018, S. 11–76. [Zu Comenius: S. 39–40 und 61–66]
- Jeřábková, Blanka / Kovářová, Helena: Comenius – Meisterhaft ins Bild gesetzt (Comenius-Bildnisse und ihre Wirkungsgeschichte). – In: Studia Comeniana et Historica 48 (2018), S. 99–100 und 121–180.
- König, Andrea: Johann Amos Comenius: Die theologische Vision einer globalen Reformation und die Suche nach einer Universalsprache. – In: Heesch, Matthias / Kleckley, Russell / Schwarz, Hans (Hg.): Flucht, Migration und Integration. Eine Anfrage an die christliche Theologie und Diakonie, Berlin u. a.: Lang 2018, S. 245–261.
- Laube, Stefan: Dinggedächtnis. Johann Amos Comenius' ›Orbis pictus‹ (1658). – In: Scholz, Susanne / Vedder, Ulrike (Hg.): Handbuch Literatur und Materielle Kultur (= Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie 6), Berlin u. a.: De Gruyter 2018, S. 188–196.
- Matthes, Eva / Schütze, Sylvia: Reformpädagogik vor der Reformpädagogik. – In: Barz, Heiner (Hg.): Handbuch Bildungsreform und Reformpädagogik, Wiesbaden: Springer VS 2018, S. 31–41. [S. 32–33: Johann Amos Comenius (1592–1670)]
- Niemann, Helmut: Und wir kannten Comenius, Pestalozzi und Fröbel natürlich. – In: Schneider, Reinhild / Miosga, Margit (Hg.): Aus dem Spielzeugland 1945–1990. Zeitzeugen berichten, Sonneberg: Deutsches Spielzeugmuseum 2018, S. 168–177.
- Richter, Manfred: ›Dissidenten sind alle‹ – Der Beitrag des Johann Amos Comenius zum Colloquium Charitativum in Thorn 1645 in seinem Dialog mit Bartholomaeus Nigrinus und Pater Valeriano Magni OFM Cap. – In: Zawadzki, Wojciech (Red.): Dysidenci czy decydenci? Protestanci w obu częściach Prus i Koronie w XVI–XVIII wieku, Elbląg: Biskup elbląski 2018, S. 107–118.
- Richter, Manfred: Jan Amos Komeński und seine Beziehungen zu den polnischen Lutheranern in der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts. – In: Historia i Świat (2018) 7, S. 283–291.
- Skiera, Ehrenhard: Johann Amos Comenius – der erste Systematiker einer universellen Pädagogik auf christlicher Grundlage. – In: ders.: Erziehung und Kontrolle. Über das totalitäre Erbe in der Pädagogik im ›Jahrhundert des Kindes‹, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2018, S. 43–45.
- Sommer, Hartmut: Die pansophische Einheit des Wissens. Das Comenius-Mausoleum in der Festungsstadt Naarden, die Hohe Schule in Herborn und das Comenius-Haus in Amsterdam. – In: ders.: Der philosophische

- Reiseführer. Auf den Spuren grosser Denker. Orte, Bilder, Gedanken, Wiesbaden: Marixverlag 2018, S. 100–113.
- Voigt, Karl Heinz: Johann Amos Comenius und die Unitas Fratrum. – In: ders.: Kirchliche Minderheiten im Schatten der lutherischen Reformation vor 1517 bis nach 2017. 1648: ›Kein anderes Bekenntnis soll angenommen oder geduldet werden‹ (= Kirche, Konfession, Religion 73), Göttingen: V&R-unipress 2018, S. 85–87.
- Voigt, Uwe: Von Comenius zu dessen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte. Interessen, Anregungen und Ergebnisse der comeniologischen Untersuchungen Ján Kvačalas. – In: Bahlcke, Joachim / Schwarz, Karl W. (Hg.): Zwischen Dorpat, Pressburg und Wien. Ján Kvačala und die Anfänge der Jablonski-Forschung in Ostmitteleuropa um 1900 (= Jabloniana 9), Wiesbaden: Harrassowitz 2018, S. 67–80.
- Volzhin, Sergei: Leibniz' Betrachtungen über die ›nützlichen Spiele‹: Valentin Weigel, Comenius und De ludo globi des Cusanus [und] Hamann und Johann Amos Comenius. – In: ders.: Johann Georg Hamann. Wiederentdeckung der *coincidentia oppositorum* im Zeitalter der Aufklärung. Eine Studie (Philosophie interdisziplinär 44), Regensburg: Roderer 2018, S. 136–143.

IN MEMORIAM

„en verpakken in goede gedachten der herinnering“ Nachruf auf Drs. Hans van der Linde (1957–2020)



Hans van der Linde im Sommerurlaub
(Italien). Foto: Ina van Beek.

„Abschied nehmen is met zachte vingers wat voorbij is dichtdoen – en verpakken in goede gedachten der herinnering.“¹ Mit diesem Leitgedanken von Dietrich Bonhoeffer haben am 1. Mai 2020 via livestream viele Angehörige und Freunde, Weggefährten und Kollegen, die Trauerfeier für Johannes Frederik van der Linde (1957–2020) begleitet – uns allen besser bekannt unter seinem Rufnamen Hans. Seine kenntnisreiche und aufgeschlossene Beschäftigung mit Comenius, der Brüdergemeinde und ihrem Erbe; seine Bemühungen um den Ausbau der Freundschaft zwischen dem *Comenius Museum Mausoleum* in Naarden und der *Deutschen Comenius-Gesellschaft*, deren Mitglied er war; und nicht zuletzt sein jederzeit gutgelaunter und Frohsinn verbreitender Charakter: all das wird *unsere* Erinnerung an ihn nachhaltig prägen.

1 „Abschied nehmen heißt, mit wohlwollendem Blick die Vergangenheit abzuschließen und sie in gute Gedanken der Erinnerung einzuhüllen.“

Hans van der Linde wurde am 17. Mai 1957 in Zeist geboren. Er verbrachte hier seine ersten Kindheitsjahre und wuchs in der Brüdergemeinde auf, deren Schule er auch besuchte. Hernach absolvierte er ein Lehramts-Studium an einer PABO (*Pedagogische Academie voor het basisonderwijs*) und arbeitete über 20 Jahre im Bereich der kulturellen Bildung. Seine pädagogische Begabung und Ausbildung ist ihm auch später immer wieder zugutegekommen.

Als die evangelische Brüdergemeinde und die Zeister Missionsgesellschaft 2005 die Museumsstiftung *Het Herrnhuter Huis* gründeten, die das materielle und immaterielle Erbe der Herrnhuter für die nachfolgenden Generationen bewahren sollte, wurde Hans dort als Kurator angestellt; später arbeitete er auch hauptverantwortlich in der Verwaltung mit. Viele Veröffentlichungen und Ausstellungen zur Geschichte der Brüdergemeinde hat er maßgeblich mitgestaltet; und nicht zuletzt war es seinem Einsatz zu verdanken, dass das Museum am 10. Februar 2018 im ehemaligen Haus der Familie Schütz am Lageweg in Zeist neu eröffnet konnte.

Parallel dazu wurde Hans van der Linde im Januar 2009 zum Direktor des *Comenius Museum Mausoleum* in Naarden ernannt, das er in den letzten elf Jahren mit viel Umsicht und Sachverstand erfolgreich leitete. Hier hat er durch zahlreiche Ausstellungen, Lesungen und Tagungen entscheidend dazu beigetragen, es in seiner uns heute bekannten Gestalt entstehen zu lassen. Von hier aus hat er auch die zahlreichen internationalen Kontakte gepflegt, insbesondere zu den tschechischen Comenius-Museen in Prag, Ungarisch Brod (*Uherský Brod*) und Prerau (*Přerov*), aber auch zur *Deutschen Comenius-Gesellschaft* – weshalb es zahlreiche Ereignisse gibt, derer wir uns besonders gerne erinnern.

So findet seit 2011 in der *Grote Kerk* in Naarden der jährliche *Comeniusdag* statt, auf dem seit 2012 auch der angesehene *Comenius-Prijs* an Persönlichkeiten verliehen wird, die sich sozial und gesellschaftspolitisch in der Nachfolge comenianischer Ideen engagieren.² Wer einmal an dieser öffentlichen Veranstaltung mit einem Festvortrag, einer ausgezeichneten musikalischen Rahmung, ihren rund 500 Gästen und dem anschließenden gemütlichen Austausch bei Wein und Häppchen teilgenommen hat, der weiß, mit welchem Aufwand und Engagement Hans van der Linde hier im Laufe der

2 Vgl. zuletzt den Bericht: *Comeniestag mit Verleihung des Comeniuspreises in Naarden*. In: *Comenius Jahrbuch* 27 (2019), S. 189–191.

Zeit eine Institution geschaffen hat, die noch lange mit seinem Namen verbunden bleiben wird.

Ein weiterer Höhepunkt der Zusammenarbeit war die internationale Tagung „Keys to the thoughts of Jan Amos Comenius in our time“ (3.–6. Oktober 2013), auf welcher auch die *Deutsche Comenius-Gesellschaft* mit zahlreichen Beiträgen vertreten war.³ Hans hatte damals mit seinem Plenarvortrag „The world has a future. The relationship between school, church and state in the works of Jan Amos Comenius“ nicht nur dem mährischen Brüderbischof, sondern auch seinem Vater Jan Martinus van der Linde ein Denkmal gesetzt, dessen Comenius-Interpretation⁴ in Deutschland wohlbekannt ist. Und selbstverständlich hatte er auch hier zum Gelingen dieser – dem kulturellen und wissenschaftlichen Austausch gleichermaßen dienenden – Veranstaltung mit seiner rührigen und herzlichen Art sehr viel beigetragen. Zu Recht wurde ihm deshalb in diesem Jahr auch die Comenius-Medaille des Prager Pädagogischen Nationalmuseums (*Národní pedagogické muzeum a knihovna J. A. Komenského*) verliehen.

Ebenfalls in bester Erinnerung ist schließlich seine Teilnahme an der Jahrestagung „Kunst und Kultur“ der *Deutschen Comenius-Gesellschaft* 2017 in Alfter. Hier hat er uns nochmals mit der spannenden Geschichte der Suche nach dem Grab des Comenius und der eng damit zusammenhängenden Entstehung des *Comenius Museum Mausoleum* in Naarden bekannt gemacht.⁵

*

Hans van der Linde hat zuletzt gemeinsam mit den Kolleginnen und Kollegen aus Ungarisch Brod die neue Ausstellung „Mundus Comenii“ konzi-

-
- 3 Vgl. Wouter Goris, Meinert A. Meyer & Vladimír Urbánek (Hg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*, Wiesbaden: Springer VS 2016.
 - 4 Jan Marinus van der Linde: *De wereld heeft toekomst. Jan Amos Comenius over de hervorming van school, kerk en staat*, Kampen: Kok 1979. Dt. unter dem Titel: *Die Welt hat Zukunft. Johann Amos Comenius über die Reform von Schule, Kirche und Staat*, übers. von Peter Meier, Kassel: Friedrich Reinhardt 1992.
 - 5 Hans van der Linde: *Eine würdige Ruhestätte. Kunst, Kultur, Kultus und das ›Comenius Museum Mausoleum‹ in Naarden*. In: *Comenius Jahrbuch* 26 (2018), S. 137–146.

piert, durch welche die bisherige Präsentation „Vivat Comenius“ inzwischen ersetzt wurde. Für seine Verdienste um das *Comenius Museum Mausoleum* wurde ihm darum zu Beginn des Jahres noch die *Comenius-Ehrennadel* verliehen, eine Auszeichnung für diejenigen, die sich in besonderer Weise um die Verbreitung comenianischer Ideen verdient gemacht haben. Gerne hätte er die feierliche Eröffnung der neuen Ausstellung auf dem *Comeniusdag 2020* miterlebt. Die aktuelle Corona-Krise, seine lange Krankheit und sein viel zu früher Tod am 24. April 2020 haben dieses jedoch verhindert.

In der Tradition der Brüdergemeinde wurde Hans van der Linde auf dem Gottesacker zu Zeist bestattet. Gerne werden wir sein Vermächtnis bewahren und in seinem Geiste die gute Zusammenarbeit fortsetzen.

Für den Vorstand der *Deutschen Comenius-Gesellschaft*,
Andreas Lischewski

Petr Zemek: *Komenský známý neznámý/Comenius Known and Unknown*, engl. Übersetzung von Ivan Ryčovský, Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského 2018 (144 Seiten), ISBN 978-80-907125-1-5.

Frisch und fröhlich kommt diese neue Comenius-Biographie daher, die sich ausdrücklich an eine allgemein interessierte Leserschaft wendet, um ihr einen ersten Zugang zum Leben und Werk des Johann Amos Comenius zu ermöglichen (S. 10). Der Text wurde von Petr Zemek verfasst, der beim Comenius-Museum von Uherský Brod für die comeniologische Forschung zuständig ist und entsprechend als ausgewiesener Experte gelten darf (vgl. auch seinen Beitrag im *Comenius-Jahrbuch* 2018, S. 125–136). Die graphische Umsetzung, die das Lesevergnügen in jeder Hinsicht erhöht, stammt dagegen von Alexandra Haluzová. Sie hat es geschafft, mittels zahlreicher Illustrationen und eines, am unteren Seitenrand mitlaufenden Zeitstrahls der wichtigsten biographischen Begebenheiten eine höchst ansprechende und aufgelockerte Präsentation zu erstellen, die die Lektüre an keiner Stelle langweilig werden lässt.

Das Büchlein beginnt mit einer kurzen Einleitung (*Introduction/Úvod*; S. 4–11), in der einige wichtige Interpretationen des comenianischen Werkes dargestellt werden, die in den letzten 300 Jahren die Sicht auf Comenius nachhaltig bestimmt haben. Sachlich-nüchtern und ohne jede Schuldzuweisung wird dargelegt, dass der aufgeklärte Rationalismus eines Pierre

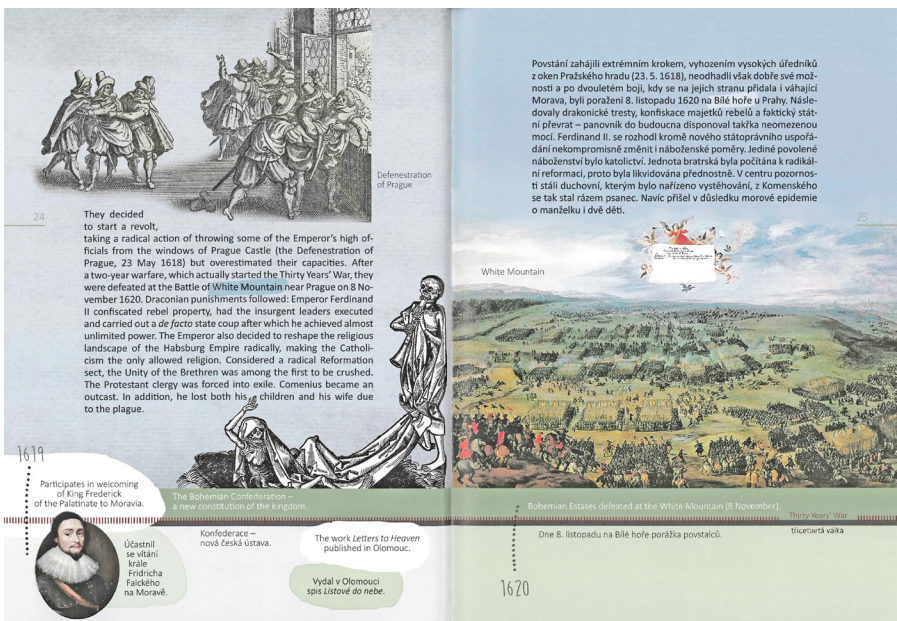
Bayle oder eines Johann Christoph Adelung – bei aller Anerkennung der insbesondere pädagogischen Leistungen des Comenius – eine durchaus kritische Sicht auf die chiliastischen Momente seines Weltverständnisses formulierte; während für Gottfried Wilhelm Leibniz und Johann Gottfried Herder eher positiv der Versuch einer synthetischen Weltbetrachtung im Vordergrund stand. *Jenseits* ideologischer oder konfessioneller Einseitigkeiten möchte der Text daher einen ersten Zugang zu der nicht immer einfach zu verstehenden Komplexität des comenianischen Denkens bahnen – keinesfalls aber eine völlige Neuinterpretation liefern (S. 4, 10); und noch weniger lässt er sich selbst auf die genannten Grabenkämpfe um eine vermeintlich ›authentische‹ Comeniusauslegung ein. Statt dessen greift Zemek auf eine Vielzahl anerkannter Forschungen – etwa von Dagmar Čapková, Pavel Floss, Jan Kumpera, Amedeo Molnar und Noemi Rejchrtová – zurück; und obwohl sein Büchlein verständlicherweise mit viel Sympathie für den mährischen Brüderbischof geschrieben wurde, verfällt es auch nachfolgend an keiner Stelle in hagiographische Schwärmerei.

Das sich anschließende zweite Kapitel (*Life/Život*; S. 12–71) bietet einen gelungenen Überblick über die vielfältigen biographischen *Ent-* und *Verwicklungen* des Comenius – und zwar ebenfalls in einer geradezu vorbildlichen Sachlichkeit. Als Beispiel lese man nur die Darstellung des beginnenden *Dreißigjährigen Krieges* (S. 22–25), die eine Radikalisierung der christlichen Konfessionen (im Plural!),

die Kämpfe zwischen absolutistischen und reichsständischen Machtansprüchen sowie die gesamteuropäischen Konflikte *gleichermaßen* als Ursprung der Eskalation zu benennen vermag. Desgleichen aufschlussreich ist die Tatsache, dass Zemek die problematische Spannung zwischen rationalen und irrationalen Momenten bei Comenius ausdrücklich zulassen kann, indem er sie als *unzerstrenliche* Momente für die Bewältigung der Exilsituation interpretiert (S. 34f.). Und selbst die Begegnung mit Descartes vermag Zemek auf eine vorsichtig distanzierte Weise zu schildern, die konsequent der Versuchung widersteht, einfach naiv in die übliche moralisierende Kontrastierung eines *Weltzerstörers* mit einem *Welterlöser* abzugleiten (S. 42f.). Die Beispiele ließen sich beliebig erweitern. Sie veranschaulichen dabei das hohe reflexive Niveau der Texte, *obwohl* diese gerade *nicht* mit dem Anspruch ei-

ner wissenschaftlichen Darstellung auftreten. Das ist *mehr* als bemerkenswert.

Das dritte Kapitel (*Little Insight to the Thought of John Amos Comenius / Malé nahlédnutí do Komenského myšlení*; S. 72–113) gewährt nun einen eher systematischen Zugang zu Comenius. Dabei hebt Zemek gleich zu Beginn (S. 74f.) erneut hervor, dass er weder den harschen Kritikern des Comenius noch seinen glorifizierenden Verehrern einfachhin nachzufolgen gedenke, sondern statt dessen eine ausgewogenere (*more balanced*) Darstellung erstrebe, die Comenius vorrangig in und aus seinem historischen Kontext zu verstehen suche. In diesem Sinne legt er zunächst die einflussreichsten Quellen des comenianischen Denkens offen (z.B. Nikolaus von Kues, Heinrich Alsted und Paracelsus) und benennt in diesem Zusammenhang auch die entscheidenden (kosmologischen, theologischen und an-



thropologischen) Thesen seines pansophischen Weltentwurfs. Schließlich werden noch die Grundzüge der comenianischen Pädagogik entwickelt, die Zemek mit zahlreichen Originalzitatzen aus den entsprechenden Schriften auch anschaulich zu belegen weiß. Und würde der Bildungswissenschaftler auch gerade hier manche Thesen dann doch eher etwas differenzierter betrachten – etwa die Überlegungen zur Ablehnung der ›maschinellen‹ Didaktik oder zur Bedeutung der Individualität bei Comenius (S. 96 ff.) –, so bleibt Zemek seiner eingeschlagenen Linie dennoch in jeder Hinsicht treu: denn dargestellt werden überwiegend jene Forderungen, die *unbestreitbar* den pädagogischen Ruhm des Comenius begründet haben. Den ›Didaktiker‹ gegen den ›Pansophen‹ auszuspielen, wie es die deutsche Pädagogik manchmal so gerne macht, kommt Zemek *nicht* in den Sinn. Und so schließt dieses Kapitel mit der Mahnung, Comenius zwar auch weiterhin als wertvollen Autor zu lesen und zu rezipieren, sich aber vor übereilten ›mechanischen‹ Übertragungen seiner Gedanken auf die Gegenwart zu hüten (S. 112f.).

Den Abschluss bildet eine kommentierte Literaturliste von 50 ausgewählten Schriften des Comenius (*Selected Writings of Comenius / Vybrané spisy Komenského*; S. 114–143), die mit einer Kurzcharakteristik versehen sind und solcherart einen repräsentativen Überblick über das theologische, philosophische und pädagogische Gesamtœuvre des Comenius liefern.

Die vorliegende Einführung von Petr Zemek, die jedem Comenius-Liebhaber ausdrücklich anempfohlen werden kann, ist durchgehend farbig gestaltet und mit einem Lesebändchen versehen. Ihr beigegeben ist ein großformatiger – und ebenfalls farbiger – Abdruck der comenianischen Landkarte von Mähren (1627)

sowie (auf der Rückseite) der Ausschnitt aus einer Europakarte von Rumold Mercator (1590), in welcher wichtiger Aufenthaltsorte des Comenius farblich hervorgehoben sind. Das Buch ist sowohl als Printversion (Hardcover) als auch als AudioBook erhältlich. Letzteres steht im Internet-Shop des *Muzeum Jana Amose Komenského* unter www.mjakub.cz zum Download zur Verfügung. Die gedruckte Fassung kann bei der *Deutschen Comenius-Gesellschaft* gegen eine kleine Spende erworben werden:

Prof. Dr. Andreas Lischewski, Comenius-Forschungsstelle der Alanus Hochschule, Villestraße 3, 53347 Alfter, oder: comeniusforschung@alanus.edu

Werner Korthaase: Dmitrij Tschizewskij als Wissenschaftler und Comeniusforscher (= *Opuscula Slavica Sedlensia* 4), hg. von Roman Mnich, Oleh Radchenko und Manfred Richter, Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich imienia Franciszka Karpińskiego 2019 (194 Seiten), ISBN 978-83-64884-98-6.

Von seinem Bildungs- und Berufsweg her Politologe, begeisterte sich Werner Korthaase für die Friedenskonzeption und die völkerverbindenden Tätigkeiten des Johann Amos Comenius und setzte sich daher äußerst energisch, kenntnisreich und verbindlich in Theorie und Praxis dafür ein, dieses von ihm als uneingelöst empfundene Erbe zu erschließen. Korthaases Aufmerksamkeit galt dabei nicht nur Comenius selbst, sondern auch den Werken und Schicksalen derjenigen, die sich, in verschiedenen Ländern und Epochen, ebenfalls mit jener geschichtlichen Gestalt beschäftigt hatten. Dies tat Korthaase umso intensiver, je mehr er dabei auf

verwandte Geister traf, deren inhaltlicher Reichtum, Engagement und Internationalität zu den entsprechenden Zügen bei Comenius – und auch Korthaase selbst – in Einklang standen. Daher verwundert es nicht, dass sich Korthaase ausgiebig mit dem ukrainischen Gelehrten Dmitrij Tschizewskij befasst hat, und es ist sehr stimmig, dass nun ein polnisch-deutsches Gremium einige der wichtigsten deutschsprachigen Texte Korthaases zu Tschizewskij in einer polnischen Reihe herausgibt.

Das Vorwort der Herausgeber (S. 8) gibt darüber Auskunft, dass die im Band enthaltenen Texte inhaltlich unverändert abgedruckt worden sind – teils als bereits erfolgte Veröffentlichungen, deren Fundorte jeweils zu Beginn angegeben werden, teils als Material aus dem Nachlass Korthaases.

Der erste Beitrag, „Dmitrij Tschizewskij und Prag. Die Prager Jahre des Entdeckers der ›Consultatio catholica‹ des Johann Amos Comenius und seine späteren Verbindungen zur ČSR“ (S. 9–65), schildert den Werdegang Tschizewskijs und richtet dabei besonderes Augenmerk auf die Beziehungen, die er zwischen 1924 und 1945 zum intellektuellen Leben in der Tschechoslowakischen Republik unterhielt. Für die Comeniusforschung ist diese Zeit von besonderem Interesse, da Tschizewskij in ihr das von ihm in Halle aufgespürte Hauptwerk des Comenius bewahrte und zu bearbeiten begann. Korthaase zeigt auf, wie sich Tschizewskij damals auch aufgrund äußerer Umstände von seiner Heimatdisziplin, der Philosophie, auch und gerade der slawistischen Philologie zuwandte und zugleich in kritischem Dialog mit einem zunehmend positivistischen und zugleich nationalistischen Zeitgeist befand. Außerdem widerlegt Korthaase dunkle Legenden über eine vermeintlich reaktionäre politische

Einstellung Tschizewskijs, die diesem offenbar nur wegen seines Emigrantenstatus angedichtet worden war.

Im zweiten Beitrag „Der Philosophiehistoriker, Literaturwissenschaftler und Comeniologe Dmitrij Tschizewskij in der Tschechoslowakischen Republik und in der Bundesrepublik Deutschland“ (S. 67–103) wird jener Denker unter zwei Aspekten betrachtet: wie zeitgeschichtliche Ereignisse sein Leben und Werk prägten und wie er sich im Spiegel der Rezeption darstellt, zu der Korthaase hier wie auch sonst in diesem Buch wichtige Materialien benennt. Deutlich tritt dabei zutage, mit welcher Innigkeit Tschizewskij sich nach 1945 aufgrund seiner Erfahrungen mit Totalitarismus und Krieg für die wechselseitige Annäherung der europäischen Völker einsetzte, was ein wichtiges Motiv für seinen mustergültigen Ausbau der Heidelberger Slawistik darstellte.

„Habent sua fata libelli. Das Schicksal des Hauptwerks von J. A. Comenius“ (S. 105–135) berichtet als dritter Beitrag darüber, was sich mit der von Tschizewskij Ende Dezember 1934 in Halle entdeckten *Consultatio catholica* in den Jahren von 1934 bis 1945 begeben hat und bewegt sich damit auf bislang unerschlossenem Forschungsterrain. Gestützt auf zuvor noch nicht beachtete Dokumente, zeigt Korthaase, wie Tschizewskij alles ihm Mögliche unternahm, seinen Fund zu erhalten, wissenschaftlich auszuwerten und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dazu nahm Tschizewskij große organisatorische Mühen und insbesondere während des Zweiten Weltkriegs auch persönliche Risiken auf sich und trug damit wesentlich dazu bei, dass jenes Werk schließlich ediert werden konnte, wenngleich auf andere Weise und unter anderen Bedingungen, als er es in jener Zeit bereits geplant hatte.

Den vierten Beitrag, „Zwei Philosophen und ein dritter – Dmitrij Tschizewskij, Hans-Georg Gadamer und Martin Heidegger“ (S. 137–154) durchzieht eine anrührende persönliche Note, beruht er doch auf einem hier berichteten Gespräch, das Korthaase 1995 mit dem damals bereits 85-jährigen Gadamer führte, um ihn nach seinen Erinnerungen an den vormaligen Heidelberger Kollegen Tschizewskij zu fragen. In diesem Gespräch und aus den von Korthaase herangezogenen Quellen ergibt sich ein Bild von Tschizewskij als einem auch nach seiner Hinwendung zur Philologie weiterhin hellwachen und kritisch-eigenständigem philosophischem Denker, der sich Gadamer gegenüber als durchaus gleichwertig einschätzte und Heidegger zwar zur Kenntnis nahm, sich aber von dessen Jargon zu keiner Zeit verzaubern ließ. Als Ertrag des eigenen Denkwegs zeichnet sich bei Tschizewskij eine Reflexion über den innigen Zusammenhang von Sprache und Denken ab.

Der Titel des fünften Beitrags lautet „Aus dem Nachlass von Werner Korthaase“ (S. 157–179). Anhand von Primär- und Sekundärliteratur beleuchtet Korthaase darin die unglaubliche Breite der von Tschizewskij bearbeiteten Themenfelder sowie seine kaum zu überbietende Schaffenskraft bis ins hohe Alter hinein.

Eine „Bibliographie der Publikationen von Werner Korthaase über Dmitrij Tschizewskij“ (S. 181–186“ und ein Namensregister (S. 187–194) runden diesen Band ab.

Uwe Voigt

Boris Hogenmüller: *Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim. Studien zu Autor und Werk* (= Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Theologie Bd. 9), Baden-

Baden: Tectum, 2018 (XI+114 Seiten), ISBN: 978-3-8288-4219-9.

Die aus den Ergebnissen des in den Jahren 2006–2009 an der Universität Würzburg durchgeführten und von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* geförderten Projektes „Melchior Cano – De locis theologicis. Textkritische Edition des lateinischen Textes und deutsche Übersetzung“ entstandene bündige Monographie von Boris Hogenmüller kann als Forschungsbeitrag von doppeltem Charakter bezeichnet werden. Zum einen stellt sie die Sammlung einzelner philologischer Studien zum Hauptwerk des spanischen Dominikanertheologen Melchior Cano (1509–1560) dar, die in ihrer Summe sehr gut in die Person und das Werk Canos einführen: denn dieser prägte als Professor für Philosophie und Theologie in Salamanca sowie als Berater Kaiser Karls V., als Teilnehmer am Konzil von Trient und als entschiedener Gegner der Jesuiten die katholischen Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts wie kaum ein anderer. Zum anderen kann das Werk aber auch als Auftakt zu zwei weiteren Monographien Hogenmüllers gelten, auf die im Anschluss noch näher einzugehen sein wird.

Das erste Kapitel kann als Einführung in Leben und Wirken Melchior Canos gelesen werden. Neben den grundlegend erwartbaren Informationen zu Autor und Werk ist die Darstellung des Forschungsstandes als besonders gewinnbringend zu erwähnen, da diese auch die umfangreiche spanische Literatur zu Cano berücksichtigt. Ebenso bietet das Kapitel eine klare und übersichtliche inhaltliche Darstellung der einzelnen Bücher der *loci theologici*, was eine grundlegende Orientierung für Leser verschiedener Fachbereiche ermöglicht. In der ebenfalls enthaltenen

Chronologie der einzelnen Bücher geht Hogenmüller auf der Basis der aktuellen Forschung eigene Wege. Die dortigen Vorschläge zur chronologischen Genese der einzelnen Bücher der *loci theologici* sind explizit lediglich als Diskussionsgrundlage ausgewiesen, eine nicht-sukzessive Entstehung einzelner Bücher eines größeren Gesamtwerkes ist jedoch bereits seit der Antike für verschiedene Autoren philologisch belegt.

Die sich anschließenden textkritischen Studien sind Einzelbeobachtungen zu ausgewählten Stellen auch in Abgrenzung zu früheren Textausgaben aus dem 18. und 19. Jahrhundert. Es zeigt sich daran die Notwendigkeit einer historisch-kritischen Textausgabe, die nach wie vor als *Desiderat* zu gelten hat.

Es folgen drei weitere kürzere philologische Einzelbeobachtungen, von denen die erste eine Abhandlung über grobianische Passagen in Canos Werk darstellt. Entgegen anderen Forschungsmeinungen sieht Hogenmüller diese weniger in Canos Charakter, sondern im philosophiehistorischen Hintergrund des Zeitalters des Humanismus begründet. Die nachfolgende Thematisierung der Drucklegung der *Editio princeps* stellt die Hintergründe derselben dar, was im Zusammenhang mit der vorgelegten Studie hinsichtlich des Überblickscharakters plausibel ist. Neuere Forschungsergebnisse bleiben aus; Grund hierfür ist zuvorderst die schlechte Quellenlage. Zuletzt wird ein Prolog zur 1714 erschienen Ausgabe Canos von François-Jaques-Hyazinth Serry genauer betrachtet. Dieser stellt eine Widerlegung (*vindicatio*) grundlegender Kritikpunkte an Canos Person und Werk dar und wurde inzwischen auch separat veröffentlicht.

In der Untersuchung der Rezeption verschiedener lateinischer wie griechi-

scher Autoren betritt Hogenmüller im Folgenden Neuland. Der Blick wird dabei bewusst *nicht* auf die bekannten Klassiker gelegt, die Cano wie jeder Gebildete seiner Zeit gekannt und in eigene Texte entsprechend eingebracht hat. Besprochen wird neben dem römischen Dramatiker Pacuvius vielmehr auch der mittelalterliche Universalgelehrte Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. Hogenmüller zeigt an diesen beiden eher entlegeneren Autoren, dass deren Rezeption durch Cano durchaus zielgerichtet und kreativ stattfindet: Zitate werden modifiziert und der Intention des eigenen Textes entsprechend verwendet, sei es wie hier gezeigt für die Nutzbarmachung antiker Philosophie für die christliche Theologie oder zum Angriff gegen theologische Gegner.

Das gleiche Vorgehen Canos arbeitet Hogenmüller im Folgekapitel anhand der römischen Geschichtsschreiber Sallust und Tacitus heraus. Dabei wird deutlich, wie Cano sich bewusst der Profangeschichte bedient, um theologisch zu argumentieren. Canos Rezeption zeigt sich demnach auch um die Geschichtsschreibung erweitert, was ihm neue und variable Argumentationsmöglichkeiten innerhalb seiner *loci theologici* erschließt.

Das hinsichtlich der Rezeption bei Melchior Cano stärkste Kapitel ist die Abhandlung über die Rezeption griechischer Literatur, wo Hogenmüller als ausgewiesener Gräzist ebenfalls eine neue Schwerpunktsetzung vornimmt. So lässt sich zum einen philologisch nachweisen, dass grundlegende Ansichten der Definition eines *locus theologicus* von Platon und Aristoteles über Cicero auf Cano gekommen sind, ebenso wie die theologisch nicht unerhebliche Ansicht über die Schuldlosigkeit Gottes am Bösen auf der Welt. Darüber hinaus wird deutlich, dass Cano

die griechischen Autoren nicht bzw. nicht vollständig im Original gelesen, sondern sich lateinischer Kommentare und Übersetzungen bedient hat.

Hogenmüllers Monographie enthält neben zweier Addenda ein ausführliches Literaturverzeichnis, das die wesentlichen Textausgaben sowie die aktuelle Forschungsliteratur berücksichtigt. Für Leser ohne philologischen Hintergrund wäre die generelle einleitende Erklärung sinnvoll gewesen, dass es sich mit den *loci* – Hogenmüller gibt dies beständig mit „Orte“ wieder – Text- bzw. Buchstellen gemeint sind. Im Unterschied zu lokalen Stellen, also Örtlichkeiten, die der Lateiner mit dem Plural des Neutrums *loca* bezeichnet.

Abgesehen von dieser Kleinigkeit liegt in summa eine ergiebige Gesamtschau von erhellendem Überblick und philologischen Einzelbeobachtungen bis hin zu Spezialthemen vor, die vor allem für theologisch versierte Leser bedeutungsvoll sein kann, da hier Cano als philologisch arbeitender Theologe skizziert wird, der nicht nur *am* Text, sondern zu einem Gutteil auch *mit* Texten gearbeitet hat.

Peter Günzel

Melchioris Cani Vindicationes/Relectio de sacramentis in genere. Einleitung, Text und Übersetzung, hg. von Boris Hogenmüller (= Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag, Reihe Theologie), Baden-Baden: Tectum, Bd. 10: 2019 (IX+157 Seiten; ISBN: 978-3-8288-4281-6); Bd. 12: 2020 (VII+187 Seiten; ISBN: 978-3-8288-4485-8).

Mit den vorliegenden zweisprachigen Ausgaben ergänzt Boris Hogenmüller seine grundlegende Monographie *Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim*.

Studien zu Autor und Werk (2018) durch zwei Primärtexte, die das dort Gesagte zugleich stützen und vertiefen.

(1) Beim erstmalig ins Deutsche übersetzten Text der *Melchioris Cani Vindicationes* handelt es sich um den 14. Kapitel umfassenden Prolog zur 1714 erschienenen Ausgabe von Canos Schriften durch dessen Ordensbruder François-Jacques-Hyacinthe Serry. Intention dieses umfassenden Prologes ist es, die Kritikpunkte, die von verschiedenen Theologen in knapp 150 Jahren seit der *Editio princeps* (1563) an Canos Schrift *De locis theologicis* geäußert wurden, zu widerlegen und dem Leser damit eine unverstellte Lektüre zu ermöglichen.

Hogenmüller bietet in der Einleitung seiner Übersetzung wesentliche Informationen über den Autor des Prologs, François-Jacques-Hyacinthe Serry, sowie über Melchior Cano und dessen zentrales Werk *De locis theologicis* selbst, sodass Leser jedweder Fachrichtung eine entsprechende grundlegende Informationsbasis erhalten. Diese ist vor allem bei der Person Canos angenehm knapp, ohne auf Wesentliches zu verzichten. Der Text der *Vindicationes* bleibt somit zentrales Element von Hogenmüllers zweisprachiger Ausgabe, erfährt aber dennoch die notwendige Einordnung.

Die Orientierung im Werk Serrys wird ebenfalls dadurch angenehm erleichtert, dass dieses in einem separaten Abschnitt thematisch gegliedert und hinsichtlich seines Inhaltes überblickshaft zur Darstellung gebracht wird. Zielführend wäre es im Zusammenhang noch gewesen, in diesem Teil des Werkes grundlegende Aussagen über die Textgattung der *Vindicatio* und deren literarhistorischer Genese anzubringen. Zwar werden von Hogenmüller derartige Zusammenhänge in

den allgemeinen Angaben der Einleitung beschrieben, jedoch hätte eine literarhistorische Einordnung gerade bei einer so speziellen Textgattung, wie sie in vorliegender Übersetzung zur Abbildung kommt, der Gesamtdarstellung gutgetan.

Die eigentliche Übersetzung ist nach den einzelnen Kapiteln dergestalt angeordnet, dass auf die Transkription des lateinischen Textes eines Kapitels die deutsche Übersetzung auf der nachfolgenden Seite folgt. Hogenmüller hat als ausgewiesener klassischer Philologe hier wohl bewusst auf die Darstellung des Textes in Form von zweisprachigen Kolonnen verzichtet, da im Zusammenhang mit einem eher entlegeneren lateinischen Text für theologisch interessierte Leser vor allem der Textinhalt, d. h. die theologische Argumentation, von Bedeutung ist. Somit kann die deutsche Übersetzung in größerem Zusammenhang rezipiert und der lateinische Text auf der entsprechend gegenüberliegenden Seite gesichtet werden, etwa um Stellen im Wortlaut der Originalsprache zu überprüfen, die als zentral und wichtig erachtet wurden. Eine synoptische Lesung der *Vindicationes* ist damit jederzeit möglich.

In der Qualität der deutschen Übersetzung wird Hogenmüller seiner Profession als klassischer Philologe in hohem Maße gerecht, da ein flüssiger und angenehm lesbarer deutscher Text entstanden ist, der das lateinische Original nicht verfälscht, aber dennoch dem modernen Sprachgebrauch des Deutschen hinsichtlich Lexik und Syntax entspricht. Befördert wird dies auch durch die Tatsache, dass das frühneuzeitliche Latein eines François-Jacques-Hyacinthe Serry nicht dem anspruchsvolleren Sprachduktus eines Cicero, Seneca, Tacitus oder gar Augustin entspricht: Kürzer sind die syntaktischen Perioden, und auch die Wortwahl lehnt

sich bereits eher an den neuzeitlichen Sprachgebrauch an. Nichtsdestotrotz zeigt es sich, dass Hogenmüller einen deutschen Text erstellt hat, der die verlässliche Verwendung desselben für Forschungszwecke ermöglicht, ohne Bedenken hinsichtlich einer Verfälschung des Ausgangstextes zu Gunsten der Lesbarkeit im Deutschen aufkommen zu lassen.

Die Ausgabe wird durch zwei wertvolle Appendices abgerundet: Dies sind der *Index Nominum* zum einen, der das Verständnis des Textes und seines theologisch bzw. apologetisch orientierten Inhalts durch die bündige Erklärung der entsprechend genannten Personen um ein Vielfaches erleichtert. Zum anderen ist das umfangreiche Literaturverzeichnis zu erwähnen, das neben der für Hogenmüllers Ausgabe zentralen Quellen- und Forschungsliteratur noch die weiterführende Literatur enthält, die somit den Bogen zu dessen Person, ihrem Œuvre und damit verbunden dem theologischen Diskurs und Wirkungskreis zu schlagen vermag.

(2) Auch die Ausgabe der von Melchior Cano 1547 in Salamanca gehaltenen und 1550 erstmals gedruckten Vorlesung *Relectio de sacramentis in genere* setzt mit einer kurzen Hinführung zur Person Canos ein, soweit sie zum Verständnis des Textes nötig ist.

Anders als in der Ausgabe der *Vindicationes* verfügt die vorliegende Darstellung jedoch über ein eigenes Kapitel zur literarischen Gattung der *Relectio* und deren Tradition im 16. Jahrhundert. Dies ist begrüßenswert, da sie eine eher entlegener Textgattung darstellt, die in ihrer damaligen Form heute nicht mehr anzutreffen ist. So handelte es sich bei einer *Relectio* um eine besondere Form der universitären Festvorlesung, die eng an den Vortrag gebunden war, da dieser einer strikten

zeitlichen Begrenzung unterlag. Somit war die Gestaltung des Vortrages mit der ihm vorausgehenden Gestaltung des Textes verknüpft und wirkte notwendigerweise auf diese zurück.

Es folgt die Einteilung der *Relectio*, die neben der thematischen Gliederung des Vortrages auch die Argumentation bis hin auf die Ebene einzelner Argumente enthält. Sie liefert eine schlüssige Orientierung für den Leser und kann bereits vor der eigentlichen Lektüre die wesentlichen Inhalte der Festrede umreißen – die wiederum zweisprachig auf gegenüberliegenden Seiten abgedruckt wurde.

Hinsichtlich der deutschen Übersetzung des lateinischen Textes, die den größten Teil der vorgelegten Monographie ausmacht, hat sich der klassische Philologe Hogenmüller wohl bewusst für eine recht enge Orientierung am lateinischen Ausgangstext entschieden. Wiederholt sind Stellen zu beobachten, an denen die Geschmeidigkeit des deutschen Ausdrucks hinter der exakten Übertragung des Textes in die moderne Sprache zurücktritt. Beispielsweise wird *res sacra* beständig wörtlich mit „heilige Sache“ wiedergegeben, während im Deutschen eine freiere Übersetzung, etwa „etwas Heiliges“ im Textzusammenhang weniger sperrig und damit leichter verständlich konsumierbar wäre – vor allem für Leser, die ausschließlich den deutschen Text rezipieren. Ebenso wird in einem Falle das lateinische *propositio* mit „Aussagesatz“ wiedergegeben, was zwar nicht falsch ist, den Begriff jedoch zu stark auf den grammatischen Zusammenhang eingrenzt. Die freiere Übersetzung „Grundsatz“ hätte auch hier das Verständnis bei der rein deutschen Lektüre erleichtert.

Da Hogenmüller bereits wiederholt seine Übersetzungsfähigkeiten in verschiedenen Publikationen unter Beweis gestellt

hat, muss davon ausgegangen werden, dass er sich in seiner Übersetzung bewusst nur in relativ geringem Umfang vom lateinischen Text gelöst hat. Hierfür spricht, dass es sich bei der vorgelegten Übersetzung um die erste im deutschsprachigen Raum handelt und zudem vornehmlich wissenschaftliches Fachpublikum den Text Canos lesen und für wissenschaftliche Untersuchungen weiterverwenden dürfte. Unter diesem Gesichtspunkt erleichtert Hogenmüllers Übertragung sogar den Umgang mit dem lateinischen Text, da weniger die zügige Rezeption eines Inhaltes, sondern die Genauigkeit einer theologischen Argumentation das Zentrum und damit die Intention des Übersetzers darstellt.

Das Buch enthält abschließend ein genaues Literaturverzeichnis, das neben Primär- und Sekundärliteratur auch die weiterführende Literatur berücksichtigt.

(3) Mit den beiden vorliegenden Monographien legt Hogenmüller zwei wertvolle Beiträge zur Cano-Forschung vor, die Ausgangspunkt und Ergänzung zahlreicher zukünftiger Studien sein dürften. Denn diese Texte von höchster Relevanz machen nicht nur das theologische Denken Melchior Canos einer breiteren universitären wie außeruniversitären Leserschaft zugänglich, sondern leisten auch Grundlagenarbeit auf dem Gebiet der Erforschung der ›Schule von Salamanca‹. Es wäre darum zu wünschen, dass diesen Ausgaben noch weitere folgen.

Peter Günzel

Franz Machilek: Jan Hus (um 1372–1415) Prediger, Theologe, Reformator (= Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 78/79), Münster: Aschendorff 2019 (271 Seiten), ISBN 978-3-402-11099-7

Seit dem II. Vaticanum war im katholischen Bereich ein neuer Diskurs um Jan Hus entstanden: Gilt er weiterhin als „Ketzer“, oder ist er nicht vielmehr als „Zeuge“ des Glaubens zu verstehen, den er mit seinem Martyrium beglaubigt hatte? Ja, wie der polnische Philosoph Stefan Swieżawski, der die Debatte weiter vorantrieb, fragte – wobei Papst Johannes Paul II., mit dem er befreundet war, seine Anregung aufnahm: Ist er „Häretiker oder Vorläufer des II. Vaticanum?“ Letzteres konnte man in der Tat meinen, da dort wesentliche Anliegen von Jan Hus aufgenommen worden waren, wie der Vorrang der Heiligen Schrift als Gotteswort vor den kirchlichen Satzungen, die Beteiligung der Laien und also des ganzen Volkes Gottes am kirchlichen Diskurs und insbesondere die Berufung auf das Gewissen – beim Christgläubigen auf Christus. So war es zu einer ökumenischen Kommission unter Miloslav Kardinal Vlk im Prag der 1990er Jahre gekommen, die ihre Studien zur Millenniumswende zum Abschluß brachte. Damals kam es in Rom im Anschluss an ein ökumenisch besichtigtes Symposium dazu, dass Papst Johannes Paul II. Vergebung aussprach und seinerseits um Vergebung bat für die Verwundungen der Vergangenheit. Eine ökumenische Erklärung der Vorsteher der tschechischen Kirchen besiegelte den Willen zum Neuanfang in den Beziehungen. Dies wurde eingelöst im 600-Jahr-Gedenken 2015 an das Martyrium von Jan Hus mit einem Versöhnungsgottesdienst und Empfang durch Papst Franziskus. Dieser rief zu einem künftig vorurteilsfreien Dialog zwischen den Kirchen auf, der uns „zur Wahrheit freimachen“ werde. Das wurde begangen ebenso in Prag und Konstanz, den Orten seines Lebens und Sterbens, und in weltweiter Würdigung. Dies alles kann der Autor in

seinem Schlussteil bereits berichten: (IV) „Ketzer oder Reformator? Zur Frage einer Rehabilitierung Hussens“ (S. 203 ff.) sowie in (V) „Hus im ökumenischen Dialog der christlichen Kirchen“, wo er auch auf das Hus-Buch des Rezensenten verweist, der ihm hier dafür dankt: „Oh sancta simplicitas! Über Wahrheit, die aus der Geschichte kommt. Ein Essay zum Ökumenismus“. Dessen Intention hin zu Schritten ökumenischer Verständigung im Namen von Hus und des Hus-Nachfolgers Comenius teilt er vollauf (S. 209 ff.).

Ein Vorwort (S. 10 ff.) schildert die Entstehung des Buches aus einem Vortrag im Todesgedenkenjahr 2015 vor der Ackermann-Gemeinde in Stuttgart, der damals zusammen mit dem Vortrag des ebenfalls katholischen Kirchenhistorikers Joachim Köhler „600 Jahre Konzil von Konstanz (1414–1418) nicht genutzte Chance von bleibender Aktualität“ veröffentlicht wurde. Hier wird der enge Zusammenhang von Hus' Reformforderung mit dem auf Reform angesetzten Konzil unterstrichen – zwei Reformforderungen, die sich tragischerweise verfehlten. Hier gibt der Autor auch eine Fülle von Hinweisen zum „2. Leben“, zum Nachleben des Jan Hus in den Künsten und Medien bis in die jüngste Zeit. Die folgende Einführung (I, S. 15 ff.) gibt einen Einblick in die wechselreiche Forschungsgeschichte, die jeweils durch gross-kulturelle Konstellationen mitgeprägt war: im 19. Jahrhundert durch die tschechisch-nationale Inanspruchnahme gegen Habsburg-Österreich, so etwa beim Prager Hus-Monument 1905. Die Würdigung durch Präsident Masaryk stellte ihn, gemeinsam mit Comenius, als geistige Inspiration der jungen tschechischen Republik heraus, wie dies Kokoschka genial ins Bild setzte. Seit 1948 erfolgte die kommunistische Umpolung zum Sozial-

revolutionär. Und nach den je konfessionellen Sichtweisen folgt in der neueren römisch-katholischen Forschung ein Abstandnehmen von Hus, vom „Ketzer“, eröffnet durch Père de Vooght (1960 ff.).

Dem folgt als allgemein-geschichtlich vorbereitender Teil (II) „Gesellschaft und Kirche in Böhmen – speziell in Prag – vor dem Auftreten des Jan Hus“ (S. 31 ff.). Aus gutem Grund: denn wer die seinem Auftreten als Student im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts vorausgegangene Geschichte Böhmens mit seiner Hauptstadt Prag, damals mit dem Luxemburger Kaiser Karl IV. auf dem böhmischen Thron, zugleich römisch-deutscher König, nicht kennt, wird die für Hus entstehenden Konflikte nicht verstehen. Dieser hatte Prag zum Erzbischofssitz, von Mainz abgetrennt, gemacht, und die erste Universität im Reich nördlich der Alpen gegründet. Gerade dort war eine intensive Bewegung der Kirchenkritik durch wortgewaltige Prediger, der Zuwendung zur Heiligen Schrift durch Gelehrte sowie einer eigenen Richtung der *devotio moderna* durch Laien entstanden, mit erbaulichen Schriftstellern auch in der tschechischen Muttersprache wie Tomáš Štítny. So werden hier die Reformmaßnahmen der vorausgegangenen Erzbischöfe geschildert, die Rolle der Orden, der Universität mit ihren vier *nationes* und die sozialen Konflikte: zwischen den Deutsch(sprachigen) in den drei *nationes* der Polen, Sachsen und Bayern – und den Tschech(ischsprachigen), der *natio* der Landesansässigen. Auch gab es erhebliche Probleme wegen der übergrossen Anzahl an Klerikern in Prag, die sich um die Pfünden streiten mussten.

Das eigentliche Corpus der für seinen umfassenden Inhalt eigentlich erstaunlich schmalen Schrift stellt der Teil (III) „Leben und Werk des Jan Hus“ dar (S. 61–202).

Hier wird in 30 Abschnitten eine Fülle von Einzelaspekten zu Leben und Werk des Jan Hus beleuchtet und dabei die Summe der Forschungen seit zweihundert Jahren und zumal der jüngsten Vergangenheit gezogen. Eine besondere Bedeutung für Jan Hus hat, wie bekannt, die Rezeption von Wyclif'schen Thesen, die aus Oxford übermittelt, philosophisch, dann auch theologisch, in Prag lebhaften Widerhall fanden, was begünstigt war durch dynastische Verbindungen (eine Halbschwester König Wenzels war Königin von England) (III.3. 11. 13 – 15 u. ö.). In weiteren Schritten wird seine von ihm selber als zentral gesehene Rolle als Prediger dargestellt (III,4 als Prediger in der Bethlehemskapelle; III,7 als Synodalprediger; III,10 im Kampf um das Predigtrecht; und dann, III,22 wegen des Interdikts als Exulant im eigenen Lande, predigend „an Hecken und Zäunen“). Nicht zu übersehen ist auch seine theologische Lehrtätigkeit als *baccalaureus formatus*, wobei dem Magister artium aus seelsorglicher Überlastung (ca. 3000 Predigten in seinem kurzen Leben!), nur die Zeit zum theologischen Doktorat fehlte (III,8).

Doch bestimmten, wie Machilek zeigt, neben den Kämpfen um das Verständnis von Wyclif, besonders die Auseinandersetzungen um sein, anders als ihm bisher unterstellt, durchaus „korrektes“ Eucharistieverständnis (III,6 und 9), die Auseinandersetzungen. Dazu kam noch der Streit um einen fragwürdigen Ablass, den Wenzel plötzlich einführte (III,17). Vor allem aber waren es seine konsequenten Reformforderungen, die zum Prozess, zum Interdikt und zu seiner Appellation an Christus führten und ihn schließlich ins Exil zu gehen nötigten (III, 18. 22). Bis es im Rahmen der kirchenpolitischen Bemühungen um die Beendigung des inzwi-

schen dreifachen Papst-Schismas durch ein Reformkonzil zu seiner Niederschrift des Traktats „Über die Kirche“ (III,23) und zu katechetischen Schriften (III,24–25) kommt. Er gibt seine Zustimmung, am Konzil in Konstanz selber aufzutreten, unter Geleitschutz König Sigismunds (III,26–27), den dieser freilich nicht durchhält, so dass es zu seiner Verurteilung in Konstanz kommen kann (III,28–29). Zuletzt (III, 30) wird sein Aussehen bzw. seine bildliche Wiedergabe erörtert.

Machileks – des Bohemisten und Forschers zur Landesgeschichte im böhmisch-oberpfälzisch-fränkischen Raum sowie Archivars in Bamberg – Befassung mit der Hus-Forschung geht mit lebenslangen eigenen Studien zusammen, die zumal lokal-regionale Details herausarbeiteten. Im abschliessenden bibliographischen Teil (VI), S. 217–262, nehmen seine eigenen Beiträge allein 3 Seiten ein (S. 248–251). Nach der Reihe jüngerer Husbiographien und zahlreicher Spezialstudien stellt diese Zusammenstellung einen hilfreichen Zugang dar. Sie gibt eine ausgewogene Berichterstattung über die vielfachen, mittlerweile zu weithin erstaunlicher Übereinstimmung zusammengeführten Kontroversen dar. Er selbst, Hus seit je verbunden, sieht es mit Genugtuung.

Für an Comenius in Forschung oder Praxis Interessierte ist ein solcher Zugang und Überblick von besonderem Interesse, da nicht betont werden muss, wie sehr – von Martin Steiner vielfach im Detail herausgestellt – Comenius sich auf Hus selbst bezieht, und zwar in ausdrücklichem Unterschied auch zu etwa Luther oder Calvin. Das legte schon die Eigenständigkeit der älteren Brüderunität nahe, deren letzter Bischof er war. Darüber hinaus ist der Zusammenhang des Lebens und Werkes von Jan Hus mit dem Konstanzer Konzil eine

– im Comeniusbild vielfach übersehene – Komponente bei der von Comenius seit 1645 erneuerten Konzils-Forderung: grundlegende Reform in der Kirche ist eine konziliare Angelegenheit. Sie wird nur gelingen – erst recht seit dem 16. Jahrhundert unter der Gegebenheit unserer konfessionellen Separationen und Differenzen – in einem, wie wir heute sagen ›konziliaren Prozess‹ der Beratung, einer *consultatio catholica*. Deren Vordenker wurde Comenius im 17. Jahrhundert – wie Hus mit seinen Mitstreitern im 15. Jahrhundert die so dringend erforderliche Reform und Vereinigung der gespaltenen Kirche gleichsam im Hörsaal des Konzils erstrebte und erhoffte.

Manfred Richter

Johann Valentin Andreae: Gesammelte Schriften. – Bd. 11: Peregrini in patria errores (*Irrwege eines Fremden in der Heimat*), hg. von Frank Böhling, Stuttgart/Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog 2020 (296 Seiten), ISBN 978-3-7728-1439-6.

„Als ich in das Alter kam, in dem man vor die Wahl zwischen Gut und Böse gestellt zu werden pflegt, bereitete meinem unerfahrenen Geist vor allem eine Frage Sorgen: Wen sollte ich mir für mein Leben, mein Handeln und schliesslich auch für meine Studien als Vorbild zur Nachahmung aussuchen?“ (S. 46)

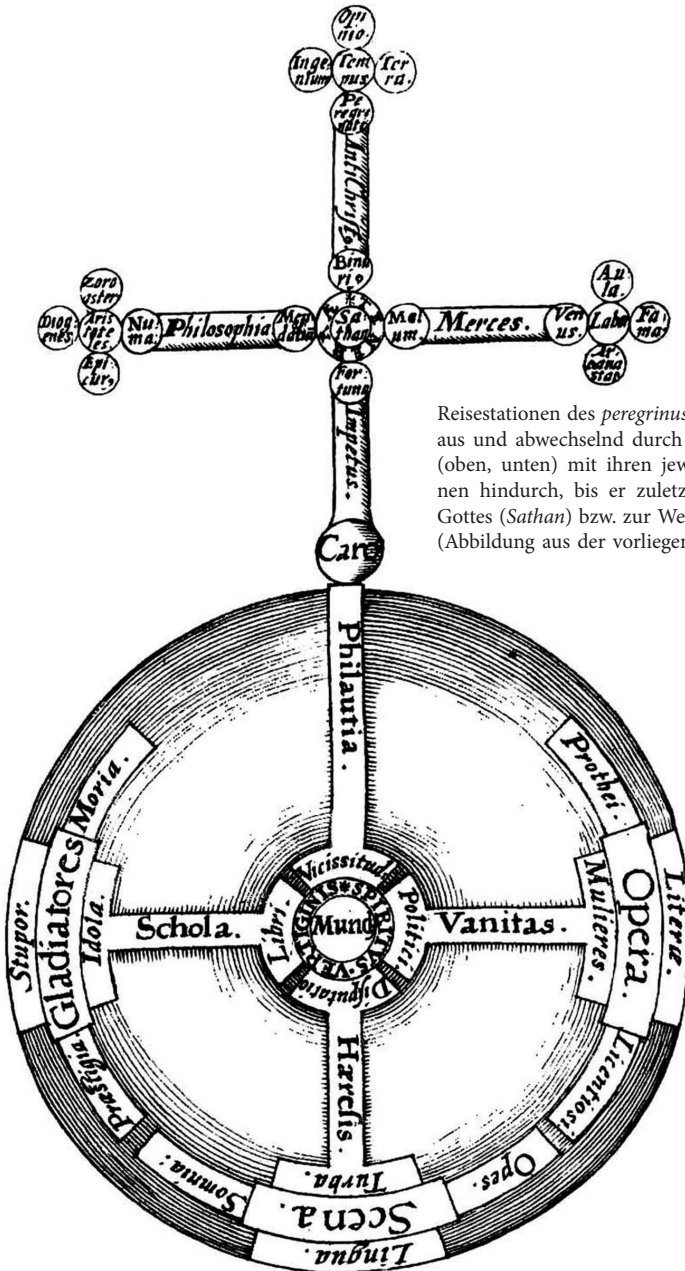
Wer diese Zeilen liest, wird zunächst unweigerlich an den Beginn des comenianischen Romans über „Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens“ (entst. 1623, EA 1631) erinnert – und in der Tat ist diese Ähnlichkeit keineswegs zufällig. Comenius kannte nämlich – nebst einigen anderen Schriften – auch zwei weitere,

eng zusammengehörige Texte von Johann Valentin Andreae (1586–1654) sehr genau: die hier zu besprechenden *Peregrini in patria errores* („Irrwege eines Fremden in der Heimat“) von 1618 sowie deren Fortsetzung, die Andreae 1619 unter dem Titel *Civis Christianus, sive Peregrini quondam errantis restitutiones* („Der christliche Bürger oder die Wiederherstellungen des einst irrenden Fremden“) veröffentlicht hatte – und deren kommentierte Übersetzung der Verlag bereits für den Sommer 2021 angekündigt hat. Comenius hat diese beiden Schriften sodann zu *einem* einheitlichen Werk verarbeitet, wobei die Kapitel 1–36 über die Verirrungen im „Labyrinth der Welt“ in etwa den *Peregrini errores* entsprechen, die restlichen Kapitel 37–54 über die Innenwendung des Menschen und sein „Paradies des Herzens“ dagegen den *Peregrini restitutiones*.

Freilich hat Comenius den Text von Andreae recht frei behandelt. Vieles hat er weggelassen, vieles andere hinzugefügt – wie die informative Einleitung von Frank Böhling zu Recht hervorhebt, die auch ansonsten mit zahlreichen wertvollen Hinweisen den Zugang zum Textverständnis erleichtert. So folgt einer knappen Inhaltsangabe (1.) und einer Kurzbiographie des Autors (2.) zunächst die Beschreibung der zentralen Figurenkonstellation (3.) des Textes. Auf der einen Seite steht dabei das narrative *Ich* (als Autor und Erzähler), das von sich selbst ausgehend (*extra se exitus*) die Welt auf der Suche nach dem höchsten Glück durchforschen will, und dabei zuerst auf eine Frau trifft, die „Fleisch (*caro*)“ genannt wird, erbärmlich stinkt und ihre Krätze unter viel Schminke zu verbergen sucht. Diese verspricht ihm sodann einen Begleiter, der sich als „Antreiber (*impetus*)“ und Diener des Fleisches vorstellt. Er übernimmt nun Führung durch die Welt

und verleiht dem *Ich* auch seinen eigentlichen Namen, indem er ihn als *peregrinus* bezeichnet: als einen „Fremden“, der sich in der Welt offensichtlich nicht auskennt und darum auf eine entsprechende Führung und Deutung angewiesen ist. Er ist es auch, der ihm sodann ein *Zaumzeug* anlegt, um ihn entsprechend lenken zu können, und auch eine *Flüssigkeit in die Augen* träufelt, die offensichtlich die Wahrnehmung verändern soll. Anders als später bei Comenius spielen diese Vorgänge im Verlauf der weiteren Reise aber keine entscheidende Rolle mehr.

Die beiden Protagonisten nehmen nun ihren Weg durch das Labyrinth der Welt (4.), einen Weg, für dessen Nachverfolgung Andreae ein Diagramm in Form eines ›Reichsapfels‹ hinzufügt, das die einzelnen Stationen der Reise benennt: denn diese bewegt sich vom zentralen „Fleisch (*caro*)“ aus jeweils abwechselnd durch die obere und die untere *Sphäre*, wobei jede Sphäre wiederum in vier verschiedene – sich jedoch jeweils entsprechende – *Weltregionen* untergliedert ist (vgl. Abbildung). Und so wird der Fremdling so ziemlich durch alle Gebiete des menschlichen Denkens und Handelns geführt, um ihn etwa mit der Eitelkeit seiner Werke und der Vergeblichkeit seiner Arbeit, den Dummheiten und Trugschlüssen der Schulphilosophie und Politik oder auch den falschen Hoffnungen und widersinnigen Meinungen in der Kirche bekannt zu machen – bis er in den letzten beiden Kapiteln schließlich beim Widersacher Gottes (*Sathan*) bzw. der Welt (*Mundus*) ankommt, aus deren Griff ihn schließlich sein Gott befreit. Mit dem Hinweis des Erzählers, dass die nun folgende Belehrung durch Gott in einem gesonderten Buch dargestellt werden solle – was einer Ankündigung des *Civis christianus* gleichkommt – schließt das Buch.



Reisestationen des peregrinus vom Fleisch (Caro) aus und abwechselnd durch die beiden Sphären (oben, unten) mit ihren jeweils vier Weltregionen hindurch, bis er zuletzt zum Widersacher Gottes (Sathan) bzw. zur Welt (Mundus) gelangt. (Abbildung aus der vorliegenden Ausgabe S. 26)

In der Einleitung folgen nun noch Hinweise auf einige Parallelen zur Menippischen Satire (5.), zur Rezeptionsgeschichte bei Comenius und Moscherosch (6.) – die gerne etwas umfassender hätten ausfallen dürfen – sowie zur vorliegenden Textausgabe (7.), die neben einem kritischen Apparat zuletzt auch umfangreiche kommentierende Anmerkungen enthält. Und so ist die vorliegende Ausgabe in jedem Falle einer ausgiebigen Lektüre wert, die gerade auch für die Comeniusforschung interessante Aufschlüsse erwarten lässt.

Dennoch wird man gerade unter inhaltlicher Rücksicht auch kritische Rückfragen stellen müssen.

So hätte der Leser sicherlich gerne erfahren, ob und gegebenenfalls worin sich die beiden ›Sphären‹ unterscheiden; zumal der ausgiebig interpretierte „Antreiber (*Impetus*)“ in der Zeichnung nur den Weg nach *oben* weist, während die Reise zur *unteren* Sphäre durch die – in der Einleitung kaum erwähnte – „Selbstliebe (*Philautia*)“ ausgerichtet wird, was erläuterungsbedürftig gewesen wäre. Möglicherweise wäre hier die Beobachtung hilfreich, dass in der *oberen* Sphäre überwiegend von verschiedenen personalisierten Gottheiten berichtet wird, denen der Pilger begegnet, während in den Kapiteln zur *unteren* Sphäre eher die Verhaltensweisen der Menschen thematisch werden, die sich diesen – falschen – Gottheiten willfährig ausgeliefert haben. Wie man diese Beobachtungen dann allerdings konkret zu deuten hätte, muss an dieser Stelle offen gelassen werden.

Auch scheint die vorgenommene Gliederung der ›Weltregionen‹ nicht in jeder Hinsicht konsistent zu sein – bestehen diese doch einheitlich *nicht* aus fünf (S. 25), sondern aus sechs Einheiten, wenn man nämlich die (jeweils lang gestreckten)

Zugangswege konsequent mitrechnet. Da Böhling genau dieses *nicht* macht – und überdies den augustinischen Ausgangspunkt vom ›fleischlichen Menschen‹, wie ihn die beiden ersten Kapitel entwickeln, zu verkennen scheint –, teilt er die insgesamt 52 Kapitel in folgende Gruppengrößen ein: 6–8–12–12–12–2 (S. 8f., 25). Solcherart wird aber nicht nur die erste Weltregion um ganze 4 Kapitel kürzer als die drei restlichen; vielmehr widerspricht diese Einteilung auch dem Text selbst, der die Reise ausdrücklich mit Kapitel 3 beginnen lässt. Die sich solcherart ergebende Gliederung müsste folglich also eher 2–12–12–12–12–2 lauten – wodurch zugleich einsichtig würde, dass der Ausgang vom fleischlichen Ich (Kap. 1/2) und der doppelte Zielpunkt der Reise bei den weltlichen Verführungen durch den Satan (Kap. 51/52) genauso einander symmetrisch entsprechen, wie es bei den jeweils vier Weltregionen der Fall ist.

Zuletzt entfaltet sich solcherart der *eine* Mensch als (augustinischer) Ausgangspunkt in eine *Dreiheit* von Hinsichten, die eben als *Caro*, *Sathan* und *Mundus* in den Blick kommen. Die Welt scheint mir darum nicht einfach mit dem Fleisch „identisch“ zu sein (S. 270, Anm. 10) – wofür nicht zuletzt auch die Tatsache sprechen könnte, dass in der völlig parallel aufgebauten Zeichnung zum *Civis christianus* der ›Reichsapfel‹ durch eine andere, aber durchaus analoge *Dreiheit* konstituiert wird: nämlich durch den Vater (*Deus*) als Gegenbild zum *Sathan*, den Sohn (*Christus*) als Überwindung des *Caro* und den Heiligen Geist (*paracletus*) als Erhalter der Kirche und Widerpart des *mundus*. Und so wäre auch hier die Frage, inwieweit dieser trinitäts-theologischen Konstruktion eine konstitutive Bedeutung für die Interpretation des Textes zukommt.

Ob und inwieweit diese Einwände tragen, wird freilich erst dann abzuschätzen sein, wenn nächstes Jahr auch die kommentierte Übersetzung des *Civis Christianus* vorliegen wird. Dessen ungeachtet ist die Ausgabe dieser Texte jedoch in jeder Hinsicht verdienstvoll – und ihre Lektüre auf jeden Fall empfehlenswert.

Andreas Lischewski

Berliner Gedenkveranstaltung zum Tod des Comenius vor 350 Jahren (15. November 1670)

Bereits am 29. Februar 2020 fand im Hinblick auf den 350. Todestag von Johann Amos Comenius im „Böhmischen Dorf“ (in Berlin-Neukölln) eine Gedenkveranstaltung statt. Noch zu Beginn des Jahres waren verschiedene z. T. internationale Veranstaltungen (z. B. in den Niederlanden, in Tschechien und Polen) zu diesem Anlass erwartet worden, weshalb die Berliner Veranstaltung vorgezogen wurde, um Terminüberschneidungen zu vermeiden (vgl. *Comenius-Jahrbuch* 27, S. 195–199). Im Nachhinein erwies sich diese Vorverlegung allerdings als glückliche Entscheidung, da eine Veranstaltung dieser Größenordnung nach dem gewählten Termin wegen der um sich greifenden Corona-Epidemie nicht mehr durchführbar gewesen wäre. Zwei Vorstandsmitglieder der *Deutschen Comenius-Gesellschaft* (DCG), Theodor Clemens und Andreas Fritsch, übernahmen die Organisation. Die Veranstaltung wurde von mehreren Institutionen getragen: Eingeladen hatte die DCG zusammen mit der Brüdergemeinde, dem Landesverband Berlin und Brandenburg im *Deutschen Altphilologenverband*, dem *Förderkreis Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung e. V.* und dem Comenius-Garten. Sie konnte im Kirchsaal der Evangelischen Brüdergemeinde stattfinden. Etwa hundert Personen waren der Einladung gefolgt.

Die Veranstaltung (von 15 bis 19 Uhr) wurde eingerahmt von den Sätzen der Suite Nr. 4 Es-Dur für Violoncello solo BWV 1010, gespielt von Moritz Kayser, Jungstudent am *Julius-Stern-Institut* der *Universität der Künste* (Berlin). Grußworte sprachen der Pfarrer der Gemeinde Erdmann Becker, der Vorsitzende des *Förderkreises Böhmisches Dorf e.V.* Prof. Dr. Ulrich Krystek und PhDr. Jiří Beneš, Vorsitzender der *Unie Comenius* und Direktor des Instituts für klassische Studien an der *Tschechischen Akademie der Wissenschaften* (Prag). Es folgten drei Vorträge:

1. Bischof Theodor Clemens: „Erinnerung an Johann Amos Comenius, den letzten Bischof der böhmischen Brüder-Unität.“

2. Prof. Andreas Fritsch: „Der junge Leibniz würdigt Comenius mit einem Gedicht.“ (Nachlesbar unter: http://lgbb.davbb.de/images/2020/heft-1/lgbb_01_2020_web.pdf und/oder <http://lgbb.davbb.de/home/archiv/2020/heft-1/der-junge-leibniz-wuerdigt-comenius-mit-einem-gedicht>)
3. Prof. Dr. Andreas Lischewski (Stellvertretender Vorsitzender der DCG): „Wo beginnen? Marginalien zur comenianischen Irenik und Ökumenik.“ (Erscheint in: *Unitas Fratrum* 79, Jg. 2020)

Nach der Kaffeepause wurden alternativ zwei Führungen angeboten:

- a) durch den Comenius Garten (Dipl. sc. pol. Henning Vierck);
- b) durch das Museum des Böhmisches Dorfes.



Landesbischof i. R. Dr. Markus Dröge antwortete engagiert auf Publikumsfragen.

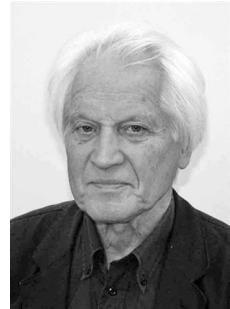
Anschließend fand ein Podiumsgespräch von Dr. Manfred Richter mit dem ehemaligen Landesbischof von Berlin-Brandenburg und der schlesischen Oberlausitz, Dr. Markus Dröge, über „Wege zur Einheit der Kirche – Impulse von Comenius“ statt. Danach sang der Chor der Herrnhuter Brüdergemeine unter Leitung des Kantors Winfried Müller-Brandes Comenius-Lieder und Lieder der Böhmisches Brüder.

Zum Schluss luden freundliche Mitglieder der Brüdergemeine zu einem kleinen Umtrunk und Imbiss ein.

Andreas Fritsch

Unserem Vorstandsmitglied Dr. Manfred Richter zum 85. Geburtstag

Am 16. September 2020 konnte Dr. Manfred Richter, Gründungs- und Vorstandsmitglied der *Deutschen Comenius-Gesellschaft* (DCG), bei bester Gesundheit von Leib und Seele seinen 85. Geburtstag feiern. Aus diesem Anlass hatte sich bei schönstem Wetter eine große Festgesellschaft in seinem Garten in Berlin-Zehlendorf versammelt, darunter mancher Prominente wie z. B. der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Prof. Dr. Wolfgang Huber, und viele seiner Weggefährten aus den verschiedenen Bereichen seines beruflichen Lebens.



Manfred Richter hat an den Universitäten München, Heidelberg, Göttingen und Tübingen Philosophie, Theologie und Pädagogik studiert (Dipl. Päd.). 1961 wurde er Assistent bei dem Tübinger Neutestamentler Ernst Käsemann, 1964 Studentenfarrer in Tübingen. 1968 trat er eine Pfarrstelle in der Kirchengemeinde Neustetten-Remmingsheim bei Rottenburg am Neckar an. 1974 übernahm er die Leitung des Hauses der Kirche der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg. Ab 1976 war er Direktor des Evangelischen Bildungswerkes Berlin, ab 1984 zugleich Präsident der Evangelischen Erwachsenenbildung in Europa. Nach der Wende war er von 1993 bis 2005 Leiter des Kunstdienstes der Evangelischen Kirche am Berliner Dom in Berlin-Mitte. Als Theologe interessierte er sich schon früh besonders für die ökumenischen Gedanken und Bestrebungen des Comenius und forschte nach seinem Eintritt in den sog. Ruhestand ganz intensiv auf diesem Gebiet, so dass er 2012 an der Universität Siedlce mit einer dieser Thematik gewidmeten Arbeit promoviert wurde. Die Studie erschien 2013 als Buch unter dem Titel „Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus“ (Siedlce 2013; 2. Aufl. Münster/Westf.: Nicolaus-Copernicus-Verlag 2018). Sehr anerkennende Geleitworte zu diesem Buch schrieben Uwe Voigt (seit 2011 Professor für Philosophie an der Universität Augsburg), Konrad Raiser (1992–2003 Generalsekretär des Weltrats der Kirchen) und Walter Kardinal Kasper (2001–2010 Präsident des Päpstlichen Rats für die Einheit der Christen).

In seinem Geleitwort stellt Konrad Raiser fest, es handle sich hierbei um „eine lebendige Darstellung des irenischen Wirkens von Comenius in den

politischen und konfessionellen Spannungen des 17. Jahrhunderts, die in überraschender Weise spätere Ansätze der ökumenischen Bewegung vorwegnimmt.“ – Walter Kasper schreibt u. a., das Verdienst dieser Studie von Manfred Richter sei, „dass er mit Comenius und dessen Rezeptionsgeschichte die Geschichte der ökumenischen Idee in das Ganze neuzeitlicher Geistes- und Theologiegeschichte einordnet und zeigt, dass das, was man heute Ökumenismus nennt, nicht die Spielweise einiger naiver Optimisten ist, sondern einen Platz hat innerhalb des Ganzen neuzeitlicher Geistes- und Theologiegeschichte und einer von der Eschatologie ausgehenden universalen Sicht der Geschichte.“ – Uwe Voigt urteilt, dass dieser Band „an Akribie, Gelehrsamkeit und engagierter, gegenwarts- wie zukunftsbezogener Aneignung auf absehbare Zeit wohl nicht zu überbieten sein wird.“

In diesem Zusammenhang ist auch sein nur wenige Jahre später erschienenes Buch zu erwähnen mit dem Titel: „Oh Sancta Simplicitas! Über Wahrheit, die aus der Geschichte kommt. Ein Essay zum Ökumenismus“ (Siedle 2017; 2. Aufl. Berlin / Münster: LIT Verlag 2018).

Nachdrücklich ist an dieser Stelle aber Manfred Richters langjähriges Engagement im Vorstand der DCG hervorzuheben, wodurch er die Geschicke unserer Gesellschaft in den 28 Jahren seit ihrer Gründung 1992 erheblich mitgestaltet hat. Unvergessen ist sein bis heute anhaltendes Bemühen um die Zusammenarbeit mit den mittel- und osteuropäischen Comeniusfreunden, vor allem in Polen, Tschechien und Russland. Zu erinnern ist auch an seine Beiträge zum Comenius-Jahrbuch und in anderen Tagungsbänden, Zeitschriften und Zeitungen, womit er das Interesse an Comenius weckt und wachhält.

In einer humorvollen, zugleich aber sehr ernsten poetisch geprägten Ansprache dankte Richter allen, die ihn in seinem Werdegang begleitet und gefördert haben, dazu gehören auch und vor allem seine Frau Heidi, seine Söhne und Töchter Pascal, Darja, Afra, Raban und Kaspar mit ihren Familien. Besonders angenehm fiel uns bei der Geburtstagsfeier die Familie von Raban auf. Raban selbst und seine Frau Kathrin und deren Tochter Marula und Sohn Josef betreuten die Gäste so freundlich, aufmerksam und zugleich unauffällig mit Getränken, Häppchen, Kuchen und Gesprächen, dass nichts zu wünschen übrig blieb.

Beatus vir, qui timet Dominum. Uxor tua sicut vitis fructifera, filii tui sicut novellae olivarum in circuitu mensae tuae. Et videas filios filiorum tuorum!
(vgl. Ps 128) *Andreas Fritsch*

Unserem Vorstandsmitglied PhDr. Jiří Beneš zum 70. Geburtstag

Am 26. Mai dieses Jahres feierte einer der bedeutendsten tschechischen Comeniusforscher, PhDr. Jiří Beneš, seinen 70. Geburtstag. Wir möchten dieses Ereignis zum Anlass nehmen, um unserem Vorstandsmitglied einen herzlichen Dank für sein unermüdliches Engagement auszusprechen, für seine treue Mitarbeit bei allen Belangen unseres Vereins sowie für den jederzeit gutgelaunten und zugleich sachlichen Zug seines Charakters, mit welchem er unsere Sitzungen, Tagungen und Publikationen seit vielen, vielen Jahren regelmäßig begleitet.



Jiří Beneš wurde am 26. Mai 1950 in der – durch ihre hussitische Vergangenheit – so traditionsreichen Stadt Tábor geboren, wo seine Eltern einen (bereits von den Großeltern übernommenen) Schreibwaren- und Buchladen führten und er 1968 auch die höhere Sekundarschulbildung mit der Matura abschloss. Schon früh entdeckte er seine wissenschaftlichen und philologischen Interessen. Entsprechend folgten dem Studium des Lateinischen und Französischen an der Prager Karls-Universität bereits 1973 eine erste Anstellung am *Pädagogischen Institut »J. A. Comenius«* der damaligen *Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften* (ČSAV) sowie 1975 die erfolgreiche Promotion mit einer Arbeit zur „Königsaller Chronik (*Chronicon Aulae Regiae*)“ des Peter von Zittau. Mit der Auflösung der Tschechoslowakei 1992 und der Umwandlung der ČSAV zur *Akademie der Wissenschaften der Tschechischen Republik* (AV ČR) setzte er seine Arbeit dort am neu gegründeten *Institut für Philosophie* fort.

Seine wissenschaftliche Laufbahn begann Jiří Beneš solcherart zu einer Zeit, als die ersten Bände der comenianischen Gesamtausgabe (*Opera Omnia / Dílo Jana Amose Komenského*) erarbeitet wurden. Und so war insbesondere der Einfluss der bedeutenden Comeniusforscherin Julia Nováková (1909–1991) für seine weiteren Forschungen maßgeblich. Hervorzuheben ist dabei seine Mitarbeit an den damals veröffentlichten Bänden der *Opera Didactica Omnia* (DJAK 15/I, 15/III) sowie an der wegweisenden Ausgabe der *Clamores Eliae* (DJAK 23) – denn beides hat tiefe Spuren in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen hinterlassen. So publizierte er – nebst einigen entspre-

chenden Forschungsberichten¹ – bereits 1992 eine tschechische Auswahl aus den *Clamores Eliae*, die 1996 auf Deutsch und 1999 sogar auf Litauisch erschien.² Und zugleich beschäftigte er sich auch mit dem »pädagogischen« Comenius: mit seinen lateinischen Grammatiken und Wörterbüchern, seinen Vorgängern (insbesondere mit Juan Luis Vives und Wolfgang Ratke), dem humanistischen und reformatorischen Schulwesen im allgemeinen und mit dem von Comenius so sehr geschätzten Johann Valentin Andreae insbesondere, dessen bekanntes Werk *Theophilus* er im Rahmen der von Wilhelm Schmidt-Biggemann besorgten Gesamtausgabe 2002 für den renommierten Fromman-Holzbook-Verlag³ kommentierte.

Im Jahre 2001 wurde Jiří Beneš zum Direktor des *Instituts für Klassische Studien* ernannt und nach dessen Eingliederung in das *Institut für Philosophie* 2004 zum Leiter des neuen *Kabinetts für Klassische Studien* berufen, dem er bis zu seiner Emeritierung 2016 vorstand. Als solcher amtierte er zugleich als stellvertretender Direktor des philosophischen Instituts.

Thematisch dominierte auch in dieser Zeit freilich weiterhin die Beschäftigung mit Comenius, wobei Jiří Beneš in mehreren Aufsätzen das oft spannungsreiche Gefüge der comenianischen Intentionen zwischen Glaube und Wissenschaft (*věda a víra*), Toleranz und Ordnung (*mezi tolerancí a řádem*) oder auch zwischen Badekur und Politik (*mezi lázněmi a politikou*) – in Bezug auf seine Lüneburger Reise 1646 – nachzuzeichnen und auszuloten versuchte. Vor allen Dingen aber beschäftigte er sich nunmehr verstärkt mit einer kleinen comenianischen Schrift, die er selbst 1986 in der Züricher Zentralbibliothek entdeckt und 1989 erstmals (zusammen mit dem Nachweis

-
- 1 *Clamores Eliae – svědectví o vrcholech a mezích Komenského ekumenismu* („Mahnrufe des Elias – Zeugnis der Höhepunkte und Grenzen der Ökumene von Comenius“). In: *Studia Comeniana et historica* 24 (1994), S. 105–109; *Letters and Relations – One of the Strata of the Manuscript Clamores Eliae*. In: *Acta Comeniana* 12 (1997), S. 79–84.
 - 2 J. A. Komenský: *Clamores Eliae / Křiky Eliášovy*, Prag: Primus 1992; J. A. Comenius: *Mahnrufe des Elias*, Prag: Primus 1996; J. A. Komenskis: *Elijo Šauksmai*, Kaunas: Šviesa 1999.
 - 3 Johann Valentin Andreae: *Theophilus* (= Gesammelte Schriften 16), übers. v. Frank Böhling und Viktor Friedrich Oehler, komm. und eingel. von Jiří Beneš, Stuttgart: Frommann- Holzbook 2002. – Vgl dazu auch Jiří Beneš: *J. V. Andreae (1586–1654) – Erneuerer der christlichen Erziehung*. In: *Luther und Melancthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*, hg. von Reinhard Golz, Münster: Lit 1996, S. 155–160.

ihrer comenianischen Urheberschaft) der Forschung vorgestellt hatte: nämlich mit jener *Carolo Gustavo votiva acclamatio* von 1658, in der Comenius für eine baldige Versöhnung der beiden nordischen protestantischen Mächte Schweden und Dänemark eintritt.⁴ Für die *Opera Omnia* (DJAK 9/II) hat er diese interessante Schrift dann 2013 erstmalig mit einem textkritischen Apparat versehen und kommentiert.

Im Zusammenhang seiner Mitarbeit an einem Forschungsprojekt der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Karls-Universität hat sich Jiří Beneš in den letzten Jahren verstärkt der comenianischen Beschäftigung mit der Bibel⁵ zugewandt, was sich auch in verschiedenen Tagungsbeiträgen⁶ niedergeschlagen hat. 2019 hat ihm die Fakultät für seine Verdienste entsprechend die *Comenius-Ehrenmedaille* verliehen.

Jiří Beneš gehört den wissenschaftlichen Beiräten wichtiger (auch comeniologischer) Zeitschriften an, arbeitet in vielen (auch internationalen) Gremien mit, ist Vorsitzender unseres tschechischen Partners, der *Unie Comenius*, und gehört solcherart mit Sicherheit zu den wichtigsten Comenius-Forschern der Gegenwart.⁷ Vor allen Dingen aber listet die kürzlich erschienene Festschrift⁸ seiner Kolleginnen und Kollegen – neben seinen immerhin

-
- 4 Jiří Beneš: *Die Votiva acclamatio – ein neuer komeniologischer Fund*. In: *Acta Comeniana* 8 (1989), S. 173–181; *Děkovné provolání nejjasnějšímu králi Švédů Karlu Gustavovi z pera J. A. Komenského. Komentovaný překlad z latiny včetně úvodní statě* („Ein dankender Aufruf an Karl Gustav, den erlauchtesten König der Schweden, von J. A. Comenius. Kommentierte Übersetzung aus dem Lateinischen mit einer Einleitung“). In: *Mezi Baltem a Uhrami. Komenský, Jednota bratrská a svět středoevropského protestantismu*, hg. von Vladimír Urbánek & Lenka Řezníková. Prag: Filosofia 2006, S. 281–307.
- 5 Das Forschungsprojekt *Historie a interpretace Bible* („Geschichte und Interpretation der Bibel“) lief von 2012 bis 2018.
- 6 Jiří Beneš: *J. A. Comenius on Translation and Interpretation of the Bible*. In: *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*, hg. von Wouter Goris, Meinert A. Meyer & Vladimír Urbánek, Wiesbaden: Springer VS 2016, S. 159–168 ; *Die Bedeutung des ›Manuálník‹ für das Leben der Brüdergemeine*. In: *Comenius-Jahrbuch* 26 (2018), S. 173–180.
- 7 So bereits Martin Steiner: *K životnímu jubileu Jiřího Beneše* („Zum Geburtstag von Jiří Beneš“). In: *Studia Comeniana et historica* 30 (2000), S. 286–288.
- 8 *Křesťanská kultura a vzdělanost v českých zemích od středověku po Komenského* („Christliche Kultur und Bildung in den tschechischen Ländern vom Mittelalter bis auf Comenius“), hg. von Ondřej Podavka, Prag: Filosofia 2020.

stolzen 160 Veröffentlichungen – eine Vielzahl von Gratulanten auf, die sich Jiří auch freundschaftlich und mitmenschlich verbunden wissen. Denn neben seiner wissenschaftlichen Akribie sind es insbesondere seine Hilfsbereitschaft und sein wohlwollend-ausgleichendes Wesen, für die er von Kollegen und Freunden gleichermaßen geschätzt wird.

Aber auch mit unserer *Deutschen Comenius-Gesellschaft* ist Jiří Beneš seit ihren Anfängen eng verbunden. So hegte er insbesondere sehr enge Kontakte zu Werner Korthaase, den er regelmäßig in Berlin besuchte – und dessen Festschrift zum 70. Geburtstag⁹ er maßgeblich mitgestaltete. Und er war (und ist) auch ein regelmäßiger und allseits gern gesehener Gast auf unseren Veranstaltungen, etwa in Berlin und Bamberg oder zuletzt in Alfter und Augsburg. Die letzte Mitgliederversammlung hat ihn darum 2017 als Beisitzer in den Vorstand gewählt, wo er seitdem aktiv das Vereinsleben mitgestaltet.

Wir schätzen sein Engagement für das Erbe des Comenius und die tschechisch-deutsche Zusammenarbeit; wir danken ihm für seine tatkräftige Unterstützung unserer Projekte, Tagungen und Publikationen; und nicht zuletzt wünschen wir ihm mit dem traditionellen Spruch: *Ad multos annos!* für die Zukunft alles erdenklich Gute!

Andreas Lischewski

Bericht aus der Comenius-Forschungsstelle Alfter

Am 21./22. Juli 2020 ist die *Comenius-Forschungsbibliothek* an ihren neuen Standort nach Mannheim umgezogen. Nachdem die Anschubförderung Mitte des Jahres ausgelaufen war, stellte sich vor allen Dingen die Frage, wie der Buchbestand und die dazugehörige kleine Ausstellung auch langfristig gesichert werden könnten, ohne beständig mit aufwändigen Antragsverfahren und der dauerhaften Abhängigkeit von Drittmittelgebern umgehen zu müssen. Unter dieser Rücksicht ist die aktuelle Lösung optimal. Denn der Mannheimer Standort der Alanus Hochschule, das *Institut für Waldorfpädagogik, Inklusion und Interkulturalität*, ist gerade in einem größeren Ausbau begriffen, in dessen

9 *Studien zu Comenius und zur Comeniusrezeption in Deutschland*. Festschrift für Werner Korthaase zum 70. Geburtstag, hg. von Petr Zemek, Jiří Beneš & Beate Motel (= *Studia Comeniana et Historica* 38), Uherský Brod: Muzeum Jana Amose Komenského 2008.

Zusammenhang auch neue moderne Bibliotheksräume geschaffen werden. Hier wird die *Comenius-Forschungsbibliothek* also zukünftig beherbergt sein und damit auch leichter als bisher den Studierenden und der Forschung zur Verfügung stehen. „Die Unterbringung dieser bedeutenden Bibliothek und ihrer interessanten Ausstellung wird für uns eine große Bereicherung darstellen“, freut sich Institutsleiter Michael Schröder, dem für sein Engagement und seine großzügige Bereitschaft, die benötigten Räumlichkeiten zur Verfügung zu stellen, an erster Stelle gedankt werden muss. Gemeinsam mit dem Erziehungswissenschaftler Jakob Benecke werden deshalb momentan Konzepte erarbeitet, um die gute Zusammenarbeit zwischen den beiden Standorten in Alfter und Mannheim auch in dieser Hinsicht erfolgreich weiterzuführen. Die Fertigstellung der Bibliothek ist für den Spätsommer 2021 geplant.

Im Mittelpunkt der Forschung stand die Vorbereitung des ersten Bandes der *Neuen Schriften zur Comeniusforschung*, die in Zusammenarbeit mit Uwe Voigt und mehreren internationalen Fachgelehrten im Nomos-Verlag erscheinen werden. Den aktuellen Zeitumständen entsprechend ist im Laufe des Sommers eine kommentierte zweisprachige Ausgabe der Schrift *Kurtzer bericht von der Pestilentz* von 1631 entstanden, in welcher Comenius vom Ausbruch der Pest in Lissa und den damit zusammenhängenden Problemen berichtet. Dem kommentierten Text ist eine Studie „Die Böhmisches Brüdergemeine im polnischen Exil und die Pestepidemie in Lissa zu Beginn der 1630er Jahre“ vorangestellt, die vor allen Dingen um die Aufhellung der konkreten Zeitumstände bemüht ist. Dabei zeigt sich, dass die Vorwürfe, die von der Lissaer Bürgerschaft – also überwiegend von Mitgliedern des *deutschen* Zweiges der Unität – gegen das Verhalten der *böhmischen* Exulanten erhoben wurden, keineswegs so unbegründet waren, wie sie von Comenius dargestellt werden. Insofern ist diese Schrift ein interessantes Zeugnis für jene Probleme innerhalb der Unität, die der Zuzug der Exulanten von Böhmen nach Polen mit sich gebracht hatte.

Andreas Lischewski

Neue Termine für die Comenius-Veranstaltungen 2020

Das Comenius-Gedenken des Jahres 2020 stand unter keinem guten Stern. Denn abgesehen von der Berliner Gedenkveranstaltung im Böhmisches

Dorf (vgl. oben S. 185 f.) mussten alle weiteren Termine wegen der Corona-Krise abgesagt werden.

Den Auftakt machte hier der *Comeniusdag* in Naarden, der üblicherweise um den 28. März herum – dem Geburtstag des Comenius – mit einer großen öffentlichen Feier begangen wird (vgl. *Comenius-Jahrbuch* 27, S. 189 f.). Statt dessen gab es in diesem Jahr unter dem Leitsatz „Respect voor Comenius“ nur eine schlichte Huldigung am Grab des Comenius sowie am Comenius-Denkmal vor der *Grote Kerk*. Auch das Gedenken an den 350. Todestag des Comenius, den man in Naarden vom 12. bis zum 15. November 2020 mit einer internationalen Tagung zum Thema *Comenius and Pansophia: Search for System, Method and Harmony of All Things* begehen wollte, fiel der Pandemie zum Opfer. Inzwischen sind beide Veranstaltungen auf das Frühjahr 2021 verschoben worden. Der nächste *Comeniusdag* soll am 20. März 2021 stattfinden; die Tagung soll in unmittelbarem Anschluss daran in der Zeit 21.–23. März nachgeholt werden.

Lange Zeit hofften auch die Kollegen von der tschechischen Akademie der Wissenschaften, ihre Tagung *Between the Labyrinth and the Way of Light. Early Modern Metaphors of Knowledge and Johannes Amos Comenius* in Prag doch noch wie geplant in der Zeit vom 30. September bis zum 3. Oktober 2020 durchführen zu können. Doch spätestens mit der Reisewarnung von Anfang September musste auch diese abgesagt werden. Momentan laufen verschiedene Überlegungen, die Vorträge vorab zu publizieren und die Tagung selbst erst im September 2021 nachzuholen. Ein genauer Termin steht jedoch noch nicht fest. Zugleich wird aktuell eine 24-Stunden-online-Lesung von Comeniestexten vorbereitet, die am 15. November 2020 – dem Todestag des Comenius – stattfinden soll. Die Idee besteht darin, von Japan und Korea über Mitteleuropa bis nach Amerika eine Erinnerung an Comenius zu gestalten, an welcher sich – jeweils zeitversetzt von Ost nach West – alle Comeniusinteressierten der Erde mit spezifischen Beiträgen beteiligen können. Genauere Angaben standen bei Redaktionsschluss noch nicht fest.

Nicht zuletzt steht in diesem Zusammenhang natürlich auch die Jahrestagung der *Deutschen Comenius-Gesellschaft*, die eigentlich im September 2021 unter dem Titel *Das Comenius-Projekt. Bildung in und für Europa* an der Alanus Hochschule in Alfter stattfinden sollte, auf dem Prüfstand. Neben Naarden und Prag eine dritte große Comeniustagung zu organisieren,

läuft nämlich Gefahr, die gerade in den letzten Jahren so prächtig gediehene Zusammenarbeit durch ein Konkurrenzunternehmen zu belasten, weshalb der Vorstand gerade überlegt, die fällige Jahrestagung mit einer der beiden anderen Tagungen zusammenzulegen. Insbesondere mit dem *Comenius Museum Mausoleum* in Naarden finden aktuell entsprechende Gespräche statt. Entscheidungen gibt es jedoch noch keine.

Welche Auswirkungen die Pandemie langfristig auch auf die geplanten Tagungen in Dresden, Halle und Uherský Brod haben wird, ist momentan noch nicht abzusehen. Der Vorstand beobachtet die Entwicklungen genau und wird zu geeigneter Zeit die entsprechenden Informationen veröffentlichen.

Andreas Lischewski

Mitgliederversammlung mit Vorstandswahlen 2021

Parallel zur nächsten Jahrestagung der *Deutschen Comenius-Gesellschaft* wird auch wieder eine Mitgliederversammlung stattfinden. Wegen der aktuellen Pandemie ist die genaue Terminplanung jedoch noch nicht abgeschlossen. Der Vorstand wird hierzu auf seiner nächsten Sitzung beraten.

Da zugleich Vorstandswahlen anstehen, würden wir uns über eine rege Beteiligung aber sehr freuen. Deshalb ergeht hiermit vorab eine herzliche Einladung.

Uwe Voigt



Funktionen und Adressen in der DCG ||

Deutsche Comenius-Gesellschaft e.V.

<http://deutsche-comenius-gesellschaft.de>

vorstand@deutsche-comenius-gesellschaft.de

Vorstand:

Vorsitzender: Prof. Dr. Uwe Voigt, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg, Tel.: 08 21 / 59 85 568, E-Mail: uwe.voigt@phil.uni-augsburg.de

Stellvertretender Vorsitzender: Prof. Dr. Andreas Lischewski, Comenius-Forschungsstelle der Alanus Hochschule, Fachbereich Bildungswissenschaft, Villestraße 3, 53347 Alfter, E-Mail: andreas.lischewski@alanus.edu

Schriftführer: Theodor Clemens, Richardplatz 24, 12055 Berlin-Neukölln, Telefon: 01 79 / 74 83 091, E-Mail: theo.clemens@web.de

Schatzmeister: Jürgen Beer, Clara-Schumann-Gymnasium, Brandenburger Str. 1, 41751 Viersen, E-Mail: juebeer@t-online.de

Beisitzer:

PhDr. Jiří Beneš, Filosofický ústav Akademie věd ČR, Kabinet pro klasická studia, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, Tel.: +420 / 73 94 53 451, E-Mail: j-benes@centrum.cz

Dr. Siegfried Däschler-Seiler, Jakob-Böhme-Weg 5, 70378 Stuttgart, E-Mail: siegfried.daeschler@gmail.com

Prof. Andreas Fritsch, Wundtstr. 46, 14057 Berlin, Telefon: 0 30 / 32 17 746, E-Mail: classics@zedat.fu-berlin.de

Stellvertretende Beisitzer:

Dr. Berthold Ebert, Senffstr. 6, 06120 Halle / Saale, E-Mail: ebert.halle@t-online.de

Prof. Dr. Walter Eykmann, MdL a. D., Franz-Stadelmayer-Straße 14, 97074 Würzburg, Telefon: 09 31 / 85 423, E-Mail: walter.eykmann@t-online.de

Pfr. Dr. Manfred Richter, Milinowskistraße 24, 14169 Berlin, Telefon: 0 30 / 80 16 283, E-Mail: richter_kunstdienst@web.de

Geschäftsstelle:

Prof. Dr. Uwe Voigt, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg, Tel.: 08 21 / 59 85 568, E-Mail: kontakt@deutsche-comenius-gesellschaft.de

Comenius-Forschungsstelle (mit Forschungsbibliothek)

Leitung: Prof. Dr. Andreas Lischewski

Alanus Hochschule, Villestraße 3, 53347 Alfter

Telefon: 0 22 22 / 93 21 - 15 33

E-Mail: comeniusforschung@alanus.edu

<http://comeniusforschung.alanus.de>

Wissenschaftlicher Beirat:

Prof. Dr. Andreas Lischewski, Alanus Hochschule, Alfter (Sprecher)

Prof. Dr. Joachim Bahlcke, Universität Stuttgart

Jürgen Beer, Clara-Schumann-Gymnasium, Dülken

Prof. Dr. Veit-Jakobus Dieterich, Pädagogische Hochschule Ludwigsburg

Prof. Dr. Andreas Dörpinghaus, Universität Würzburg

Dr. Sebastian Rosengrün, Berlin

Prof. Dr. Sabine Reh, Bibliothek für Bildungsgeschichtliche Forschung, Berlin

Prof. Dr. Martin Rothkegel, Elstal

Dr. Hartmut Rudolph, Hannover

Herausgeber des Comenius-Jahrbuchs

Prof. Andreas Fritsch, Univ.-Prof. a. D., Freie Universität Berlin, Institut für Griechische und Lateinische Philologie, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin, E-Mail: classics@zedat.fu-berlin.de

Prof. Dr. Andreas Lischewski, Alanus Hochschule, Institut für Erziehungswissenschaft und empirische Bildungs- und Sozialforschung, Villestraße 3, 53347 Alfter, E-Mail: andreas.lischewski@alanus.edu

Prof. Dr. Uwe Voigt, Universität Augsburg, Philosophisch-Sozialwissenschaftliche Fakultät, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg, E-Mail: uwe.voigt@phil.uni-augsburg.de