

Klaus Giel

## Studien zu einer anthropologischen Didaktik

### Teil III

#### Die Frage nach dem Lehren-Können

Wie soll nun aber gerade in unserer Zeit die Frage nach dem Können des Lehrers wieder gestellt werden, da es doch, wenn nicht alles trügt, das Kennzeichen dieser Zeit ist, daß die Arbeit, das Wissen und selbst die Kunst nicht mehr als sich selbst ermöglichende Formen des menschlichen Könnens verstanden werden können. Muß nicht in einer Lebenswirklichkeit, in der die Erziehung zum Ereignis wird, der Lehrer notwendig zum „Nur-Lehrer“ werden?<sup>1</sup> Der Nur-Lehrer vermag der kulturellen Wirklichkeit keine lebensgestaltenden Kräfte mehr zu entbinden. Daher muß er den Kindern dasjenige „beibringen“, gleichsam von außen, was sie als „fertiges“ Wissen oder unmodifizierbare Fertigkeit unbedingt brauchen, um das Leben zu bestehen. Das Lehren wird dabei selbst zu einer Fertigkeit, die ihr „Maß“ nicht in sich selbst hat, sondern sich nach der „Gegebenheit“ des Stoffes und der „gegebenen“ „Auffassungskraft“ des Kindes „richtet“.

In das Dilemma, in dem wir uns scheinbar befinden, sind wir nicht durch Unachtsamkeit in der Gedankenführung geraten. Es scheint sich vielmehr um ein Dilemma zu handeln, das sich immer dann einstellt, wenn man das Lehren eigens thematisiert. Es scheint sogar so zu sein, daß man sich immer dann auf die Möglichkeit des Lehrens besinnt, wenn das „Leben“ nicht mehr in „Ordnung“ ist, wenn die Kinder in ihm mehr „verdorben“ als erzogen werden. Es sei nur daran erinnert, daß die eigenständige, vom „Leben“ relativ unabhängige Pädagogik im Rahmen und im Medium der Schulpädagogik entdeckt wurde. Man besann sich immer dann auf das Lehren als ein eigentümliches Können des Erziehens, wenn die Erziehung nicht mehr als selbstverständliche Funktion des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens gesichert war. Im Unterrichten wurde daher mit Vorliebe sogar eine Möglichkeit zur Erneuerung und Verjüngung des Lebens gesehen. So hat schon Comenius im Unterricht den Traum der Menschheitserneuerung geträumt: „Das aber gehört zum wichtigsten, was uns die Hl. Schrift lehrt, daß es keinen wirksameren Weg zur Besserung der menschlichen Gebrechen gibt als die rechte Unterweisung (institutio) der Jugend.“<sup>2</sup> Fröbel hat daran, man föchte fast sagen: unmittelbar, angeknüpft: „Wo Meinungen und Vorurteile ein Ganzes und die Teile und Glieder eines Ganzen beengen und beschränken und so drücken, da ist dieselben schwindend zu machen, kein anderes Mittel, als Streben nach einem allgemeinen gründlichen und umfassenden Unterrichte.“<sup>3</sup>

Wenn an den Unterricht immer schon die Hoffnung auf die Erneuerung des Lebens geknüpft war, dann ist dies kein Zeichen für den unausrottbaren pädagogischen Optimismus. Die Erwartungen, die an den Unterricht geknüpft wurden, enthüllen vielmehr einen Wesenszug des Lehrens. Wenngleich im Unterricht immer ein Mittel gesehen wurde, die morsch gewordenen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu W. Loch, Die Destruktion des Lehrens durch den „Nur-Lehrer“; in: Pädagogische Arbeitsblätter, Heft 2/1961.

<sup>2</sup> J. A. Comenius, Große Didaktik. In neuer Übersetzung herausgegeben von A. Flitner. Düsseldorf/München 1954, S. 19.

<sup>3</sup> F. Fröbel, Fröbels kleinere Schriften zur Pädagogik. Mit bisher unveröffentlichtem Material, hrsg. v. H. Zimmermann. Leipzig 1914, S. 168.

Traditionen abzubauen und das in ihnen erstarrte Leben zu verjüngen, richtete er sich doch nie gegen das Leben selber. Das Lehren sollte nie etwas ganz „Neues“, „Nie-Dagewesenes“, ein neues Zeitalter im strengen Sinne heraufführen, sondern, die Begriffe „Erneuerung“ und „Verjüngung“ weisen darauf hin, die „vorhandenen“ Möglichkeiten als solche erschließen und als menschliches Können sichtbar machen. Mit einem Wort: Die Kunst des Lehrens hatte ihre Funktion immer darin, die Künste von ihrem menschlichen Ursprung her sichtbar zu machen, um dadurch ein „echtes“ Aneignen der Künste und des Wissens zu ermöglichen. So war es das erklärte Ziel der Großen Didaktik: „Wir wagen es, eine 'Große Didaktik' zu versprechen: nämlich die vollständige Kunst, alle Menschen alles zu lehren; und zwar ... gründlich zu lehren, nicht oberflächlich und nur zum Schein, sondern so, daß *echte* Wissenschaft (litteratura), *reine* Sitten und *innerste* Frömmigkeit vermittelt werden.“<sup>4</sup> Man hat das Lehren freilich immer wieder auch ontologisch mißverstanden als die „Kunst“, die alles Menschliche übersteigt auf die „außermenschlichen“ Wurzeln der Künste und des Wissens. Es ist so gesehen sicher kein Zufall, daß man sich in der „pädagogischen Schule“, die der zeitgenössischen Ontologie am nächsten steht, so sehr um Comenius bemüht. Diesen ontologischen Interpretationen gegenüber muß jedoch dargestellt werden, daß die Entdeckung der Künste als Formen des menschlichen Könnens und die Entdeckung des Lehrens zwei aufeinander bezogene Momente eines übergreifenden Strukturzusammenhanges sind. Man kann das hier Gemeinte auch so ansprechen: Wo die Künste als Formen des menschlichen Könnens entdeckt werden, werden sie notwendig als lehrbar entdeckt. Nur wo die Künste und das Wissen sich einer wie auch immer gearteten ontologischen Umklammerung entziehen, müssen sie gelehrt werden, damit sie als Formen des menschlichen Könnens lebendig bleiben. Die Entdeckung der Künste als Formen des menschlichen Könnens ist also gleichbedeutend mit der Entdeckung ihrer Lehrbarkeit.

Dasselbe gilt, wie schon angedeutet, auch für das Wissen: Nur dort, wo Physik und Metaphysik auseinander zu brechen beginnen, kann die Frage nach der Echtheit der Aneignung des Wissens und in ihr zugleich die nach der Lehrbarkeit entstehen. Konkreter gesprochen bedeutet dies: Nur im Zusammenhang der Neubelebung der Künste und der Wissenschaften, die verbunden war mit einem Durchbruch durch das Gehäuse der mittelalterlichen Metaphysik, konnte die Kunst des Lehrens entdeckt werden. (Im übergreifenden Zusammenhang des mittelalterlichen *ordo* konnte kein Mensch im strengen Sinne Lehrer sein.<sup>5</sup>)

Wir müssen hier in wenigen Strichen auf Comenius eingehen, um dann noch einmal nach dem Lehren-Können in unserer Zeit zu fragen. Dabei soll uns die Frage leiten, worin das Lehren, das alles Wissen und alle Künste umgreifen soll, sich selber gründen kann.

## 1. Das Verhältnis von Kunst und Natur

Der Zusammenbruch des mittelalterlichen *ordo* konfrontierte den Menschen in einer ganz neuen Weise mit der Natur, auch mit derjenigen, die er selber ist.

Es ist, jedenfalls nach der Darstellung von E. Gilson, mit ein Charakteristikum der mittelalterlichen Philosophie, daß sie den Begriff der Kontingenz radikal auch auf die Existenz der Dinge bezogen hat. Die Dinge könnten nicht nur in dem, was sie sind, immer auch anders sein, sondern auch ihr „Daß“ ist nicht schon durch unsere leibhaften Erfahrungen als unbezweifelbar gewiß gegeben. Das Zeugnis unserer Sinne kann trügen, auch was die Existenz der Dinge

---

<sup>4</sup> J. A. Comenius, a. a. O., S. 11.

<sup>5</sup> Das Mittelalter konnte nur den Stifter einer Lehre als Lehrer anerkennen: Stifter der wahren Lehre, in der der Mensch in die rechte Ordnung versetzt wird, konnte aber nur Gott sein. Die Ordnung, aus der heraus der Mensch die Dinge wahrhaft erkennen kann, ist dem Menschen vorgegeben. Vgl. dazu: A. Augustinus, Vom Lehrmeister. De magistro. Übertragen, mit einem Vorwort versehen und erläutert von H. Hornstein, Düsseldorf 1957.

anbelangt. Nur insofern die Dinge am Sein Gottes teilhaben, in dem Essenz und Existenz zusammenfallen, ist auch ihre Existenz verbürgt. Wirklich sind die Dinge also nicht insofern sie ins menschliche Leben hereinspielen, dem Menschen zur Last fallen oder sich seinen Unternehmungen hemmend in den Weg stellen, sondern nur insofern sie am Sein Gottes (der notwendigen, essentiellen Existenz) teilhaben, von ihm verursacht und in ihrem Sein gehalten werden. Der Wirklichkeit der Dinge konnte man sich also nicht durch ein tätiges Sich-einlassen mit ihnen versichern, sondern nur durch eine distanzierend-beschauliche Betrachtung. Die Existenz der Dinge konnte nicht leibhaftig erfahren, sondern, da sie in nichts anderem als der Teilhabe am Sein Gottes besteht, nur geistig geschaut werden, wobei das Erschauen der Existenz der Dinge gleichbedeutend ist mit dem Schauen des sie im Sein haltenden Gottes. In welcher Weise hatten die Dinge nun teil an dem Sein Gottes? Die Dinge, die Menschen nicht minder, sind Kreaturen, Geschöpfe Gottes. Insofern sie geschaffen sind, sind die nicht gemacht: Gott ist creator, nicht factor. Um etwas zu machen, bedarf es eines sinnlosen Materials, das im Machen überwunden wird. Im Machen unterwirft man etwas selbstgesetzten Zwecken. Man kann auch Ideen verwirklichen, d. h. in eine spröde und ungefüge Materie hinarbeiten. Immer aber wird dabei eine „Wirklichkeit“ vorausgesetzt, die zwar unterworfen werden kann, grundsätzlich aber nicht im Machen selbst erzeugt wird. Gott hat die Welt nicht aus etwas oder mit etwas gemacht, auch nicht aus Nichts (das nihil wäre dann ja doch etwas), sondern aus sich selbst geschaffen. In ihrem eigentlichen Kern sind die Dinge daher gar nichts anderes als das sichtbar gewordene Schöpfertum Gottes. Das Geschaffene gleicht daher dem Schöpfer so wie der Sohn dem Vater gleicht. Die Ursächlichkeit, die zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen „waltet“, ist eine genealogische, die durch die Ähnlichkeit von beiden und durch die Ähnlichkeit der geschaffenen Dinge untereinander bezeugt werden kann. Aus dieser durchaus genealogisch verstandenen Kausalität entsprang dann auch die unendliche Vorliebe des Mittelalters für Stammbäume aller Art. Man suchte also die „Familienähnlichkeit“ in allen Dingen, und, das ist nunmehr das Entscheidende, das sich aus dem bisherigen ergibt, die entdeckte Ähnlichkeit zwischen den Dingen ist das eigentlich Substantielle, das zugleich auch die Existenz der Dinge verbürgt. Die Dinge selbst waren für dieses Denken nichts anderes als die Verdichtung und Konkretion der zwischen den Dingen bestehenden Ähnlichkeit. „Der Symbolismus verliert jedoch diesen Anschein der Willkür und Unreife, sobald man sich darüber im klaren ist, daß er unverbrüchlich mit jener Weltanschauung verbunden ist, welche im Mittelalter Realismus hieß ... Nur dann hat die symbolische Gleichsetzung aufgrund gemeinschaftlicher Kennzeichen Sinn, wenn die Kennzeichen das Wesentliche der Dinge sind, wenn die Eigenschaften, die das Symbol und das Symbolisierte gemeinsam haben, wirklich als essentiell aufgefaßt werden. Weiße und rote Rosen blühen zwischen den Dornen. Der mittelalterliche Geist sieht sofort eine symbolische Bedeutung darin: Jungfrauen und Märtyrer erstrahlen in Herrlichkeit zwischen ihren Verfolgern. Wie kommt die Gleichsetzung zustande? Dadurch, daß die Eigenschaften dieselben sind: die Schönheit, Zartheit, Reinheit, die Blutröte der Rosen sind auch diejenigen der Jungfrauen und Märtyrer. Dieser Zusammenhang ist jedoch nur dann wirklich sinnreich und voll mystischer Bedeutung, wenn in dem verbindenden Glied, in der Eigenschaft also, das Wesen der beiden Glieder des Symbolismus eingeschlossen liegt, mit anderen Worten, wenn Rot und Weiß nicht als bloße Benennung physischer Unterschiede auf quantitativer Grundlage gelten, sondern als Realien, als Wirklichkeiten gesehen werden. ... Diese Qualität ist ihr Sein, ist der Kern ihres Wesens. Schönheit, Zartheit, Weiße sind, indem sie Wesentliches sind, Einheiten: Alles, was schön, zart, weiß ist, muß seinem Wesen nach zusammenhängen, hat dieselbe Existenzgrundlage, dieselbe Bedeutung vor Gott.“<sup>6</sup> Wie die Dinge, so waren für den mittelalterlichen Geist auch die Vorkommnisse des täglichen Lebens immer schon in einer umgreifenden Kosmologie

---

<sup>6</sup> J. Huizinga, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden. 3. Aufl. Stuttgart 1938, S. 295 f.

„gegeben“, in der allein sie eine Bedeutung erhielten.<sup>7</sup> Das menschliche Leben wurde so aufgelöst in eine Reihe von als selbständige Substanzen gedachte Fälle: es konnte dem Menschen nichts passieren, was nicht schon im Schöpfungsplan vorgesehen war.

Zusammenfassend kann man also sagen: Nicht durch eine wirkliche Auseinandersetzung mit der Welt mußte der mittelalterliche Mensch sein Leben selbständig gestalten; er mußte die Wirklichkeit der Dinge und seiner selbst nicht erst kennenlernen, sondern sie war ihm immer schon in einer beschaulichen Haltung gegeben, in der er einen über die Wirklichkeit erhabenen Standpunkt einnahm, der sich gerade darin als absolut erwies, daß der Mensch ihn nicht in eigener Anstrengung gewinnen mußte. Wenn wir oben sagten, alles sei dem Menschen schon in einer übergreifenden Kosmologie erschienen, dann ist dies eben nicht in dem neuzeitlichen Sinne zu verstehen, daß die Metaphysik zur Erklärung der Erfahrung und der täglichen Vorkommnisse des Lebens herangezogen und ausgebildet wurde. Die Heilige Schrift und Aristoteles waren dem mittelalterlichen Menschen keine Erklärungsschemata, mit deren Hilfe er sich die wirklich erlebten Vorgänge verständlich machte, sondern die Augen und Organe, mit denen man die Vorkommnisse und Dinge erlebte und erfuhr.

Gerade weil der „absolute Standpunkt“ des mittelalterlichen Menschen nicht in eigener Anstrengung errungen, sondern, da er vorgegeben ist, nur gewählt werden kann, kann er immer auch gleichsam abgewählt werden. Man bricht dann nicht aus dem *ordo* aus, sondern erreicht ihn erst gar nicht. Gerade dann zeigt es sich aber, daß der Mensch nichts über die Dinge vermag: der mittelalterliche Mensch, der, aus welchen Gründen auch immer den absoluten Standpunkt nicht erreicht, kann daher, eben weil er den Dingen dann keine produktive Seite mehr abgewinnen kann, die Gültigkeit der beschaulichen Lebenshaltung nur gleichsam *e contrario* bestätigen. Wo die metaphysische Bedeutung der Dinge und Vorkommnisse des menschlichen Lebens nicht mehr gesehen wird, verlieren sie jede Bedeutung. Bedeutungslos geworden, rücken einem die Dinge und Vorgänge gleichsam auf die Haut: sie werden nur noch empfunden. Die Empfindungen aber sind keine „Elemente“, aus denen die Dinge synthetisch zusammengesetzt werden, (in dieser Form versuchte die neuzeitliche Metaphysik mit den Empfindungen fertig zu werden), sondern sie „offenbaren“ nur noch das ziel- und planlose Herumgeworfensein des Menschen in einer Welt, die keine mehr ist, die die Dinge nicht mehr in einem bestimmten Sinne ergreifen läßt. Was sich in diesen Empfindungen offenbart, ist nicht das Daß-sein der Dinge, ihr nacktes existentielles Moment, sondern das Hineinversetztsein in eine „Welt“, in der Lust und Leid nach unergründlichen Gesetzen verteilt werden. Was in diesen Empfindungen eigentlich entdeckt wird, ist die Faktizität des Daseins, die nicht gelegentlich, vielleicht in der Form der Anfechtung und Anfälligkeit aufbricht und überwunden wird, sondern das Dasein im ganzen bestimmt. Diese durch die Faktizität allein bestimmte Daseinsform wird greifbar im Vaganten, in der Gestalt des Fahrenden. Der Fahrende ist genau in dem Maße auf den „Weg“ geraten, als er mit dem Standpunkt der Betrachtung jegliche Distanz zu den Dingen verloren hat. Die Dinge rücken ihm auf die Haut: die Haut wird zum einzigen Organ der Erfassung der Wirklichkeit. Aber mit der Haut werden die Dinge nicht eigentlich erfaßt, sondern nur berührt: die Dinge sind hier lediglich durch die Art der Berührung, die sie gewähren, bestimmt als angenehm oder unangenehm. Die einzige Sorge, die der Fahrende daher kennt, ist die Pflege seines „Balges“: „*voluptatis avidus magis quam salutis, mortuus in anima, curam gero cutis.*“<sup>8</sup> Gerade insofern der Fahrende nichts anderes als die Lust begehrt, will er nur noch in eigener Passivität von den Dingen berührt werden. Sofern er

<sup>7</sup> Die Vorkommnisse des Alltags konnten nur durch ihre theologische Bedeutung erklärt werden: „Als z. B. im Jahre 1404 ein Umzug der Pariser Studenten gestört wird, werden zweie verwundet und das Gewand des einen wird zerfetzt; da genügt dem entrüsteten Kanzler der Universität der Klang eines empfindsamen Wortes, wie: *‘les enfants, les jolis escoliers come agneaux innocens’*, um den Vorfall sofort mit dem Kindermord von Bethlehem zu vergleichen.“ (J. Huizinga, a. a. O., S. 352).

<sup>8</sup> Archipoeta, Carmen X, auch Carmen Buranum Nr. 191 („Vagantenbeichte“); zitiert nach: Vagantendichtung Lateinisch/Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Karl Langosch, Fischer-Bücherei EC Bd. 78, S. 106 ff.

aber nur noch berührt sein will, kann er nichts halten oder ergreifen. Er will daher nicht die *D i n g e*, die angenehm sind, sondern nur die angenehme Berührung. Die Empfindungen werden nicht als Eigenschaften auf die Dinge bezogen: es sind keine Weisen, in denen wir die Dinge nehmen, ergreifen und behandeln. In dem Maße also, in dem der Fahrende nur die Lust begehrt, setzt er sich dem Schmerz aus. Gerade weil die Empfindungen nicht mehr als Eigenschaften auf die Dinge überschritten werden, weil sie nur noch an seiner Haut vorkommen, können die Dinge auch nicht in ihre Eigenständigkeit, mit der man rechnen könnte, freigegeben werden. Auf den Lauf der Welt ist kein Verlaß, man kann nicht auf ihn bauen. Es ist daher auch nicht das Fernweh, das den Vagabunden ständig hinaustreibt, sondern die Unfähigkeit, sich in der Welt einzurichten, indem man sich nach ihr richtet. Er zieht daher auch nicht im Vertrauen auf eine ursprünglichere Offenheit der Welt, in der man Fuß fassen könnte, hinaus. Der Fahrende läßt die bürgerliche Alltagswelt nicht hinter sich auf der Suche nach dem Elementaren, sondern er erreicht sie erst gar nicht. Er erreicht sie aber nicht, weil er aus dem Schmerz und dem Schaden, den er erleidet, nicht klug werden kann, er kann aus nichts eine Lehre ziehen: „Cum sit enim proprium viro sapienti supra petram ponere sedem fundamenti, stultus ego comparor fluvio labenti.“<sup>9</sup> Aus dem Schaden kann der Fahrende nicht klug werden, weil er recht eigentlich keinen Schaden erleidet. Er kann aber keinen Schaden erleiden, weil er nichts besitzt, nicht einmal seinen eigenen Leib. Der Schmerz trifft nicht *i h n*, nicht *e r* hat sich in eine Lage begeben, in der er damit hätte rechnen müssen, sondern - und darin besteht der eigentliche Sinn der Passivität - er hat immer schon alles dem Zufall überlassen. Für ihn regiert Fortuna und nur sie vermag er in allem zu erkennen. So wird beim Fahrenden der Schmerz immer aufgefangen in der Klage. Die Klage ist aber kein unmittelbarer Ausdruck seines Schmerzes, sondern seine Art des Damit-fertig-werdens. Die Klage wird bei ihm unmittelbar zur Anklage, in der Fortuna für alles verantwortlich gemacht wird. „Fortune plango vulnera stillantibus ocellis, quod sua michi munera subtrahit rebellis“.<sup>10</sup> Er läßt sich durch den Schmerz nicht auf einem Irrweg betreffen, sondern gibt in der Klage sein Leben ganz und ausdrücklich aus der Hand und entdeckt, daß er es dem Zufall überlassen hat. Mit der Anklage Fortunae sucht er zugleich sich selbst zu entschuldigen.

Wie der Fahrende alles Fortuna überlassen hat, so auch die Straßen und Wege, die er geht. Er bricht nirgendwo auf und kommt nirgendwo an, sondern überall nur vorbei. Die Wege führen nicht von - nach ..., sondern sie werden im schlechten Sinne unendlich. Für den Fahrenden verlieren die Straßen sogar ihren Zug nach vorn: gerade weil er nirgendwo ankommt kann er am Wege lagern.

Der Exkurs über den Fahrenden sollte zunächst nur auf ein Problem der mittelalterlichen Philosophie aufmerksam machen: Im Mittelalter selber war schon eine Diskrepanz aufgebrochen zwischen zwei „Standpunkten“, dem absoluten und dem rein diesseitigen. Die Unvermittelbarkeit der beiden Standpunkte ist ein Kennzeichen dafür, daß der absolute noch nicht der rein absolute auch in dem positiven Sinne ist, daß von ihm aus wirklich alles begriffen wird, daß er, um es dialektisch auszudrücken, den diesseitigen in sich enthält und aufhebt. Es bricht also hier schon die Frage auf, ob die Schöpfungsordnung auch im tätigen (und leidenden) Leben des Menschen sichtbar werden kann. Von dieser Frage wird das Denken Eckharts bewegt. Darauf kann hier aber nicht eingegangen werden.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Archipoeta, a. a. O., S. 106 ff.

<sup>10</sup> Carmen Buranum Nr. 16 („Fortunas Rad“); zit. nach Carmina Burana, ausgewählt und übertragen von E. Buscher. Insel-Bücherei Nr. 126, Wiesbaden o. J., S. 18.

<sup>11</sup> Die Schöpfung ist für Eckhart kein getanes Werk, sondern sie ist lebendig im Tun des Menschen, in der produktiven Aneignung der Dinge. Der Mensch ist das, was er in der Gestaltung der Welt aus sich macht. Im Gestalten der Wirklichkeit eignet er sich zugleich die in ihr verborgenen Kräfte an. Er *ist* daher nicht Ebenbild Gottes, sondern er *wird* es in dem Maße, in dem es ihm gelingt, die Wirklichkeit zu gestalten. Vgl dazu: Meister Eckhart. Die deutschen Werke, hrsg. v. J. Quint, V. Band, Stuttgart 1954, insbesondere S. 9.

Was indes mit der im Fahrenen sichtbar gewordenen Faktizität des menschlichen Daseins mit entdeckt wurde, ist dies, daß der Mensch nicht schon in eine fertige und bestehende Ordnung als deren Sachwalter eingesetzt ist. Zugleich aber wurde sich der Mensch in seiner vollkommenen Ohnmacht über die Dinge, die sich ihm ständig entziehen, bewußt. In seiner Ohnmacht sind ihm die Dinge so sehr entglitten, daß er sie nicht einmal mehr durch dunkle, magische Praktiken bannen kann. Damit ist jedoch nur gesagt, daß der Mensch weder kraft seiner „Natur“ noch durch die Vermittlung irgendwelcher dunkler Praktiken eine „fertige“ Macht über die Dinge besitzt. Dies schließt nicht aus, daß ihm in der tätigen Auseinandersetzung mit den Dingen, aus deren Mitte er sich nicht zu einer uranfänglichen Potenz erheben kann, Kräfte zuwachsen, die in den Dingen schlummern. Schon der menschliche Körper ist, wie Paracelsus lehrt, „in Verzehrung der Form gesetzt“. Er müßte zerfallen, würden ihm nicht die Kräfte aus der ihn umgebenden Natur zuwachsen, die ihn am Leben erhalten. Die Rede vom „Erhalten“ ist indes schon ungenau. Denn die „nährenden Kräfte“, um die es sich hier im wesentlichen handelt, sind für Paracelsus als solche schon bildende. Hier müssen wir jedoch etwas genauer werden! Für Paracelsus ist dasjenige, was wir die Faktizität des Daseins nannten, die, in anderer Form freilich, auch das Denken Machiavellis bewegte, nicht mehr ein den Menschen von außen treffendes Geschick, sondern ein Wesenszug des Menschseins und muß als solcher begriffen werden. Es ist nicht eine bestimmte Art von Menschen (die Fahrenen) oder ein bestimmter Abschnitt in der menschlichen Entwicklung (die Zeit der Jugend, wie es in der Vagantenlyrik immer heißt), die unter die Herrschaft Fortunas geraten, sondern das Menschsein im ganzen ist so beschaffen, daß Fortuna Macht über es gewinnen kann. Die Zufälle, die Krankheiten z. B., können sich nur einstellen weil der Mensch ihnen aufgrund seiner Wesensbestimmung ausgeliefert ist. Was besagt diese Faktizität, insofern sie nicht als ein anderes Geschick, als etwas, wohinein der Mensch gelegentlich geraten kann, verstanden werden darf? Zunächst nichts anderes als daß der Mensch nirgendwo einen festen Halt hat: alles, was er errungen oder erworben hat, kann ihm wieder entgleiten. Allgemeiner bedeutet dies: der Mensch ist nicht in eine feste bestehende Ordnung, in eine „Welt“ gesetzt, sondern in eine „dunkle“ Natur, der er sich nicht entziehen und die er nicht übersteigen kann auf eine „dahinterliegende“ Ordnung. In diese Natur ist er als leibliches Wesen eingelassen, und als leibliches Wesen ist er selber Natur. Die Leiblichkeit ist die Grundbestimmung des menschlichen Daseins, des Mittel-Lebens, wie es Paracelsus immer wieder nennt. Insofern aber die Leiblichkeit die Grundbestimmung des menschlichen Daseins ist, hat der Mensch seinen Leib nicht in der Form des Besitzes, über den er willkürlich verfügen kann. Unser Leib ist gerade keine festgestellte Größe, auf die man sich verlassen und auf die man bauen könnte, sondern mit ihm und durch ihn werden wir ja in die Wechselfälle des Lebens hineingerissen. Gerade insofern wir leibliche Wesen sind, entgleiten uns die Dinge, die uns umgeben, immer wieder, und in dem Maße, in dem uns die Dinge ständig entgleiten, wird auch die Natur „dunkel“. Der Leib eignet sich also keineswegs als letzte „Zufluchtsstätte“, als Subjekt, auf das man bauen könnte, zumal er selbst dem „tot überliefert und mit dem tot umfangen“ ist. Zugleich aber kann der Mensch, insofern er ein leibliches Wesen ist, keinen festen Standpunkt jenseits seines leiblichen Daseins gewinnen. Jede spekulative Philosophie wird für Paracelsus zur Phantasterei, die sich in billigen Wunschvorstellungen der fundamentalen „notdurft“ des leiblichen Daseins zu entziehen versucht. „Dieweil nun solcher Lehrmeister ist, so ist es von nöten, die Speculation zu verlassen, und dem nachgehen, das nit aus Speculieren gezeigt wird, sondern aus der Deutung und Darlegung, Indem ist nun der gespan, und der Krieg, das mein Widerteil speculiert, und ich lehr aus der Natur. Nun ist Speculieren = Phantasieren, und phantasieren gibt ein Phantasten: Nun ist Phantasia auf kein Grund gebauen, sondern einen jeglichen frei, ledig heimgestellt, daß einer mag ihm selbst gnug phantasieren und was er will, und wie er will: Und ist aber im Effect nichts anderst als gleich einem der da wünscht, der hat nichts das

er wünscht: Also die auch, die speculieren, phantasieren, und ist doch nichts daß sie speculieren noch phantasieren.“<sup>12</sup> Diese „notdurft“ unserer leiblichen Existenz besagt indes nur, daß unser Leben nicht schon durch die Geburt „gesichert“ ist: auch und gerade nicht in dem Sinne, daß wir eine Zeitlang gesichert leben und dann erst, mit dem Alter, der Zerfall beginnt. Sondern das „Zerfallen“ ist vielmehr eine Wesensbestimmung des Lebens selber und mit ihm selbst gegeben. Von hier aus können wir nunmehr auch die positive und geradezu produktive Seite des „Zerfallens“ in den Blick rücken. Das ständige „Zerfallen“, von dem bisher immer die Rede war, besagt ja nur, daß der Mensch nicht in einer von Anbeginn an festgestellten Ordnung beheimatet ist, in der auch die Dinge eine feststehende Bedeutung haben. Das Substantielle an den Dingen, die drei Substanzen, die Paracelsus benennt, sal, sulfur und mercurius, bestimmen nicht das Wesen und die Erscheinungsform der Dinge, wenngleich jedes Ding „in“ die drei Substanzen gesetzt ist. Die Dinge und der menschliche Leib sind in dem Sinne „in“ die drei Substanzen gesetzt, wie ein Gesicht in Stein gehauen oder in Holz geschnitzt sein kann. Das Holz, in das das Gesicht geschnitzt ist, wird als solches sichtbar, wenn die Form des Gesichtes zerstört ist. Man sieht dann nicht mehr, wie aus diesem bloßen Stück Holz hat ein Gesicht entstehen können. In gleicher Weise sind alle Dinge in die drei Substanzen gesetzt: als etwas Substantes, Bleibendes werden sie nur sichtbar, wenn die Dinge, wie wir sie kennen, gebrauchen und sehen, zerstört werden. Die Substanzen erscheinen dann als dasjenige, was übrigbleibt, als ultima materia. Wie sie sich haben zu Holz oder Blut oder Knochen „zusammenschließen“ können, wird an ihnen selbst so wenig sichtbar wie an einem Stück Holz sichtbar wird, wie es die Form eines Gesichtes annehmen kann. Die Substanzen haben keine an sich bestehenden Eigenschaften, es sind keine an sich bestehenden Dinge, Sal ist nicht eine für sich definierbare Substanz, sondern dasjenige an den Dingen, was nach ihrer Verbrennung als Asche übrigbleibt, mercurius ist dasjenige, was als Rauch sich verflüchtigt. Was die Substanzen eigentlich sind, kann daher auch nur daran sichtbar gemacht werden, was sie in den einzelnen und konkreten Dingen zu deren Erhaltung beitragen. Die Substanzen sind genau das, was sie in den einzelnen Dingen vermögen. Die Dinge werden nicht durch die Substanzen definiert, sondern die je besondere Art der Zusammensetzung und des Zusammenhangs der Substanzen innerhalb von konkreten Dingen läßt sie erst in dem sichtbar werden, was sie vermögen. Mit den Substanzen allein und für sich genommen hat man nicht das „Eigentliche“, den Kern der Dinge, sondern, grob gesagt, nur deren Zerfallsprodukte. Damit haben wir jedoch nur in der Nomenklatur des Paracelsus das wiederholt, was wir schon festgestellt hatten, daß die Dinge nicht in einer von Anbeginn an bestehenden und festgesetzten Ordnung beheimatet sind, in die auch das menschliche Leben hineinkomponiert ist. Im ständigen Zerfallen wird nur offenkundig, daß es diese an sich bestehende Ordnung nicht gibt. Was tragen diese Erwägungen nun aber zum Verständnis der produktiven Seite des menschlichen Zerfallens und der „notdurft“ des menschlichen Daseins bei? Zunächst wieder negativ: Der Mensch lebt nicht aus sich selber: ihm sind nicht mit seiner Geburt schon die Kräfte mitgegeben, die ihn im Sein erhalten, sowohl qualitativ als auch in seinem bloßen Daßsein. (Die Trennung von Was- und Daßsein wird dort sinnlos, wo man allen Ernstes von der Faktizität des menschlichen Daseins als einer Grundbestimmung des Lebens spricht.) Da nun aber das Zerfallen ein mit dem Leben ständig währender Prozeß ist, in den die Dinge mit einbezogen sind, kann es nur so verstanden werden, daß in ihm und durch es erst die Kräfte erschlossen werden, die zum Aufbau des Lebens erforderlich sind. Das Zerfallen dringt gleichsam zur „prima materia“ des Lebens vor, oder noch genauer gesagt: es ist die prima materia insofern, als durch es die produktiven Kräfte der Natur befreit werden, die nicht an die feststehenden Dinge als deren Eigenschaften gebunden sind. „Ein jedlich Ding das da wächst, das ist ohn Form in seiner ersten Materia, und ist als viel als nichts. Als ein Exempel, eine Buche, eine Tanne, eine Eiche, ist erstlich allein ein Sam in dem garnichts ist, das es sein soll. Nun aber so

---

<sup>12</sup> Paracelsus, zit. aus: Schriften Theophrasts von Hohenheim genannt Paracelsus. Ausgewählt und herausgegeben von H. Kayser, Leipzig 1924, S. 132.

er gesetzt wird in die Erden, so muß er am ersten faulen, sonst so wird garnichts daraus. So er nun faulet, so zerbricht er sich gar, und vordem er ein Samen war, da war er etwas: So er aber faulet, so ist er nichts mehr. Nun aber aus dem das da faulet, folgt hernach, daß diese Faulung ist prima materia, die geht jetzt in das Gewächs, und da wird geben die Form desselbigen Baums.“<sup>13</sup> Die im Verfallenen erschlossenen Kräfte werden als nährenden erschlossen und der Vorgang des Verfallens ist der des Sich-nährens. „Also ist eine jedliche Form äußerlich in der Nahrung in allem aufwachsen, und so wir die nit haben, so wachsen wir nimmer auf sondern wir sterben in verlassener Form. Also so wir nun ausgewachsen haben, so müssen wir die Form erhalten, daß nit abgang. Denn in uns ist ein Wesen zu gleicher Weis wie ein Feuer: Das selbig Wesen verzehrt uns unser Form und Bild hinweg: So wir nichts hinzutäten und nit mehreten die Form unsers Leibs, so stürbs in verlassener Bildnus. Darumb so müssen wir uns selbst essen, auf daß wir nit sterben aus Gebresten der Form: Drum so essen wir unser Finger, unsern Leib, Blut, Fleisch, Füß. Hirn, Herz, usw., das ist, ein jedlicher Bissen den wir essen, derselbige hat in ihm all unsere Glieder, was der ganze Mensch begreift und ihm erfaßt.“<sup>14</sup> Damit ist mit angedeutet, daß dasjenige, was die Natur vermag, nur sichtbar wird in den Formen und Gestalten, die durch die nährenden Kräfte aufgebaut werden als spezifische Formen des Zusammenhangs der drei Substanzen. Was letztlich durch die Nahrung erhalten wird, ist der immer gefährdete Zusammenhang der drei Substanzen in je verschiedenen sichtbaren Gestalten (des Blutes, der Muskeln usw.). Die Form ist nichts Starres, ewig Bleibendes, sondern etwas Lebendiges, ständig Zerfallendes und im Zerfallen sich Erneuerndes. Die Form ist insofern eine lebendige, als sie nur dadurch erhalten werden kann, daß sie sich „Anderes“ einverleibt und assimiliert. Und wiederum: nur im Anverwandeln und Einverleiben des „Anderen“, was freilich immer auch mit einer Zerstörung der vorgefundenen „anderen“ Form verbunden ist (der Magen läßt nichts „unverfault“), wird erst die produktive, aufbauende Kraft des „Anderen“ mit erschlossen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die Paracelsische Lehre im einzelnen einzugehen, wenngleich Paracelsus einmal didaktisch erschlossen werden müßte. Nicht nur, weil er über die „Cyclopaedia Paracelsica Christiana“ in die didaktische Literatur des siebzehnten Jahrhunderts eingewirkt hat, sondern weil Paracelsische Denkformen noch in der Konzeption des Bildungsbegriffes der deutschen Klassik am Werk sind.<sup>15</sup> Noch der junge Humboldt spricht von den „Nahrungsmitteln der geistigen Kräfte“, in denen die „Welt“ dem menschlichen Geist assimiliert wird. Eine einläßlichere Interpretation müßte zeigen, wie Paracelsus versucht, die Natur theologisch einzuholen und als Selbstentfaltungsprozeß des dreieinigen Gottes zu deuten: die nährenden Natur erscheint dann als die Barmherzigkeit Gottes und als Werk der Erlösung (Heilung), was dann wiederum von Comenius aufgegriffen wird, wenn er davon spricht, daß die Kinder besser befähigt seien, „die Arznei, welche die göttliche Barmherzigkeit der traurigen menschlichen Situation darbietet, aufzunehmen.“<sup>16</sup>

In unserem Zusammenhang müssen jedoch noch zwei Momente des Paracelsischen Denkens hervorgekehrt werden, die direkt in die Problematik des Lehrens hineinführen. Einmal: Die unaufhebbare Faktizität des Menschseins läßt den menschlichen Geist nicht mehr zum Ursprung und Anfang aller Dinge und seiner selbst vordringen. Alle produktiven und schöpferischen Möglichkeiten müssen in den den Menschen umgebenden Dingen gesucht und freigelegt werden durch eine Assimilation und Einverleibung der Kräfte, die in den Dingen verborgen sind. Der „Raum“ der produktiven Möglichkeiten ist die Natur, die durch die Assimilation des Menschen erst in ihrer schöpferischen Potenz erschlossen werden muß. Diese Assimi-

<sup>13</sup> Paracelsus, a. a. O., S. 195.

<sup>14</sup> Paracelsus, a. a. O., S. 178.

<sup>15</sup> Zur Rolle der „Cyclopaedia Paracelsica Christiana“ vgl.: J. Dolch, Lehrplan des Abendlandes- Zweieinhalt Jahrtausende seiner Geschichte. Ratingen 1959, S. 275.

<sup>16</sup> J. A. Comenius, a. a. O., S. 20.



lation vollzieht sich, grob gesagt, nicht nur im Magen, sondern auch in den Künsten, die alle- samt durch die „notdurft“ hervorgetrieben werden. In den Künsten, die wie der Magen nichts „ungefäulet“ lassen, werden die verborgenen Kräfte der Natur sichtbar, freilich immer auch als Heilmittel der „Gebresten“ der menschlichen Natur. In den Künsten vollendet sich daher die Natur, in ihnen wird das zu neuem Leben erweckt, was in den gewordenen Dingen erstarrt ist. „Denn sie (sc. die Natur) gibt nicht an Tag, das auf seine Statt vollendet sei, sondern der Mensch muß es vollenden: Diese Vollendung heißt Alchimia. Denn der Alchimist ist der Bäcker in dem, so er Brot backt: der Rebmann in dem, so er den Wein macht ... Also was aus der Natur wächst dem Menschen zu nutz, derselbige der es dahin bringt, dahin es verordnet wird von der Natur, der ist Alchimist.“<sup>17</sup> Aber gerade weil die Natur nichts Fertiges ist, ist auch die Kunst nie zu Ende. Sie kommt nicht als Fertiges zum Menschen und der Mensch verfügt nicht über sie wie über einen festgestellten Besitz, sondern er wächst vielmehr in ihr, so- fern er der Kunst neue Möglichkeiten ergründet. Die Kunst kann daher nie vom einzelnen Menschen abgelöst und auf feste Fundamente gebaut werden: sie ist vielmehr eine „gab“, die den Menschen ganz beansprucht, nicht nur einen Teil seines Wesens. Das Eigentliche der Kunst kann daher auch nicht von außen gleichsam angeeignet werden: man kann die Kunst keinesfalls als äußere Fertigkeit aneignen, die den Kern des Menschen nicht berührt. „Also teilt Gott durch den heiligen Geist aus vielerlei, nit allein ein Handwerk, sondern viel hunderterlei Handwerk, auf das der Mensch sehe, wie wunderbarlich der Geist sei, aus dem die Dinge all gehen ... Darauf wisset, daß ein jeglich Handwerk zwiefach in ihm selbst ist. Das ein ist das Wissen, das einer vom Menschen lernt, das ist von seinem Lernmeister, das ander ist, das einer von diesen Geist lernt. Als Malen mag ein Mensch den andern lernen. Das aber also gelernet wird, ist nit Gab den heiligen Geists, sondern so einer die Kunst dazu kann, das ist die Gab: ... Als einen Glas lernen machen, ist kein Kunst dem, der es von andern lernt. Der es aber gefunden hat von neuem, der hat der Kunst Lob.“<sup>18</sup> Eben weil der Künstler seine Kunst nicht als einen festen Besitz vorzeigen kann, kann er nicht nur das eigentliche der Kunst lehren, sondern er selbst wird durch seine Kunst immer aufs Neue in das Unbegan- gene, Ungebahnte hineingeführt. Der Künstler muß, wie Paracelsus in der Verteidigung seines Landfahrens betont, der Kunst beständig nachlaufen. Darin, daß ein Könner seiner Kunst immer neue Möglichkeiten eröffnet, zeigt sich die Erfahrungheit des Künstlers. Diese seine Erfahrungheit ist so wenig ein fester Besitz, auf den er sich berufen könnte, wie die Kunst selber. Die Erfahrungheit ist nicht überlieferbar, weil sie nur da ist, als eine vom je eigenen Leben und dem je eigenen Leib des Künstlers nicht zu lösende Art des Sehens und Findens. Gerade der Künstler kann sich kein fertiges, ein für allemal feststehendes Instrumentarium bauen, sondern er kann nur etwas in der Angewiesenheit auf den eigenen Leib, in dem die gemachten Erfahrungen unmittelbar als Organe des Erfahrens assimiliert wurden.

Es scheint, als sei mit den Hinweisen auf die Kunst als Gab des Geistes und auf die Erfahrungheit die Frage nach dem Können des Lehrens radikal abgeschnitten. Zugleich aber wird hier die Notwendigkeit nach dem Lehren als einem Können zu fragen, sichtbar: denn, was sich bei Paracelsus eigentlich gezeigt hat, besteht lediglich darin, daß die Künste nicht in der Form der Lehre überliefert werden können. Das bloße Überliefern ist selbst schon die Entartung der Künste und ihr Zerfall. Wie kann nun aber die Kunst lebendig bleiben, auch in dem Sinne, daß sie nicht mit jedem Meister ausstirbt und mit jedem Jünger neu gewonnen werden muß. Wenn die Kunst mit jedem Jünger neu geschaffen werden müßte, würde sie ja gerade ihre Verbindlichkeit verlieren. Sie wäre dann nur als der sich ständig neu ereignende Einbruch des Geistes in das menschliche Dasein zu verstehen, als eines Geistes zumal, der dann nicht mehr als die im menschlichen Dasein erschlossene Produktivität der Natur zu begreifen wäre. Mit einem Wort: Die Kunst bleibt nur dann lebendig und erweist sich nur dann als daseinsför-

---

<sup>17</sup> Paracelsus, a. a. O., S. 295.

<sup>18</sup> Paracelsus, a. a. O., S. 136.

dernde Macht, wenn durch sie und in ihr das heranwachsende Leben geformt werden kann, wenn sie also als eine Macht erschlossen wird, die so angeeignet werden kann, daß sie sich als echtes Können dem Leben der heranwachsenden Generation anverwandelt. Die Künste können also nur dadurch am Leben erhalten werden, daß sie gelehrt werden, sie erstarren jedoch und verfallen, wenn sie in der Form von Lehren überliefert werden. Wie aber können die Künste im rechten Sinne gelehrt werden? Um diese Frage zu beantworten müssen wir zunächst nach der Aufgabe des Lehrens fragen. Man könnte einem Lehrling „beibringen“, aus welchen Teilen eine Uhr (um ein Beispiel zu wählen, das Comenius sehr liebt) besteht (Analyse) und wie diese Teile zu einer Uhr zusammengesetzt werden müssen (Synthese). Der Lehrling würde dann lernen, Uhren nach dem Muster der Uhren seines Meisters zu bauen. Der Lehrling würde dann fertige Dinge nachmachen, die dann schon nicht mehr *seine* Produkte wären. Vom Ursprung dieser Dinge, von der eigentlichen Produktion, wäre er abgeschnitten. Das Verfertigen von Uhren würde er sich als eine Fertigkeit aneignen, die so wenig modifizierbar ist wie die Dinge selbst, die in diesem Verfertigungsprozeß entstehen. Das Verfertigen von Uhren wäre hier gerade kein Können, das sich in der Auseinandersetzung mit der Natur ständig neu ermöglicht und modifiziert. Damit ist aber schon die eigentliche Aufgabe des Lehrens angedeutet: Das Lehren soll die Produkte des menschlichen Tuns auf ihren natürlichen Ursprung hin überholen und von dort her als echtes Können, d.h. in der Sprache des Comenius als Nachahmung der produktiven, schöpferischen Natur sehen lassen. Dies kann das Lehren aber nur dadurch leisten, daß es, wie Comenius betont, die Muster des Schaffens nicht in den menschlichen Produkten, sondern in der Natur selber sucht. Das Muster des Uhrenmachens, sofern das Uhrenmachen wirklich gelehrt wird, ist nicht irgendeine Uhr, wie sie von irgendeinem Menschen hergestellt wurde, sondern das Firmament. „Man hat das Firmament betrachtet und gesehen, daß es sich beständig dreht und daß die verschiedenen Bahnen der Gestirne den für die Welt angenehmen Wechsel der Jahreszeiten bewirken. Nach diesem Muster hat man sich ein Instrument ausgedacht, das die täglichen Umdrehungen des Himmelsgewölbes anzeigt und die Stunden mißt, es ist aus Rädchen zusammengesetzt und zwar so, daß nicht nur eines das andere bewegt, sondern daß die Bewegung auch endlos weitergeht. Man mußte deshalb dieses Instrument aus beweglichen und unbeweglichen Teilen zusammensetzen wie die Welt selbst. So sind anstelle des ersten, was stillsteht in der Welt, anstelle der Erde, unbewegliche Sockel, Stützen und Fassungen gesetzt worden und anstelle der beweglichen Himmelsphären die verschiedenen Rädchen. Da es aber nicht möglich war, einem Rad den Befehl zu geben, sich zu drehen und noch andere mit zu bewegen (so wie der Schöpfer dem Licht der Gestirne die Kraft verlieh, sich und andere mit sich zu bewegen), so mußte man die Kraft der Bewegung aus der Natur entlehnen, entweder die Bewegungskraft der Gravitation oder die der Selbstbefreiung. Deshalb wird entweder der Welle des Hauptrades ein Gewicht angehängt, welches nach unten ziehend die Welle dreht und das eigene Rad so wie alle anderen in Bewegung setzt. Oder man fertigt eine längliche stählerne Feder an, welche zylindrisch aufgerollt danach strebt, die Freiheit wieder zu erlangen, sich in die Länge dehnt und so Welle und Räder in Bewegung setzt.“<sup>19</sup> Anhand des natürlichen Musters kann dem Lernenden nicht nur gezeigt werden, wie die Teile einer Uhr ineinandergreifen und das Funktionieren einer fertigen Uhr bewirken, sondern was die Teile und das Ganze recht eigentlich *sind*, d. h. wie die Natur in ihnen weiterentwickelt und zu einem neuen Produkt geführt wurde (Analyse und Synthese werden durch die Synkrise allererst zu sinnvollen Verfahrensweisen. Erst die Synkrise kann zeigen, was da auseinandergenommen und wiederzusammengesetzt wird. Durch die Analyse und Synthese allein können die Dinge gar nicht erkannt werden, weil sie, als fertig vorausgesetzt, von ihrem Seins- und Erkenntnisgrund abgeschnitten sind.)

Das Lehren soll also vordringen zu den natürlichen Mustern des menschlichen Könnens und das Können so als Nachahmung der schöpferischen Natur sichtbar machen. Die eigentümliche

---

<sup>19</sup> J. A. Comenius, a. a. O., S. 79.

Leistung und das Können des Lehrens besteht also in dem Zeigen von natürlichen Mustern.

Die Muster sind, wie der Name schon sagt, etwas Gezeigtes, so daß man auch sagen könnte, die eigentümliche Leistung des Lehrens besteht im Zeigen. Im Zeigen wird das Gezeigte aus dem unmittelbaren Umgang herausgelöst: der unmittelbare Umgang wird unterbrochen. Das bloß noch Gezeigte ist leibhaftig gar nicht mehr erreichbar. Es kann nicht mehr berührt und nicht ergriffen werden. Das Gezeigte wird aus der in der Umgangserfahrung „gegebenen“ menschlichen Welt herausgesetzt und damit zugleich aus der menschlichen Gewalt: das Gezeigte ist, was es ist, ohne das Zutun des Menschen. Im Muster nun wird die Machart von etwas gezeigt. Die in Mustern gezeigte Machart ist aber eine solche, die nicht mehr modifiziert werden kann, die insofern als vollendet gilt, als ihr durch die Aneignung keine neuen produktiven Möglichkeiten mehr abgewonnen werden können. Das Muster kann daher nur kopiert werden, wie umgekehrt erst dadurch etwas zum Muster wird, daß man es kopiert. „Natürliche“ Dinge können daher gar nicht ohne weiteres Muster sein. Eine wirkliche Blume kann man im Zeichnen nicht kopieren, wohl aber eine schon gezeichnete Blume. Nun sollen bei Comenius aber gerade die natürlichen Dinge Muster für das menschliche Schaffen sein. Was „ohne weiteres“ also gar nicht möglich ist, soll durch das Lehren und in ihm ermöglicht werden. Zum Muster kann eine natürliche Gegebenheit, eine Pflanze oder ein Tier nur dann werden, wenn man an ihr zeigt, wie die Natur sie geschaffen hat, der Schüler soll daran ersehen, wie es die Natur macht. Nun kann der Schüler an den „natürlichen“ Mustern freilich nicht lernen, wie man beispielsweise Fische macht (nicht einmal, wie man Fische zeichnet oder schnitzt: das Zeichnen und Schnitzen könnte er gar nicht am natürlichen Muster lernen). Was hat nun aber die Natur gemacht, als sie Fische „machte“? Sie hat ein zunächst noch unbestimmtes und gestaltloses Wesen „im Wasser zum Wasser gebildet“. Sie hat dadurch nicht irgend etwas ihr Äußeres als fertiges Ding aus sich herausgestellt, sondern im Bilden des Fisches sich selber als Lebenselement sichtbar gemacht: sie hat im Bilden des Fisches das Wasser als Lebenselement, als Element auch eines ganz bestimmt gearteten Sich-bewegenkönnens erschlossen, „Wir wollen nun im Namen Gottes die Grundlagen zu ermitteln beginnen, auf denen Lehr- und Lernmethode wie auf einen unbeweglichen Fels aufgebaut werden können. Diese dürfen wir nur in der Natur suchen, da wir für Mängel der Natur Heilmittel schaffen wollen und es eine unumstößliche Wahrheit ist, daß die Kunst allein durch die Nachahmung der Natur etwas vermag. An Beispielen möge das klar werden. Sieht man einen Fisch im Wasser schwimmen, so ist das für ihn ganz natürlich. Will der Mensch ihn nachahmen, so muß er notwendig ähnliche Werkzeuge und Beilegungen anwenden: nämlich statt der Flossen die Arme und statt des Schwanzes die Beine so bewegen wie der Fisch die Flossen. Ja auch die Schiffe können nur nach diesem Urbild gestaltet werden. Anstelle der Flossen treten hier die Ruder oder die Segel und anstelle des Schwanzes tritt das Steuer. Siehst du einen Vogel in der Luft fliegen, so ist das für ihn natürlich. Als Daedalus ihn nachahmen wollte, mußte er (der Schwere seines Körpers entsprechende) Flügel anziehen und sie bewegen.“<sup>20</sup> Am Muster des Fisches kann also gezeigt werden, wie auch der Mensch es anstellen muß, damit sich sein für das Wasser nicht gebildeter Körper im Wasser bewegen kann. Er lernt, wie er seinen Körper zum Wasser bilden kann. Indem er schwimmen lernt, schafft er insofern wie die Natur, als er, wie sie, einen an sich ungefügten und gestaltlosen Körper zum Wasser bildet. Im Schwimmenlernen eignet er sich die natürliche Kraft an, die den Fisch im Wasser zum Wasser bildete. Das Lehren aber ermöglicht die Aneignung einer Kunst von ihrem Ursprung her: es durchstößt die starren Formen der Überlieferung, indem es zeigt, was das Schwimmen oder irgendein anderes Können seinem Wesen nach ist.

Nun kann das Lehren nicht in dem Sinne in die Ursprünge der Kunst vorstoßen, daß es die schöpferische Natur als etwas Substantielles, allem produktiven Schaffen Zugrundeliegendes, unabhängig von ihren Produkten zu fassen bekommt. Ebenso wenig kann sie apriorisch fest-

---

<sup>20</sup> J. A. Comenius, a. a. O., S. 78.

stellen, was der Mensch in und aus der Natur vermag. Das Lehren setzt so das „Vorhandensein“ der Künste immer schon voraus: es kann keine neuen Künste inaugrieren. Seine eigentümliche Leistung besteht aber darin, daß es die vorhandenen Künste vor der Erstarrung zur bloßen Routine bewahrt, indem es sie in ihren Ursprung zurückführt und gleichsam zeigt, woraus sie „leben“. Die schöpferische Kraft der Natur, unter der Comenius „die alles durchdringende Vorsehung Gottes, den unerschöpflichen Strom göttlicher Güte, die alles in allen wirkt und die ein jegliches Geschöpf zu seiner Bestimmung führt“ versteht, diesen Ursprung der Künste bekommt man auch nicht unabhängig von ihren Produkten zu fassen. Wie kann aber dann das Lehren die Künste in ihren natürlichen Ursprung zurückführen? Nur dadurch, daß es die Ähnlichkeit in der Beschaffenheit der natürlichen und künstlichen Dinge entdeckt. Der Satz „*similia illustrant quidem non autem probant*“ hat für Comenius keine Gültigkeit, weil die Ähnlichkeit hier, genealogisch gleichsam, dieselbe Herkunft bezeugt. Die Ähnlichkeit bezeugt hier gleichsam dieselbe Zeugungskraft, die als solche gar nicht zu fassen ist, so daß sie als Prinzip jedem aktuellen Schaffensprozeß „vorangestellt“ werden könnte. In diesem Punkte bleibt das comenianische Denken dem mittelalterlichen Symbolismus verpflichtet, wengleich die Ähnlichkeit bei Comenius nicht als etwas Substantielles gedacht wird. Die Ähnlichkeit, um die es sich hier handelt, liegt nicht als eine äußere und zufällige Tatsache auf der Hand: zwischen den Flossen eines Fisches und den Rudern eines Bootes oder gar zwischen dem Firmament und der Uhr, bestehen erhebliche Unterschiede. Es geht hier überhaupt nicht um eine Ähnlichkeit oder Gleichheit, die nach einem festen Maßstab, einem *tertium comparationis*, gemessen wird, sondern um eine solche, durch die z. B. auch die verschiedensten Bilder mit den unterschiedlichsten Motiven den gleichen Meister verraten. Die Ähnlichkeit verrät hier gleichsam den gleichen Schwung, aus dem die verschiedensten Bilder entstanden sind, jedoch so, daß die Bewegung in den einzelnen Bildern nicht zum Stehen kam, sondern in modifizierter Form durch jedes Bild erneuert wurde. In gleicher Weise entdeckt das Lehren bei Comenius die Bildähnlichkeit der Dinge, d. h. die Art des Zusammenschlusses der verschiedensten Materialien zu ähnlichen Formen. Durch die Art ihres Gebildetseins können die Produkte der Kunst und der Natur ähnlich sein, durch das Gebildetsein zumal, in dem eine an ihr selbst verborgene Kraft sichtbar wird. Das bedeutet aber: die Dinge der Kunst und der Natur können nur als ganze ähnlich sein, nie in einzelnen Punkten (*tertium comparationis*). Diese Bildähnlichkeit liegt, wie schon angedeutet, nicht auf der Hand: sie zu entdecken ist die eigentliche Kunst des Lehrens, das sich nur dann als Können verwirklicht, wenn es ihm gelingt, natürliche Dinge, die an sich keine Muster sein können, als Muster vorzuzeigen. Durch diese Muster, die man ja nicht als Fertigungsart kopieren kann, soll der Schüler in den Schwung versetzt werden, aus dem heraus eine Reihe ähnlicher Gebilde entsteht. (Im Grunde genommen will auch der Lehrer, der im Schreibunterricht einem Schüler einige Buchstaben an den Zeilenanfang seines Heftes schreibt, nicht, daß der Schüler die Buchstaben des Lehrers getreulich kopiert, sondern daß er an ihnen den Schwung nimmt, durch den und aus dem heraus ähnliche Gebilde entstehen. Sicher darf man auch die Urpflanze Goethes in diesem Sinne als Muster verstehen, wengleich Goethe sie ein Modell genannt hat.<sup>21</sup>

Zusammenfassend dürfen wir feststellen: Der Unterricht überholt die bestehenden Künste auf ihren natürlichen Ursprung und macht sie als Nachahmung der Natur sichtbar. In diesem Sinne ist das Lehren immer und wesensgemäß naturgemäß. Im Durchstoß zu den Ursprüngen befreit es die Kunst aus der Erstarrung: indem es die Muster der Künste zeigt, öffnet es den Blick für das Wesentliche der Künste. Die Urbilder oder Muster stellen keine festen Maßstäbe

---

<sup>21</sup> „Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um welches mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben. Dasselbe Gesetz wird sich auf alles übrige Lebendige anwenden lassen.“ J. W. v. Goethe, Italienische Reise (an Herder, Neapel, am 17. Mai 1787); zit nach: J. W. v. Goethe, dtv-Gesamtausgabe, Bd. 25, S. 289.

oder Prinzipien auf, die ein für allemal befolgt werden müssen: das Lehren überholt, indem es Muster zeigt, die Künste nicht auf einen feststehenden Anfang oder auf eine feststehende Machart, die als identisch dieselbe in künstlichen menschlichen Produktionen wiederkehrt, sondern es stellt die Produkte in eine Reihe ähnlicher Gebilde, die grundsätzlich, wie jede Reihe, nicht abschließbar ist. Zugleich aber öffnen die Muster dadurch, daß sie die schöpferische Kraft der Natur in allen menschlichen Werken entdecken, den Blick für die Verwandtschaft und Ähnlichkeit der Künste selber: so wie es der Vogel macht, so macht es der Gärtner, der Architekt und so muß es auch der Lehrer machen. Das Lehren wird, so darf man abschließend sagen, zur Kunst der Künste, insofern es die Künste von ihrem Ursprung her sehen und ergreifen läßt. Es läßt die Künste als produktive Aneignung der Natur sehen; nur insoweit die Künste Formen der produktiven Aneignung der Natur sind, können sie selber wahrhaft angeeignet und nicht nur als feststehende Fertigkeiten überliefert werden. Erst durch die Lehrbarkeit entscheidet sich, was am menschlichen Tun wirkliches Können und was tradierbare Fertigkeit ist.

Im Grunde genommen waren bei Comenius die Künste schon vorausgesetzt als die Formen, in denen der Mensch produktiv werden kann; das heißt, es war bei ihm immer schon als Tatsache vorausgesetzt, daß die Natur in der Form der Künste im Menschen produktiv geworden ist. Für Comenius war es ganz selbstverständlich, daß der Mensch in das Verhältnis zur Natur gesetzt ist, indem die Natur in ihm produktiv werden kann. Dieses „richtige“ Verhältnis kann zwar durch „üble Gewohnheiten“ verdeckt werden, aber es wird doch immer wieder durch die Geburt von Kindern in seiner Reinheit sichtbar. Das Lehren wird daher dem Erwachsenen auch nur deshalb möglich, weil und insofern er sich die Kinder zu Lehrmeistern nimmt. Nur im Hinblick auf die Kinder entdeckt der Erwachsene das Verhältnis zur Natur, in dem die Natur im Menschen produktiv werden kann: also nur im Rekurs auf ein reines, „paradiesisches“ Verhältnis zu den Dingen, kann das Eigentliche der Künste entdeckt werden. „Wir Erwachsenen also, die wir uns allein für wirkliche Menschen halten und euch für Nachäffer, die wir uns allein für weise halten und euch für töricht, und allein für mündig und euch für kindisch, wir werden zu euch in die Schule geschickt! Ihr seid uns zu Lehrern gegeben, ...

[Hier bricht das derzeit verfügbare, unvollständig erhaltene Typoskript dieses Kapitels ab.]