

Von Pavel Floss, Uherský Brod/ČSSR

Daß Jan Amos Komenský durch Nikolaus von Kues inspiriert ist, blieb unseren (wie auch den ausländischen) Forschern lange verborgen. Der philosophisch gelehrte J. Kvačala¹ wies zwar auf die Tatsache hin, daß Komenský nach seinem eigenen Zeugnis Cusanus und Pinder gelesen habe. Doch der erste, der sich mit dem Verhältnis beider Denker ernsthafter beschäftigte, war der deutsche Historiker D. Mahnke². Von seinen Arbeiten gehen auch einige Forscher im deutschen Sprachraum aus, die in den sechziger Jahren das Verhältnis Cusanus-Komenský tangieren. Teilweise ist z. B. auch G. Britschgi³ durch die Darlegungen Mahnkes beeinflusst. Unter den tschechischen Gelehrten hat Jan Patočka die Frage des cusanischen Einflusses im Werke Komenskýs⁴ angeregt. Unter den ausländischen Comenius-Kennern betont der sowjetische Forscher D. O. Lordkipanidze⁵ die Notwendigkeit, das Verhältnis Komenský-Cusanus zu untersuchen. Er weist besonders auf die Zusammenhänge zwischen der durch Cusanus beeinflussten Gnoseologie Komenskýs und dessen Didaktik (Pädagogik) hin. Auch K. Schaller⁶ weiß um den Einfluß des Cusanus. Neuerdings kehrt unter unseren Forschern J. Červenka zur Problematik: Cusanus-Komenský zurück. In dieser Studie möchte ich an die schon geleisteten Arbeiten anknüpfen und zur Bereicherung von bisherigen Analysen beitragen. Eine erschöpfende Vergleichsstudie ist nicht intendiert, wohl aber der Aufweis einiger gemeinsamer Denkschemata bei den beiden Denkern.

Patočka bemerkt sehr zutreffend, die *coincidentia oppositorum* des Cusanus habe Komenský die Möglichkeit geboten, „die Welt in einem weit klareren Lichte zu

¹ JAN KVAČALA, *Príspevky k spoznaniu Komenského učnosti a vzdelanosti II* (slowakisch): Acta Comeniana (Uherský Brod 1972), 19–21.

² DIETRICH MAHNKE, *Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant*: Blätter f. deutsche Philosophie, Bd. 13, Berlin 1939.

³ GERTRUD BRITSCHGI, *Naturbegriff und Menschenbild bei Comenius* (Zur Begründung der Bildungsidee im universalen Rationalismus), Zürich 1964, S. 122–123.

⁴ JAN PATOČKA, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, Praha 1966; *Komenský a hlavní myšlenky 17. století*, in: *Vesmír* 1956, S. 346–350; *Cusanus a Komenský*, in: *Vesmír* 1953, S. 322–325 (alles tschechisch).

⁵ DAVID ONISIMOVICH LORDKIPANIDZE, *J. A. Komenskij*, Moskva 1970, besonders Seite 100, 104–105 (Original grusinisch, Übersetzung russisch und 1972 tschechisch).

⁶ Vgl. besonders das Vorwort zur Ausgabe des *Centrum securitatis* von KOMENSKÝ von KLAUS SCHALLER, *Centrum securitatis* (CS) nach der deutschen Ausgabe von A. Macher aus dem Jahre 1737, Heidelberg 1964.

⁷ JAROMÍR ČERVENKA, *Die Naturphilosophie des J. A. Comenius*, Prag 1970.

sehen als die aristotelische Empirie"⁸. In Herborn hatte Komenský einen unerschöpferischen, in der Tat schulmeisterlichen und formalisierenden Aristotelismus und eine philosophisch ziemlich unfruchtbare und bigotte protestantische Scholastik kennengelernt. Im Geiste dieser ziemlich konservativen Geistes-tradition, in einer echt ptolemäisch orientierten Kosmologie ist noch das „Theatrum“ geschrieben, selbst wenn auch hier alchemistische Einflüsse durchschimmern, die Komenský bei Alsted geschöpft hat und die zusammen mit den Lullischen Traditionen einen gewissen Anfang für die Cusanus-Rezeption bildeten. Daß Cusanus für Komenský zur Zeit seiner schweren Krisis eine geistige Stütze war, hat Patočka bereits betont.

Die in der Tat ersten Spuren des cusanischen Einflusses in Komenskýs Werken, im „Labyrinth“ und im „Centrum securitatis“, verraten die Lektüre von „De ludo globi“. Cusanus' Idee des Mittelpunktes (Christus), der im Gegensatz zu anderen Punkten eines sich ständig drehenden Weltrades in Ruhestellung ist, war für ihn damals vor allem eine geistige Stärkung, genau wie die anderen „geometrischen“ christologischen Spekulationen und Analogien des Cusanus. Allmählich wurde jedoch Cusanus, der Komenský in den schwersten Zeiten seines Lebens das Motiv zur Konzeption seiner rettenden persönlichen Theorie des *centrum securitatis* geboten hat, zum Antrieb eines neuen großen Aufschwungs seines Schaffens. Cusanus half Komenský die schweren Schicksalsschläge heilen und eine neue geistige Orientierung finden.

Komenský verläßt allmählich jenes von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderliche *theatrum rerum* der unerschöpferischen Scholastik, die von den großen schöpferischen Scholastikern, ohne die auch die moderne Philosophie nicht leben könnte, wie Heidegger, Landgrebe, Siewert u. a. beweisen, zu unterscheiden ist. Der aristotelische Ordnungskosmos der unveränderlichen Essenzen, mit ptolemäisch luftdicht abgesonderter, vollkommener Welt der Sphären und sublunarer Gegenden, wo alles entsteht und untergeht, und wo die Bewegung Ausdruck der Unvollkommenheit ist, mit einer Welt der strikt abgesonderten Seinsstufen, dieser Kosmos seiner Herborner Studien stirbt in Komenský zur Zeit seiner schweren Krisis in den zwanziger Jahren ab. Es entsteht in ihm eine neue Welt, die wir – ein wenig euphorisch – *theatrum hominis* nennen wollen⁹. Und Komenský stürzt sich zu jener Zeit in neue Anstrengungen, denn hinter all jenen Wirrnissen der Welt findet er auf cusanische Art eine einzige, alles vereinigende Wahrheit.

I

Der Gedanke, der Komenský zutiefst gefangennahm und ihn grundsätzlich neu orientierte, ist jene cusanische Kritik an Aristoteles in „De beryllo“:

⁸ J. Patočka, *Aristoteles* S. 329.

⁹ Vgl. Pavel Floss, *Jan Amos Komenský, Od divadla věcí k dramatu člověka* (tschechisch), Ostrava 1970.

„Arbitror ipsum, quamvis super omnes Aristoteles diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime defecisse. Nam cum principia sint contraria, tertium principium utique necessarium non attigerunt, et hoc ideo, quia contraria simul in ipso coincidere non putabant possibile, cum se expellant. Unde ex primo principio, quod negat contradictoria simul esse vera, ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse.”¹⁰

Cusanus erscheint die aristotelische Welt in der Spannung zwischen den unversöhnlichen Gegensätzen von Materie und Form, *potentia et actus*, Welt und Gott, Gott und Mensch. Die christliche Tradition, für welche Gott kein blindes Fatum oder formloses, in seine Andersweltlichkeit vertieftes Wesen mehr ist, sondern ganz im Gegenteil Vater, Erlöser, in Christus Fleisch gewordenes Wort, welches unter uns gewohnt hat, zusammen mit der alttestamentlichen Tradition des lebendigen, sprechenden Gottes erträgt schwer die erhabene Entfremdung des in den Fesseln aristotelischer Kategorien gefangenen Gottes. Und da bemüht sich Cusanus, neuplatonische und illuministische, auch augustinische Traditionen aufnehmend – ähnlich wie Mystiker von der Art Meister Eckharts –, die Einheit und Kontinuität in jener Welt zu finden, in der der Aristotelismus zum Separieren, zum Absondern tendiert, worin sich ein gewisser mechanischer Absolutismus des diskursiven Verstandes durchsetzt. Cusanus will die Welt durch den Beryll ansehen, der ihm verhelfen soll, die geheimnisvolle, verborgene Einheit aller Dinge zu finden, besser gesagt, die Dinge in dieser ursprünglichen Einheit zu sehen, durch deren Entfaltung alle entstehen.

Bei der Entfaltung der Dinge aus der ursprünglichen Einheit spielt eben jenes dritte Prinzip eine grundsätzliche Rolle, das die unüberwindbare Spaltung der nur durch zwei Prinzipien, Materie und Form, gedeuteten Welt überwinden soll. Bei den Aristotelikern figuriert die *privatio* nur als ein negatives Prinzip und als Abwesenheit der Form. Bei Cusanus hat jedoch eben die *privatio* die aktive Funktion, daß sie die Überbrückung der Spaltung der Realität, sowie Veränderung, Übergänge, Bewegung ermöglicht. Und hier greift Cusanus erneut Aristoteles an: „Timor autem, ne contraria simul eidem inesse fateretur, abstulit sibi (=ei) veritatem illius principii. Et quia vidit tertium principium necessarium et esse debere privationem, fecit privationem sine positione principium.”¹¹ Weiter fügt Cusanus hinzu: „Etiam causas in natura subtilius attinges, scilicet quare generatio unius est corruptio alterius. Videndo enim per beryllum unum contrarium vides in eo esse principium alterius contrarii.”¹²

So lesen wir bei Komenský im Geiste dieser Auffassung von der Privation und dem dritten Prinzip sowie der Kritik des aristotelischen Dualismus (nach einer auch von ihm vorausgeschickten Reverenzbezeugung an Aristoteles): „Mungus

¹⁰ N. CUSANUS, *De beryllo*, in: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Schriften*, lat.-deutsch, hrsg. v. P. und W. Dupré, Wien 1964–1966 (hier abgekürzt PTS I–III), Bd. III, S. 48.

¹¹ N. CUSANUS, *De beryllo*, in: PTS III, S. 50.

¹² Ebd. S. 54.

Aristotelis trutinando cacumina rerum in duo dividit quisquid in orbo fuit . . . At nobis plenior rerum ordo tertiam entis speciem dedit¹³ . . . Deshalb lehnt Komenský auch Campanella ab¹⁴ und mit ihm die ganze Renaissance-Philosophie seit Telesius, weil er, von Parmenides inspiriert, Wärme und Kälte als zwei Grundprinzipien aufstellt, die in gegenseitigem Kampfe die Natur formten. Komenský ist deswegen auch stolz auf seine Physik, worin er drei Prinzipien der Weltdeutung aufstellt: Materie, Geist und Licht. Auf metaphysischer Ebene lehrt er nach dem Muster des Cusanus: Materie, Form und eine aktive Auffassung der Privatio, Substanz, Akzidens und eine aktive Auffassung des Begriffs *defectus*. In der Pansophie lesen wir dazu diesen bemerkenswerten Text: „Substantia esse facit, accidens esse perficit, defectus esse minuit“, wozu Komenský hinzufügt: „Substantia est maxime ens, accidens minus ens, defectus“ und – das interessiert uns hier – „vestigium entis“¹⁵.

Beachten wir jedoch, daß bei Cusanus das dritte Prinzip, die aktive Auffassung der Privatio, noch eine deszendente Rolle spielt, nämlich die einer Rückführung von Gegensätzen zu der ursprünglichen Einheit, aus der sich beide ergeben: „Quod si Aristoteles principium, quod nominat privationem, sic intellexisset, ut scilicet privatio sit principium ponens coincidentiam contrariorum, et ideo privatum contrarietate utriusque tamquam dualitatem, quae in contrariis est necessaria, praecedens, tunc bene vidisset.“¹⁶ Die *privatio* ist danach ein Prinzip der Vereinigung von Gegensätzen, von zwei definierten Bestimmtheiten, weil sie selbst keine Bestimmtheit ist.

Obwohl also Cusanus die Privation als eine positive Kraft vorstellt, ist sie in seinen Ausführungen keineswegs etwas, was die Dinge einer neuen Bewegung, einer neuen Entfaltung eröffnete, was Prinzip zu deren Verwandlung wäre, sondern eher ursprüngliche Einheit, „nichts und alles“. Bei Komenský ist dagegen das dritte Prinzip – er benutzt eher den Ausdruck *defectus*, *negatio* als *privatio* – ein Prinzip des Seinsaufstiegs, weil nach ihm jede Negation, jeder Untergang, jede Krankheit und jedes Unheil einer noch höheren Vervollkommnung der Dinge dient. Negation ist ein aktives Prinzip, das die Zerlegung von alten Strukturen ermöglicht, damit neue, vollkommenere entstehen. Das dritte metaphysische Prinzip ermöglicht es Komenský, die dichte und unbewegliche Struktur der aristotelischen Welt zu zerschlagen.

„Licht“ als drittes physikalisches Prinzip neben *materia et spiritus* widerspiegelt auf der Ebene konkreter naturwissenschaftlicher Deutungen die metaphysische Bestimmung der Begriffe *negatio*, *privatio*, *defectus*. Denn Licht (eigentlich Wärme) ist ständige Bewegung, da die Substanz von Licht und Wärme Bewegung ist. Das Licht zerlegt ohne Unterbrechung die existierenden materiellen Strukturen und verfeinert die Materie, macht sie fähig, die Wirkung von Gei-

¹³ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio*, I, S. 211, 302.

¹⁴ J. A. KOMENSKÝ, *Physicae synopsis, Praefatio*.

¹⁵ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 392, 625.

¹⁶ N. CUSANUS, *De beryllo*, in: PTS III, S. 48–50.

stern besser aufzunehmen, die in Komenskýs Kosmologie das Prinzip der Organisation, Formation und Leitung materieller Prozesse im Innern einzelner Wesen vertreten. Das Licht zerwebt ununterbrochen und verwebt wiederum (*texto*) materielle Gebilde (*textures*). Beachten wir jedoch, daß jenes „Verweben“ von neuen Gebilden immer einen Aufstieg der Materie bedeutet: So oft Komenský vom Zerfall, Untergang und Tod spricht, folgert er daraus, daß diese Negationen Grundlage einer noch höheren Entfaltung (der Natur) sind: „Defectus etiam perfectionis testimonium sunt.“¹⁷

Weiter lesen wir: „Transgenerationes etiamne ad degenerationes? Ut dum ex erucis fiunt papiliones, e vermibus muscae etc. Non puto. *Naturae iste ordo est.*“¹⁸ Wenn Komenský in seiner Physik einzelne Seinsstufen erörtert, definiert er sie immer quasi-genetisch¹⁹. Hier möchte ich nur betonen, daß Licht (eigentlich Wärme) jenes Negationsprinzip alter Strukturen und Katalysator der inneren Entwicklung der Dinge zu höheren Existenzformen ist. Licht als drittes Prinzip Komenskýs ist zwar Negationsprinzip, zugleich jedoch das der Wirklichkeit neue Möglichkeiten eröffnende Prinzip. Die Materie ist für Komenský passives Prinzip, der Geist passives und aktives Prinzip, nur das Licht ist ihm rein aktives Prinzip. Durch Negation alter materieller Strukturen verfeinert das Licht die Materie und ermöglicht zugleich eine immer größere Differenzierung innerer Teile einzelner Wesen und legt so das Fundament zum Wachstum innerer Organisation und Vollkommenheit der Realität. Durch Einwirkung von Licht (Wärme) unter Mitwirkung von Geistern, denen Wärme ein größeres Bewegungsvermögen gibt, werden in den Körpern neue Eigenschaften hervorgerufen, die sich den alten anschließen und eine neue Eigenschaftseinheit bilden. Wir sehen dann, daß in der Natur „novus aliquis gradus seu unitas nova“²⁰ entsteht. Das dritte Prinzip wird in metaphysischer Auffassung als *defectus*, in physikalischer in der Rolle des Lichts zum Aufstiegsэлеment der Realität.

Die Prinzipien-Triade erhält bei Komenský einen deutlich azendenten Rhythmus, die cusanische Dialektik wendet sich bei ihm langsam empor. Komenský stellt die Welt nicht mehr als starre Skala von unüberschreitbar voneinander abgetrennten Seinschichten vor, sondern als azendenten Seinsstrom.

Wenn auch die metaphysische Struktur des Kosmos des Cusanus gewisse Deszendenz Tendenzen aufweist, wenn auch der Begriff *privatio* eher zur ursprünglichen Einheit, aus der die Gegensätze sich entwickelt haben, führt, ist in seinen Schriften andererseits eine ganze Reihe von Stellen unübersehbar, die den dynamischen, aufsteigenden Rhythmus der Natur Komenskýs vorzeichnen. In diesem Zusammenhang lohnt es sich, die Bedeutungsgeschichte von *explicatio* und *progressio* im cusanischen Schrifttum zu verfolgen. Wie Rudolf Haubst in seinem

¹⁷ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 392, 625.

¹⁸ Ebd. S. 393.

¹⁹ s. PAVEL FLOSS, *Comenius Kosmogonie und Kosmologie*, in: *Colloquia Comeniana* I, Párove 1968.

²⁰ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 317, 476.

bemerkenswerten Beitrag „Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie“²¹ zeigt, verbindet Cusanus in *De docta ignorantia* den Begriff *progressio* und *explicatio* noch mit der Deszendenz, mit der Entfaltung des Universums aus Gott, mit der Bewegung zum weniger Vollkommenem: „Die *progressio* ist demgemäß ein *descensus*“²². Haubst weist jedoch darauf hin, daß Cusanus bereits in *De docta ignorantia* auch die Möglichkeit eines entgegengesetzten Prozesses aufwirft (vom weniger Vollkommenen zum stets Vollkommeneren), dessen Darlegung er in *De coniecturis* verspricht. In diesem Werk finden wir dann die Lehre von der „Entfaltung“ des Punktes in immer komplizierteren geometrischen Gebilden – der Geraden, den Flächenfiguren und dem Körper²³. Analog soll sich auch die Natur entfalten²⁴. Auch in *De ludo globi* spricht Cusanus (ähnlich wie in *De coniecturis*, *De venatione sapientiae* und *De Genesi*) über die potentielle Existenz von höheren Naturstufen in den niedrigeren, z. B. des Sensitiven im Vegetativen. In *De ludo globi* behauptet Cusanus, alles sei in der Bewegung, und zwar um sich zu entwickeln²⁵. *Evolvare* geht hier in die Richtung von *ascensio*, und *ascensio* – besonders in *De venatione sapientiae*, aber auch in *De ludo globi* – bedeutet einen Aufstieg vom Unvollkommenen zum Vollkommenerem. *Explicatio* bedeutet hier *ascensio*. Das besagt jedoch nicht, daß Cusanus von einer ursprünglich deszendenten Auffassung der Explikation zu einer eindeutig aufsteigenden Auffassung übergeht. In *De coniecturis* wird vielmehr betont, bei der Deszendenz und Aszendenz handle es sich um eng zusammenhängende, korrespondierende Prozesse. Der Abstieg des Geistes ist der Aufstieg der Materie (*spiritum descendere est corpus ascendere*)²⁶. Cusanus lehnt den Gedanken ab, die Entstehung der Welt sei ursprünglich ein Abstieg gewesen (in *De ludo globi* kritisiert er z. B. – wie Haubst gezeigt hat – die Lehre Avicennas), womit eigentlich auch die ganze neuplatonische Tradition²⁷ (nach welcher nämlich aus Gott rein geistige Substanzen, aus denen dann menschliche Seelen und erst dann die Natur entstehen) abgelehnt wird. Gott schafft nicht zuerst verschiedene Geisteswelten, aus deren Emanation (gnostisch gesprochen eigentlich Degeneration) sodann weniger und weniger vollkommene Welten entstünden. Der cusanische Gott schafft gleich das Ganze: das *universum*. Das Universum ist ontologisch weniger wertvoll als Gott, aber gleich nach dessen

²¹ RUDOLF HAUBST, *Der Evolutionsgedanke in der cusanischen Theologie*, in: Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, Florenz 1971 (Sammelband der Referate auf dem Cusanus-Jubiläum in Brixen 1964).

²² R. HAUBST S. 296.

²³ Diese Ansichten finden sich auch bei Campanella und bei Komenský (siehe z. B. J. A. KOMENSKÝ, *Geometria*, in: Acta Comeniana, 1965).

²⁴ N. CUSANUS, *De coniecturis*, in: PTS, II, S. 106–108, II, 5.

²⁵ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 226.

²⁶ N. CUSANUS, *De coniecturis*, in: PTS II, S. 134.

²⁷ N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, in PTS I, II, 4. Zur aszendenten Skala der Natur vgl. z. B. auch bei ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animalium*, Cap. V.

Erschaffung beginnt auch der Aufstieg. Der Aufstieg des Materiellen im Kosmos ist letztlich aber doch nur „Deszendenz“ aus der göttlichen Potenz.

Ein Vergleich der cusanischen Lehren mit denen Komenskýs führt zu folgenden hypothetischen Schlüssen: Komenský geht hinter Cusanus darin zurück, daß er in der Pansofia der materiellen Welt, die die letzte Degeneration des göttlichen Lichtes darstellt, die Welt von Archetypen, Engeln u. ä. vorangehen läßt. Cusanus hat das neuplatonische Schema radikal dadurch dynamisiert, daß er die Rolle der Deszendenz als eines grundsätzlichen und zwangsläufigen Prozesses zu schwächen suchte. Er hat die Deszendenz eng mit der Aszendenz verbunden. Komenský ließ den Kosmos neuplatonisch in der ersten Phase deszendieren (von der Welt von Archetypen zur Welt der Engel); in dem Augenblick jedoch, in dem aus dem Chaos, der Finsternis, unsere Welt auftauchte, kennt er keine Deszendenz mehr, sondern nur eine gesetzmäßige Entwicklung nach oben. Nicht neuplatonisch erst der Mensch, sondern schon die Naturwelt – und zwar von ihrem Anfang an – ist der Ort der Kehre nach oben. Die aufsteigende Dynamik Komenskýs in der Natur und dem Menschenreich relativiert das konservative Schema der ersten vier pansophischen Welten, die allerdings für die Welt der Natur und des Menschen in Komenskýs Werk eigentlich gar keine Bedeutung haben, so daß sie für ein Trankopfer „den neuplatonischen Göttern“ gehalten werden können – ein Schema, das allseitig durch die stark immanentistisch gestimmten Erläuterungen relativiert wird. In der Konzeption der Natur und des Menschen geht so Komenský weiter als Cusanus, da er – wie bereits mehrmals angedeutet wurde – der *explicatio* in der Natur allein einen aufsteigenden Rhythmus gibt.

Nun zum Problem der „stufenförmigen“ Weltanordnung etwas Näheres. Was für ein Unterschied besteht zwischen der Stufenförmigkeit der Welt nach Cusanus, Komenský und nach der traditionellen Stufenlehre der mittelalterlichen Autoren?

Cusanus und besonders Komenský gehen – intuitiv und oftmals noch nicht ganz reflektiert – von einer nur äußerlichen, „logischen“ Stufenförmigkeit der traditionellen Auffassung zu einer Stufenförmigkeit über, die immer deutlicher aus der inneren, immanenten Kraft der erschaffenen Natur ausgeht. Sie verbinden die Stufen der Natur nicht äußerlich, beschreibend, sondern quasi-genetisch²⁸. R. Haubst stellt in diesem Zusammenhang die Frage, die eigentlich auch Komenský betrifft: „Wir müssen gestehen: die Frage, ob sich Nikolaus den besagten Aufstieg von *esse, vivere* und *intelligere* tatsächlich auch als eine naturgeschichtliche Sukzession dachte – diese Frage ist bisher noch offen. Ja formell hat er sie nie gestellt.“²⁹ Kästner bemerkt dazu, die cusanische Stufen-

²⁸ Zu Cusanus s. auch: ARNIM MÜLLER, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardin*, Freiburg/München 1964, S. 62 (Kapitel: Von den geschichtlichen Voraussetzungen der Evolutionstheorie).

²⁹ R. HAUBST, *Der Evolutionsgedanke* S. 299.

förmigkeit stehe nicht in Zeitdimension³⁰. Das hat allerdings seine – auch paradoxen – Gründe: Cusanus lag das Problem der *explicatio* so sehr am Herzen, daß er deren ontische Bedeutung mit den schlagendsten Gründen zu beweisen versuchte. Er gab sich nicht mit dem zufrieden, was in der christlichen Tradition am ehesten seine „Dynamisierungsstellung“ rechtfertigte – mit dem *creavit omnia simul* bei Augustinus. Er sieht die Entwicklungsdynamik nicht in Keimen, vielmehr schon in der Materie selbst, als der Existenzmöglichkeit von allem begründet³¹. Damit meidet er freilich die betont-kreativistische Aufladung des augustinischen, vor allem des hebräisch-biblichen Denkens und unterfängt den kreativistischen Dynamismus wieder mit seiner Ontologie.

Die biblische Schöpfungslehre gibt ihm nichtsdestoweniger die Möglichkeit einer wiederholten Verdeutlichung seiner verheißungsvollen Ansätze beim Definieren der Begriffe *explicatio* und *progressio*. In der Neujahrspredigt im Jahre 1441 läßt Cusanus sich durch den biblischen Kreativismus so weit beeinflussen, daß er behauptet, der einzelne Mensch sei in seiner biologischen Entwicklung eine geraffte Wiederholung der Entwicklung der gesamten Menschengattung; alles solle dieselben Entwicklungsstufen durchlaufen, die das Hexaëmeron der Genesis andeutet. Nirgends gibt Cusanus jedoch eine eindeutige Antwort – nach Haubst bewußt nicht – auf die Frage, ob die Welt simultan oder in einer sukzessiven Evolution geschaffen worden sei. Praktisch rechnet er mit der Welterschaffung als einer durch Gott gewirkten Kosmogense – in der freilich die zeitliche Sukzessivität weder vorausgesetzt noch ausdrücklich abgelehnt wird. Die Zeit war nicht reif, um die Temporalität ausdrücklich zu reflektieren. Trotzdem steht diese (unreflektiert, paradox und konfus) im Hintergrund der kosmologischen Dynamik bei Cusanus und Komenský und kommt schüchtern in den anthropologischen (bei Cusanus) und eschatologisch-sozialen (bei Komenský) Schichten ihrer Werke zum Ausdruck. Die unreflektierte virtuelle Temporalität nötigt die beiden Denker zur Auffassung der Natur als eines einzigen riesigen Stromes, der nicht von einer räumlichen Diskontinuität, sondern temporalen Kontinuität betroffen ist.

Bei Cusanus begegnen wir darum einem energischen Bestreben, die scholastischen Unterschiede zwischen den Seinsstufen zu überbrücken. Diese Anstrengung unternimmt er ohne Rücksicht auf die Tatsache, daß er in der grundsätzlichen Frage (simultane oder evolutive Schöpfung) keine Antwort gegeben hat. Doch dieses Bestreben deutet eigentlich schon die Richtung der Antwort an. In dieser Richtung ist Jan Amos weitergeschritten.

Unter allen Gattungen und Arten findet Komenský Übergänge und Zwischenglieder. Die Natur ist ein azzendentes gegenseitiges Einwirken von Ursachen und Folgen. Sein Bemühen, die Realität dynamisch zu sehen, fühlen wir am besten aus Komenskýs Bemerkung in der Pansophie: „Nobilissima entis finiti

³⁰ O. KÄSTNER, *Der Begriff der Entwicklung bei Nicolaus von Kues*, Bern 1896, S. 25.

³¹ R. HAUBST, *Der Evolutionsgedanke* S. 299.

actio est productio rei novae.”³² Gertrud Britschgi führt in ihrer bemerkenswerten Studie aus³³, daß Komenský und dann auch die deutsche Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts säkularisierte mittelalterliche Mystik sind und daß eben Cusanus Vater dieser Verkörperung und Verwandlung der Mystik in Philosophie ist. Siewert macht dazu die treffende Bemerkung, daß Cusanus die entschiedenste Aufhebung philosophischer Erkenntnis in die einige, Glaube und intellektuelle Schau vereinende theologische Sapiencia durchführte. „Seine Lehre ist deshalb *docta* oder *sacra ignorantia*.”³⁴ Cusanus nützte die neuplatonischen und mystischen Traditionen aus und schmiedete daraus Waffen dialektischer Logik, einer aufgeklärteren und realitätssensibleren Logik als die aristotelische, eine der göttlichen näheren Logik, wie es Komenský fühlte.

II

Die Gärung cusanischer Gedanken, jene Seinsspannung, welche die *coincidentia oppositorum* enthüllt, und Betrachtungen über die Explikation der ursprünglichen Einheit hat sich mancher Denker bemächtigt und sie zu den kühnsten und radikalsten Konzeptionen getrieben. Jakob Böhme sieht die Natur als Selbstauszeugung Gottes. Wie für Eckhart ist auch für Böhme Gott ursprünglich gegenstandsloser Wille, dunkler Abgrund, ein Nichts. „Er denkt in der urständischen, transzendentalen Selbstgeburt der ewigen Gottheit.”³⁵ Weigel behauptet sogar, Gott würde ohne die Schöpfung überhaupt nicht existieren, da er sich nicht realisieren würde. Komenský fügt zwar hinzu, Gott habe das vollkommenste Leben und Leben bedeute Aktivität; Gott müsse also tätig sein, und zwar in seinem eigenen Inneren, im Leben seiner drei Personen und dann außerhalb seiner selbst, in der Schöpfung. Komenskýs Gedanken über Gott sind jedoch bei weitem nicht so radikal wie die Ideen jener, die er gelesen hat, Böhme, Weigel, Franck. Im Stil des Cusanus führt er zwar an, Gott sei eine Einheit der Gegensätze; sein Gott ist jedoch sehr aristotelisch gedacht, auch wenn er auf augustinische Art betont: *Deum esse triunum*. Die cusanische dialektische Logik und Theorie der Explikation bemüht sich Komenský gegenüber den bereits genannten Denkern vorzugsweise in seiner Deutung der Natur und der Menschengeschichte zur Geltung zu bringen.

Die cusanische Logik der *coincidentia oppositorum*, die ein tieferes Sehen Gottes über den Beryll ermöglichen soll, wurde zu Diensten der Kosmologie und Allbesserung (*všenáprava*) herabgezogen. Neuplatonische Spekulationen belasten alle Gedankenentwicklung bei Cusanus, und vielleicht auch Böhmes so, daß es schließlich immer nötig ist, zur ursprünglichen Einheit zurückzukehren.

³² J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 238, 344.

³³ G. BRITSCHGI, *Naturbegriff und Menschenbild bei Comenius*, Zürich 1964, Kap. V, 1.

³⁴ G. SEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik*, Einsiedeln 1959, S. 98.

³⁵ Ebd. S. 197.

Selbst wenn es also cusanische Dialektik ermöglicht, jene tiefe Einheit der Dinge besser zu sehen und die Tiefe der Realität besser zu begreifen, begreift sie im Endergebnis dennoch die Welt, die Explikation, als etwas weniger Vollkommenes, als Degradation des ersten Lichtes, als Verfall. Alles ist vom ersten Sein direkt abhängig, alles lebt durch dieses. Die platonische Welt der Urtypen ist – vom Standpunkt der modernen Philosophie gesehen – das konservativste Modell einer Realität, welches die Welt der Entwicklung und Freiheit verschließt. Man kann einwenden, daß Komenský auch darin von Cusanus mitgerissen wurde. Klaus Schaller beweist in seinem präzisen Vorwort zur Ausgabe des „Centrum securitatis“ zum Beispiel, daß Jan Amos bis zu seinem Tode seinem Weltbild aus dieser von Cusanus und Böhme beeinflussten Schrift treu geblieben ist, und daß man hier das Wesen seiner späteren Konzeption begreifen kann. In gewissem Sinne hat er recht. Ich könnte noch eine Reihe weiterer Beispiele anführen, wie Komenský auch in den Einzelheiten seiner Lehren die für ihn grundlegenden cusanischen Bilder von Mittelpunkt und Peripherie benützt. In der Pansophie stellt er sich das Leben als Bewegung vom Zentrum zur Peripherie vor, Krankheit und Tod sind Bewegung in entgegengesetzter Richtung. Auch die Wärme erklärt er durch Bewegung stofflicher Korpuskel von ihren Mittelpunkten zur Peripherie, Kälte ist eine Rückbewegung, usw. Diese Einflüsse sind unbestreitbar. Man muß aber auch beachten, wie diese von Komenský verarbeitet und modifiziert werden. Komenský bemüht sich in seinem Werk, die deszendenden Einflüsse des Platonismus und Cusanismus zu überwinden. Dabei ist ihm der gesunde Kern des Aristotelismus eine Stütze.

Komenský übernimmt in seiner Pansophie, hauptsächlich unter Campanellas Einfluß, die Welt der Archetypen. Die Ideen sind für ihn jedoch nicht Platonische Urbilder – reale Dinge sind bloß deren unabhängige Kopien –, sondern gewisse Gesetze des Möglichen. In descartischer, durch cusanischen Subjektivismus und später Illuminismus modifizierter Inspiration erscheint uns übrigens die Welt der Archetypen nicht als selbständige, übergeordnete Welt; unser Geist ist vielmehr ein Jagdgebiet für Ideen. Die Ideen, die wir dort finden, sind nicht fertige Wahrheiten, sondern eher Schlüssel zu weiterer Erkenntnis, also gewisse Geistesstrukturen, durch welche – in ständiger Interaktion mit der Erfahrung – unser Verstand zur konkreten Realität herabsteigt³⁶.

Auch die Pansophie sollte kein System fertiger Wahrheiten sein, denn Pansophie ist weder überliefertes Wissen noch *ars* oder irgendein mechanisches Deduktionssystem, sondern soll eine ständige „metaphysische Praxis“ sein. Für Zitationen und Beweise fehlt uns leider Zeit³⁷. Ich will hier betonen, daß Komenskýs Ideen, welche die grundlegenden Tendenzen seines Denkens charakterisieren, oft hinter traditioneller Wortapparatur und hinter übernomme-

³⁶ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 367, 575.

³⁷ Ebd. S. 218, 315; s. auch P. FLOSS, *Příroda, člověk a společnost v díle J. A. Komenského*, Přerov 1968; deutsch in der Studie: *Einige Bemerkungen zur Comenius Erkenntnistheorie*, Colloquia Comeniana II, Přerov 1969.

nen Gedanken- und System-Schemata verborgen liegen. Manche Begriffe bleiben an alten Stellen, in alten Relationen, bekommen aber allmählich einen neuen Inhalt. Wenn wir also Komenskýs Anschauungen über Natur, Mensch und Gesellschaft analysieren, sehen wir, daß die Natur und zugleich mit ihr auch der Mensch in Komenskýs System eine unabhängige Stellung einnehmen. Die Natur und die Welt der Menschen sind kein bewegungsloser, unveränderlicher Abglanz des ewigen Reiches von gleicherweise unveränderlichen Ideen, sondern ein Land voll von eigenem, aszendendem Hinstreben, eine Welt mit eigener Dynamik.

Begreiflicherweise finden wir bei Komenský auch viele Stellen, die diese Welt und den Menschen erniedrigen. Wir wissen, daß Komenský auch das Werk der Besserung manchmal für nicht nur menschliches Werk erklärt, sondern ausschließlich für das Werk Christi. Es ist hier jene augustinisch-cusanische Tendenz vorhanden (welche auch in den Werken von Augustin und Cusanus selbst wieder nur eine Tendenz ist), welche die Dinge dieser Welt nichtig macht vor der Größe Gottes. Aber unmittelbar darauf erfahren wir bei Komenský, daß Gott, um die Welt sich selbst ähnlich zu machen, ihr die gleiche Unendlichkeit gegeben hat, nicht zwar, was das Wesen, aber die Unendlichkeit der Kombinationsmöglichkeiten von Tätigkeiten und die Einflüsse von Naturkörpern anbelangt. Im Menschen als dem Höhepunkt der Kreatur gipfelt jene Unendlichkeit der Naturmöglichkeiten im freien Willen: „Ergo producenda qui creatura indeterminata, in infinito infinite se ipsam agens, ut esset adaequatum quodam modo infinitae sapientiae objectum. . .”³⁸

Der freie Wille, die Tat ist Zentrum unserer Natürlichkeit. Und Menschenwürde beruht eher auf dem Willen, auf der Tatkraft als auf dem Verstand. Wir begreifen unseren Fall, aber auch unsere Erneuerung viel besser, wenn wir uns dessen bewußt werden, ruft Komenský. Der Sündenfall des Menschen ist „fons omnium in mundo collisionum”³⁹, und der Mensch muß deshalb durch ein programmäßiges Reformwerk sich selbst und die Welt befreien und vervollkommen. „Ita denique fuerit repertum verum hominis centrum, unde omnes actiones fluunt”⁴⁰. Deshalb will auch Komenský die Besserung und Vervollkommnung der Welt bereits hier auf der Erde verwirklichen, nicht erst im Himmel, wie er in seiner „Všenáprava” proklamiert. Das Zentrum der Welt und des Menschen ist hier, denn Gott verleiht ihnen durch seinen Schöpfungsakt Autonomie, die ihnen ihrem Wesen gemäß gehört.

Der größte Beitrag Komenskýs liegt darin, daß er maximale Mühe daran verwendete, um den Menschen zum Zentrum der Welt zu machen. Der Mensch soll selbstverständlich zum Grundzentrum, zum Zentrum aller Zentren hinstreben, aber Bemühungen um dieses Zentrum bedeuten zugleich, die eigentlichen Zentren der Einzeldinge, die ihre eigene Spezifität und Würde besitzen, zu finden.

³⁸ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 356; 553: Fecit itaque hominem voluntatis arbitrio libero praeditum . . .

³⁹ Ebd. S. 356.

⁴⁰ Ebd. S. 356.

Der Mensch spielt also doch die Hauptrolle in der Emporhebung der Welt und in der Besserung seiner eigenen Verhältnisse, allen seinen Schwächen zum Trotz. Der Mensch wird für Komenský zum Tor in die Welt, denn wie er in der Pansophie sagt: „Omnia (d. h. Totum rerum systema) nihil nisi cogitatio sunt, tua et mea“⁴¹. Der Mensch ist Ausgangspunkt der Erkenntnis, Ausgangspunkt für den Aufbau der Struktur der Wissenschaft, und dadurch auch der Kultur und Politik. Der Mensch und seine Bedürfnisse und Ziele bilden die Grundlage für alles Geschehen sowohl in der Natur als auch in der Geschichte. Komenský stellt in seiner *Consultatio* das *ego cogitans* ins Zentrum der Pansophie. Descartes' Einfluß sowie das Ausmaß und die Reichweite des *ego – ego cogitans* des Zentrismus, behandle ich an anderer Stelle.

In *De beryllo* erwähnt Cusanus zweimal den Spruch des Protagoras, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, und fügt selbst hinzu: „... in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata“⁴². Der Mensch findet danach in sich selbst den Schlüssel zur Welterkenntnis, weil die Welt in ihm selbst anwesend – denn der Mensch ist die Welt im Kleinen. Die Theorie des Makrokosmos und Mikrokosmos ist sowohl für Cusanus als auch für Komenský Grundlage ihrer subjektivierenden (ich würde eher sagen: homo-ego-zentrierenden) Tendenzen. Jeder Weltteil nimmt in sich die Welt als Ganzes auf und widerspiegelt sie. Auch der Mensch, da er Teil der Welt ist, ist ihr Abbild. Der Mensch hat jedoch unter allen Teilen eine Sonderstellung. Denn der ganze Kosmos hat nur eine einzige Seele (*anima mundi*), die ihn belebt und lenkt – ein gewisses allherrsches Gesetz –, Cusanus nennt sie auch *necessitas*. Jeder Mensch hat jedoch seine eigene Seele. *Mundus „plus tamen relucet in ea parte, quae homo dicitur, quam in alia quacumque. Perfectio igitur totalitatis universi quia plus relucet in homine, ideo et homo est perfectus mundus, licet parvus et pars mundi magni“*⁴³. Der Mensch ist jedoch nicht nur vollendetes Abbild des Kosmos, sondern auch Ebenbild Gottes. Der Mensch ist Verbindungslinie zwischen Natur und Gott. Deshalb erkennt er durch sich selbst die Natur und findet in sich auch Spuren Gottes.

Eine ähnliche Auffassung finden wir auch bei Komenský. Statt vieler weiterer führe ich hier nur ein Zitat an: „Tu es unus ille, qui si te intra te quaeras, tamquam in centro intueri omnes per totam humani generis circumferentiam poteris, omnes videns hoc idem esse quod tu es, non aliud. Immo inverti poteris omnia per totam rerum sphaeram: quia mundus nihil aliud est, quam tu es, factoris sui simulacrum: nisi quod in te parvus, extra te magnus mundus est“⁴⁴. Das war auch die Ebene, auf welcher Komenský Descartes Einfluß angenommen hatte. Finden wir jedoch die Dinge der Welt so, wie sie an sich sind? „Omne autem“, sagt Cusanus (übrigens in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin)

⁴¹ Ebd. S. 216, 311.

⁴² N. CUSANUS, *De beryllo*, in: PTS III, S. 6.

⁴³ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 260–262.

⁴⁴ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 201, S. 281.

„quod est, aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo esse verisimili“⁴⁵. Ähnlich stellt Komenský die mögliche, wahrscheinliche Welt als erstes Gebiet, d. h. Ausgangsgebiet des *ego cogitans* auf. Der menschliche Geist erkennt die Welt auf seine Weise. Cusanus sagt deshalb, daß der Mensch Schöpfer der *entia rationalia* ist⁴⁶. Der Mensch errichtet eine ganze Apparatur, die ihm hilft, die Welt zu erkennen: „creat anima sua inventione nova instrumenta ut discernat et noscat, ut Ptolemaeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis“. Der Mensch fängt auf seine eigene spezifische Art, mittels seiner eigenen Formen, die Welt in Netze seiner eigenen Begriffe und Maße. Erkenntnis ist nicht nur passives Nachahmen der Realität, sondern der eigentliche Weg des Menschen. Der Nachdruck auf der aktiven, schöpferischen Seite der Menschenseele ist auch aus anderen Aspekten erkennbar. Wenn Cusanus einzelne Geisteskräfte aufzählt (*sensualitas, imaginatio, ratio et intelligentia*), betont er, daß das Wesen der Seele sich am meisten im Schaffen des Neuen äußert. Die Seele hat nämlich Bewegung in sich selbst und die eigenste Seelenbewegung ist Bewegung zu etwas Neuem. „Anima est vis inventiva artium et scientiarum novarum. In motu igitur illo inventivo novi non nisi a se ipsa moveri potest.“⁴⁷ Erfindung und alles, was der Geist schafft, ist nämlich keine Nachahmung der Natur oder des real Existierenden, sondern eigenstes Werk des Geistes. Aus dem spezifischen Verhältnis unserer *ratio* zur Wirklichkeit geht auch die Struktur unserer Erkenntnis hervor. Da die Welt für den menschlichen Geist Entfaltung göttlicher Einheit bedeutet, sind weltliche Wissenschaften (also das *Quadrivium*) an quantitative Gegebenheiten gebunden. „Vides igitur Deum non indigere numero, ut discernat, sed mens nostra sine numero non discernit rerum alteritates et differentias.“⁴⁸ Die Welt als Differenzierung der ursprünglichen Einheit muß deshalb mathematisch erfaßt werden. Als anschauliches Beispiel kann z. B. die Geometrie gelten. So wie der Punkt alle weiteren geometrischen Formen in sich enthält (gerade Linien, ebene Gebilde, Körper), so schließt auch Gott die Welt in sich ein. Ähnlich wie die Gerade *explicatio* des Punktes ist, so ist auch die Welt *explicatio Dei*, usw.

Alle diese Elemente finden wir auch bei Komenský, manchmal mit sehr übereinstimmender Terminologie und Diktion. In den Anmerkungen führe ich Komenskýs analogische Texte zum Vergleich an. Komenský folgt Cusanus ziemlich passiv in seiner Betonung der Rolle der Mathematik: Die Dinge können angeblich trotz deren Undurchdringlichkeit – den Menschen ausgenommen, „dessen Größe nicht aufzuspüren ist“ (*jehož velikostí není vystopování*) – nur auf Grund jener *mathesis*, der Mutter aller Wissenschaften, erkannt werden. In der Sprache der Bibel, die Cusanus aufgreift, sind für Komenský Zahlen, Maße und Gewichte Grundlage und Tor zum Wissen. Komenský entfaltet diese Gedanken

⁴⁵ N. CUSANUS, *De beryllo*, in: PTS III, S. 6.

⁴⁶ Ebd. S. 8.

⁴⁷ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 324 u. 248.

⁴⁸ Ebd. S. 308.

jedoch keineswegs. Für seine Zeit waren übrigens seine Mathematik- und Geometrie-Kenntnisse zu eng begrenzt (wie er selbst zugibt). Er bleibt hier bei formalen oder eher euphemistischen Forderungen sowie bei unentwickelten und zu seiner Zeit schon für die Mathematik und ähnlich für die Metaphysik unfruchtbaren Thesen. Die mathematisch-theologischen Spekulationen des Cusanus haben bereits früher und anderswo Früchte getragen. Komenský hat die Lehre seines Lehrers aber überall dort entfaltet, wo es sich um die Bestimmung der spezifischen Stellung des Menschen im Universum und um die Orientierung seiner Erkenntnis handelt.

Cusanus ist bestrebt, den Menschen aus den harten Fesseln des antiken und teilweise auch scholastischen „homozentrischen Kosmos“ zu befreien. Er wird auch der beginnenden Renaissance-Kosmologie gegenüberstehen. Der Mensch als Teil des Universums ist verschiedenen materiellen Einflüssen ausgesetzt, vielleicht auch dem Einfluß der Sterne. „Anima mundi“, jenes höchste Naturgesetz, *necessitas*, beherrscht jedoch den Menschen nicht direkt, sondern bloß durch Vermittlung. Denn im Menschenreich ist der freie Wille entscheidender Faktor. „Homo igitur immediate suo proprio regi, qui in ipso regnat, subest, sed mediate subest tunc regno mundi.“ Unmittelbar verfällt der Mensch der Gewalt der Gesetze in dem Fall, daß seine Seele noch keine Verbindung (Embryo) oder bereits keine Verbindung mehr mit dem Körper hat (toter Mensch). Wenn jedoch im Körper die Seele herrscht, werden Einflüsse der Außenwelt vom menschlichen Willen kontrolliert und modifiziert, oder von dem, was Cusanus unter „menschlichem Willen“ versteht⁴⁹. Deshalb ist es einzig beim Menschen möglich, seine Taten zu bewerten und Moralwerte festzusetzen, d. h. in der menschlichen Welt, der moralischen und schaffenden Welt. In diesem menschlichen Mikrokosmos erscheint auch der Makrokosmos neu: „Regnum enim cuiusque liberum est, sicut et regnum universi, in quo et caeli et astra continentur, quae in minori mundo etiam sed humaniter continentur.“ Alles liegt in den Händen des Menschen, „nemo enim vitiosus nisi sua culpa“⁵⁰. Es existieren weder Fortuna noch Schicksal.

Auch Komenský stellt den Menschen ins Zentrum seines Geschehens, als Akteur und Träger aller Tätigkeit. Er entwickelt weiter und steigert die homozentrischen Tendenzen des Cusanus. Dem Menschen ist bestimmt, das von Christus begonnene Heilswerk zu vollenden und die Welt zu erheben. Die Geschichte ist Verwirklichung dieses Werkes. Komenský entfaltet auch des Cusanus Gedanken über das Schaffen als Grundriß des menschlichen Seins. Auch er sieht in der Arbeit und in dem Schaffen die Schöpfung neuer Welten und im Menschen einen Konkurrenten der Werke des Schöpfers. Auch er weist, obwohl er den Menschen aus der Natur heranwachsen sieht, nach, daß der Mensch vor allem durch seinen Willen, seine Taten, seine Arbeit und sein Schaffen das Tierreich himmelhoch überragt. Das Tier unterliegt unumgänglich den Naturgesetzen, denen es bloß

⁴⁹ Ebd. S. 262.

⁵⁰ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 278.

blind gehorcht, der Mensch dagegen ändert ständig und vervollkommnet seine Welt. Nach Komenský ist dem Menschen beschieden, auch die Natur im Geiste Bacons zu beherrschen und die Dinge zu zwingen, ihm zu dienen.

Komenský entfaltet die cusanischen Ideen über den Menschen als Mikrokosmos und über die innere selbständige Geistesaktivität in der *ego – cogitans*-zentristischen Orientierung seiner Pansophie. Patočka sagt, Komenský habe das getan, wozu Cusanus nicht den Mut gehabt habe, nämlich seine Ansichten über die Natur auszuarbeiten. Nicht nur das, Komenský bemüht sich, alles, was sich aus der cusanischen Bestimmung der menschlichen Stellung im Universum ergibt, zu entfalten und aus all seinen egozentrierenden Aspekten Nutzen zu ziehen. „Erit enim autognosia fons sapientiae“, sagt Komenský in seiner Pansophie und fügt hinzu: „AUTOGNOSIA – AUTONOMIA – AUTOCRATEIA. Quae tria radix et mensurae totius pansofiae sunt“⁵¹.

Das *ego cogitans* eines jeden Menschen ist die Grundlage, aus der sowohl Erziehung als auch Unterweisung, welche den menschlichen Geist in den Intentionen seiner besonderen Struktur entfalten müssen, hervorgehen sollen. Die Pansophie soll *ego – cogitans*-zentrierte Geistesstruktur enthüllen (wenigstens in den ersten zwei Bänden) und den Geist zu vollkommener Selbsterkenntnis führen und Anleitungen sowie Prinzipien und Stützpunkte dieser inneren, von eigenen Gesetzen geleiteten Entwicklung der menschlichen *mens* vorführen. Die Pansophie räumt (wenn wir nicht in Betracht nehmen, daß sie unvollendet ist) natürlich mancherorts den didaktischen Anforderungen das Feld und bekommt auch enzyklopädischen Charakter, so daß der gnoseologisch-metaphysische Kern ein wenig in den Hintergrund tritt.

Die Anschaulichkeit der Darlegung verbindet Cusanus mit Komenský. Denken wir nur an dessen Ausdrucksweisen vom Weltbuch (*liber mundi*), vom Kosten der Wahrheit (*gustare veritatem*)⁵². Wahrheitsträger ist der einfache Mann, der die Rhetoren belehrt; die Wahrheit wohnt auf den Straßen und Plätzen, in solchen denkenden Menschen, die von schulmäßigen Theorien nicht belastet sind. Auch die Dialogform mehrerer Cusanus-Werke konnte Komenský zu ähnlichen Versuchen in der Pansophie inspirieren.

III

Subjektivierende philosophische Momente liegen auch in der cusanischen Zeitauffassung. Die moderne Philosophie setzt alles an die Lösung dieses Problems. Dieses Interesse ist direkt abhängig von der Wende, von der „Umorientierung von der Welt zum Menschen, von der Natur zur Geschichte, von der Substanz zum Subjekt, von einer mehr kosmozentrischen zu einer anthropozentrischen

⁵¹ J. A. KOMENSKÝ, *Consultatio* I, S. 219 (317).

⁵² N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 428.

Denkform"⁵³. In kosmozentrischen Konzeptionen wurde die Zeit immer mit Hilfe des Raumes ausgelegt. Für die Zeitproblematik und damit auch für das Entstehen des Neuen, des Schaffens war kein Verständnis, die Welt war Fixierung von unabänderlichen ewigen Gesetzen und die Zeit bloß Maß der Bewegung von Dingen, welche sich – rein räumlich aufgefaßt – von einem Raumpunkt zum anderen bewegen. Der erste, der sich mit eigener Zeitproblematik zu befassen anfang, war Augustin. Diesem Manne wurde bei uns wenig Aufmerksamkeit gewidmet, worunter auch die Komeniologie leidet⁵⁴. Augustinus enträumlicht die Zeit. Genauer gesagt: „Die Zeit gehört bei Augustin einem anderen Rang der Realität an als die Bewegung, sie ist weder physikalische Angelegenheit noch Räumlichkeit.“⁵⁵ Denn trotz mancher Übereinstimmung mit Aristoteles handelt es sich bei Augustin um eine psychologische Lösung der Zeit, um Zeitmessung mittels Seelentätigkeit. So hat die Zeit drei Dimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft⁵⁶.

Die „anthropozentrische Zeitauffassung“ des Augustin entdecken wir sowohl bei Cusanus als auch bei Komenský. Es ist eine logische Folge subjektivierender Tendenzen ihrer metaphysischen Konzepte. Bereits Plotin faßt die Zeit als ein Phänomen der inneren Prozesse Gottes, der Seele, der Welt. Angesichts des Menschen ist jedoch die Zeit etwas Überirdisches. Bei Cusanus ist vor allem seine Tendenz evident, Plotins Auffassung der unabhängig außerhalb und über der wahrnehmenden menschlichen Seele existierenden Zeit zu verwerfen: „Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet. Quae anima rationalis non est tempori subdita sed ad tempus se habet anterioriter.“⁵⁷ Mit Aristoteles und Augustin faßt er die Zeit als Maß der Bewegung auf und in der astronomisch-mathematisch-chronologischen Apparatur sieht er einen Beweis der konstituierenden Tätigkeit der Seele. Wenn jedoch die Seele die Bewegung mittels Zeit messen muß, bedeutet das nicht, daß sie in ihrem Leben von einer mathematisch meßbaren Zeit bestimmt wäre. Hier wendet Cusanus sich der augustininischen anthropozentrischen Zeitauffassung zu, indem er sagt: „Die Sonderbewegung der Seele kann also durch keine Zeit gemessen werden. Folglich ist sie auch nicht durch die Zeit begrenzbar und darum immerwährend.“⁵⁸ Im Unterschied zu Augustin, der die Zeit als ein kontinuierliches Bestehen (*distentio*) auffaßt, das

⁵³ J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz/München 1968, S. 52.

⁵⁴ KAREL FLOSS, *Čas, dějinnost a Aurelius Augustinus* (Zeit, Geschichtlichkeit und Aurelius Augustinus), Dissertation, Olomouc 1969.

⁵⁵ Ebd. S. 29.

⁵⁶ Auch für Plotin ist die Zeit selbstverständlich Seelenaktivität, aber keine menschliche, sondern göttliche, wodurch seine Zeitkonzeption jener kosmozentrischen Tendenz verfällt.

⁵⁷ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 324.

⁵⁸ Ebd. Ich zitiere ausnahmsweise und absichtlich den deutschen Text der parallelen lateinisch-deutschen Ausgabe.

eigentlich ein Bestehen der Seele ist, geht es Cusanus jedoch nicht so sehr um die Dauer, Spannkraft, *distentio* der Seele, wie um die Unterscheidungsbewegung der Seele.

Vor der weiteren Analyse dieses Unterschiedes sei jedoch kurz Komenskýs Zeitauffassung analysiert. Es scheint, als ob Komenský dort, wo er direkt über die Zeit spricht, direkt aus Augustin schöpfte⁵⁹. Neben der astronomischen Zeit führt Komenský „tres essentialia quasi temporis partes: praeteritum, praesens, futurum“ an mit der Bemerkung: „sed praesens minimum est, et vix pars, sed copula“⁶⁰. Ebenso übereinstimmend mit Augustin schreibt er: „Praeteritum non est amplius, futurum nondum est: praesens momentaneum.“ Die Tätigkeit der Seele spielt sich jedoch in jenem *punctum ipsum temporis*, in der Gegenwart ab, weil auch die Vergangenheit Gegenwart in der Erinnerung ist und Zukunft Gegenwart in Erwartung. „Die Gegenwart wird ständig bedrängt, ja sogar absorbiert von doppelter Nichtigkeit“, schreibt Karel Floss, „von der Vergangenheit als dem, was nicht mehr ist und von der Zukunft als dem, was noch nicht ist.“ Nicht einmal bei vollständiger Atomisierung der Zeit existiert irgendein zeitliches Differential, das man für positive Maßeinheit halten könnte⁶¹. Deshalb teilt Augustin mit den Platonikern das „Pathos des Augenblicks“ nicht, sondern – und das ist für seine Konzeption wesentlich – heftet sich mit seiner ganzen Kraft an die Vergangenheit, an die Gegenwart in Erinnerung. In Augustins *distentio animi* spielt deshalb das Gedächtnis eine entscheidende Rolle⁶². Mit dem Voraussagen der Zukunft, mit dem Kontakt mit jenem Noch-nicht-Existierenden weiß sich Augustin keinen Rat. Obwohl also die Betonung der Zeit gegenüber dem Raum ein Zeichen der neuen Orientierung der heutigen Philosophie ist, obwohl Augustin als erster die neue Zeitauffassung zu durchdenken begann und obwohl auch er die Geschichtlichkeit, das Subjekt und das psychologische Erlebnis betont, bedeutet doch eben die heutige Zukunfts-Zeitauffassung und die Zukunftsorientierung der gegenwärtigen Philosophie und Theologie eine Überwindung seiner Vergangenheitsorientierung und damit all dessen, was daran konservativ und mit der räumlichen konzentrischen Welt verbunden war.

Wir haben bereits gesagt, daß wir bei Cusanus Andeutungen für ein dynamisches Verstehen der *distentio animi* finden. Die Seelenbewegung, die eine innere Zeit-Unterscheidung ist, konzentriert sich bei Cusanus vor allem auf das Schaffen. Denn die Größe und Spezifität der Seele sieht er nicht in der Nachahmung der Natur dessen, was bereits geschehen ist, oder dessen, was gegeben ist, sondern in der Erfindung von Neuem. „Neque aliquo extrinseco inventores

⁵⁹ Den ganzen Text Komenskýs führe ich unter dem Stichwort *tempus* im Lexikon (s. Anm. 60) an. Zeit ist Dauer und sie läßt sich an sich mathematisch nicht messen.

⁶⁰ J. A. KOMENSKÝ, *Lexicon reale pansophicum*, in: *Consultatio* II, S. 663 (1238).

⁶¹ K. FLOSS, *Čas* S. 36.

⁶² AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessiones*, XI, 18.

crearunt illa, sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibili materia conceptum.”⁶³ Selbstverständlich stellt sich Cusanus jenes Zur-Geltung-Kommen der Seele vor allem als die Erfindung von Neuem und als ein gewisses technisches Schaffen vor. Trotzdem handelt es sich jedoch um die Andeutung einer vor allem nicht vergangenheitsmäßig (um nicht direkt „zukunftsmäßig“ zu sagen) gerichteten Engagiertheit der *distentio animi*.

Komenský geht noch ein Stück weiter. Das Erschaffen neuer Welten durch den Menschen, der Aufbau einer gewissen neuen Natur, hat bei ihm, beeinflußt von Bacons „knowledge is power“ und von der wissenschaftlichen Entwicklung zu seiner Zeit, eine stärkere Bedeutung. Denn nicht nur die menschliche *ars*, sondern die gesamte menschliche Aktivität, die ganze Breite der augustinischen *distentio animi* ist bei Jan Amos faktisch, manchmal auch unbewußt, in die Zukunft gerichtet. Die ganze Pansophie, alle didaktischen und theologischen, philosophischen und politischen Bestrebungen Komenskýs sollen der Reform der Welt dienen. Die Reform ist eigentlich nicht bloß eine gewisse Regelung, eine einfache Vervollkommnung, sondern ständige Überbietung des Erreichten⁶⁴.

In diesem Kontext⁶⁵ bekommt auch seine Theologie eine neue Dimension; sie wird nicht nur zum dogmatischen System von Wahrheit und Deutungen, sondern vor allem zur Theologie des gelobten Landes, eines neuen Jerusalem, worum es nötig ist, zu kämpfen und so das Werk von Jesus Christus, der uns Weg sowie Mittel gezeigt hat, zu vollbringen. Der bereits angeführte J. B. Metz sagt: „Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur regional, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen. Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit.”

Manches davon, was Metz postuliert, nahm schon Komenský vorweg. Der eschatologische Horizont ist ja schon wirklich das, was Komenský die dynamische, geschichtliche Auffassung der menschlichen Gesellschaft ermöglicht, was ihn zur zukunftsgerichteten Aktivität, zur Reform und Veränderung der Welt orientiert; ja, was ihn zur Sehnsucht treibt, die göttlichen Attribute (Macht, Allwissenheit) an den Menschen zu reißen. Christus ist Symbol der Aufnahme des Himmels auf Erden und der Erde in den Himmel. Aber Christus ist nicht nur Symbol, seine Lehre ist Aufruf zur Fortsetzung seines Werkes. Die Welt

⁶³ N. CUSANUS, *De ludo globi*, in: PTS III, S. 324.

⁶⁴ Siehe z. B. P. FLOSS, *Jan Amos Komenský*, Ostrava 1970; JIŘINA POPELOVÁ, *Jana Amose Komenského cesta k všednípravě*, Prag 1958, 460 S.; HANS JOACHIM HEYDORN, *Die Hinterlassenschaft des Jan Amos Comenius als Auftrag an eine unbeendete Geschichte*; AMEDEO MOLNÁR, *Dienst an der Zukunft – Zum Verständnis des comenianischen Programms der Weltverbesserung* (beide Studien in: *Jan Amos Komenský, Geschichte und Aktualität 1670–1970*, Bd. I, (Verlag D. Auvermann) Glashütten im Taunus 1971.

⁶⁵ Vgl. P. FLOSS, *Die Stellung des Comenius in der Entwicklung des europäischen Denkens*, in: *Jan Amos Komenský*, Glashütten im Taunus 1971, Bd. I, S. 45–58.

erlösen bedeutet die Welt verändern. Es bedürfte noch weiterer, sorgfältiger Untersuchungen, inwieweit Komenský auch bei dieser seiner radikal anthropozentrisch-eschatologischen Neuorientierung an Nikolaus von Kues anknüpfen konnte.

Hier wollte ich nur auf die Grundlagen von Komenskýs Gedankenwandel durch den Einfluß des Nicolaus Cusanus hinweisen. Campanella und Bacon schienen die bedeutendsten Lehrer Komenskýs zu sein. In den Grundtendenzen seines Denkens folgt ihnen Komenský jedoch nicht, obwohl er ganze Passagen aus ihren Werken übernimmt, und manche auch wörtlich abschreibt. Es zeigt sich immer deutlicher, daß außer Aristoteles Cusanus und Augustin den größten Einfluß auf die Gedankenorientierung Komenskýs hatten. Sie sind es auch, die von den „Alten“ noch heute moderne Philosophen und Theologen zu Bestrebungen um jene Wendung in der geistigen Orientierung der Menschheit anregen: von der Welt zum Menschen, von der Natur zur Geschichte, von der Substanz zum Subjekt, vom Raum zur Zeit⁶⁶, von der Vergangenheit zur Zukunft, von der Weltdeutung zur Tat in der Welt, von Gott über uns zu Gott vor uns, von Idolen zum Menschen, von jener Welt zu dieser Welt, vom Kosmozentrismus zum Anthropozentrismus. Komenský ist auch einer von jenen, die in manchem das Werk dieser großen Denker weiterentwickelten.

Wie aber kann dann sein Werk ohne Widersprüche sein? Diese gehören mit zu der Lebhaftigkeit und Ernsthaftigkeit seines Eifers und seines Kampfes, der uns in vielem Belehrungen bringen kann. Wenn wir Komenský vom Standpunkt der Postulate des neuen Weltbildes ansehen, finden wir bei ihm – wie bei Cusanus – immer mehr Interessantes und stellen fest, daß an vielen Stellen seine Konzeption für die Gegenwart offenbleibt.

⁶⁶ Diese Begriffe (Raum und Zeit) bei Comenius wurden bisher nicht erörtert. S. dazu: P. FLOSS, *Komenského pojetí času* (Comenius und die Problematik der Zeitauffassung), *Studia comeniana et historica*, 3 (II) Uherský Brod 1972, S. 17–26; *Prostor a nekonečnost světa v Komenského Konsultaci* (Der Raum und die Unendlichkeit der Welt in Komenskýs Consultatio), *Studia . . .*, 4 (II) 1972.