

Comenius und der Weltfriede

Comenius and World Peace

Herausgegeben von / edited by
Werner Korthaase, Sigurd Hauff, Andreas Fritsch
unter Mitarbeit von / with
Beate Motel, Jürgen Beer,
Philip Devlin, Jiří Beneš, Hans-Holger Schröter



DEUTSCHE COMENIUS-GESELLSCHAFT BERLIN

Uwe Voigt
Der Weg des Lichtes als Weg zum geistigen
und politischen Frieden



Wenn wir glauben, dass sich die Zeiten des
Universalen Lichtes nähern, dann sind wir auch
gehalten, die Wege dieses Lichtes zu erforschen.
Comenius: *Via lucis*

Drei Erscheinungsweisen des Friedens kennt Comenius in seiner *Panegersia*, dem Universalen Weckruf, dem ersten Buch seines umfangreichen Hauptwerkes *Consultatio Catholica*.¹ Noch vor dem politischen Frieden der Gesinnungen und dem religiösen Frieden des Gewissens mit Gott erscheint an erster Stelle der „Friede des Geistes mit den Dingen“ (*pax mentis cum rebus*); er ist das Ziel des menschlichen Erkennens, das alles erfassen will, insbesondere aber das, von dem man sich Nutzen verspricht.² Erkennen war für Comenius nicht nur ein rationales, sondern auch ein affektiv-emotionales Geschehen. Bei den zu erkennenden Gegenständen, den *res*, handelt es sich bei ihm stets vorrangig um die *res humanae*, die „menschlichen Angelegenheiten“, die Art und Weise, in der sich die Menschen im Verlaufe der von ihnen gestalteten oder erlittenen Geschichte zu ihrer Bestimmung emporarbeiten.³

Geistiger und politischer Friede sind nach Comenius nur möglich, wenn das den Vorgaben Gottes entsprechende richtige Wissen über das Ziel der Geschichte und über die Verpflichtungen der Menschen in Bezug auf dieses Ziel erreicht ist. Aber gerade hinsichtlich der Auffassungen vom Sinn der Geschichte war das 17. Jahrhundert zutiefst friedlos, und zwei Gegensätze machten Comenius zu schaffen: die augustinische und die chiliastische Geschichtsdeutung und die baconianische und die rosenkreuzerische Auffassung von der Wissenschaft als geschichtsgestaltender Macht. Die Welt erschien ihm zunächst

¹ Hier wird Comenius aus folgenden Werkausgaben bzw. Übersetzungen mittels folgender Abkürzungen zitiert: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, T. I–II, Pragae 1966 (CC); *Dílo Jana Amose Komenského*, Bd. 1 ff., Praha 1969 ff. (DJAK); *Der Weg des Lichtes*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt, Hamburg 1996 (Weg). Abgekürzt werden auch folgende Periodika aufgeführt: *Comenius-Jahrbuch* (COJ) und *Studia Comeniana et Historica* (SCetH). / Der ungekürzte Titel der *Consultatio catholica* lautet: *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (Das Werk erschien erstmals 1966 in Prag in zwei Folio-Bänden).

² Vgl. *Panegersia* V 5 (CC I, Sp. 36).

³ Vgl. Milada Blekastad: *Was sind die „menschlichen Dinge“ des Comenius – und warum?* In: *Acta Comeniana*, Band 3, Praha, 1972. S. 79–88.

wie ein Labyrinth, bis es ihm gelang, die ihn beunruhigenden Gegensätze zu überwinden, bis er zu einer eigenen „pansophischen“ Konzeption gelangt, der 1641/42 in England entstandenen und schließlich 1668 in Amsterdam gedruckte Schrift *Via lucis*.

I.

Chiliasmus⁴ und Augustinismus⁵ interpretieren „Geschichte“ gegensätzlich entweder als ein zielstrebiges Unterwegssein zu einer zu erwartenden Vollendung oder als fortwährendes Umherirren in der irdischen Fremde, in der es nie Vollendung und nie Frieden geben kann, sondern nur im Jenseits.

Der mit dem Chiliasmus gleichbedeutende Millenarismus⁶ berief sich auf die in der Hl. Schrift enthaltene Offenbarung des Johannes, in der zu lesen ist: „Dann sah ich einen Engel vom Himmel herabsteigen; auf seiner Hand trug er den Schlüssel zum Abgrund und eine schwere Kette. Er überwältigte den Drachen, die alte Schlange – das ist der Teufel oder der Satan –, und er fesselte ihn für tausend Jahre (griech.: chilia ête; lat.: mille annos, daher also Chiliasmus bzw. Millenarismus). Er warf ihn in den Abgrund, verschloss diesen und drückte ein Siegel darauf, damit der Drache die Völker nicht mehr verführen konnte, bis die tausend Jahre vollendet sind. Danach muss er für kurze Zeit freigelassen werden“ (V. 1–3).

Die Offenbarung des Johannes, aufgenommen in die Hl. Schrift, gehört zu den Voraussagen der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik⁷, denen zufolge die Geschichte der Menschheit von einer anfänglichen Katastrophe geprägt ist. Den Kosmos mitgestalten sollende Kräfte lehnten sich gegen den Schöpfer auf, und deshalb wurde die Ordnung der Welt, in der die Menschen friedlich untereinander und gemeinsam mit den anderen Geschöpfen und insbesondere mit Gott leben sollten, gestört. Die Störung nimmt im Verlauf der Geschichte apokalyptische Ausmaße an. Die Mächte des Bösen versuchen, sich von Gott loszusagen, und für die wenigen Getreuen ist der gegenwärtige „Äon“ Schauplatz von sich ins Unermessliche steigernden Anfechtungen und Leiden, geduldet von Gott, bis sich auf dem Höhepunkt der endzeitlichen Wirren selbst der Kosmos aufzulösen droht. Dann wird der alte Äon, die bisherige Welt,

⁴ Gebildet aus chiliasmós „Tausendjähriges Reich (Christi)“. Lehre von der Erwartung des Tausendjährigen Reiches Christi auf Erden nach seiner Wiederkunft vor dem Weltende.

⁵ Als Augustinismus wird hier die Auffassung des Aurelius Augustinus verstanden sowie jede andere Position, die sich direkt oder indirekt daran anschließt. Vgl. unten, Punkt II.

⁶ Zu lateinisch: mille „tausend“ und annus „Jahr“, das Tausendjährige Reich Christi.

⁷ Zum Folgenden vgl. Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in Via lucis als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen*. Frankfurt am Main 1996, S. 88–118 (mit Literatur).

zerstört und durch Christi Rückkehr eine neue Zeit heraufgeführt. Erst in dieser neuen Welt manifestieren sich die Strukturen der Schöpfung in der von Gott beabsichtigten Weise, so dass jene, welche die Zeit der Prüfungen mit göttlichem Beistand meisterten, nun in vollkommener Glückseligkeit leben werden.

Dieses apokalyptische Geschichtsverständnis ermöglichte es dem frühen Judentum im Babylonischen Exil und während der schwierigen Folgezeit, die fortlaufend desaströsen Ereignisse als furioses Finale des alten Äon zu deuten, aus dem das erwählte Volk alsbald errettet werde. Dabei stellte sich die Frage, ob es nicht eine unzulässige Beschränkung der göttlichen Allmacht darstelle, von dieser die Heraufführung neuen Heils prinzipiell spät und nicht schon in der jetzigen Welt als möglich zu erwarten. Eine Antwort bot der Chiliasmus: Gott werde gestatten, bereits in der Weltzeit die von ihm intendierten Sinnstrukturen auf Erden zu schaffen. Die vollkommene Vollendung bleibe zwar dem kommenden Äon (nach dem Jüngsten Gericht) vorbehalten, doch schon im jetzigen sei eine zumindest vorläufige Restitution der Einheit zwischen Mensch, Schöpfung und Gott zu erwarten, wie in der Offenbarung des Johannes vorausgesagt, und zuvor während der tausend Jahre (das „Millennium“) der Fesselung Satans, der Entmachtung der bösen Mächte, und dann erst folgt Gottes Jüngstes Gericht, dann die vollkommene Welt (Offb. Joh. 20,4 ff.).

In der Frühzeit des Christentums wurde der Chiliasmus⁸ von bedeutenden Kirchenschriftstellern wie Papias (um 60/70 – nach 130), Justin dem Märtyrer (gest. um 165) und Irenäus von Lyon (um 140 – nach 200) vertreten. Hedonistische Übersteigerungen und Verquickungen mit der Reichstheologie regten den bedeutendsten Philosophen des christlichen Altertums, Aurelius Augustinus (354–430), dazu an, deren chilialistische Annahmen durch eine Geschichtsinterpolation zu ersetzen.

Dadurch verschwand der Chiliasmus zunächst aus der römischen Großkirche. Aber mit der intuitiv-symbolischen Bibeldeutung des Joachim von Fiore (um 1130–1202) wurde er im 12. Jahrhundert wieder belebt. Man begegnet ihm im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit bei Gruppierungen, die zur Orthodoxie in Opposition standen, wie bei den Franziskanerspiritualen, den böhmischen Taboriten als militanten Vertretern des Hussitismus, und auch auf

⁸ In der Tradition des chiliastischen Denkens kennt man zwei Erscheinungsweisen des Millenarismus: den „prämillenaristischen“ Chiliasmus mit abruptem und katastrophalem Einschnitt, also einen vorweggenommenen Weltuntergang; seine Anhänger waren oft dazu bereit, die radikale Kehre zum Millennium gewaltsam durchzusetzen, während der „postmillenaristische“ Chiliasmus von einem kontinuierlichen Übergang in das kommende Millennium ausging, das sich, gleichsam organisch, aus dem bisherigen geschichtlichen Verlauf heraus entwickelt. Die postmillenaristischen Chiliasten setzten, anachronistisch formuliert, nicht auf Revolution, sondern auf Evolution.

dem radikalen Flügel der Reformation des 16. Jahrhunderts. Sie begriff die römische Großkirche als widergöttliche Machtstruktur, deren Umsturz zugunsten einer neuen Herrschaft Christi nötigenfalls mit Gewalt herbeizuführen war. Die etablierten Mächte erwiesen sich als stärker, und das Schicksal des Thomas Müntzer (1489–1525) zur Zeit des Bauernkrieges sowie das Täuferreich zu Münster (1534 bis 1535) galten nun als abschreckende Beispiele.

Zu Anfang des 17. Jahrhunderts war der Chiliasmus derart diskreditiert, dass er in den Verzeichnissen der gefährlichen Irrlehren nicht einmal mehr erwähnt wurde. Während der zunehmenden politischen Spannung vor dem Dreißigjährigen Krieg belebten jedoch zwei kalvinistische Theologen erneut Hoffnung auf eine bevorstehende neue innergeschichtliche Ordnung und Einheit: Johannes Piscator (1446–1625) in Heidelberg und Johann Heinrich Alsted (1588–1638) in Herborn. Beide waren Lehrer des jungen Comenius.

Besonders deutlich trat dieser erneuerte Chiliasmus bei Johann Heinrich Alsted zutage:⁹ Er versuchte, die Bibeltexte mittels lullistischer und ramistischer Kombinatorik in wissenschaftlicher Weise zu deuten und meinte, den göttlichen Geschichtsplan erkannt zu haben, demzufolge das Millennium spätestens 1694 beginnen werde. Das Böse in der Gestalt des Papsttums und des Islam – meinte Alsted – würde vernichtet werden. Friede und religiöse Einheit kehren ein. Die von Gott bewirkte Einsicht in die Bedeutung der Heiligen Schrift werde den Kampf der konfessionellen Lager beenden. Das Christentum läutere sich und bekehre alle Völker, zuletzt selbst die Juden. Johann Heinrich Alsted führt dafür nicht nur biblische Belege an, sondern, seiner Kosmologie zufolge, kehrt sogar das Universum in seinen vollkommenen Urzustand zurück. Zu beobachtende Naturerscheinungen wertete er als Vorzeichen des kommenden Ereignisses.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten an einem umfassenden enzyklopädischen System zur Erfassung allen Wissens verstand Alsted als seinen Beitrag zur Vorbereitung auf das Millennium. Er setzte nicht auf Gewalt, sondern auf Erleuchtung im intellektuell-spirituellen Doppelsinne. Seine Kritiker¹⁰ nannten das Ziel seiner wissenschaftlichen Arbeiten „chiliasmus subtilis“.

Dass auch J. A. Comenius aus den Werken Piscators und Alsteds Trost schöpfte, ergibt sich aus seinem eigenen intellektuellen Rechenschaftsbericht *De*

⁹ Vgl. dessen Schriften *Præcognitorum theologorum libri II*. Herborn 1614; *Triumphus bibliorum sacrorum*. Frankfurt am Main 1625 sowie vor allem *Diatrise de mille annis apocalypticis*, ebenda 1627. Zum Chiliasmus bei Alsted vgl. auch die folgenden Arbeiten von Howard Hotson: *Johann Heinrich Alsted: 1588–1638. Between Renaissance, Reformation and Universal Reform*. Oxford 2000; *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht 2000.

¹⁰ Vgl. Daniel Cramer: *De Regno Jesu Christi Regis Regum & Domini Dominantium semper-invicti. Exegetica generale & speciale, tam in thesi quam antitesi*. Stettin 1614, S. 310 f.

37/

VIA LUCIS,
Vestigata & vestiganda,

h. e.

Rationabilis disquisitio, quibus
modis intellectualis Animorum LUX,
SAPIENTIA, per omnes Omnium Hominum mentes,
& gentes, jam tandem sub Mundi vesperam
feliciter spargi possit.

*Libellus ante annos viginti sex in Anglia scriptus,
nunc demum typis exscriptus & in Angliam remissus,*

Anno salutaris

M. DC. LXVIII.



AMSTERODAMI,

Apud CHRISTOPHORUM CUNRADUM, Typographum.
Anno 1668.

zelo aus dem Jahre 1669¹¹, in dem zu lesen ist: „Von ihnen (Piscator und Alsted)

¹¹ Die Fortsetzung dieser Schrift, *Continuatio admonitionis fraternae de temperando charitate zelo*, ist als „Autobiographie“ des Comenius bekannt und wurde dementsprechend wiederholt ediert. *De zelo* selbst existiert leider nach wie vor ausschließlich in der so gut wie unzugänglichen Originalausgabe und ist ebensowenig hinreichend erforscht wie die Kontroverse des Comenius mit dem fanatischen Fanatismuskritiker Samuel Maresius. Dabei enthält bereits *De zelo* wichtige Hinweise auf die geistige Entwicklung des Comenius.

schöpfte ich zum erstenmal diesen Trost der Kirche (*dass der Sabbat für das Gottesvolk noch aussteht*, Heb. 3,9), und in den darauffolgenden 58 Jahren konnte ich zu keiner anderen Auffassung gelangen, weder aus der Schrift noch aus einer anderen Quelle heraus. Der Öffentlichkeit gegenüber schwieg ich aber bis heute.¹² Wenngleich er zu keiner „anderen Auffassung“ gelangte, so war ihm doch eine andere Auffassung wohlbekannt, denn sie lag ihm ebenfalls am Herzen, obwohl sie der chiliastischen Perspektive diametral Entgegengesetztes lehrte: die des Aurelius Augustinus.

II.

Aurelius Augustinus' Interpretation des irdischen Geschehens richtete sich gegen die Variante einer das Imperium Romanum Christianum als Millennium verherrlichenden Reichstheologie.¹³ Denn das Römische Reich stand zur Zeit, als Augustinus lebte, am Rande des Untergangs, was sehr deutlich dagegen sprach, dass es bereits das Millennium darstellen konnte, und philosophisch-anthropologische Motive bewegten ihn ebenfalls dazu, gegen den Reichs-Chiliasmus aufzutreten, denn er meinte zu wissen, dass die Chiliasten rein „fleischliche“ Hoffnungen hegten und auf innerweltlichen Genuss sannnen.¹⁴ Seinem Platonismus zufolge war alles innerweltliche Geschehen notwendigerweise vorläufig und hinfällig, weil die sinnlich erfahrbare Welt lediglich ein Abglanz der transzendenten Wirklichkeit der Ideen im Geiste Gottes zu verstehen war. Die transzendente Wirklichkeit des Reiches Gottes lässt sich in Raum und Zeit des diesseitigen Lebens nie erreichen.¹⁵ Wie der Chiliasmus, so sah auch er als letztes Ziel des Menschen dessen harmonische Gemeinschaft mit Gott. Aber die Gemeinschaft ist nach Augustinus erst im Jenseits zu erreichen, von dem die Menschheit durch das noch ausstehende Jüngste Gericht getrennt ist.¹⁶

Bis zum Jüngsten Gericht ist menschliches Leben nach Augustinus nur „peregrinatio“, nur eine Pilgerschaft im Sinne andauernder Abwesenheit vom zeitenthobenen Ursprung wie von der jenseitigen Bestimmung.¹⁷ Das Jenseits lasse sich nur in kurzen Augenblicken mystischen Erlebens antizipieren, aber nicht während der irdischen mühevollen Pilgerschaft erreichen. Die immerhin

¹² J. A. Comenius: *De zelo sine scientia & charitate, admonitio fraterna J. A. Comenii ad D. Samuelem Marsium: pro minuendis odiis, & ampliandis favoribus*. Amsterdam 1669, S. 8.

¹³ Zum Folgenden vgl. Voigt, Uwe: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*, op. cit., 1996, 119–132; Voigt, Uwe: *Homo faber peregrinus – Rezeption und Transformation augustinisches Geschichtsdenkens bei Johann Amos Comenius*. In: COJ 2 (1994) 94–111 (mit Literatur).

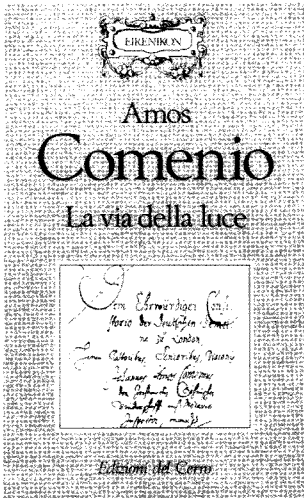
¹⁴ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, XX, 7, 1.

¹⁵ Vgl. etwa die augustinische Zeitanalyse in *Confessiones*, XI.

¹⁶ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, XIX, 4–11.

¹⁷ Vgl. ebenda XIX, 17.

mögliche Kontrasterfahrung zeitlicher Gehalte des eigenen Denkens in einem wenn auch kurzen Kontakt mit dem Ewigen, mit Gott selbst, ist zeitlich-flüchtig¹⁸, und sie lässt die zeitliche, irdische Fremdheit des Menschen nur um so schmerzlicher bewusst werden.¹⁹



Die einzige Passage der Heiligen Schrift, die Augustinus als Vorhersage gelten ließ, war die der Ankündigung des Weltendes, das Ende der irdischen Welt und damit der Geschichte. Er erneuerte die klassische Apokalyptik, wobei er deren Dualismus die beiden Äonen durch einen Pluralismus entschärfte, mit dem er alle Zeit gegenüber der Ewigkeit als unwichtig ansah.²⁰ Augustinus verstärkte die Tendenz zur Gleichgültigkeit gegenüber dem irdischen Geschehen auch mit seiner Lehre von der Prädestination. Die Geschichte, so erklärte er, sei ein Nebeneinander zweier Bürgerschaften, der *civitas* (der „Bürgerschaft Gottes“), der Gemeinschaft der von Gott vor aller Zeit Erwählten, und der aus dieser *civitas* ausgeschlossenen „irdischen Bürgerschaft“ oder „Bürgerschaft des Teufels“.

Interaktionen beider Bürgerschaften fänden nicht statt, ihr Schicksal sei von Ewigkeit her vorentschieden.²¹ Auch die „Bürgerschaft Gottes“ werde niemals dergestalt triumphieren, dass sie die „Bürgerschaft des Teufels“ mit göttlicher Hilfe zurückdränge oder gar besiege. Der christliche Glaube sei Verpflichtung zur Weltgestaltung und -verbesserung, denn er verleihe dem Menschen Ausdauer beim Hindurchgang durch das Ende und bis zum Ende der Weltzeit.²²

Comenius begegnete den Schriften des Augustinus sehr wahrscheinlich schon auf der Lateinschule der Böhmischen Brüder in Pířerov.²³ Von Johann

¹⁸ Vgl. das in *Confessiones*, IX, 10 geschilderte „Ostia-Erlebnis“.

¹⁹ Den Menschen durch die Geschichtszeit hindurch zu einer unverlierbaren jenseitigen Gottesschau zu führen, ist nach Augustinus das Ziel der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte. Die Verheißungen der heilsvollen Zukunft deutete er jedoch allegorisch um: Sie waren ihm nicht Voraussagen innergeschichtlicher Ereignisse, sondern Darstellungen ideeller Sinnstrukturen jenseits der Geschichte (vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, XX, 7, 2). Diese überzeitliche Sinnggebung wird zwar, eben in Gestalt der Offenbarung, durchaus im zeitlichen Geschehen manifest, aber nur so, dass sie wie durch ein Medium zum Vorschein kommt. Die so erfassbaren Sinngehalte sollen nicht in der Geschichte verwirklicht werden, sondern sie sollen den Blick des Menschen aus der Weltzeit zur transzendenten Ewigkeit emporrichten.

²⁰ Vgl. Augustinus: *Enarrationes in psalmos*, CXXXVIII, 18.

²¹ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*, XIX, 4.

²² Vgl. Augustinus: *De dono perseverantiae*, vor allem. II, 5.

²³ Vgl. Renata Flossová: *Aurelius Augustinus v díle Jana Amose Komenského*. Brno: Universitát Brno 1995 (Typoskript).

Valentin Andreae (1586–1654), einem reformerisch-intellektuellen lutherischen Geistlichen, den er sehr schätzte, erfuhr er ebenfalls ein zutiefst augustinisches Geschichtsverständnis.²⁴

Dass er die Geschichtsauffassung des Augustinus übernahm, zeigt bereits sein in Bruchstücken erhaltenes Frühwerk *Theatrum universitatis rerum*. Nach Hinweis auf Augustinus berichtete er über die Vorläufigkeit aller menschlichen und irdischen Dinge und dass die Welt unausweichlich ihrem Ende entgegenziele sowie über die transzendente Ewigkeit.²⁵

In seinen frühen Trostschriften ist für Comenius alles Weltliche wegen der Unbeständigkeit des Menschen im Verfall. Sein Augustinisches Geschichtsverständnis kennzeichnet diese „Trostschriften“, die er zu Beginn der Verfolgungen in verschiedenen Fluchtorten in Böhmen verfasste, um sich und seinen sich in hoffnungsloser Lage befindenden Leidensgenossen Trost zu spenden.²⁶ Beispielhaft dafür ist sein frühes Werk *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens*.²⁷ Ein junger Mensch will die Welt nach einer ihm gemäßen Lebensweise durchforschen. Comenius kennzeichnet, er ist es selber, ihn bezeichnenderweise als „Pilger“. Dieser Pilger ist das personifizierte augustinische Verständnis von der Welt. Trotz aller Täuschungsversuche von Seiten der ihn führenden Begleiter erkennt der Pilger das von den Menschen inszenierte Geschehen als ein Labyrinth.

Die menschlichen Tätigkeiten scheinen zwar zunächst, auf den ersten Blick, geordnet zu sein, sie ereignen sich in einer den Welt-Kreis symbolisierenden, architektonisch wohlgegliederten Stadt, deren harmonische Raumstruktur eine sinnvolle Zeitstruktur zum Ausdruck zu bringen scheint, legt doch auch Architektur soziale Pflichten fest. Aber schon der zweite Blick des Pilgers lässt den Verdacht aufkommen, dass mit dieser „Ordnung“ nicht alles stimme, denn die Straßen der Stadt sind „an vielen Stellen wie durchbrochen, so dass bisweilen die eine in die andere überging“.²⁸ Die Stadt, gleich Welt, erweist sich als ein von unablässiger, chaotischer Bewegung erfüllter Irrgarten mit zerfahrener Betriebsamkeit, die nie irgendein Ziel erreicht. Alles wird sogleich vernichtet.

²⁴ Vgl. z. B. Johann Valentin Andreae: *Menippus sive Dialogorum satyricorum centuria vanitatum nostratium speculum, Helicone juxta Parnassum* [!] 1617; Andreae: *Invitatio Fratemitatis Christi ad sacri amoris candidatas*. Straßburg 1617; Andreae: *Christianopolis* 1619. Originaltext und Übertragung nach D.S. Georgi 1741. Eingeleitet und hg. von Richard van Dülmen. Stuttgart 1982.

²⁵ Comenius: *Theatrum universitatis rerum*, XVII (DJAK 1, S. 161).

²⁶ Siehe: Comenius: *Přemysl'ování. O Dokonalosti Křesťanské* (Überlegungen über die christliche Vollkommenheit, 1621/22); Comenius: *Nedobytný brad gméno Hospodinovo* (Die uneinnehmbare Festung; der Name des Herrn, 1622); Comenius: *Truchlivý, to gest, Smutné a tesklivé, člověka Křesťanského* (Der Traurige, das ist ein trauriger und angstvoller christlicher Mensch, 1623).

²⁷ Comenius: *Labyrint světa a ráj srdce* (DJAK 3, S. 265–397); deutsch: *Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens*. Luzern 1970 (übersetzt von Zdenko Baudnik).

²⁸ Ebenda V, 6 (DJAK 3, S. 280 / Übers., S. 38).

Streben nach dem Neuen, aber nur Wiederkehr des ewig Gleichen: „Schlagen, Pochen, Rasseln, Flüstern und Geschrei“²⁹ – es ist das schiere Gegenteil von Weltharmonie. Es ist die *civitas terrena* des Augustinus.

Dem Pilger bleibt schließlich nur noch der Ausweg, einer Stimme zu folgen, die ihn auffordert, umzukehren in das „Kämmerlein seines Herzens“³⁰, und er folgt diesem Ruf, denn die Welt ist hoffnungslos verwüstet. Der Pilger ist auf Gott angewiesen.³¹

Das *Labyrinth der Welt* ging von einer literarischen Vorlage des Lutheraners Johann Valentin Andreae³² und dem augustinischen Ostia-Erlebnis³³ aus. Die Dominanz des augustinischen Geschichtsverständnisses ließ keine zuversichtlichen innergeschichtlichen Ausblicke zu, keinen hoffnungsfrohen Chiliasmus. Von seiner pansophischen Universalreform war Comenius in den 20er Jahren noch weit entfernt. Bestenfalls deutet sich bei ihm eine „Ermöglichung ohne tatsächliche Verwirklichung“³⁴ an, denn die menschliche Seele war noch zur „Mit-Wirkung“ fähig.³⁵

III.

Trotz aller Gegensätze stimmen die chiliastische und die augustinische Auffassung von der Geschichte darin überein, dass es Aufgabe des Menschen sei, sein Wissen zu vertiefen. Aber wie ist der Erwerb des Wissens zu organisieren, und welche Art von Wissen ist vonnöten? Zur Zeit des Comenius boten sich zwei neue Konzeptionen an: die des englischen Lordkanzlers und Wissenschaftstheoretikers Francis Bacon (1561–1626) und eine andere, die von christlichen und auch magischen Traditionen ausging.

Francis Bacon entwickelte zu Beginn des 17. Jahrhunderts sein Programm für eine grundlegende Erneuerung (*magna instauratio*) aller Wissenschaften³⁶; die er von unkritischen Bindungen an Autoritäten lösen wollte, vor allem den Au-

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ebenda XXXVII, 1–2 (S. 366 / S. 221 f.).

³¹ Vgl. ebenda XXXVII, 3 ff. (S. 367 ff. / S. 222 ff.).

³² Vgl. die ausführlichen Nachweise bei Hermann Ferdinand von Criegern: *Johann Amos Comenius als Theolog. Ein Beitrag zur Comeniusliteratur*. Leipzig-Heidelberg 1881, S. 344–351.

³³ In dem sog. Ostia-Erlebnis, das Augustinus mit seiner Mutter kurz vor deren Tod teilt, gelingt ihm der für den christlichen Neuplatonismus typische Aufstieg vom raum-zeitlichen Äußeren über das immer noch zeitliche Geistig-Seelische bis hin zu der im mystischen Augenblick erlebten raum- und zeitlosen personalen Gegenwart Gottes. Vgl. *Confessiones*, X, 10.

³⁴ Jan Patočka: *Komenského názory a pansofické literární plány od spisů utěšných ke „Všeobecné poradě“*. In: Patočka: Jan Amos Komenský. Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung. Bochum 1981, S. 354–375, dort S. 356.

³⁵ Vgl. die Marginalie zu *Labyrint světa* (Anm. 22), XXXVII, 3 (DJAK 3, S. 367).

³⁶ Zum Folgenden vgl. Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*, 1996, 147–155 (mit Literatur).

toren der Antike, den Vorbildern des scholastischen Mittelalters.³⁷ Er wandte sich gegen die nicht beweisbaren Überlieferungen, gegen Fabeln über die Welt und das Vermischen von Philosophie und Theologie³⁸, forderte empirisches Forschen und rationales Ordnen gewonnener Daten³⁹, was befähigen werde, Vorurteile (*idola*) zu überwinden.⁴⁰ Wissen sei „Macht“⁴¹. Francis Bacon pries unterschiedslos die Buchdruckerkunst und das Schießpulver.⁴² Der Weg zum menschlichen Glück führte über die „vernunftgemäße Erfassung“ der Welt, über „Wissenschaft und Technik“.⁴³ Seine Hauptwerke *Novum organon* (1620) und *De augmentis scientiarum* (1623) waren auch auf dem Kontinent zugänglich.

Comenius erwähnt Francis Bacon mehrfach lobend und ausdrücklich in seinem Werk *Physicae synopsis* von 1633. Aber baconianisches Denken lässt sich schon in seiner *Böhmischen Didaktik* (1628–1632) nachweisen, in der er schrieb, die wirkliche Pädagogik müsse sich auf eine wissenschaftliche Methode stützen.⁴⁴ Diese Überzeugung beeinflusste sein späteres „pansophisches“ Denken, allerdings eher prinzipiell-formal, als konkret-material.⁴⁵ In seinem Werk *Via lucis* übernahm er sogar einzelne methodologisch-organisatorische Ratschläge Bacons.⁴⁶

Werfen wir nun einen Blick auf die zweite erwähnte Konzeption verbessernden Weltverständnisses: Um 1610 kursierte in einigen deutschen Ländern in intellektuellen Kreisen, in denen man mit den geistigen und gesellschaftlichen Zuständen unzufrieden war, ein anonymes Manuskript mit einem doppeldeutigen Titel: *Fama Fraternitatis* („Gerücht von der Bruderschaft“ oder: „Ruf der Bruderschaft“). Es erschien eine zweite anonyme Handschrift *Confessio Fraternitatis* (Das Bekenntnis der Bruderschaft), die später ebenfalls gedruckt wurde (unter dem Titel *Fama Fraternitatis*).⁴⁷ Beide Manifeste enthielten den

³⁷ Vgl. Francis Bacon: *Novum Organon*, I, aph. LIV (The Works of F. B., hg. von J. Speeding u. a. New York, Boston 1864, Vol. 2, S. 136 f.).

³⁸ Vgl. ebenda, I, aph. LXV (Vol. 1, S. 268).

³⁹ Vgl. ebenda, I, Distributio operis (Vol. 1, S. 223).

⁴⁰ Vgl. ebenda, I, aph. XXXVIII–LXVII (Vol. 1, S. 250–273).

⁴¹ Vgl. ebenda, Distributio operis (Vol. 1, 227); aph. III (Vol. 1, S. 241).

⁴² Vgl. ebenda, I, aph. CXXXIX (Vol. 1, S. 335–338).

⁴³ Wolfgang Trautmann: *Utopie und Technik. Zum Erscheinungs- und Bedeutungswandel des utopischen Phänomens in der modernen Industriegesellschaft*. Berlin 1974, S. 8.

⁴⁴ Nachweise bei Jan Patočka: *Bacon Verulamský a Komenského Didaktika*. In: Patočka: *Gesammelte Schriften*, 1981, S. 45–49.

⁴⁵ Vgl. Jan Patočka: *Comenius und die Hauptgedanken in der Philosophie des 17. Jahrhunderts*. In: Patočka: *Gesammelte Schriften*, 1981, S. 79–92, dort S. 84 f.

⁴⁶ Vgl. Comenius: *Prodromus Pansophiae*, § 55 (DJAK 15I/II, S. 33); Comenius: *De arte spontanei motus* (DJAK 12, S. 319); Comenius: *Pansophia christiana*, § LVII (DJAK 14, S. 79); Comenius: *Ad excitanda publice Veritatis et Pacis hoc est communis salutis ope Dei studia elaborandorum operum catalogus* (DJAK 14, S. 135).

⁴⁷ Die *Fama Fraternitatis* wird in der Folge nach der Ausgabe von Richard van Dülmen, 3. Aufl. Stuttgart 1981 (Johann Valentin Andreae: *Fama Fraternitatis* [etc.]), S. 15–30, zitiert. Die

einen Vorschlag, dass die innere wie äußere gesellschaftliche Zerrissenheit mittels einer neuen Wissenschaft überwunden werden müsse.⁴⁸

Mit der Schrift *Fama Fraternitatis* richteten sich die angeblich oder sogar wirklich vorhandenen „Brüder der Fraternitet des R.C.“ (eines Christian Rosencreutz) an eine breite Leserschaft. Sie kritisierte die europäischen Zustände. Die notwendige Erneuerung habe sich bislang nicht durchsetzen lassen, weil sich die Gelehrten weigern, für sie tätig zu werden, was die erforderliche Einheit des Wissens verhindere, stattdessen Spezialisierungen, Verhärtungen der Fronten und Abschottung aller gegen alle. Die in hermetischen und magischen Traditionen stehenden Reformen seien von Scharlatanen und Unruhestiftern umgeben.⁴⁹

Wir können nicht auf die Einzelheiten dieser von Johann Valentin Andreae (1586–1654) initiierten Bewegung eingehen und wollen nur noch hinzufügen, das nach ihm Europa einem „unförmigen Gebäude“ glich, dessen „Irrwege und krumme Strassen“ verlassen werden müssten, um zur „einigen Wahrheit“ zu gelangen.⁵⁰ Man ersehnte Reformen.⁵¹ Die beiden Manifeste der *Fama Fraternitatis* waren trotz ihrer fiktiven Züge ernst gemeint.

Comenius erhielt Kenntnis von ihnen.⁵² Im zehnten Kapitel seines Werkes *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens* besucht der „Pilger“ die Gelehrten, hoffend, bei ihnen Frieden und Eintracht zu finden. Aber es herrschte Krieg mit Polemiken und Verleumdungen von außerordentlicher Grausamkeit. Dann kursiert das „Gerücht“ (tschechisch: „pověst“, äquivalent mit lateinisch: „fama“), alle Streitigkeiten würden geschlichtet werden, und tatsächlich treten nun die sich als Friedensstifter anbietenden „Rosenkreuzer“ auf. Aber es endet tragikomisch: Die da Frieden stiften Wollenden liegen am Ende selbst untereinander und mit allen anderen im Streit.

Confessio Fraternitatis wird nach der kritischen Ausgabe ihres lateinischen Originaltextes wiedergegeben ([Johann Friedrich von Meyer]. *Die beiden Hauptschriften der Rosenkreuzer, die Fama und die Confessio*. Kritisch geprüfter Text mit Varianten und dem seltenen Lateinischen Original der zweyten Schrift. Frankfurt am Main 1827, S. 67–85) sowie nach der zeitgenössischen deutschen Übersetzung in der Ausgabe von Dülmen (op. cit., S. 31–42).

⁴⁸ Hierzu und zum Folgenden vgl. Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*, 1996, S. 156–206; Uwe Voigt: *Die Rosenkreuzer im Labyrinth der Welt. Versuch einer Positionsbestimmung*. In: COJ 4 (1999) 99–115 (jeweils mit Literatur).

⁴⁹ Vgl. *Fama Fraternitatis*, ed. van Dülmen, S. 17.

⁵⁰ Vgl. ebenda, S. 35 / 71 f.

⁵¹ Vgl. Paul Arnold: *Histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie.*, 2. Aufl. Paris 1990, S. 60 ff.

⁵² Die viel diskutierte und an sich ertragreiche, aber sehr schwierige Stelle *Novissima linguarum methodus*, XXIX, 8–10 (DJAK 15/II, S. 333 f.) sei hier ausgespart. Aus ihr geht hervor, dass sich Comenius in einer nur bruchstückhaft erhaltenen Korrespondenz mit Andreae zustimmend zu den Manifesten äußerte, worauf dieser sehr vorsichtig reagierte (vgl. dazu Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*, 1996, S. 196–202).

Aber Comenius kannte und bejahte ihr Anliegen.⁵³ In seinen letzten, nicht für den Druck vorgesehenen Aufzeichnungen, den *Clamores Eliae*, entstanden zwischen 1665–1670, lesen wir: „Ob der liebe Gott es gibt, dass sich das Licht der weiten Welt bei uns entzündet und es dadurch (nachdem es sich zuallererst auf schöne Weise durch das *Collegium lucis* konzentriert hat) zur Gründung einer neuen und wahrhaft allgemeinen, von Bruderliebe durchdrungenen Kirche kommt – wäre dies nicht das Spiel der Weisheit Gottes, deren Vor-Spiel vor einem Jahrhundert die *Bruderschaft des Rosenkreuzes* war?“⁵⁴

Aber er war kein Teilnehmer am „Rosenkreutzer-Rummel“ des frühen 17. Jahrhunderts, denn er wusste, dass es zur Verwirklichung hoher Ziele einer in den Manifesten des Johann Valentin Andreae noch fehlenden gesicherten Methodik bedurfte, die er auch im Programm des Francis Bacon vermisste.

IV.

Chiliasmus und Augustinismus, Johann Valentin Andreae und Francis Bacon waren Gegensätze. Comenius wurde von ihnen beeinflusst. Während des England-Aufenthalts (1641/42) versuchte er, seine „pansophische“ Synthese zu formulieren. Seine Schrift *Via lucis* (Der Weg des Lichtes) ist das Ergebnis seines intellektuellen Ringens⁵⁵, entstanden in London als pansophisches Reformprogramm, das vor 1668 nur in Abschriften unter Freunden bekannt war.⁵⁶ Gelang ihm die Zusammenschau, sein Konzept für die Sicherung des wissenschaftlichen Fortschritts, mit dem Ziel der Gewinnung eines religiösen und politischen Friedens in Europa und der Welt? Wir glauben, das bejahen zu können, denn der *Weg des Lichtes* und sein weiteres Denken beinhalten eine bemerkenswerte auf dieses Ziel vorbereitende Konzeption.⁵⁷

Chiliasmus und Augustinismus führt er auf eine gemeinsame Überzeugung zurück: Der Mensch finde Erfüllung in einer von Gott gestifteten Erkenntnis, in einem vertieften, erkenntnisstiftenden Wissen, vergleichbar dem von jedermann erkennbaren Licht, was schon der Titel seines Traktates ausdrückt.⁵⁸

⁵³ Ebenso bewertet der „Pilger“ auch das Auftreten der Rosenkreutzer unter den Alchemisten im 13. Kapitel von *Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens*.

⁵⁴ Comenius: *Clamores Eliae*, cod. E, fol. 34,1 (DJAK 23, S. 36).

⁵⁵ DJAK 14, S. 279–385. Deutsch: *Der Weg des Lichtes. Via lucis*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt. Hamburg 1997 (Philosoph. Bibliothek, Bd. 484).

⁵⁶ Gedruckt wurde diese Schrift erst 1668 in Amsterdam, versehen mit einem Widmungskapitel an die Londoner Royal Society.

⁵⁷ Zum Folgenden vgl. Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*. 1996, S. 132–146.

⁵⁸ Vgl. Comenius: *Weg des Lichtes* VIII–XII (lateinisch: DJAK 14, S. 310–326, deutsch: S. 57–96). Zu dieser breit angelegten Lichtanalogie siehe Uwe Voigt: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius*, 1996, S. 54–86.

Schriften zur Triadik und Ontodynamik

Band II

Uwe Voigt

**Das Geschichtsverständnis
des Johann Amos Comenius
in *Via Lucis*
als kreative Syntheseleistung**

PETL

Europäischer Verlag

Dieses Licht besteht „ganz im Strömen“⁵⁹, von verschiedenen Quellen, die sich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen lassen, „breitet sich das sichtbare Licht in die Mannigfaltigkeit des umgebenden Raums aus“, es vereint die im Raum „verstreuten Dinge für die Sinneswahrnehmung“.⁶⁰ Diese Leistung lasse sich noch steigern durch optische Vorrichtungen (Spiegel und Linsen).⁶¹ Das Erkennen sei wie das Licht dazu bestimmt, sich über alle Gegenstände auszubreiten. Er begreift die Welt als eine „Schule“. Trotz selbstverschuldeter Konfusionen stehen drei unverlierbare Erkenntnisquellen zur Verfügung, drei „Gottes-Bücher“: das Buch der sicht-

baren Welt, das Buch des Verstandes und die Heilige Schrift.⁶² Die innergeschichtlich wirksame göttliche Vorsehung garantierte bei verbesserter wissenschaftlicher Forschung, dass der Inhalt dieser Bücher immer deutlicher erkannt werde und eine allumfassende Erneuerung aller zwischenmenschlichen Beziehungen und der Beziehungen zu Gott zustande komme.⁶³

Die Geschichte ist für Comenius sich entfaltendes Leben der Menschheit auf dem Wege zu einer neuen Einheit. Selbst in Teilwahrheiten und sogar im Irrtum findet er Wahrheit.⁶⁴ Seine Erwartung richtet sich auf ein innergeschichtliches Ziel, das anzustreben ist. Er bleibt trotzdem dem Anliegen von Augustinus, dem transzendenten göttlichen Sinngrund, vertrauensvoll verbunden. Die Verbesserung (*emendatio*) der menschlichen Dinge setzt universale Kommunikation voraus. Zur augustinischen Teilhabe am Göttlichen gelangt der Mensch, wenn er sich an der innergeschichtlichen *emendatio* beteiligt, denn das entspreche dem Willen Gottes.

Diese *emendatio* hält er für dringend erforderlich. Über sein pansophisches Denken schreibt er: „Anlass dazu boten die Verwüstungen, die mein Vaterland, seine Kirchen und Schulen betrafen. Wie aber die Feuersbrunst der Kriege schon bald auch auf die benachbarten Königreiche und sodann auf ganz Eu-

⁵⁹ Comenius: *Weg des Lichtes*, X, Theorem I, Folgesatz II (lat.: DJAK 14, S. 314 / dt.: S. 67).

⁶⁰ Ebenda, Folgesatz III (S. 314 / 67).

⁶¹ Vgl. ebenda, Kap. XII (S. 322–326 / 86–96).

⁶² Comenius: *Weg des Lichtes*, Kap. I (lat.: DJAK 14, S. 293–295 / dt.: S. 21–26).

⁶³ Vgl. *Weg des Lichtes*, IV, 8–13 (S. 300 f. / 37–39).

⁶⁴ Vgl. *Weg des Lichtes*, XVI, 23 (S. 344 / 137 f.), dort ohne Bezug zu konkreten Positionen, aber eben darum als allgemeines Prinzip der Vermittlung zu verstehen.

ropa übergriff und die Christenheit in allem von Zerstörung bedroht wurde“.⁶⁵ In den Wirren des Dreißigjährigen Krieges entwickelte Comenius seine konkreten Pläne.

Er betonte immer wieder die Gewaltlosigkeit seines Vorhabens.⁶⁶ Der Weg zum Frieden müsse friedlich beschritten werden. Die ihm wohlvertraute Gewaltmethode der Machthaber führe niemals zu mehr Frieden. Sie bestand darin, dass die Machthaber bestrebt waren, unabhängige Völker anzugreifen, sie zu unterwerfen, sie ihrem Kommando zu unterstellen, um auf diese Weise eine einzige (politische oder religiöse) Ordnung zu errichten. „Doch richtete dies stets größeren Schaden an (wie die fortwährende Erfahrung bis auf den heutigen Tag beweist), als dass es irgendeinen Nutzen brachte. [...] Widerstandshandlungen, Widersetzlichkeiten und Erhebungen folgen dann zwangsläufig, wo immer sich menschlicher Regierungstätigkeit etwas Gewalttames beimischt.“⁶⁷

Die *emendatio* muss selbst schon den erstrebten Frieden vorwegnehmen. Comenius gliedert die Weltgeschichte nicht nach Dynasten und ihren Schlachten⁶⁸, sondern nach geistig-friedlichen Errungenschaften. Stadien der *emendatio* sind die „sieben Wege des Lichtes“. Am Anfang steht „Autopsie“, der unmittelbare Kontakt der ersten Menschen mit dem „Buch der Welt“, dem sinnlich Erfassbaren. Das ist der „erste Weg“ des Lichtes. Schon dieses erste Erkennen ermöglicht Geschichte. Aus der Zweisamkeit von Adam und Eva ergab sich der „zweite Weg“ des Lichtes: das Gespräch. Die Einsicht in das Wesen der Welt vertiefte sich. Selbst der „Sündenfall“, von dem Comenius angesichts der Leiden in seiner Zeit überzeugt war, vermag das Licht nicht wirklich zu beeinträchtigen. Bei der Vielzahl der Menschen erscheint der „dritte Weg“ in öffentlichen Versammlungen (Weg des Lichtes, XVI 5, S. 327/98), in denen sich die Menschen als lehrende und lernende Wesen erweisen. Den „vierten Weg“ des Lichtes bietet die Schrift (§ 6, S. 327/98). Es gibt noch weitere „Wege des Lichtes“ wie den Buchdruck (Synonym für technologische Wissensvermittlung) (§ 6, S. 328/99 f.) und die interkontinentale Schifffahrt (Synonym für die Intensivierung weltweiter Kontakte durch moderne Transportmittel) (§ 6, S. 328/100). Noch aber fehlt ein Gesamtkonzept für die Verbesserung aller menschlichen Angelegenheiten. Er nennt es „Pansophie“. Sie verhindert als universales wissenschaftliches Konzept ihm zufolge das Unübersichtlichwerden des immer zunehmenden Wissens und seine Verwendung zu destruktiven

⁶⁵ Comenius: *Weg des Lichtes*, Widmungsschreiben an die ‚Royal Society‘, § 2 (S. 285 / 3).

⁶⁶ Vgl. z. B. *Weg des Lichtes*, XXI, 7 (S. 362 / 175).

⁶⁷ *Weg des Lichtes*, III, 13 (S. 299 / 33); vgl. auch IV 15 (S. 302 / 39).

⁶⁸ Vgl. die spitze Bemerkung VI, 4 (S. 304 / 45): Alexander der „Große“ brachte durch seine äußeren Triumphe das geistige Leben Griechenlands zum Erliegen.

Zwecken. Das Wissen ist pansophisch zu strukturieren und zum Nutzen der Menschen zu verwenden.

Der „siebte Weg“ des Lichtes ist also der der Pansophie, die „alles alle auf allseitige Weise“ lehrt (XIII, 10, S. 329/102). „Alles“ ist nicht quantitativ gemeint, sondern „alles“ ist die ganzheitliche Struktur des Wissens. Nicht Vieltwisserei, sondern Orientierungskompetenz. Alle Menschen sollen sie erhalten, weil die Menschheit eine Einheit ist. *Cultura* wird von der gesamten Menschheit im wechselseitigem Austausch vollzogen⁶⁹, alle sind „allseitig“ verbunden mit „allem“ und mit „allen“.⁷⁰

Die Pansophie bereitet die Menschen auf das von der Hl. Schrift verheißene Reich des Friedens vor.⁷¹ „Universale Bücher“ lassen die geordnete Vielfalt erkennen.⁷² „Universale Schulen“ vermitteln das Wissen allen Menschen (XVII, S. 345 f./140–144). Ein „universales Kollegium“ widmet sich der Verbesserung des gesammenschheitlichen Wissens, des Lehrens und Lernens (XVIII, S. 347–351/144–151) und fungiert als der „über alle Völkerschaften hinweg bestehende Freundschaftspakt“, dient also als ein Vorbild für ein friedliches Zusammenleben im politischen Bereich (S. 351/151). Eine „universale Sprache“ ermöglicht globale Kommunikation, den weltweiten Austausch von Kenntnissen und Informationen, verbindet die Menschen, hilft Missverständnisse zu vermeiden und fördert so den Frieden zwischen den Menschen und den Völkern (XIX, S. 351–356/152–163).

Von der Pansophie erwartete Comenius den weltweiten universalen Frieden (*pax universalis*), einen Frieden, der nicht nur intellektueller und spiritueller, durchaus auch politischer Natur ist (XX, 13, S. 359/169). Das Hauptmerkmal dieses angestrebten idealen Zustandes ist die bedingungslose Ächtung des Krieges. Den Frieden malt er in Bildern aus, die er den Heilspropheten des Alten Testaments entnimmt: „Die Völkerschaften werden ihre Schwerter zu Pflugscharen, ihre Lanzen zu Winzermessern und die Speere zu Hacken umschmieden. Kein Volk wird mehr gegen das andere das Schwert erheben, und man wird nicht mehr für Schlachten üben“ (Jes. 2,4; Mich. 4,3) (XX, 13, S. 359 f./170). Den erhofften Zustand der Welt begreift Comenius als die „friedensreiche Herrschaft des Friedensfürsten Christus“ (XX, 13, S. 359 f./170), also als Herrschaft Christi auf Erden im Sinne des Chiliasmus und durchaus auch mit politischen Konsequenzen.

⁶⁹ Vgl. Comenius: *Weg des Lichtes*, IV, 12 f. (S. 301/38) sowie als Weiterführung dieses Gedankens, siehe Comenius: *Pampaedia*, I, 1–5 (CC II, Sp. 4).

⁷⁰ Vgl. Comenius: *Weg des Lichtes*, XIV, 19 f. (S. 336 f./118 f.).

⁷¹ Uwe Voigt: *The Way of Light as a Way towards Peace. The Connection between Theory of Knowledge and Understanding of History in Via lucis*. In: *ScetH* 26 (1996, Nr. 55–56) 116–122.

⁷² Vgl. *Weg des Lichtes*, XVI (S. 339–345 / 127–140).

Comenius' pansophische Verbesserung lehrt aber auch, dass in der innerweltlichen Endlichkeit alles vorläufig und keineswegs gesichert ist. Zwar verweisen seine Verbesserungen auf ihren transzendenten Grund, auf Gott, aber nur auf vermittelnde und defiziente Weise. Raum und Zeit sind zwar für den pansophisch denkenden und handelnden Menschen transparent, aber nicht aufgehoben. So ist auch der „siebte Weg“ des Lichtes nur eine vorläufige *emendatio*. Die endgültige Erfüllung des Sinns Geschichte ist auch für ihn „selige Oktave“ (XIII, 11, S. 306/102 f.). „Also ist nach der Absicht des Schöpfers die Welt nichts anderes als ein Vorspiel der Ewigkeit, d. h. eine untergeordnete Schule, in die wir geschickt werden, bevor wir in die himmlische Akademie aufrücken.“ (I, 8, S. 294/S. 23)

Streben nach innergeschichtlicher Vollendung und augustinisches Beharren auf jenseitige Erlösung sind für Comenius also eins. Innergeschichtliche *emendatio* bildet übergeschichtliche Vollkommenheit nur ab, ist keineswegs mit ihr identisch. Aber das irdische Geschehen ist nicht nur eine Pilgerschaft ohne Ziel und Hoffnung. „Es besteht“ – davon ist er fest überzeugt – „eine untrügliche Hoffnung auf das universale Licht noch vor dem Ende der Welt.“ (VI, Titel, S. 303/S. 43). Comenius wollte den allmählichen Übergang in verbesserte menschliche Lebensbedingungen, was aktives menschliches Mitwirken erfordert. Dies geht auch aus seiner Schrift *Delineatio* hervor, einem dem *Weg des Lichtes* unmittelbar vorausgehenden Entwurf:

„Jenes Licht aber, das noch bevorsteht, was und wie beschaffen wird es sein? Ich nehme an, es ist nicht nötig, etwas von der Art eines Wunders zu erwarten, zum Beispiel, dass Christus körperlich vom Himmel herabsteigt und sichtbar sowie ruhmreich auf Erden wohnt; oder die Wiederbelebung von Märtyrern vor den Augen aller Welt; oder neue Propheten und Apostel [...]. Vielmehr wird es etwas sein, das sich in die Ordnung fügt oder aus der Ordnung resultiert und dennoch bewundernswert und kräftig genug sein wird, die gesamte Welt für sich einzunehmen. Es wird dies nämlich die Vereinigung der Strahlen aller der Welt bislang mitgeteilten Lichtquellen zu einem einzigen sein.“⁷³

⁷³ Comenius: *De iis quae ad universalem et fundamentalem ecclesiae reformationem spectare videntur consultationis brevissima delineatio*. In: DJAK 14, S. 117–126, dort S. 121. Dies kommt besonders deutlich in dem Vorwort des Comenius zum Ausdruck, das er der Druckausgabe von *Via lucis* 1668 voranstellte (S. 285–292 / 3–19). / Vgl. dazu Klaus Schaller: *Die Pansophie des Comenius und der Baconismus der Royal Society*. In: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte, 14 (1991) 161–167; G. Böhme: *Am Ende des Baconischen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am Main 1993, S. 10: „Was Bacon von den anderen Reformern, für die Namen wie Cromwell oder Comenius stehen, unterschied, war, dass er nicht auf eine politische Umwälzung und auch nicht auf pädagogische Reformen setzte, sondern sich den Fortschritt des Menschengeschlechtes von der Entwicklung von Wissenschaft und Technik versprach“ (Hervorhebung durch den Verfasser).

Bereits vor dem Ereignis des 11. September 2001 erklärte der amerikanische Politologe Samuel P. Huntington, nach dem Ende des Kalten Krieges⁷⁴ komme es nun zu einem „clash of civilizations“, zum Gegeneinander, Kollidieren, zum „Kampf der Kulturen“. Die zu erwartenden Konflikte würden sich noch dadurch verschärfen, weil die Weltkulturen wegen des technischen Fortschritts nicht mehr voneinander zu isolieren seien. Am aggressivsten trete der religiös-politische Fundamentalismus hervor. Dem setzt der „Westen“ noch immer das Bild einer durch Technologie und westliche Vorstellungen vereinheitlichten Welt entgegen.⁷⁵ Angesichts dieser neuen Gegensätze ist mehr denn je zwischen den Kulturen der Welt heute die von Comenius geforderte „allgemeine Beratung“ angezeigt. Sein Konzept zur Sicherung des Friedens ist ernst zu nehmen für das Lösen von Konflikten. Man wird ihn als einen wichtigen, wenn nicht *den* „Vordenker eines kreativen Friedens“ bezeichnen dürfen⁷⁶, wenn es darum geht, die zahlreichen Probleme unseres 21. Jahrhunderts zu lösen. Ohne eine globale Beratung im Sinne des Comenius wird eine weltweite Kultur des Friedens nicht möglich sein.

Summary

Uwe Voigt: The Way of Light as a path to spiritual and political peace

The author sees Comenius' concept of history as the synthesis of two pairs of contrary positions: chiliasm and St Augustine, and Rosicrucianism and Francis Bacon. Moderate chiliasm is the source of Comenius' expectation of an approaching perfection of mankind, not just in the hereafter, but in the course of history. In stressing spiritual values and rejecting mere material advantage, Comenius is influenced by St Augustine. Voigt points out that Comenius wants to achieve the perfection he desired with the help of a "New Science" which combines the goals of the Rosicrucian, i.e. magical and hermetic, tradition with technological means in the spirit of Francis Bacon. The author concludes that Comenius wants to establish political peace by first making peace between conflicting spiritual orientations. According to Voigt, this can be an example of how to solve contemporary conflicts such as the supposed "clash of civilizations". Without a "universal consultation" as proposed by Comenius, it might not be possible to establish a peaceful civil society all over the world. Therefore the creative understanding of history in Comenius is not an interesting episode in the development of ideas, but also an important contribution to the current search for global peace.

⁷⁴ Vgl. Samuel P. Huntington: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 3. Auflage, München, Wien 1997.

⁷⁵ Vgl. dazu Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte und der letzte Mensch. Wo stehen wir?* München 1992.

⁷⁶ Vgl. Heinrich Beck, Gisela Schmirber (Hg.): *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*. Frankfurt am Main 1995; Erwin Schadel (Hg.): *Comenius als Vordenker eines kreativen Friedens*. Frankfurt am Main 2004.