

COMENIUS UND DER AUFSTAND DER BÖHMISCHEN STÄNDE

Von Noemi Rejchrtová

Die Bewertung des Aufstandes der böhmischen Stände im Jahre 1618 bildet gewöhnlicherweise einen empfindlichen Punkt jeder Darstellung der tschechischen Geschichte im europäischen Kontext. Zu den in diesem Zusammenhang strittigen Fragen kam in den letzten Jahren noch das Problem der Rolle Mährens der böhmischen Reformation und in der Verteidigung der ständischen Freiheiten hinzu.

Die Diskussion dieses Problems wurde durch die neugestellte Frage der „Schuld“ an dem tragischen, aber keinesfalls auf fatale Weise tragischen, Ausklang der anti-absolutistischen Ständepolitik des vom Hussitismus geprägten tschechischen Volkes hervorgerufen. In seiner strukturellen-synthetischen Darlegung des Hussitismus und seines Ausklangs in der Zeit vor und nach der Schlacht am Weißen Berge rehabilitierte Robert Kalivoda die auf organische Weise in das ideelle System der böhmischen Reformation eingegliederte Politik der böhmischen Stände. Er verglich sie gar mit der englischen „glorreichen Revolution“ (1688). Die Schuld an ihrem Scheitern schrieb Kalivoda eindeutig der Abwesenheit Mährens im ersten Jahr des Ständeaufstandes zu¹. Die neugestellte, alte „Žerotínsche“ Frage und das seit Jahrhunderten erörterte Problem der „Schuld“ an der gewaltsamen Unterwerfung eines kleinen Volkes mitten in Europa zogen wiederum auch die Aufmerksamkeit der Historiker und Philosophen, die sich mit tschechischer Geschichte beschäftigen, auf sich. Der Schatten des Mißtrauens der Vertreter einer faktographischen Geschichtsschreibung gegenüber den Vertretern philosophischer Geschichtskonzeptionen erschwert traditionell die gegenseitige Verständigung.

Im gleichen Jahr, in dem die Referate eines den Aufstand der böhmischen Stände neu wertenden Symposions veröffentlicht wurden², reagierte Josef Válka auf Kalivodas Darlegung der Entwicklung der böhmischen Reformation und die von ihm vorgebrachten Anschuldigungen gegen die mährische Politik. Válka entwarf ein Modell der Stellung Mährens in der böhmischen Reformation, aus dem die asymmetrische Entwicklung dieser beiden Länder der böhmischen Krone auf plastische Weise deutlich wird: der Unterschied in der Ständestruktur, der Politik, der kirchenrechtlichen Verhältnisse und der Mentalität³. Bei der Präzisierung dieser Unterschiede

¹ Kalivoda, Robert: Husitství a jeho vyústění v době předbělohorské a pobělohorské [Der Hussitismus und sein Ausklang in der Zeit vor und nach der Schlacht am Weißen Berg]. *Studia comeniana et historica* (im weiteren: SCH) 13/25 (1983) 3–44.

² *Folia historica bohemica* (im weiteren: FHB) 8 (1985).

³ Válka, Josef: K otázce úlohy Moravy v české reformaci [Zur Frage der Rolle Mährens in der böhmischen Reformation]. SCH 15/30 (1985) 67–80.

konnte sich Válka auf die Schlußfolgerungen der Untersuchungen der Struktur des böhmischen Ständewesens durch Jaroslav Pánek stützen⁴. Aus dem Blickwinkel eines eigenständigen Mährertums heraus faßte Válka in einer Reihe weiterer Studien den politischen Standpunkt Karls von Žerotín d. Ä. genauer. U. a. machte Válka in bemerkenswerter Weise auf die Einzigartigkeit der Bemühungen Karls von Žerotín d. Ä. aufmerksam, „den christlichen Glauben zu entideologisieren und zu entpolitisieren“. Der Teilnahme Mährens an der Ständekonföderation des Jahres 1619 mißt Válka große Bedeutung bei⁵.

Wie Kalivodas Rehabilitierung der böhmischen Ständepolitik als eines organischen Ausklangs der auf Demokratisierung gerichteten Entwicklung der böhmischen Reformation, so traf auch Válkas Verteidigung des reformatorischen Mährertums auf kritischen Widerhall. Die Kritik zog vor allem die hohe Wertschätzung für die sozialökonomische Rolle der böhmischen Stände und die „Neuzeitlichkeit“ des Prinzips der Toleranz in der böhmischen Reformation und der hussitischen Reformationstradition Mährens in Zweifel. Entschieden lehnte sie jegliche Versuche, die antiböhmische Politik Karls von Žerotín d. Ä. zu entschuldigen, ab⁶.

Diese bisher offene Diskussion kann natürlich nicht auf befriedigende Art und Weise durch die Autorität des „Lehrers der Völker“ abgeschlossen werden. Dennoch ist Johann Amos Comenius ein wichtiger Zeuge sowohl in der „Žerotínschen“ Frage als auch hinsichtlich des Problems der „Schuld“ an der Unterwerfung des tschechischen Volkes und schließlich für die Bestätigung der postulierten Kontinuität der böhmischen Reformation. Kalivodas Konzeption zufolge vollendet Comenius die spiralförmige Entwicklung der böhmischen Reformation: Sein Denken und sein Werk durchbrechen den Rahmen der „engeren Theologie“, knüpfen direkt an die Wicliffischen und hussitischen Anfänge an und öffnen durch ihren „theosophischen“ Charakter (d. h. durch Comenius' Verschmelzung der Theologie mit der Anthropologie und Sozialtheorie) den Weg in die Zukunft⁷.

Wollen wir Comenius in seiner Eigenschaft als bedeutsamer Zeuge im jahrhundertelangen Prozeß der Bewertung des böhmischen Ständeaufstandes hören, müssen wir die Fragen präzisieren, die wir an ihn zu richten gedenken. Fast das gesamte Werk Comenius' ist nämlich auf diese oder jene Weise vom Mißerfolg des Ständeaufstandes gezeichnet. Wir finden in ihm sowohl die antizipierende Analyse des europäischen konfessionellen Konflikts als auch eine existentiell durchdachte Geschichtsphilosophie.

⁴ Pánek, Jaroslav: Stavovství v době předbělohorské [Das Ständewesen in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. FHB 6 (1984) 163–219. – Ders.: Republikánské tendence ve stavovských programech doby předbělohorské [Republikanische Tendenzen in den Programmen der Stände aus der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg]. FHB (1985) 43–62.

⁵ Válka, Josef: Karel starší ze Žerotína (1564–1636). Z kralické tvrze 13 (1986) 1–7. – Ders.: Morava ve stavovské konfederaci roku 1619 [Mähren in der Ständekonföderation des Jahres 1619]. FHB 10 (1986) 333–346.

⁶ Eine Kritik der Konzeption Kalivodas veröffentlichte Petr Čornej im Rezensionsteil der Zeitschrift Husitský Tábor (im weiteren: HT) 6/7 (1984) 514–516. Válkas Konzeption kritisierte derselbe Autor in HT 9 (1987) 422–424.

⁷ Kalivoda: Husitství a jeho vyústění 4 und 10.

sophie sowie Erörterungen zum Problem der Schuld des Volkes und der Kirche, wobei seine Urteile über den „böhmischen Streit“ natürlich auch durch den Verlauf der Ereignisse bedingten Schwankungen unterliegen. Wir stoßen in Comenius' Werk auf sein ureigenstes Mährertum, aber auch auf die Rolle des Sprechers des ganzen tschechischen Volkes. An anderer Stelle reflektiert er sein Schicksal, der „letzte Torwächter zum Schafstall“ der Kirche zu sein, die das Erbe der böhmischen Reformation repräsentiert. Die Vielschichtigkeit seines Denkens und die Vielfalt der von Comenius genutzten Quellen überraschen den Leser jedesmal, wenn er bei diesem Denker eine eindeutige Antwort auf die eigenen Fragen sucht. In Comenius' Projekten einer überkonfessionellen Gemeinschaft des Konsultativwerkes finden wir sowohl die „Theosophie“ eines reifen neuzeitlichen politischen Denkens als auch einen reformatorisch bedingten Antimachiavellismus, der politischer Naivität nahesteht⁸. Solche Gegensätze bietet Comenius' Werk in zahlloser Menge. Sie treten auch in seiner Wertung einer antihabsburgischen Politik und des Ständeaufstandes zutage.

Der Typus der Fragen, die wir Comenius heute stellen, spiegelt die bewußte oder unbewußte Sehnsucht wider, die eigene Identität aufzuspüren. Uns interessiert, welche Bedeutung Comenius der Konfessionalität zusprach, wie er das Ringen der Stände um den Konstitutionalismus einschätzte, ob er sein Mährertum als Gegensatz zum Tschechentum erlebte (ob er sich mit der mährischen Politik Karls von Žerotín d. Ä. identifizierte), in welchem Maße er bewußt an die böhmische und in welchem Maße an die Weltreformation anknüpfte, wie er die Zukunft des unterworfenen tschechischen Volkes geistig vorwegnahm. Uns interessiert, ob seine aufklärerischen Visionen über eine erwachsene Menschheit eine achtenswerte, aber naive Utopie sind und ob sein inbrünstig bekannter und durchlebter Glaube an die Besserung der menschlichen Dinge genug ansteckende Kraft besitzt, daß er in der politischen Realität der Gegenwart wirksam werden könnte.

Die Antworten, die wir in Comenius' unglaublich reichhaltiger schriftlicher Hinterlassenschaft finden, sind hinsichtlich erwünschter Eindeutigkeit nicht zufriedenstellend. Sie widerspiegeln sein eigenes angsterfülltes Suchen eines Auswegs aus der persönlichen und gesellschaftlichen Krise. Sie tragen deutlich die Spuren langewährenden Suchens und entwicklungsbedingter Modifizierungen an sich.

Die Zeit des Ständeaufstandes durchlebte Comenius in der Verantwortung des Hirten und Lehrers der Gemeinde der Brüder-Unität in Fulnek. Am politischen Geschehen nahm er keinen aktiven Anteil. Die Notwendigkeit der Konfrontation des Protestantismus mit dem Katholizismus um das Prinzip der Autorität, die das nominell christliche Europa in die Kämpfe des Dreißigjährigen Krieges reißen sollte, sah Comenius ein Jahr vor dem Beginn der Ereignisse voraus⁹. Von seinen in der Jugend

⁸ Seine Ablehnung einer politisch motivierten Konfessionalität (d. h. sein Ideal einer überkonfessionellen Gesellschaft) und seine strikte Ablehnung des Machiavellismus brachte Comenius im ersten Teil der *Consultatio catholica*, der *Panegersia*, zum Ausdruck. Die tschechische Übersetzung des lateinischen Originals findet sich bei Š m a h a, Josef: *Komenského sebrané spisy vychovatelské III* [Comenius' gesammelte erzieherische Schriften III]. Pířerov 1888, 17–189, vgl. 68.

⁹ Vgl. K o m e n s k ý, J. A.: *Retuňk proti Antikristu z r. 1617* [Schrift zur Rettung vor dem

gewonnenen, durch Studien an den ausländischen calvinistischen Akademien in Herborn und Heidelberg geformten Ansichten wich Comenius im Grunde auch nach den Jahren schmerzhafter Emigrationserfahrungen nicht ab. Als er am Ende seines Lebens die Kurze Geschichte der slawischen Kirche (*Brevis historiola ecclesiae slavonicae*, 1660) schrieb, blickte er auf die Entfesselung dieses Konflikts, bis dahin als Widerstreit des echten Christentums mit dem „Antichristentum“ der Machthegemonie der römischen Kirche aufgefaßt, mit einem zeitlichen Abstand von mehr als vierzig Jahren. Seine Interpretation des Ständeaufstandes gab Comenius in meisterhafter Kürze wie folgt:

Die Feinde des Evangeliums, von Neid erfüllt und nachdem sie sich ihren gewohnten Intrigen zugewandt hatten, bereiteten in aller Heimlichkeit einen Hinterhalt vor, durch dessen Explosion wir vollständig zu Fall gebracht worden sind, unsere ganze böhmische Kirche, die so viele Jahrhunderte dem Nimrod Papst getrotzt hatte. So, daß sie nun klagen muß zusammen mit der einst umgestürzten Tochter Sions . . . Denn als der Verteidiger unserer Freiheit Rudolph von dieser Welt genommen wurde und als die Pläne geschmiedet worden waren, ein Konzil in Trient durchzuführen, daß man bei den Tschechen beginnen sollte, sorgten sie dafür, daß sie diese durch ausgesuchte Peinigung (gegen die heiligen Bestimmungen der Privilegien) zur Ungeduld trieben und von hier zu den Waffen; so wollten sie (ließen sich diese dazu hinreißen) den Anschein des Rechts haben, sie mit den Waffen der ganzen katholischen Liga als Widersacher gegen die höchste Majestät zu vernichten. So ist es auch geschehen, weil unsere Sünden die Gerechtigkeit unserer Sache überwogen und weil Gott unseren Feinden gestattete, daß die Menschen auch an uns endlich das Maß der Grausamkeiten gegen die Heiligen Gottes erfüllten¹⁰.

Aus diesen kurzen Formulierungen wird deutlich, daß Comenius die Kontinuität der böhmischen Reformation, die dem Papsttum und dem Absolutismus beständig trotzte, nicht in Zweifel zog. Er erkannte ihr innere Lebenskraft und deshalb Gefährlichkeit für die Rekatholisierungsbemühungen zu. Den Ständeaufstand wertete er dialektischer: Er war seiner Meinung nach kein organischer Bestandteil der böhmischen Reformation, sondern Ausfluß des Bemühens des nachtrientiner Katholizismus, die böhmische Reformation in eine politische Falle zu locken.

Was Comenius in der *Historiola* summarisierte, hatte er zuvor über lange Zeit und aus verschiedenen Blickwinkeln heraus insbesondere in einer Reihe von Schriften, die üblicherweise als „tröstende“ Schriften bezeichnet werden, durchdacht. Die tröstenden Schriften sind schon deshalb eine wichtige Quelle für das Erfassen der einzelnen Phasen des Nachdenkens Comenius über das „Schicksal des Volkes“, weil eine von ihnen auf den Ländereien Žerotíns und unter seinem Schutz entstanden, während andere, insbesondere sein vierteiliges Werk *Truchlivý*, die vierzigjährige Entwicklung seines Denkens widerspiegeln.

Wie stark ist Comenius' Mährertum? Verschärft es sein kritisches Verhältnis zu den Tschechen und der tschechischen Politik? Identifiziert sich Comenius mit seinem Beschützer Žerotín – dem Verräter des Ständeaufstandes? Geschieht dies nur aus Dankbarkeit?

Antichrist aus dem Jahre 1617]. In: Ř í č a n, R. (Hrsg.): *Opera omnia* (im weiteren: OO). Bd.2. Praha 1971, 11–287.

¹⁰ Zitiert aus der Übersetzung und Edition von Hendrich, J.: *Stručná historie církve slovenské* [Kurze Geschichte der slawischen Kirche]. Praha 1941, 84.

Auf die letzte Frage finden wir keine direkte Antwort. Auf die erste hingegen sehr leicht! Und nicht nur in den tröstenden Schriften, in denen sich Comenius – entgegen dem christlichen Universalismus – das natürliche Recht zur liebevollen Hinneigung zu „dem Teil der Erde, wo ich geboren und erzogen wurde, Bekannte, Freunde und Verwandte habe“¹¹ ausbedingt. Auch am Ende seines Lebens bekennt er sich zu Mähren als seiner Heimat. Ihr widmet er – „einer ihrer treuen“ Söhne – sein Werk *Clamores Eliae* mit dem Wunsch, daß „in Mähren das Zentrum sei der Reformation der Welt“¹². Das bewußte Mährertum des Comenius ist unzweifelhaft.

Aus den Arbeiten, die Comenius auf den Ländereien Žerotíns schrieb, ist deutlich ablesbar, daß Beschützer und Beschützte nicht nur der gemeinsame mährische Ursprung, die gemeinsame Konfession der böhmischen Brüder-Unität und die aus der Situation bedingte wechselseitige Unabkömmlichkeit verbanden. Josef Válka charakterisiert Karl von Žerotín d. Ä. (1564–1636) als einen skeptisch-fatalistischen Böhmisches Bruder, zwar von calvinistischem Moralismus durchdrungen, aber nicht bar jeglichen Sinns für Humor, als einen humanistischen Gelehrten, einen brillanten Juristen, einen Traditionalisten, einen bewußten Mährer, der eine Ideologisierung der Religion strikt ablehnte und seine Ressentiments gegen die Tschechen nicht zu überwinden vermochte. Válka sieht in Karl von Žerotín d. Ä. einen romantischen Ritter aus den Zeiten vor der Schlacht am Weißen Berg, einen hervorragenden Vertreter des reformatorischen kulturellen Mäzenatentums¹³.

Aus der von Comenius lateinisch verfaßten, an Žerotín gerichteten Widmung des Labyrinths der Welt und des Herzens Paradies wird deutlich, daß sich Comenius nicht zu einer tiefen Achtung, zu einem Gefühl der inneren Verbundenheit gerade mit diesem mährischen Don Quijote zwingen mußte¹⁴. Zur „Žerotínschen“ Frage der Schuld am gescheiterten Aufstand der böhmischen Stände spricht sich Comenius in eindeutig verzeihendem Sinne aus. Das Labyrinth widmete er Karl von Žerotín d. Ä. gerade deshalb, weil dieser seine Intention gut verstehen konnte. Hat er doch die Hinterhältigkeit der politischen Stürme der Welt durchlebt und dennoch „in tranquillissimo conscientiae portu quiescit tamen“¹⁵. „Conscientia“ – das Gewissen, das Zusammendenken von Verantwortung und sittlicher Norm, muß Žerotín nicht beunruhigen. Im Gegenteil, es ist ihm ein „stiller Hafen“. So schrieb Comenius „sub Klopot“ der vorweihnachtlichen Zeit des Jahres 1623.

Versichert er seinen Beschützer nur aus Dankbarkeit eines „reinen Gewissens“? Das scheint nicht so. Aus den Reflexionen des *Truchlivý I* geht hervor, daß er sich voll mit der insbesondere von Žerotín vertretenen Tendenz indentifiziert, das evangelische Christentum „zu entideologisieren und zu entpolitisieren“. Josef Válka, der diese

¹¹ K o m e n s k ý, J. A.: *Truchlivý II* [Der Betrübte II]. In: OO. Bd. 3. Praha 1978, 71.

¹² K o m e n s k ý, J. A.: *Clamores Eliae*. Hrsg. v. Julie N o v á k o v á. Kastellaun 1977, 137. Im Prager Odeon-Verlag erschien 1988 eine Anthologie autobiographischer Texte Comenius' unter dem Titel „Komenský o sobě“ [Comenius über sich selbst], in der man die Entwicklung seines Mährertums verfolgen kann.

¹³ V á l k a: Karel starší ze Žerotína.

¹⁴ K o m e n s k ý, J. A.: *Labyrint světa a srdce ráj* [Das Labyrinth der Welt und des Herzens Paradies]. In: OO. Bd. 3, 271.

¹⁵ E b e n d a; die Übersetzung findet sich auf S. 401.

„moderne“ Ebene der Žerotínschen Konzeption der Religion, die ihre Ursache in den spezifischen mährischen Bedingungen hatte (Mähren besaß kein Interesse an Majestätsbriefen und Bestätigungen der im Lande praktizierten Konfession durch den Herrscher, da es sich dessen bewußt war, daß „diese Dokumente nicht einmal Religionsfreiheit, geschweige denn den rechten Glauben garantieren“), präzise analysierte, war sich des Umstandes bewußt, daß Žerotín damit „eine der hauptsächlichen Waffen der evangelischen Ständeopposition aufgab“¹⁶. Dennoch machte Comenius aus seiner Ansicht, daß Ideologisierung und Politisierung das rechte Christentum deformieren, kein Geheimnis. Gerade in der Politisierung konfessioneller Unterschiede erblickte er eines der hauptsächlichen Momente der Schuld der Christenheit und damit auch einer der Hauptursachen der nationalen Katastrophe. Comenius knüpfte an das autoritative Prinzip der böhmischen Reformation an: Die einzige Norm der Christenheit bildete das Gesetz Jesu Christi. Allerdings bemerkte er sehr wohl, daß das befreiende Messen am Gesetz des Herrn seit den Zeiten der Taboritentheologen zu unfruchtbarem und gefährlichem Konfessionshader entartete. Comenius legt Christus den grundsätzlichen Vorwurf in den Mund: „Mein Gesetz nicht zur Hinführung eurer selbst und anderer zu meiner Furcht benutzend, sondern zu gegenseitigem Streit und Aufstachelung zwischen euch und meinem Volk Haß schürend ...“¹⁷

Die Erfahrungen mit den ungunstigen Konsequenzen der gesetzmäßig scheinenden Politisierung des Ringens um die Wahrheit führen zu skeptischen Fragen. Hatte die böhmische Reformation überhaupt einen Sinn? Haben wir unsere nationale Tragödie nicht durch Größenwahn und anmaßenden Messianismus selbst verschuldet? – Es ist schon möglich, daß „wir uns bisher in einem groben Irrtum befanden, uns selbst für die rechte Kirche Christi, jene für verirrte Christen haltend“¹⁸. Durch die Schrift, die grundlegende Stütze für die „Bemessung“ der Kirche, läßt sich nämlich unsere Wahrheit so gut wie die Wahrheit unserer Fragen belegen.

Ließ sich Comenius von der Skepsis seines Beschützers anstecken, oder stimmte er mit ihm innerlich überein? Offensichtlich beides. Wie der Pilger im Labyrinth lugt auch er mit einer ordentlichen Portion Skepsis beständig unter den Gläsern der Brille des Trugs hervor. Nicht lange darauf verzaubern ihn jedoch suggestive Erscheinungen. Die Skepsis verläßt ihn. Unter dem Einfluß „prophetischer Offenbarungen“ findet er sich auf den Positionen eines politischen antihabsburgischen Radikalismus (den er anfangs in Zweifel gezogen hatte) wieder, um in der *Consultatio catholica* erneut zu einem überkonfessionellen Universalismus zurückzukehren.

Besitzen die Beeinflussung Comenius' durch Žerotín und sein tief empfundenes Mährertum Bedeutung für seine Beurteilung der Politik der böhmischen Stände? In der Zeit vor dem Exil unzweifelhaft. Comenius teilt allerdings nicht Žerotíns bitteres antitschechisches Ressentiment. Der Politik der Stände legt Comenius zumindest unter den drei nachfolgend genannten Aspekten eine megalomane Naivität zur Last: Erstens kritisiert er die ideelle Überheblichkeit der Stände, deren sittlich unbegründetes Bewußtsein, einen „gerechten Streit“ auszufechten. („Zu sehr haben

¹⁶ Vá l k a : Karel starší ze Žerotína.

¹⁷ K o m e n s k ý : Truchlivý I, 33.

¹⁸ E b e n d a 47.

viele sich darauf verlassen, daß ihr Streit ein gerechter sei, und zu wenig darauf geachtet, ihn gerecht zu führen.“) Zweitens beobachtet Comenius ein unangemessenes militärisches Selbstbewußtsein der Stände und eine Unterschätzung der katholischen Liga: „Sie sind in ihren Anlegenheiten vorschnell.“¹⁹ An dieser Stelle deutet Comenius zum ersten Male an, daß das tschechische Volk mit dem Ständeaufstand in einen politischen Hinterhalt des nachtrientiner Katholizismus geraten ist. Sein Volk vergegenwärtigt sich nicht die Lage, in der es sich befindet, und überschätzt seine Kräfte: „Sobald ihr etwas (Militär) sammelt, gleich tröstet ihr euch mit dem Sieg . . ., als könne er euch nicht entgehen.“²⁰ Drittens wirft Comenius den Ständen eine naive politische Orientierung vor: „Was habt ihr anderes getan, als euch auf die Stärke von Königen, Fürsten und Bündnen mit ihnen zu stützen, die Anzahl ihrer Heere aufzulisten, aber eure Feinde vor euch selbst gering zu schätzen?“²¹ In seiner Skepsis gegenüber der protestantischen Union, die durch seine moralischen Zweifel an den „Gotteskämpfern“ verstärkt wird („Diese Kämpfer . . . sind zum größten Teil gottlos“²²), identifiziert sich Comenius vollends mit der Žerotínschen Begründung der Nichtteilnahme Mährens am Aufstand der böhmischen Stände.

Selbst in dieser von Žerotín beeinflussten skeptischen Phase der Wertung des Ständeaufstandes, die bis hierhin antichilastischen Charakter trägt („Wer hat euch geboten, euch selbst so baldige Befreiung zu versprechen?“²³), unterliegt Comenius allerdings nicht einem Relativismus. Nüchtern schätzt er die geschichtliche Gefährlichkeit eines nationalen Messianismus ein; er weiß allerdings, daß Wahrheit und Lüge, Recht und Unrecht nicht austauschbar sind und unverwechselbaren Charakter tragen. Wird das Volk einer schweren Prüfung unterworfen, dann „nicht, damit sich all das vermischt, sondern damit sich all das voneinander scheidet“²⁴. Wenn Comenius über den ideologischen Mißbrauch der Heiligen Schrift nachdenkt, entscheidet er sich zu guter Letzt doch für eine rein hussitische Interpretation: Der gesellschaftliche Erfolg ist nicht der Maßstab für die Wahrheit. Hus' Devise, daß „der siegt, den sie töten“, wird für Comenius zu einem schwer erkämpften Trost: „Und deshalb ist uns lieber als die Kirche dieses Zeichen, daß wir uns in Angst und Leiden finden. Denn dabei erfüllen sich an uns die Worte Christi.“²⁵

Auch der zweite Teil des Truchlivý entstammt dem Zeitabschnitt der „Žerotínschen“ Reflexionen. Dieser Teil ist vor allem wegen seiner an Calvin und Augustin orientierten Geschichtsphilosophie bedeutsam. Von antitschechischem Mährertum findet sich (d.h. im Jahre 1624) nicht mehr die geringste Spur. Comenius ist nunmehr der Sprecher des ganzen Volkes der armen „sündigen Tschechen und

¹⁹ Ebenda 54.

²⁰ Ebenda 46.

²¹ Ebenda.

²² Ebenda 47.

²³ Ebenda 45 (es handelt sich hierbei um Worte Jesu Christi).

²⁴ Ebenda 39.

²⁵ Ebenda 88. Zur Eingliederung des Zitats aus einem Brief J. Hus' aus Konstanz bei Novotný, Václav (Hrsg.): Korespondence [Korrespondenz]. Praha 1920, Nr. 58 in das Denken der böhmischen Reformation vgl. Molnár, Amedeo: Na rozhraní věků [An der Zeitenwende]. Praha 1985, 20.

Mährer“²⁶. Verzagt stellt er sich die Frage nach dem Wesen des Patriotismus und der Konfession der Böhmisches Brüder. Sind Patriotismus und das starke Bekenntnis zur religiösen und kulturellen Tradition der böhmischen Reformation nicht nur Formen eines idealisierten Egoismus? Wie kommt es, daß uns das Leiden unbekannter und weit entfernter Menschen nicht erschreckt? Diese Frage ist charakteristisch für die Zeiten großer Kriege. In ähnlicher Weise denkt z. B. auch der Psychiater V. Vondráček während des Zweiten Weltkrieges über das Phänomen des Patriotismus nach²⁷. Comenius ist der Meinung, daß es sich dabei aus theologischer Sicht um ein „menschlich verkehrtes“ (= Resultat des sündigen Egoismus), aber natürliches, angeborenes und somit „menschlich“ vertretbares Gefühl handelt²⁸.

Trägt die Tragödie seines Volkes schicksalhaften Charakter? Ist sie das Ergebnis einer unglücklichen Verknüpfung von Zufällen, oder ist sie geschichtlich gesetzmäßig? – Zusammen mit Jean Calvin lehnt Comenius jegliche Fatalität ab, zusammen mit dem Wicliffischen Hussitismus wiederum den Zufall – beides zum Vorteil einer besonderen, vernunftmäßig nicht erfassbaren göttlichen Ordnung²⁹. In der Nachfolge Augustins weiß er allerdings um die Gesetzmäßigkeit der Entstehung, des Wachstums und des Untergangs von Zivilisationen: „Jedes Königreich . . . hat seine Periode, d. h. eine geheime, von einem göttlichen Schicksal bestimmte Zeit, die, wenn sie sich erfüllt, stürzen muß.“³⁰ Die Zeit ihrer Blüte, meinte Comenius, hätten seine Länder schon hinter sich: „Du, böhmisches [Land], warst fünfhundert Jahre lang unter einer Krone aufgehoben: lege sie nieder; wird es befohlen werden, erhältst du sie zurück. Du, Mähren, hattest fünfhundert Jahre lang Frieden: diene nun den Völkern zum Raub.“³¹

Durch die Betonung der göttlichen Ordnung und der geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten wird Comenius noch nicht zu einem strengen Deterministen, auch nicht zu einem Vertreter des naturwissenschaftlichen Mechanizismus seiner Zeit. Pavel Floss macht darauf aufmerksam, daß Comenius im Gegensatz zu den Mechanizisten des 17. Jahrhunderts den Menschen nicht als ein determiniertes Wesen (durch ein physisches Fatum – die natürliche Notwendigkeit, und ein göttliches – den göttlichen Willen) interpretiert, sondern entgegen diesen „Fata“ als ein Wesen, das sich „im [zeitlichen] Unendlichen selbst gestaltet“³².

²⁶ Komenský: Truchlivý II, 69.

²⁷ Vondráček, Vladimír: Konec vzpomínání [Das Ende des Erinnerns]. Praha 1988, 199f. Auf Seite 248 zitiert Vondráček Karel Čapek: „Wenn wir lesen, daß irgendwo im fernen Asien bei einer Überschwemmung 20000 Menschen umgekommen sind, so erschüttert uns das weniger, als wenn wir erfahren, daß unser Nachbar gestern ertrunken ist.“

²⁸ Komenský: Truchlivý II, 71.

²⁹ Ebenda 73. – Zur Ablehnung der Schicksalhaftigkeit vgl. Calvin, J.: Institutio christianae religionis, aus dem Jahre 1559 in der Übersetzung von Šebesta, F.: Učení náboženství křesťanského I [Lehre der christlichen Religion I]. Pardubice 1890, 95–100. Zur „Notwendigkeit“ in wicliffisch-hussitischem Sinne vgl. Molnár: Na rozhraní věků 116–120.

³⁰ Komenský: Truchlivý II, 74. – Vgl. Augustinus: De civitate Dei, in der Übersetzung von Nováková, J.: O obci boží [Über die Gemeinde Gottes]. Praha 1950.

³¹ Komenský: Truchlivý II, 75.

³² Floss, Pavel: Mechanizismus v 17. století [Der Mechanizismus im 17. Jahrhundert]. SCH 15/30 (1985) 59.

Während Comenius in seinem pädagogischen und philosophischen Werk die Selbstgestaltung des Menschen postuliert, steht seine Interpretation der Geschichte der Calvinischen Konzeption am nächsten, die von der göttlichen Lenkung der Welt in Richtung auf deren Wohl ausgeht. Comenius benutzt in diesem Zusammenhang das Bild der „Göttlichen Komödie“ – einer dramatischen Handlung mit glücklichem Ausgang. Mit diesem Bilde hatte sich schon Jahrzehnte vor ihm eine der wichtigsten Persönlichkeiten der tschechischen Politik vor der Schlacht am Weißen Berg, Wenzel Budowetz von Budow (1551–1621), bei seiner (ebenfalls calvinistischen) Interpretation der Geschichte beholfen. Budowetz von Budow widmete ihr ein umfangreiches Kapitel seines Antialkorans³³. Vom gleichen Ausgangspunkt aus – der „Göttlichen Komödie“ – gelangten Budowetz und Comenius allerdings zu entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Budovec führten seine Überlegungen zur Teilnahme am Aufstand der böhmischen Stände und schließlich auf den Richtplatz; Comenius (bis dahin die Position Žerotíns verteidigend) zur prinzipiellen Ablehnung der calvinistischen „Monarchomachen“³⁴. Gerade weil es sich um eine göttliche Komödie handelt, gehört es sich nicht, „die Weise und die Zeit der Strafen dem Herrgott vorzuschreiben“³⁵. Selbst die „Hilfe den Bedrückten“ ist kein hinreichender Grund für die „Beseitigung der Tyrannen“. Ein Aufstand läßt sich Comenius' Meinung nach theologisch nicht rechtfertigen. Er habe Europa in Kriege hineingerissen, die das Ergebnis „menschlicher Vertierung“ und somit eine Begleiterscheinung der menschlichen Geschichte („mit der Welt hat sie begonnen, mit der Welt wird sie enden“) seien³⁶. Dennoch sind der Aufstand und der europäische Konflikt Bestandteile der göttlichen, und damit glücklich endenden Komödie. Sie besitzen die Funktion von Katalysatoren der Umwandlung des alten Europa in ein neues: „In Europa wird jetzt . . . alles niedergelassen, abgebrochen, [alles] scheitert, neigt sich zum sichtbaren Fall: die neue Zeit beginnt dahingegen zu blühen . . . Gott gibt der Welt eine Erneuerung: alles uns zum Wohle.“³⁷

In seiner Wertung der Geschichte, in seinen Prognosen und theologischen Reflexionen verhält sich Comenius dialektisch. Er bezweifelt jeglichen nationalen Messianismus, aber im unmittelbaren Anschluß an diese Haltung räumt er ein, daß der Trend zur „Erneuerung“ der Welt tschechische Wurzeln im Hussitismus habe: „Wer hat am Beginn der Erneuerung (vor 200 Jahren) für das tschechische Volk gekämpft, als sich

³³ Auszüge aus W. Budowetz von Budow Antialkoran aus dem Jahre 1614 vgl. in der Monographie von Rejchrtová, N.: Václav Budovec z Budova. Praha 1984 (eine Edition des gesamten Antialkoran erschien 1990 im Prager Odeon-Verlag).

³⁴ Auf die Rolle der monarchomachistischen Theorien Theodor Bezas und Filip Duplessis' Mornays bei der Aktivierung der Politik der böhmischen Stände machte zuerst Kamil Krofta aufmerksam. – Vgl. Krofta, Kamil: Nesmrtelný národ [Unsterbliches Volk]. Praha 1940, 54 ff. – Jaroslav Pánek gliederte diese Theorien in die Erkenntnisse über die Struktur der böhmischen Stände ein. – Vgl. Pánek, Jaroslav: „Homo faber politicus“ v předbřlohorských Čechách [„Homo faber politicus“ im Böhmen vor der Schlacht am Weißen Berg]. SCH 15/29 (1985) 29–35.

³⁵ K o m e n s k ý: Truchlivý II, 78.

³⁶ E b e n d a 82.

³⁷ E b e n d a 74 und 76.

hunderttausende Feinde zu seiner Niederschlagung versammelten?“³⁸ Auch im Dreißigjährigen Krieg wäre noch nichts entschieden; es könnten unerwartete, günstige Umbrüche erfolgen. Als Theologe schwankt Comenius zwischen dem verlockenden Glauben an Wunder, zumal „Offenbarungen“ diesen entzünden, die die biblischen apokalyptischen Visionen in die Gegenwart holen, und der Nüchternheit der Paulanischen Gotteslehre: „Ich will hierin nicht mehr Hoffnung bewirken ... Wer weiß, ob dieses Buch (die Offenbarung des Johannes) kanonisch ist ... Um dieser unsicheren Interpretation willen ... verlasse ich das deutliche Zeugnis des Paulus (d. h. die Niederlage des Antichrist erst mit der Wiederkunft des Herrn – 2 Thes 2,8) nicht und höre nicht auf, den Antichrist zu fürchten.“³⁹ Die reale Situation bestärkt ihn in seiner Skepsis hinsichtlich politischer Offenbarungen: Der Antichrist feiert Siege, in Italien, in Spanien und auch in den böhmischen Ländern⁴⁰.

Nach dem Westfälischen Frieden von 1648, der das „Ende der böhmischen Selbständigkeit“ besiegelt, nimmt Comenius im dritten Teil des Truchlivý ein „jakobisches Ringen“ mit Gott auf⁴¹. Die Art und Weise dieses Ringens belegt ein direktes Anknüpfen an die Anfänge der böhmischen Reformation. Die Berechtigung des „böhmischen Streits“ zieht Comenius nicht mehr in Zweifel: Er war Widerstand gegen die hochmütigen Erbauer Babylons, die um „ihrer Erfindungen willen“ einen bis in den Himmel reichenden Turm bauten⁴². Durch diesen biblischen Vergleich gibt Comenius der böhmischen Reformation eine vollständige theologische Statusfunktion. Der Widerstand gegen die angemaste Göttergleichheit der Kirche war und ist berechtigt. An dieser Stelle läßt sich Comenius in der Rolle des Sprechers des zum Schweigen gebrachten Volkes und im Bewußtsein der Gerechtigkeit der eigenen Sache zum ersten Male vom Wunsch nach Vergeltung übermannen, und zwar auf der Basis der gleichen apokalyptischen Visionen, gegenüber denen er noch vor kurzer Zeit grundsätzliche Einwände vorgebracht hatte: „Es kommt die Zeit, da sich die Zahl der Märtyrer vollendet, damit sie denen Blut zu trinken geben, die das Blut ihrer Heiligen vergießen.“⁴³ Erst die kulminierende Tragödie des eigenen Volkes, potenziert durch die Bedrückungen des Exils, vermochten den Theologen Comenius, dessen Widerstand gegen die Politisierung seiner Ansichten bis dahin ungebrochen war, zu politisieren.

Trotz allem blieb er aber Theologe. Beinahe analog zur Berufung, die Hus bei Christus einlegte, bringt auch Comenius den Streit seines Volkes vor Gott, wiewohl dieser ungerecht zu sein scheint: „Man kann sich nirgendwohin flüchten vor Gott, es sei denn zu Gott: vom zürnenden Gott zum barmherzigen Gott.“⁴⁴

³⁸ E b e n d a 88.

³⁹ E b e n d a 89 und 90.

⁴⁰ E b e n d a 93.

⁴¹ D e r s.: Truchlivý III 107.

⁴² E b e n d a 108.

⁴³ E b e n d a. Vgl. Offenbarung des Johannes 16,16.

⁴⁴ K o m e n s k ý: Truchlivý III, 110. Hus' Berufung zu Christus in tschechischer Übersetzung vgl. bei Dobiaš, F.M./Molnár, A.: Husova výzbroj do Kostnice [Hus' Ausrüstung nach Konstanz]. Praha 1965, 28–33.

Den Übergang vom „Žerotínschen“ zum „Budowetzschen“ Standpunkt vollzog Comenius im Jahre 1660 nach den polnisch-schwedischen Friedensverhandlungen, die die Religionsfreiheit in Polen bedrohten. Zu diesem Zeitpunkt unterlag er bereits vollständig dem Einfluß des Propheten Nikolaus Drabikas (1558–1671). Comenius' Glaube an politisch motivierte Offenbarungen, den der Rationalist Pierre Bayle (1647–1706) in seinem *Dictionnaire historique et critique* als mystische Krämerei und Betrügerei bezeichnete⁴⁵, zog – nur etwas gemäßigter – nach der Lektüre des vierten Teils des Truchlivý auch der Prediger der Brüder-Unität, Paul Vetterin⁴⁶, in Zweifel.

Obwohl die antihabsburgische Radikalisierung Comenius' in der Traurigen Stimme⁴⁷ eindeutig belegbar ist, bleibt die Grundstruktur seines Denkens auch weiterhin unverändert. Die Traurige Stimme stellt erneut die Frage nach der Schuld. Comenius klagt die Politik der böhmischen Stände vor der Schlacht am Weißen Berge nicht mehr an: „Keiner der Menschen leidet wegen fremder Schuld, sondern wegen seiner eigenen . . . Was uns getroffen hat, sollten wir uns selbst, und nicht Gott oder dessen Dienern, anlasten.“⁴⁸ Auch sein Schwanken zwischen Hoffnung und Resignation ändert sich nicht: „Der Herr wird uns befreien.“ Befreite er uns aber nicht, dann sei „Verzicht auf den eigenen Willen und Unterordnung unter den ganzen Willen Gottes“⁴⁹ erforderlich. Die Hoffnung – von Prophezeiungen gestärkt, daß „das Land herangereift“ sei – überwiegt: „Freuen wir uns, daß der schweren Geburt ein Benjamin entwächst . . . Der Herr tut diese Dinge nicht umsonst, vielmehr ist etwas Großes unter ihnen verborgen.“⁵⁰

Comenius ist der Auffassung, daß es höchste Zeit sei, daß das durch die Reformation geprägte tschechische Volk sich seiner eigenen Identität bewußt würde: „Liebe Söhne, wendet selbst zuerst eure Herzen wieder unseren Vätern zu“⁵¹. Dieses Mal reflektiert Comenius die Vergangenheit, ohne zweifelnde Fragen zu stellen: „Einen guten Streit fechtet ihr, meine Liebsten.“ Vor beinahe vierzig Jahren, auf den Ländereien Žerotíns war er sich dessen nicht sicher gewesen. Im Jahre 1660 begründete Comenius die Berechtigung des „böhmischen Streits“ mit den gleichen Worten und dem gleichen biblischen Zitat, mit denen Budowetz von Budow einst seinen mährischen Freund Karl Žerotín d. Ä. beschwor, den Aufstand der böhmischen Stände zu unterstützen: „Einen guten Streit fechtet ihr, meine Liebsten; mit den Aposteln zu sprechen: ‚Es ist gefälliger, Gott zu gehorchen, als den Menschen.‘“⁵² Obwohl

⁴⁵ Bayle, Pierre: *Dictionnaire historique et critique* (1695–1697). Dieses Werk wird gewöhnlich als erster Versuch einer Enzyklopädie bezeichnet. Die Äußerung über Comenius wird bei Floss: *Mechanicismus* 58 zitiert.

⁴⁶ Patera, A.: *J. A. Komenského korespondence* [Die Korrespondenz Comenius']. Praha 1892, 219.

⁴⁷ Komenský: *Truchlivý IV*, 113–130.

⁴⁸ Ebenda 117 und 119.

⁴⁹ Ebenda 124.

⁵⁰ Ebenda 123 und 125.

⁵¹ Ebenda 127.

⁵² Ebenda 128. Das biblische Zitat entstammt Ap 4, 19. Budowetz' von Budow Brief an Karl von Žerotín d. Ä. vom 17. 4. 1619, in dem sich dieses Zitat findet, vgl. bei Rejchrtová: *Václav Budovec z Budova* 266.

Comenius seinem Volk zugesteht, einen „guten Streit“ auszufechten und alle Kräfte aufbringt, es zu versichern, daß „die Heerscharen, die mit Gebeten kämpfen, siegen werden“, unterliegt er den politischen „Offenbarungen“ dennoch nicht in dem Maße, daß er Calvins Geschichtstheologie aufgeben würde: Gott kann „uns schon verlassend, andere zum Werkzeug wählen; alles gut, wenn nur sein Ruhm nicht in Schande verbleibt“⁵³. Das ist weder Resignation, noch Determinismus: „Habt ihr bis jetzt gekämpft, so kämpft auch weiterhin bis zum Ende! Seid ihr [bis jetzt] gelaufen, lauft weiter bis zum Ziel!“⁵⁴

Parallel zu seiner konfessionell begründeten politischen Radikalisierung durchdenkt Comenius bis ans Ende seines Lebens die Gefährlichkeit einer politischen Konfessionalität: ihre theologische Verfehltheit und ihre irreparablen gesellschaftlichen Konsequenzen. In der *Consultatio catholica* wendet er sich eindringlich an die Europäer: „Oh, Christen, ihr gottgefälliges Volk, eure unendlichen und grenzenlosen Streitigkeiten um philosophische, theologische und politische Dinge zeigen, daß ihr euer eigenes Wohl nicht begreift . . . Wir fallen uns, ein Gefährte den anderen, vor den Augen der Ungläubigen auf schreckliche Weise an, dann aber weiß kaum jemand, warum dies geschieht. Von Stumpfsinnigkeit nur sind alle besessen, Taumel ergreift sie.“⁵⁵ In den Skizzen zu seinem nicht mehr vollendeten Werk *Clamores Eliae* faßt Comenius lapidar zusammen: „Weg mit den Konfessionen!“⁵⁶ Gerade aus diesem Grunde verschiebt sich in den *Clamores* seine Wertung Jean Calvins, unter den Politikern der Brüder-Unität eine Autorität, von dessen Einreihung unter die „Gottgefälligen und Vernünftigen“ in die Kategorie der Tyannen⁵⁷. Vom Ringen um die Wahrheit zu deren Ideologisierung und Politisierung ist es nur ein Schritt. Auch Comenius hat diesen Schritt vollzogen, wenn er sich auch dabei einer ständigen Selbstkontrolle unterwarf. Sich der Gefährlichkeit und Mißbräuchlichkeit dieses Schrittes vollauf bewußt, beschwört sich Comenius selbst: „Ich habe nie zu Kriegen anstiften wollen, das weiß Gott!, sondern ein von Gott gewiesenes Mittel bekannt machen wollen, wie man Kriege beendet und den Frieden erneuert.“⁵⁸

Wenn wir bei Comenius keine eindeutige und verpflichtende Wertung des Ständeaufstandes finden, die es uns erleichtern würde, uns dieser oder jener Seite in der gegenwärtigen historisch-philosophischen Diskussion anzuschließen, ist dies nur umso besser. Comenius war ein Theologe und Philosoph von solchen Qualitäten, daß er sich erlauben konnte, sich auf des Messers Schneide zu bewegen, wobei er so lebendig geblieben ist, daß er sich unserer Leidenschaft, Vorzeichen zu verteilen und in Schubfächer zu stecken, entzieht.*

Übersetzt von Henning Schlegel

⁵³ Komenský: Truchlivý IV, 128–129.

⁵⁴ Ebenda.

⁵⁵ Vgl. ders.: *Consultatio catholica*. Teil 1: Panegersia. In: Šmaha: Komenského Sebrané spisy vychovatelské III, 14–18.

⁵⁶ Komenský: *Clamores Eliae* 6. An dieser Stelle zitiert nach Nováková, J.: Komenský – dnes především irenik [Comenius – heute vor allem ein Friedensstifter]. SCH 11/23 (1981) 102.

⁵⁷ Vgl. ebenda 101.

⁵⁸ Ebenda 162. (Übersetzung aus dem lateinischen Text *Historia revelationum*, Amsterdam 1659 von J. Nováková.)

* In tschechischer Sprache ist dieser Aufsatz in ČČH 88 (1990) 63–71 erschienen.