

Johann Amos Comenius (1592–1670) und die protestantische Theologie seiner Zeit

VON EMIDIO CAMPI

1. Die Fragestellung

Comenius als Theologe und im Zusammenhang der Theologie seiner Zeit darzustellen ist für den Kirchenhistoriker ein fragwürdiges Unterfangen, im eigentlichen Wortsinn «fragwürdig», d. h. etwas, was des Fragens würdig, des Nachdenkens wert ist. Denn der Mann, der das Fundament der modernen Pädagogik legte, war eigentlich Pfarrer, «scriba» (= theologischer Referent) und «senior» (= Bischof) der Brüderunität, der evangelischen böhmischen Kirche, die sich an die hussitische Tradition anschloß.

Seit dem Comenius-Kongreß in Prag 1957 ist die Erforschung seines Denkens durch äußerst zahlreiche Untersuchungen so weit vorangetrieben worden, daß der Begriff «Comenius-Renaissance» geprägt werden konnte. Darin spiegelt sich nicht nur das allgemein anwachsende Interesse für den «Lehrer der Völker», sondern es bekundet sich auch die Überzeugung, daß er als Theologe ernst genommen werden muß, wenn man der Entstehung und dem inneren Zusammenhang seines Gesamtwerkes gerecht werden will¹. Als

¹ Vgl. Klaus Goffmann und Christoph Th. Scheilke, Nachwort, in: Jan Amos Comenius 1592–1992. Theologische und pädagogische Deutungen, Gütersloh 1992, S. 162: «Niemand dürfte heutzutage mehr Comenius nur als Pädagogen oder ganz eng gar nur als Didaktiker, als «Lehrer der Völker» (miß)verstehen. Als Theologe ist er ein Klassiker der Pädagogik und Religionspädagogik und eben auch ein Klassiker der Praktischen Theologie». Von diesem Gesichtspunkt ist das Werk von Hermann Ferdinand von Criegern, Johann Amos Comenius als Theolog. Ein Beitrag zur Comeniusliteratur, Leipzig 1881, als überholt zu betrachten, da er die traditionelle Meinung vertritt, Comenius sei eher ein Pädagoge als ein Theologe gewesen. Eine Rekonstruktion des theologischen Denkens Comenius' versuchen die folgenden Studien: Josef Lukl Hromádka, Die Theologie von Jan Amos Comenius im Umbruch der Zeiten, in: *Communio viatorum* 2, 1959, S. 42–49; Amedeo Molnár, Esquisse de la théologie de Comenius, in: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 28/29, 1948/1949, S. 107–131; Ders., Zum Theologieverständnis des Comenius, in: *Communio viatorum* 27, 1984, S. 227–241 (Nachdruck in: *Comenius: Erkennen, Glauben, Handeln. Internationales Comenius-Colloquium Herborn 1984*, hrsg. von Klaus Schaller, Sankt Augustin 1985, S. 61–72); Ders., Bemerkungen zur Theologie des Johann Amos Comenius, in: *Comenius und die Genese des modernen Europa. Internationales Comenius-Kolloquium Bayreuth 1991*, Fürth, Flacius, 1992, S. 35–38; Heinrich Geissler, Das Christus-Verständnis in der Pädagogik des Johann Amos Comenius, in: *Das Wort Gottes in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. von Wilhelm Andersch, München 1957, S. 196–208; Herwart Vorländer, Der Theologe Johann Amos Comenius. Erwägungen zu einer Untersuchung seiner Theologie, in: *ZKG* 79, 1968, S. 159–179; Bruno M. Bellerate, Cristianesimo tra aristotelismo ed utopia nel pensiero pedagogico comeniano, in: *Salesianum* 32, 1970, S. 3–46; Henning Schröer, Panorthosia.

fruchtbare methodisches Vorgehen hat sich dabei Comenius' Aussage über sich selbst erwiesen: «Ego quae pro iuventute scripsi, non ut paedagogus scripsi, sed ut theologus»². In dieser Comenius-Renaissance unterblieb erstaunlicherweise eine Untersuchung seiner antisozinianischen Werke völlig. Es handelt sich um eine Sammlung von kleinen Streitschriften, die in der Auseinandersetzung mit den Sozinianern in den Jahren 1659–1662 entstanden sind. Die textkritischen und historischen Probleme, die bei der Benutzung der antisozinianischen Schriften zu berücksichtigen sind, können hier nicht besprochen werden. Es genügt zu sagen, daß sie 1351 Seiten des Bandes IV/1 und IV/2 der verdienstvollen Studienausgabe der Werke Comenius' umfassen³. Das ist freilich eine geringe Anzahl in Anbetracht der Tausende von Seiten der «Opera omnia». Doch ist es nicht zu verkennen, daß auch diese Texte etwas mit der Erfassung seiner Theologie zu tun haben. Unter den gegenwärtigen Aufgaben der theologischen Comenius-Forschung halte ich die Untersuchung dieser Schriften für die wichtigste, da sie zum einen das umfangreichste Dokument seines theologischen Arbeitens darstellen, zum anderen aber auch seine Stellung in der Theologie- und Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts begreifbar machen. Als Beispiel dafür, was von einem solchen methodischen Vorgehen gewonnen werden könnte, werde ich die Lehre von Gott und von der Trinität behandeln. Ich muß ausdrücklich warnen vor der Erwartung, als sollte im folgenden Comenius' gesamte Theologie charakterisiert werden. Meine Ausführungen beschränken sich auf ein paar Einzelaspekte bzw. Problemkreise in der Zeitspanne von 1659 bis 1662. Ich glaube allerdings, dabei einen Beitrag zum Gesamtproblem der Theologie Comenius' zu liefern und zugleich den Weg zur Einordnung seines Denkens in der Geschichte der protestantischen Theologie zu bahnen.

Comenius' Entwurf einer praktischen Theologie, in: Jan Amos Comenius 1592–1992. Theologische und pädagogische Deutungen, hrsg. von Klaus Goßmann und Christoph Th. Scheilke, Gütersloh 1992, S. 85–100; Zdeněk Kučera, Comenius. Theologe der Universalität, in: Ibidem, S. 135–141 (Nachdruck in: Comenius und die Genese des modernen Europa, S. 30–34); Martin Brecht, Johann Amos Comenius im Zusammenhang der protestantischen Theologie seiner Zeit, in: Ibidem, S. 70–84. Vgl. ferner die folgenden Aufsätze, die in der Zeitschrift «Communio Viatorum» 34, 1992 erschienen sind: Jaroslav Pelikan, The Place of J. A. Comenius in the History of Christian Theology, S. 5–18; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Enzyklopädie, Eschatologie und Ökumene. Die theologische Bedeutung von enzyklopädischem Wissen, S. 33–58; Jan M. Lochman, Der Mensch im Ganzen der Schöpfung. Zur ökumenischen und ökologischen Aktualität von J. A. Comenius, S. 59–67; Jerzy Cygan, Theologische Themen im Dialog von Johann Amos Comenius und Valerianus Magni, S. 78–99.

² Johann Amos Comenius, Opera didactica omnia, pars IV, Bd. II, Praga, Academia Scientiarum Bohemoslovenica 1957, S. 27.

³ Johann Amos Comenius, Ausgewählte Werke, hrsg. von Dimitrij Tschieschewskii (†) und Klaus Schaller, Bd IV/1–2: Antisozinianische Schriften, hrsg. und eingeleitet von Erwin Schadel, Hildesheim 1983 (zit.: AW).

2. Vorbemerkung

Schon bei einer kursorischen Lektüre dieser Schriften merkt man sofort, daß sie mit der protestantischen Orthodoxie viel mehr Gemeinsames haben, als gemeinhin angenommen wird. Auffallend ist zuallererst der unbändige Wille, die «rechte Lehre» gegen diejenigen zu verteidigen, die im Namen einer von ethischen Vorstellungen geprägten rationalistischen Kritik die zentralen Inhalte des christlichen Dogmas verwerfen: die Gottheit Christi, die Lehre von der Trinität. Ferner verbirgt Comenius nicht seine Hochschätzung gegenüber den großen Lehrern der lutherischen sowie der reformierten Orthodoxie⁴ wie Abraham Calov (1612–1686) und Samuel des Marets (1599–1673); ebenso zeigt er sich sehr verbunden mit besonders maßgebenden und engagierten orthodoxen Theologen wie Abraham van der Heyden (1597–1678), Johann Hoornbeeck⁵ (1617–1666) und Johann Maukisch (1617–1669). Weiter scheint er sich bewußt zu sein, daß seine Schriften in das breite protestantische antisozinianische Schrifttum⁶ eingebettet sind, zu dem, außer den oben genannten Theologiegelehrten, schon sein eigener Schüler Nicolaus Arnold (1618–1681) oder der Superintendent von Feuchtwangen, Ludwig Oeder, Beiträge geliefert hatten. Einhellig bekennt er die Geistesverwandtschaft mit zwei herausragenden Verteidigern des «rechten Glaubens» wie dem Rektor des Danziger Gymnasiums Johann Botsack (1600–1674) und dem Philosophen und Theologen Johann Heinrich Bisterfeld (1605–1655), Schwiegersohn seines ehemaligen Lehrers in Herborn, Johann Heinrich Alsted (1588–1638)⁷. Er wendet sich an die «reverendi fratres in Christo» der Theologischen Fakultät zu Utrecht, um ihre Unterstützung in der Auseinandersetzung mit dem «sozinianus lupus» Daniel Zwicker (1612–1678) zu erbitten, der – wie Comenius sagt – sich in den Schafstall geschlichen hat, um die Herde des Herrn zu zerfleischen⁸. Eine nicht geringere Hochschätzung zeigt Comenius für den englischen puritanischen Parlamentarier und Pamphletist Francis Rous⁹ (1579–1659), dessen Studien der griechischen Patristik er als Grundlage zur Vorbereitung seiner eigenen Schriften benutzt hat, sowie für Lewis Bayly (1565–1631), dessen Hauptwerk,

⁴ AW, IV/1, 35*.

⁵ In seiner Schrift: *Socinianismi Confutati*, Bd. 2, Amsterdam, Ex Officina Johannis à Waesberge, 1662, S. 2 schreibt er: «Praeterito autem anno prodiit liber Anonymus, cujus autorem, quia sic amat, latere sino, scriptus adversus venerandum senem et amicum nostrum Johannem Amosum Comenium, tit. Irenicomastix, sive Confirmatio Irenici Irenicorum, ubi me quoque ad partes citari vidi...».

⁶ AW, IV/1, 52*.

⁷ AW, IV/1, 35*.

⁸ AW, IV/2, 1292.

⁹ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 352. Der puritanische Parlamentarier Francis Rous (1579–1659) ging 1649 zu den Independenten über und wurde 1653 Sprecher des «Parlaments der Heiligen».

«Praxis Pietatis», sich mit außerordentlichem Erfolg in immer neuen Auflagen über ganz Europa verbreitete und von Comenius selbst ins Tschechische übersetzt wurde. Besonders hervorzuheben ist die weitgehende Übereinstimmung Comenius' mit Georg Calixt (1586–1656), dem lutherischen Ireniker, dem er am Punkt der Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen Glaubensartikeln eine wichtige Anregung verdankt¹⁰. Schließlich ist er so überzeugt, in dem «rechten Glauben» zu stehen, daß er für sich das Attribut «orthodox»¹¹ beansprucht. Es sei beiläufig erwähnt, daß diese Haltung nicht dem sprichwörtlichen, engstirnigen «foi du charbonnier» entsprach, da Comenius beispielsweise die kulturellen Verdienste des gebildeten Arminianers Genfer Ursprungs, Etienne de Courcelles¹² (1585–1659), ebenso öffentlich anerkannte wie die theologischen Einsichten seines orthodoxen Widersachers Johannes Cocceius (1603–1669), des großen Vertreters der Föderaltheologie.

Die Tatsache, daß in den antisozinianischen Schriften die Namen von so vielen orthodoxen Autoren vorkommen, läßt sich nicht abstreiten. Die Frage ist nur, ob man diese Feststellung als zufällig betrachtet bzw. lediglich der literarischen Gattung zuschreibt, oder ob sich ein innerer Grund entdecken läßt, der jene Anhäufung von Autoren verursacht hat und sie darum zu einer notwendigen, sinnvollen Kombination macht. Wenn man genau nachforscht, so läßt sich nicht nur eine formelle, sondern auch eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen Comenius und seinen orthodoxen Zeitgenossen feststellen. Dies wollen wir im folgenden anhand der Lehre von Gott und der Trinität kurz zeigen.

3. Die Lehre von Gott

Comenius hatte eine besondere Vorliebe für Definitionen¹³. Es ist deshalb wichtig zu wissen, wie er Gott definiert hat. In der 1659 verfaßten Schrift «De Christianorum uno Deo», einer von ihm so geliebten Schrift, daß er sie «mea

¹⁰ Johann Amos Comenius, *De irenico irenicorum*, in: AW, IV/1, 144.

¹¹ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 13: «Quia verò moderni *Antitrinitarii* hanc de Tri-uno Deo doctrinam post Apostolorum tempora demum ortam clamitando, novitatis accusant, occasio datur Orthodoxis non tantum Veritatem Doctrinae suae, sed et antiquitatem, ita adstruendi, ut fixa his duabus anchoris Fidei nostrae navis, à contradicentium et contranitentium fremitu, allidentibusque undis, inconcussa maneat»; Id., *De irenico irenicorum*, in: AW, IV/1, 200: «Hoc ergò exemplum [Domini] dum nos Orthodoxi humiliter imitamur, cur nos strophae quas Jesuita et Socinianus aliquis objicit, moveant?»

¹² Johann Amos Comenius, *De irenico irenicorum*, in: AW, IV/1, 144.

¹³ Im «Triertium catholicum» liefert er sogar eine Definition der Definition: «Definitio est rei per suum genus et differentiam circumscriptio, ut quid sit non possit intellegi. Ubi tria semper concurrunt: I Quid sit. II Unde. III quomodo», in: *Johannis Amos Comenii opera omnia*, hrsg. von A. Škarka, Prag 1969ff. (zit. DJAK), hier: Bd. 18, 283.

confessiuncola»¹⁴, mein kleines Glaubensbekenntnis, nannte, kann man lesen: «Gott ist jene oberste Ursache aller Dinge, die, nur von sich abhängig, in sich selbst ruht und von welcher, durch welche und in welcher alle Dinge, wo immer sie auch sind, abhängen»¹⁵. Comenius folgt hier der dogmengeschichtlichen Tradition, die seit Anselm von Canterbury zur Definierung des Wesens Gottes den Begriff der Aseitität zu Hilfe nimmt, d. h. daß Gott ein Wesen ist, das aus sich selbst besteht, das sein Leben und Sein von keinem andern, sondern aus sich selbst hat. Ausdruck dieser Aseitität Gottes findet Comenius auch in der elohistischen Deutung des Gottesnamens von 2. Mos. 3,14, wobei er neben das «Ich bin, der ich bin» auch die Übersetzung «ich werde sein, der ich sein werde» stellt. Daraus folgt, daß das Sein Gottes alle Zeiten umfaßt. In des ewigen Gottes Sein liegen darum Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft beschlossen. Comenius steht hier, soweit ich sehe, ganz in der altkirchlichen, scholastischen und reformatorischen Tradition, der die Erschließung und Bestimmung des Wesens Gottes aus der Etymologie seines Namens eine gewohnte Methode war. Daß Gott ein Wesen ist, das «a se», «per se» und «in se» existiert, steht von vornherein und unbezweifelbar fest. Er hält es nicht für nötig, sich gegenüber dem abzugrenzen, was man seit Cartesius unter einem «philosophischen Gottesbegriff» versteht. Und da philosophische Bemühungen um eine Erkenntnis Gottes gegenstandslos sind, so liegt die eigentliche Problematik in der Bewertung seiner Eigenschaften.

In der Tat, dieser «verissima Numinis definitio» folgt, mit syllogistischem Verfahren, eine Analyse der göttlichen Eigenschaften, absoluten, d. h. der in Gott bleibenden und ruhenden Eigenschaften und der operativen, d. h. der auf die Welt bezogenen Eigenschaften. Im Aph. V heißt es: Da Gott «a se ipso» ist, ist er folglich der Erste, und da er «per se ipsum» ist, ist er folglich unabhängig (indipendens). Comenius fährt fort in einer Reihe von Syllogismen. Aph. VI: Da Gott «a seipso, per seipsum, propter seipsum» besteht, ist er folglich vollkommen (perfectissimus). Aph. VII: Und da er vollkommen ist, folgt daraus, daß er ein Wesen (unus), wahr (verus), gut (bonus) ist. Aph. VIII: Und da er ein Wesen ist, ist er folglich unermesslich (immensus), unfassbar (incom-

¹⁴ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 4; die Widmung an Johannes Schlichting fährt fort, S. 5: «... saltem moribundus jam testari sic volui, me in Confessione mea, Fidei Catholicae, vixisse ac mori.»

¹⁵ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 19: «Deus est supremum illud in rebus, quod à se, per se et in se est: et à quo, per quod, in quod omnia reliqua sunt, quae usquam sunt». Vgl. auch die Definition im «Lexikon reale pansophicum», in: Ders., *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Bd. 2, Prag, Academia Scientiarum Bohemoslovacae 1966, Sp. 926–927: «Deus est Ens primò primùm, à se, per se; propter se. Et per Consequens maximè Unus, Verus, bonus id est sanctus. Deum esse tria faciunt. 1. Non esse ab alio, sed à se. 2. Non per aliud subsistere, sed per se. 3. Non propter aliud esse, sed propter seipsum. Ax.: 1. Deus est principium principiorum. 2. Principium sine principio. 3. Mediorum medium. 4. Finis finium.»

prehensibilis), ewig (aeternus), allmächtig (omnipotens). Aph. IX: Und da er wahr ist, ist er folglich auch unveränderlich (immutabilis), unteilbar (impartibilis). Aph. X: Und da er gut ist, ist er daher auch heilig (sanctus), glücklich (beatus). Aph. XI: Die Güte Gottes zeigt sich in der Geduld (patientia), Barmherzigkeit (misericordia), Gerechtigkeit (iustitia). Aph. XII–XIII: Aus der Vollkommenheit (perfectio) und Einfachheit Gottes folgen seine Freiheit (libertas) und Erhabenheit (majestas). Der erste Teil des Werkes schließt mit den Aphorismen XIV–XVI, in denen die sogenannten operativen Eigenschaften Gottes behandelt werden: Macht (potentia), Weisheit (sapientia), Liebe (amor). Diese für unser heutiges Empfinden zu lange Liste der Eigenschaften Gottes wird vom Autor in der Absicht verwendet, die Transzendenz und Immanenz Gottes hervorzuheben, ohne ihn dabei in eine Formel hineinzuzwängen, die sein unergründliches Geheimnis auflöst. Es gibt jedenfalls – so Comenius – keine Eigenschaften, die Gottes Wesen vollkommen zu umschreiben vermögen. Oder, wie er auch sagt: «Wir können in Wahrheit nicht denken, außer durch die Einbildungskraft, und was auch immer wir dadurch erfassen [...], es steht fest, daß dies in keinem Verhältnis zur wahrhaften Idee des göttlichen Wesens steht»¹⁶.

Es ist hier nicht der Ort, in extenso Comenius' Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes mit den Darlegungen der großen Lehrer der Orthodoxie zu vergleichen (Zanchi, Keckermann, Polanus, Gerhard, Calixt, Turretini)¹⁷. Statt dessen beschränke ich mich auf den Vergleich der «De Christianorum uno Deo» mit Texten, die mindestens dem Umfang nach ähnlich sind. Bei meinen Nachforschungen sind mir verschiedene «disputationes exercitii causa» und «pro gradu» (also Seminar- und Diplomarbeiten) der reformierten Akademie Herborn, wo Comenius studierte, begegnet. Sie gewähren einen interessanten Einblick, mit welchen Problemen der junge Comenius sich während seiner Studienjahre auseinandersetzen mußte. Davon nenne ich nur ein Beispiel: die «Theses de Deo», die 1607 vom Studenten Bernhardus Brantius unter dem Vorsitz von Johann Piscator, dem Lehrer Comenius',

¹⁶ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 29: «Nos verò cùm nihil cogitare possimus nisi imaginando, quicquid imaginatione concipimus (sive simulachrum aliquod, sive diffusum per omnia vim) certum est illud ad ipsam veram divinae essentiae rationem, non habere proportionem.»

¹⁷ Vgl. z. B. Girolamo Zanchi, *De natura Dei seu de divinis attributis* (1577), in: Ders., *Opera*, Bd. 2, Genevae, Excudebat S. Gamonetus, 1613, S. 64–66; 72–79; 93–95; 140–143; 195–199; Bartholomäus Keckermann, *Systema Theologiae* (1602), editio ultima Hanoviae, Apud Petrum Antonium, 1615, S. 73–84 (= *De proprietatibus Dei absolutis*) und S. 84–97 (= *De proprietatibus Dei ad creaturas relatis*); Amandus Polanus, *Syntagma theologiae Christianae* (1610), 4. Aufl. Hanoviae, Apud Danielem et Davidem Aubrios et Clementem Schleichium; cap. III–XXIII, Sp. 424–607; Georg Calixt, *Epitomae theologiae* (1619), 8. Aufl. Brunsvigae, Sumptibus Gruberianis, 1634, S. 69–87; Francesco Turretini, *Institutio theologiae electicae*, Genevae, apud Samuelem de Tournes, 1679–1685, loc. III, quest. VI–XXII, S. 197–268.

verteidigt wurden¹⁸. Liest man die Thesen XV–XL, die von den Eigenschaften Gottes handeln, könnte man fast sagen, sie hätten geradezu als Vorlage gedient, denn die Ähnlichkeiten in den gewählten Formulierungen verblüffen. Dehnt man die Untersuchung auf die «Theologia naturalis»¹⁹ Alsteds aus, so wird man daraus schließen dürfen, daß Comenius' Argumentationsweise sich von derjenigen seines Herborner Lehrers nicht wesentlich unterscheidet. Besonders eindrücklich ist der Vergleich mit der schon erwähnten «Praxis pietatis» von Lewis Bayly. Im wesentlichen enthält Comenius' Beschreibung der Eigenschaften Gottes nichts anders als das, was bei Bayly schon vorkommt. Nur entscheidet sich der Engländer in einem scharfsinnigeren Gedankengang, der an Bartholomäus Keckermann erinnert, für eine Unterscheidung zwischen absoluten und relativen Eigenschaften. Unter die ersten rechnet Bayly die folgenden: Einfachheit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit. Zu den zweiten zählt er die Lebendigkeit, den Verstand, den Willen, wobei der letzte in Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Güte, Wahrhaftigkeit, Geduld, Heiligkeit, Zorn, Macht und Erhabenheit unterteilt wird.^{19a}

Comenius' Angaben über die von der Welt abgelösten und die auf die Welt bezogenen Eigenschaften Gottes folgen zwar nicht blind der Tradition, verwenden aber – so können wir zusammenfassen – das überlieferte Material der protestantischen Orthodoxie, mit dem uns ein Vergleich möglich ist. Damit ist eine Ausgangsbasis gesichert, auf der man ein begründetes Urteil über Comenius' Stellung in der Theologie seiner Zeit gewinnen kann. Die vergleichende Analyse in bezug auf Gottes Wesen und Eigenschaften muß hinsichtlich der Lehre von der Trinität fortgesetzt werden. Hier läßt sich das methodische Vorgehen Comenius' noch leichter eruieren und präziser umreißen, als es bei der Lehre von Gott der Fall war.

4. Die Lehre von der Trinität

Kehren wir zu «De Christianorum uno Deo» zurück. Mit dem Aph. XXVI²⁰ beginnt die eigentliche Behandlung des trinitarischen Themas, wobei das Gewicht auf die ökonomisch-heilsgeschichtliche Offenbarungstrinität im Gegensatz zur immanenten oder Wesenstrinität liegt. Comenius verwendet die in

¹⁸ Theses de Deo sub praesidio reverendi clarissimique Theologi, DN. M. Johannis Piscatoris, Herbornae Nassoviorum, Ex officina Christophori Corvini, 1607 (Nr. 9 des mit der Signatur XXI 26 versehenen Bandes der Zentralbibliothek Zürich).

¹⁹ Johannes Heinrich Alsted, Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam, in qua creaturae Dei communi sermone ad omnes paritur docendos utuntur. Adversus atheos, epicureos, et sophistas huius temporis, Hanoviae, Sumptibus Conradi Eyfridi, 1623, S. 59.

^{19a} Ich stütze mich auf den italienischen Text: La Pratica di Pietà, che insegna al cristiano il vero modo di piacere a Dio, Coira, Appresso Andrea Pfeffer, 1720, S. 15–29, 29–31.

²⁰ Johann Amos Comenius, De Christianorum uno Deo, in: AW, IV/1, 59–60.

der Westkirche herkömmliche Vokabel «persona», scheint sich deren Unzulänglichkeit bewußt zu sein und erwähnt deshalb den in der Ostkirche gewöhnlichen Begriff «hypostasis», den er nicht, wie üblich in der lateinischen Tradition, mit «substantia» oder «essentia», sondern offensichtlich in Anlehnung an Calvin²¹ mit «subsistentia» übersetzt.

In den Darlegungen der drei Personen der Trinität entscheidet sich Comenius für die Lehre von den Werken Gottes nach innen und nach außen («opera dei ad intra» und «ad extra»), eine Lehre, die schon in der alten Kirche und der Scholastik anklingt und deren deutliche Spuren in weiter Streuung von den Reformatoren bis zu den Glaubensbekenntnissen des 16. und 17. Jahrhunderts hin zu finden sind²². Traditionsgemäß sind die Werke nach innen, welche die Zeugung (generatio) und die Hauchung (spiratio) enthalten, «divisa», d. h., sie sind verteilt auf die einzelnen Personen, sie kommen nicht allen drei Personen zugleich zu. Die Werke nach außen, welche die Schöpfung (creatio, Werk des Vaters), die Erlösung (redemptio, Werk des Sohnes) und die Heiligung (sanctificatio, Werk des Heiligen Geistes) enthalten, sind hingegen «indivisa», d. h., sie kommen allen drei Personen der Trinität zugleich zu. Diese Lehre von den Werken Gottes nach innen und nach außen findet man zwar in den Schriften von Lukas von Prag († 1528) sowie in der 1564 verfaßten «Summa» von Matthias Červenka²³. Das Vergleichsmaterial ist jedoch zu gering, um mit Sicherheit behaupten zu können, daß die von Comenius gewählte Formulierung den Gedanken der zwei großen böhmischen Gelehrten folgt. Das gleiche gilt für das Böhmisches Bekenntnis von 1609²⁴. Am aufschlußreichsten ist vielmehr der Vergleich mit Baylys «Praxis pietatis». Hier ist die formale und inhaltliche Übereinstimmung verblüffend. Sie erstreckt sich bis auf die Auswahl und Verwendung des gleichen Wortschatzes^{24a}. Da es unwahrscheinlich sein dürfte, daß der «senior» der Brüderunität die Theologie vom englischen Puritaner gelernt hat, macht dieser Sachverhalt die Frage nach einem gemeinsamen Traditionshintergrund besonders interessant. Es fällt nicht schwer, auf diese gemeinsame Vorlage zu kommen. Es handelt sich offensichtlich um den theologischen Gottesbegriff, der aus einer bestimmten Tradition schöpft, welche sich unmittelbar auf Alsted und Keckermann bezieht, aber über Zanchi und Theodor Beza bis zu Calvin reicht – eine Tradition, die man als reformierte

²¹ Institutio I, 13, 6, in: Opera selecta, Bd. 3, S. 116: «Personam igitur voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur.»

²² Jan Rohls, Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Göttingen 1987 (UTB 1453), S. 58–60 (zit.: Rohls, Theologie).

²³ Amedeo Molnár, Bratr Lukaš bohohoslovec Jednoty, Praga 1948, zitiert nach: Comenius: Erkennen, Glauben, Handeln (wie Anm. 1), S. 238.

²⁴ Böhmisches Bekenntnis III, 4, in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, hrsg. von E. F. Karl Müller, Leipzig 1903, S. 457 (zit.: Die Bekenntnisschriften).

^{24a} Vgl. Bayly, La Pratica (wie Anm. 19a), S. 2–15.

«koinè» bezeichnen könnte, die sich in Europa von Genf bis Edinburgh, von Amsterdam bis Herborn, von Böhmen bis zu den abgelegenen Waldensertälern allmählich durchgesetzt und schließlich ihre offizielle Bestätigung in der Synode von Dordrecht gefunden hat²⁵. Daß eine solche Begrifflichkeit bei einem böhmischen wie bei einem englischen Vertreter vorkommt, ist ein Beweis für die internationale Dimension der reformierten Kirchen.

Nun wollen wir auf den einzigen, jedoch theologisch gewichtigen Unterschied zwischen «De Christianorum uno Deo» und «Praxis pietatis» hinweisen: auf die Trinitätslehre. Dabei werden wir noch tiefer in Comenius' Gedankenwelt eindringen und seine Stellung in der Theologie seiner Zeit präziser erkennen. Sind sich beide Autoren darin völlig einig, daß die Gotteserkenntnis durch die Schrift kommt, so drückt Comenius allein die feste Überzeugung aus, daß in der Natur eine triadische Wirklichkeit aufzuspüren sei. Rückgreifend auf die augustinische Lehre der «vestigia trinitatis» sieht er trinitarische Analogien im Leben des Menschen sowie in seiner Umwelt. Er gibt zahlreiche Beispiele dieser Triadik aus der Anthropologie, der Geschichte, der Physik, Ethik, Geometrie, Optik, Musik, Dialektik und versucht zielstrebig, unter den empirischen Erscheinungen die Zeichen des trinitarischen Gottes ausfindig zu machen²⁶. Wohlgermerkt, es ist Comenius' eindeutige Auffassung, daß der Mensch Gott nur deshalb zu erkennen vermag, weil Gott sich in seinem Wort dem Menschen offenbart. Dennoch will er die exegetisch-hermeneutische Arbeit durch die kritische Beobachtung des «Buches der Natur» ergänzen²⁷. Diesem Buch der Natur wird weder eine herausragende Rolle eingeräumt noch ein Absolutheitsanspruch zugesprochen. Vielmehr wird es unter dem Gesichtspunkt seiner Funktion betrachtet, nämlich die universale Möglichkeit der Gotteserkenntnis zu sichern. Dementsprechend erklärt Comenius, es sei auch nach dem Fall im Menschen ein gewisses Licht der Natur (*lumen naturae*) übriggeblieben, durch dessen Wohltat er gewisse Kenntnisse (*notitiae*) über Gott, über die natürlichen Dinge behält. Freilich ist Comenius Protestant genug, um zu wissen, daß diese Art von Gotteserkenntnis nicht zur Heilserkenntnis führt, ihr eignet keine soteriologische Qualität. Wir sind, allem Anschein nach, weit entfernt sowohl von der scholastischen natürlichen Gotteserkenntnis als auch von dem pantheistischen Mystizismus Boehmes. Man kann Comenius' Auffassung auch nicht mit der «*revelatio naturalis*»

²⁵ Canones Synodi Dordrechtanae I, 11; III/IV, 4, in: Die Bekenntnisschriften, S. 845, 852.

²⁶ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW, IV/1, 48–49. Vgl. auch Ders., *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, Sp. 636.

²⁷ Johann Amos Comenius, *De Christianorum uno Deo*, in: AW IV/1, 21 fragt er: «*Quomodo Unus ille Deus Tri-Unum revelaverit?*» und antwortet: «*Tam in natura quam in Scriptura.*» Er fügt dann hinzu: «*A Scriptura tamen incipiamus, quia per eam reiectum est mysterium: cuius quidem vestigia Universae Naturae clarissimae impressa exstant, sed quae interpretari nemo auderet, nisi indicia sequutus illius qui impressit.*»

der Aufklärungstheologie gleichsetzen, nach der die Trinitätslehre hinfällig bzw. ihres theologischen Inhalts beraubt wird. Will man von einer natürlichen Theologie bei Comenius reden, muß man genau festhalten, daß sie sehr weit entfernt von einer scholastischen «theologia gloriae» ist, obwohl sie, im engeren Sinne, nicht mehr eine «theologia crucis» nach reformatorischem Verständnis ist.

Es stellt sich die Frage: Ist Comenius' Auffassung mit der protestantischen Tradition identifizierbar? Läßt sich ein innerer Zusammenhang entdecken, der diese Auffassung verursacht haben kann? Wenn man genau nachforscht, fällt es nicht schwer, typische Dokumente vorzuführen, die nochmals auf die orthodoxen Wurzeln der Theologie Comenius' hinweisen. Jeder Comenius-Forscher weiß, daß der «senior» der Brüderunität sehr stark unter dem Einfluß der «Theologia naturalis» des katalanischen Philosophen Raimund von Sabunde²⁸ († 1436) stand, die den eleganten Verweis auf das «Buch der Natur» enthält, das Gott dem Menschen zusammen mit dem «Buch der Offenbarung» – d. h. der Schrift – als Erkenntnisprinzip anbietet. Weniger bekannt ist hingegen, daß der Begriff «theologia naturalis» und die verwandten Begriffe «lumen naturae, liber naturae» seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zum Gemeingut der lutherischen sowie der reformierten Tradition gehörten. In der 1559er Edition seiner «Loci praecipui theologici» hielt es Melanchthon für «nützlich und fröhlich», die Spuren Gottes in der Natur ausfindig zu machen²⁹. Diese These beeinflusste die Auffassung der lutherischen Orthodoxie entscheidend³⁰. In dem von Calvin stammenden Genfer Katechismus findet man die eindeutige Aussage: «Unser Verstand ist unfähig, Gottes Wesen zu begreifen. Aber die Welt ist für uns gleichsam ein Spiegel, in dem wir ihn betrachten können, soweit es uns zuträglich ist.»³¹ Es muß in diesem Zusammenhang daran erinnert werden, daß auch für Heinrich Bullinger, dessen Schriften in der «Unitas

²⁸ Johann Amos Comenius, *Unum necessarium*, in: DJAK, 18, 106–108. Über Raimunds Einfluß auf Comenius vgl. Amedeo *Molnár*, Comenius' Theologia naturalis, in: *Communio Viatorum* 8, 1965, S. 53–64. Dazu noch Milada *Blekastad*, Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský, Oslo – Prag 1969, S. 606–607 (zit.: Blekastad, Comenius); die Erwägungen von Erwin *Schadel*, in: AW, IV/1, 47*–50* und von Ján *Liguš*, Die bleibende Bedeutung der Theologie des Comenius, in: Comenius: Erkennen, Glauben, Handeln (wie Anm. 1), S. 47–49.

²⁹ *Loci Praecipui Theologici per Philippum Melanthonem ad editionem Lipsiensem* A. MDLIX, Berlin 1856, S. 17: «Tunc etiam utile et jucundum est aspicere opificium mundi et in eo vestigia Dei quaerere et demonstrationes colligere, quae testantur hunc mundum non extitisse casu nec volvi casu, sed esse Deum mentem aeternam, conditricem rerum.»

³⁰ Um nur ein Beispiel zu nennen, vgl. Georg Calixt, *Epitome theologiae* (wie Anm. 17), S. 91: «Naturali lumine cognosci potest, quod Deus sit, et quod unus sit, infinitae bonitatis, sapientiae et praestantiae.»

³¹ Genfer Katechismus (1545), in: Die Bekenntnisschriften, S. 119: «Neque enim essentiae eius capax est mens nostra. Est igitur mundus ipse veluti speculum quoddam, in quo eum possimus inspicere: quatenus ipse veluti eum cognoscere nostra refert.»

Fratrum» ebenso bekannt wie diejenigen Calvins waren, die Schöpfung Gegenstand der Gotteserkenntnis ist, obwohl diese Erkenntnis keineswegs eine natürliche, sondern eine an den Glauben gebundene ist³². Diese These von der doppelten Offenbarung, d. h. einer in der Natur allgemeinen und einer in der Schrift besonderen Offenbarung – und folglich von der doppelten Erkenntnis Gottes –, findet sich in einer Reihe von reformierten Bekenntnissen, von der Confessio Gallicana (1559) über die Confessio Belgica (1561) bis hin zum großen Westminster Katechismus (1647)³³. Was Comenius' Hinweis zu dem Licht der Natur (*lumen naturae*) betrifft, so hätte er ihn den Canones III und IV der Synode von Dordrecht direkt entnehmen können. Dort heißt es nämlich: «Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae...»³⁴.

Was das spezifische Verhältnis zur Tradition der Herborner Akademie betrifft, so gelangt man schnell zu ähnlichen Ergebnissen. In den Werken Johann Heinrich Alstedes und Johannes Piscators (1546–1625), Comenius' verehrten Lehrern, finden sich ausreichende Belege. Einige Beispiele: In der 1605 von Alsted³⁵ unter dem Vorsitz von Piscator verteidigten «disputatio pro gradu» begegnet man der interessanten Frage, die so stark an Raimund von Sabunde erinnert: «An ex libro naturae possit probari, esse deum.» Alstedes Antwort lautet: «Affirmamus.» Dehnt man die Untersuchung auf das spätere Werk Alstedes aus, um entsprechende Paralleltexte zu entdecken und den Vergleich historisch und sachlich auf eine breitere Basis zu stellen, gewinnt man den frappierenden Eindruck, daß an diesem Punkt eine gewisse Abhängigkeit Comenius' von Alsted besteht. Nicht nur die «Theologia naturalis», wo ausdrücklich gesagt wird, daß «Liber dei catholicus est trinus, videl. Sacra scriptura, Natura et Mens nostra»³⁶, sondern auch die «Philosophia digne restituta» (1623), das «Compendium Philosophicum» (1626), die «Encyclopedia septem Tomis distincta» (1630) wimmeln von solchen Ausdrücken³⁷. Mag Comenius recht behalten, als er bedauerte, von seinen akademischen Lehrern den Namen Raimunds von Sabunde nie gehört zu haben³⁸, so kann dies doch nicht darüber

³² Joachim Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zürich 1962, S. 91–92.

³³ Rohls, *Theologie*, S. 36–37.

³⁴ Die Bekenntnisschriften, S. 852.

³⁵ Novem Illustres Quaestiones Theologicae. Quarum explicationem D.O.M.A. sub patrocinio reverendi, clarissimi, doctissimique viri, domini Johannis Piscatoris ... proponit Johannes Henricus Alstedius Ballersbachensis Nassovius, Herbornae Nassavorum, Ex officina Christophori Corvini, 1605 (Zentralbibliothek Zürich: XXI 216).

³⁶ Johannes Heinrich Alsted, *Theologia naturalis*, S. 241.

³⁷ J. H. Alsted. Herborns calvinistische Theologie und Wissenschaft im Spiegel der englischen Kulturreform des frühen 17. Jahrhunderts. Studien zu englisch-deutschen Geistesbeziehungen der frühen Neuzeit, hrsg. von Jürgen Klein und Johannes Kramer, Frankfurt a. M. 1988, S. 90 und passim.

³⁸ Johann Amos Comenius, (*Oculus Fidei*). *Theologia naturalis*, in: AW IV/1, S. 395.

hinwegtäuschen, daß unter den an der Herborner Schule behandelten Themen auch das der allgemeinen und der besonderen Gottesoffenbarung und -erkenntnis, und wie sich beide zueinander verhalten, zur Diskussion stand. Man könnte sogar hinzufügen, daß Comenius selbst 1613 in einer «disputatio exercitii causa», in der sämtliche orthodoxen Ausdrucksweisen verwendet werden, vor Alsted die These vertreten hatte, daß das Buch der Natur von erheblicher Bedeutung für die Gotteserkenntnis sei³⁹. Man kann sogar eine auffällige Verwandtschaft zwischen dieser «disputatio» und seinem späteren Werk «Via lucis» (1668) feststellen⁴⁰. Es wäre eine lohnende Aufgabe, diesem Thema im einzelnen nachzugehen, die Wandlungen im Verständnis dieser Formel bei Comenius von seinen ersten akademischen Übungen bis zur «Via lucis» zu untersuchen und die Beziehungen zur protestantischen Tradition herzustellen.

Mit dieser Analyse der antisozinianischen Schriften ist das vorgegebene Thema weder annähernd ausgeschöpft noch überhaupt in Angriff genommen. Dennoch wird wenigstens deutlich, wie Comenius' Lehre von Gott und von der Trinität mit jener der protestantischen Orthodoxie zusammenhängt. Berücksichtigt man das Schrifttum der protestantischen Orthodoxie, so wird man wohl sagen müssen, daß Comenius' theologiegeschichtliche Einordnung nicht außerhalb, sondern ganz und gar in seiner Zeit zu suchen ist.

5. Kirchen- und theologiegeschichtliche Einordnung Comenius'

Abschließend noch einige historiographische Erwägungen zu Comenius' kirchen- und theologiegeschichtlichen Einordnung. Wir wissen von Comenius' Biographie, daß sein Verhältnis zu den Vertretern der Orthodoxie weder einfach noch harmonisch verlief. Wir wissen vom bösartigen und wohl unbegründeten Verdacht auf Häresie, den Hieronim Broniewski⁴¹ und andere Theologen der Brüderunität gegen ihn äußerten, sowie von den ätzenden Atheismusvorwürfen, die Samuel des Marets gegen den böhmischen Exulanten geltend machte, so daß er die Arbeit an seinem pansophischen Werk einstellen

³⁹ Johann Amos Comenius, *Sylloge Quaestionum Controversarum ... pro quarum veritate sub clypeo doctissimi viri Iohannis Henrici Alstedi ... in publico philosophantium acroaterio pugnabit Iohannes Amos à Marcomannis Niwnicenus, Herbornae Nassoviorum*, s. t., 1613, nachgedruckt in: *Veskeré spisy Jana Amosa Komenského*, Bd. 1, v Brene 1914, S. 23–47; S. 30 scheint Comenius das Problem erfaßt zu haben, indem er schreibt: «Quid enim, annon Deum cognoscimus ex operibus eius contemplando ea? vel ex verbo Dei? Fides ex auditu, inquit doctor gentium. At auditus sensus [...]. Concludimus ergo nihil cognosci nisi beneficio sensuum.»

⁴⁰ Jan Amos Comenius, *La via della luce*, hrsg. von Cosimo Scarcella, Tirrenia (Pisa) 1992 (*Eirenikon* 5), S. 104.

⁴¹ Blekastad, Comenius, S. 258–260.

mußte, um seine apologetische Biographie «Continuatio Admonitionis Fraternae»⁴² verfassen zu können. Auf den ersten Blick scheint dies einen fundamentalen Bruch mit der Orthodoxie zu bestätigen. Bei genauerem Hinsehen und sorgfältiger Prüfung hilft nun gerade diese merkwürdige Tatsache, Comenius' Stellung im Zusammenhang der Theologie seiner Zeit besser zu erfassen. Daran schließen sich allerdings Fragen an, die einer ausführlichen Erörterung bedürfen und hier nur stichwortartig erwähnt werden können.

Infolge des Aufkommens des Cartesianismus begannen alte Sicherheiten zu wackeln, die Vormachtstellung der neuaristotelischen Scholastik und damit das philosophische Fundament der protestantischen Orthodoxie wurde untergraben. Sie reagierte darauf mit einer inneren Spannung, die Gottfried Hornig zutreffend beschrieben hat: Es wäre «verfehlt, wollte man von der Orthodoxie eine eigene Strömung der »Reformorthodoxie« abspalten. Die gleichen lutherischen Theologen, welche mit dem Ausbau dogmatischer Systeme, konfessioneller Polemik und Lehrstreitigkeiten befaßt waren, sind auch Träger von Reformideen und Reformbestrebungen gewesen. Sie suchten die in Kirche und Gesellschaft vorhandenen Mängel und Schäden zu überwinden»⁴³. Um nur einige bekannte Beispiele zu nennen, die Comenius selbst miterlebte, denke man an den Synkretismusstreit zwischen Georg Calixt und Abraham Calov, der die lutherische Kirche länger als ein halbes Jahrhundert erregte und auf seinem Höhepunkt 1655 zu dem Versuch einer anticalixtinischen Bekenntnisbildung führte (= Consensus repetitus fidei verae Lutheranae)⁴⁴. Man denke ferner, im reformierten Bereich, an die Streitigkeiten der beiden Johannes Buxtorf, des Älteren (1564–1629) und des Jüngeren (1599–1664), mit Louis Cappel (1585–1658) über die Inspiration des hebräischen Textes⁴⁵ oder an die erbarmungslose Bekämpfung des Amyraldismus, der Theologie der Hugenottenakademie von Saumur, seitens des Genfer Systematikers Francesco Turretini, die zur Aufstellung des Bollwerks der reformierten Orthodoxie, der »Formula consensus ecclesiarum helveticarum« (1675)⁴⁶, führte. Vor diesem Hintergrund läßt sich Comenius' Auseinandersetzung mit Vertretern der orthodoxen Theologie besser verstehen. Mögen Comenius und des Marets sich gestritten haben, so gehören sie doch wesentlich zur reformierten Orthodoxie, und beide sind durch das orthodoxe Verständnis des Evangeliums gekenn-

⁴² Johann Amos Comenius, *Continuatio Admonitionis Fraternae*, in: AW, II/1, 18.

⁴³ Gottfried Hornig, *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. von Carl Andresen, Bd. 3, Göttingen 1984, S. 85.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 87.

⁴⁵ RE 3, 718–722; Hans Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1969, S. 47–50, 83–84.

⁴⁶ Emidio Campi, Carla Sodini, *Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il cardinale Giulio Spinola. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes*, Napoli – Chicago 1988 (Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum), S. 83–89 (Lit.).

zeichnet⁴⁷. Man darf sich diesen wichtigen Sachverhalt nicht durch den Umstand verdecken lassen, daß spätere Historiker – nicht ohne Schuld der pietistischen Historiographie – sie gegeneinander ausgespielt haben.

In der neuesten Historiographie zeigt sich eine Tendenz, nach Jahrhunderten der Vergessenheit, Comenius zum Vorfahren des Pietismus zu erklären⁴⁸, ihm sogar die Gabe zuzuschreiben, spätere ökumenische Entwicklungen, etwa den «konziliaren Prozeß»⁴⁹, vorausgesehen zu haben. Dieser Vorgang ist nicht ganz so unproblematisch, wie es zunächst aussehen mag. Denn wenn dabei auch bestimmte Grunderkenntnisse gewonnen werden, so verwischen sich doch im gleichen Maße die scharfen historischen Konturen. Der Grund, warum bei Comenius orthodoxe Lehre und Reformbestrebungen der Kirche und Gesellschaft ineinanderverwoben sind, ist m. E. noch nicht gegeben, indem man die Frage, ob Comenius den entscheidenden Anstoß für seine Theologie vom württembergischen Hofprediger Johann Valentin Andreä empfangen hat, eindeutig bejaht. Bei aller Hochachtung der dadurch geförderten Erkenntnis ist doch m. E. der grundsätzliche Einwand zu erheben, daß die Fragestellung in unguter Weise zu sehr eingeengt wird. Will man dem gesamten Denken Comenius' gerecht werden, so muß man noch das tiefgreifende böhmische Erbe, die weiterwirkenden Einflüsse, die ihm von seiner akademischen Ausbildung in Herborn sowie von der Freundschaft mit dem schottischen Ireniker John Dury (1595–1680) oder dem deutschen Gelehrten und Sozialreformer Samuel Hartlieb (ca. 1600–ca. 1670) zukamen, berücksichtigen. Es ist vielleicht etwas prosaisch, wohl aber realistisch, zu denken, daß Comenius im Schrifttum Andreäs eine glückliche Begegnung zwischen Orthodoxie und Orthopraxis gesehen hat, die sich mit der eigenen kirchlichen Tradition, dem englischen Puritanismus und seiner akademischen Bildung deckte.

Ein Brief an Johann Valentin Andreä vom August 1647, in dem sich Comenius gegen den Vorwurf verteidigt, Luther in der «Pansophiae Prodromus» beleidigt zu haben, bestätigt die Richtigkeit dieser Annahme. Der «senior» der Brüderunität schreibt: «Zwar verehere ich auf Erden niemanden als meinen Meister – es genügt mir der eine im Himmel –, verachte aber niemanden, in dem auch nur das Geringste von Christus innewohnt; denn ich

⁴⁷ Siehe Comenius' Ermahnung an die Unitas Fratrum, sich an die helvetische Reformation zu halten, in: Joseph Theodor Müller, *Die Geschichte der Böhmisches Brüder*, Bd. 3, Herrnhut 1931, S. 313.

⁴⁸ Martin Brecht, *Johann Amos Comenius im Zusammenhang der protestantischen Theologie seiner Zeit*, in: Jan Amos Comenius 1592–1992, S. 84: «Der Theologe Comenius [ist] nicht nur der frühen pietistischen Frömmigkeitsbewegung zuzuordnen, sondern er hat auch seinerseits den Pietismus mitbeeinflusst.» Ders., *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland*, in: *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1: *Der Pietismus vom 17. bis zum frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen 1993, S. 165–166.

⁴⁹ Henning Schröer, *Panorthosia. Comenius' Entwurf einer praktischen Theologie*, in: Jan Amos Comenius 1592–1992, S. 94.

bin ein Glied derjenigen Kirche, die nicht gelernt hat, andere zu verachten, da sie genug zu tun hat, in Furcht und Beben nach eigener Erlösung zu trachten, derjenigen Kirche, sage ich, die ihre Reformation nicht von Luther oder Calvin angefangen hat, sondern von Hus, ein Jahrhundert vor der eurigen, und die sich euch nur deswegen nicht angeschlossen hat, weil ihr von Anfang an euch zu entzweigen begonnen und euch nicht mit der Festigung der Zucht und der Einführung eines wahrlich christlichen und friedlichen Lebens beschäftigt habt, sondern mit fieberhaftem Zanken»⁵⁰. Ähnlich äußert sich Comenius in seinem einzigartigen Büchlein «Vermächtnis der sterbenden Mutter» [1650], das ohne Beispiel in der Kirchengeschichte ist: «Du deutsche Unität ... was ich dir ... am meisten zu deinem Wohl wünsche, das vermache ich dir zur Erbschaft: mehr Ordnung, als du besitzest, und geordnetere Zucht und bessere Vernunft bezüglich des Artikels von der Rechtfertigung ohne seinen so schädlichen Mißbrauch, wie er sich unter deinen Söhnen verbreitet hat»⁵¹.

Was in beiden Texten kritisiert wird, ist nicht die Lehre, sondern vielmehr das Vorgehen in der Theologie. Es geht nicht – wie im Pietismus – darum, durch die Betonung von Wiedergeburt, durch die Forderung nach Vollkommenheitsstreben Rechtfertigung und Heiligung, Lehre und Zucht als ein zeitliches Nacheinander von verschiedenen Stufen zu betrachten. Für Comenius gilt zwar, daß der Kampf um die reine Lehre zwangsläufig zu einer Verhärtung der Positionen, zur Absolutsetzung von theologischen Schulen und Systemen führt und dabei die Motivation und Anleitung zu verantwortlichem christlichem Leben und Handeln verlorengeht. Aber seine Auffassung der Rechtfertigung zeigt beim näheren Hinsehen die Spuren seiner Zugehörigkeit zu der Brüderunität. Völlig mit der Tradition seiner Kirche übereinstimmend, ordnet er Rechtfertigung und Heiligung der Christologie unter, macht das Gesetz vom Evangelium abhängig, ohne ein Interesse am soteriologischen Anthropozentrismus geltend zu machen. Doch ebenso entschieden wie die Theologen der Unitas hebt Comenius den Gehorsam des Glaubens hervor, ohne die Werke des Glaubens zu verwerfen. Was Hromadka im Hinblick auf die Theologie der Brüderunität behauptet hat, trifft auf Comenius völlig zu: «Der Glaube war ein sehr einfaches, demütiges Zuhören den Befehlen Gottes, eine bereitwillige Entschlossenheit, das Joch Christi auf sich zu nehmen, in den Spuren des Heilands zu gehen, mit ihm im Bunde zu verharren und zu erfüllen, was Jesus Christus von seinen Jüngern erwartet»⁵².

Ähnliche Beobachtungen lassen sich im Hinblick auf Comenius' Verhältnis zur reformierten Orthodoxie anstellen. Es konnte ihm nicht entgehen, minde-

⁵⁰ Comenius' Brief an Andreä vom 22. August 1647, zitiert nach Blekastad, Comenius, 442.

⁵¹ Jan Amos Comenius, *Vermächtnis der sterbenden Mutter*, der Brüderunität, eingeleitet und übersetzt von Miloš Bic, Neukirchen 1958, S. 94–95.

⁵² Josef Lukl *Hromadka*, *Sysil brátrské reformace* (= der Sinn der brüderischen Reformation), Prag 1954, S. 8f., zitiert nach Johann Amos Comenius, *Vermächtnis*, S. 37.

stens durch die Nachrichten seines in Saumur studierenden Stiefkindes Peter Figulus⁵³, auf welchen Widerstand in den reformierten Orten der Schweiz und in Genf die Lehre des «Universalismus hypotheticus» von Moïse Amyraut gestoßen war und wie viele Kontroversen daran entbrannt waren⁵⁴. In aufrichtigem Schmerz über diese Lage schreibt Comenius den schweizerischen Kirchen, als «pars pro toto» der reformierten Welt, folgende Ermahnung: «In der Lehre wünsche ich dir mehr Einfalt, weniger Nachgrübeln und bescheideneres Reden über Gott und seine übertiefen Geheimnisse, als es manche von deinen Söhnen taten, wodurch sie sogar sich und dich zur beklagenswerten Zerreißen brachten und sich gegen dich und untereinander zusammengerottet haben: Wiedertäufer, Sozinianer, Arminianer und anderes mannigfache aus dir hervorgekommene Ungeziefer (besonders jetzt in England, wo der Schrecken vor der weltlichen Macht aufgehört hat, ist es offensichtlich geworden, wie deine Söhne, indem sie immer neue Sachen suchen und sich für nichts entscheiden können, selbst zum traurigen und für die Kirche Gottes anstößigen Schauspiel wurden und dir einen schlechten Namen unter den Völkern machten)»⁵⁵.

Nochmals stellen wir fest, daß Comenius Erfahrungsargumente gegen extreme Entartungsformen der reformierten Theologie anführt. Es wäre problematisch – und ist wohl auch gar nicht Comenius' Meinung, wie es anderen Schriften zu entnehmen ist – zu behaupten, er hätte deshalb die Prädestinationslehre abgelehnt. Schließlich wünscht die «sterbende Mutter» – das «alter Ego» von Comenius – der Brüderunität folgendes: «Nur dessen gedenkt stets, daß ihr in der Einfalt, in der ich euch geboren und zu der ich euch geführt hatte, euch bewahret, den mittleren geraden Weg schreitet, ohne den einen gegen die anderen zu schmeicheln und ohne euch zur Befestigung der unter ihnen [Reformierten und Lutheranern] entstandenen Unterschiede verwenden zu lassen»⁵⁶.

6. Zusammenfassung

Je mehr man die komplexe Entwicklung der protestantischen Orthodoxie sowie das theologische Denken Comenius' erforscht, desto mehr erkennt man, daß seine Theologie nicht losgelöst von jener Strömung sowie vom böhmischen Erbe betrachtet werden kann. Er gehörte tatsächlich zwei Welten an: geistlicher Sohn der «Unitas Fratrum», folgte er behutsam der Orthodoxie, so daß er, anders als viele seiner Zeitgenossen, einen klaren Blick behielt, um ihre Grenzen zu sehen. Im Namen der Orthodoxie setzte er sich gegen die Sozinianer

⁵³ Blekastad, Comenius, S. 412.

⁵⁴ Emidio Campi, Carla Sodini, Gli oriundi lucchesi di Ginevra (wie Anm. 46), S. 74–76.

⁵⁵ Johann Amos Comenius, Vermächtnis, S. 96.

⁵⁶ Ibidem, S. 91.

und Cartesianer, im Namen seines böhmischen Erbes gegen manche Verhärtenungen der Orthodoxie ein. Dabei trachtete er danach, die Errungenschaften der protestantischen Tradition zu retten, und zwar nicht alles, was herkömmlich, sondern nur das, was lebendig und zukunftsfruchtig war. Seine Sehnsucht nach der Erneuerung der Lehre und des christlichen Lebens war nicht gegen die Orthodoxie, sondern für eine erneuerte Orthodoxie, wenn man sich über die Bedeutung des Begriffes einigt, im Sinne nämlich einer Orthodoxie, die zugleich auch Orthopraxis, «gnosis» und «agape», «scientia» und «experientia» ist. Angesichts eines aristotelisierenden Protestantismus wagte der «vir desideriorum» von einer «scientia dei» zu träumen, in der die dogmatischen Lehren zur Anleitung zu verantwortlichem christlichem Leben führten. «Tantum scimus quantum operamus», sagt Comenius in seinem «Triertium»⁵⁷. In der Geschichte des Protestantismus des 17. Jahrhunderts pflegt man diesem Programm den Namen Reformorthodoxie zu geben. Dieses Programm durchzieht wie ein roter Faden die antisozinianischen Schriften, ja sogar die ganze theologische Existenz Johann Amos Comenius'.

PD Dr. Emidio Campi, Höhestr. 11, 8702 Zollikon

⁵⁷ Johann Amos Comenius, *Triertium catholicum*, in: DJAK 18, 344 und 364 («wir wissen so viel, wie wir handeln»).

