

Der Dialog des Brüderbischofs J. A. Comenius mit Pater Valerianus Magni, OFMCap. - eine erste ökumenische Fundamentaltheologie?

Meine sehr geehrten Damen und Herren, liebe Comenius-FreundInnen:

I Eine Neuigkeit in der ComenioLOGIE

Ich meine, Ihnen heute eine gewisse Neuigkeit vorstellen zu dürfen. Jedenfalls war es das für mich selber, ja *eine Sensation*. Denn: unsern lieben Meister auf dem Hausaltar – ja: katholisch wäre er vielleicht schon ein Heiliger! – kennen wir ja als „Genie der Pädagogik“, wie es Michelet, Dilthey und nicht wenige andere Geistesgrößen in Bewunderung aussprachen. Aber kennen wir den *Bischof* in ihm? Gewiß, wir kennen seine Leidenswege, die er schon als junger tapferer Geistlicher mit den Gemeinden seiner Brüderkirche aus der mährisch-böhmischem Heimat in die Fremde gehen mußte: aus Fulnek, wo er schon seine erste Ehefrau und seine zwei erstgeborenen Kindlein verloren hatte, nach Lissa/Leszno ins benachbarte Großpolen, dort wiederum ins Schulgeschäft zurückverwiesen (retrusus, sagt er selber). Wir kennen seine Seelsorgearbeit, seine Bemühungen um nötige Unterstützung für seine Exilkirche von auswärts, worum er sich schon von Polen aus in England und Holland bemühte, und das ging in der Amsterdamer Zeit so weiter – dankenswerterweise halfen viele glaubensverwandte Gemeinden. Schließlich wissen wir, daß er zum Senior, verbunden mit der Schriftführung, und also auch als Historiograph seiner Kirche tätig sein mußte (seit 1632) – und dann, in der härtesten Phase: der Enttäuschung durch den Westfälischen Frieden, zum leitenden Bischof, ernannt wurde. Und dass er in dieser Zeit mit Aufbietung seiner patriarchalen, bischöflichen Autorität jenes einzigartige und eindrückliche Vermächtnis „*der Mutter, der Kirche*“ verfaßte, in dem er in seiner Verzweiflung nach dem für seine Landsleute im Exil so ungerechten Friedensschluss das Ende seiner Kirche gekommen sah, aber ihre Diener ermahnte, sich anderen Kirchen zur Verfügung zu stellen, um das Beste aus der eigenen Tradition einzubringen.ⁱ Es ist ein singuläres Schriftstück, das mit dem Ende der eigenen Kirchenstruktur rechnet, wenn Gott es so will, weil er Neues bauen will. Welche Kirche war dazu je bereit? Hier zeigte sich denn, in einer fast bedrückenden Weise, gleichsam in einer Negativ-Sicht, was er allerdings zuvor in optimistischer Weise, in einer Positiv-Sicht, entworfen und anfänglich ausgearbeitet hatte: seine ungewöhnliche, ja, in der Tat einzigartig zu nennende Ökumene-Bereitschaft.

Deren erste Ausformung ist in Texten zu entdecken, welche die ComenioLOGIE bis vor kurzem fast vollständig übergangen hatte (nur Kvačala widmete ihnen einmal eine kurze Zusammenfassung ⁱⁱ). Diese möchte ich Ihnen in geraffter Kürze vorstellen, und damit zugleich das Fundament jenes Spätwerks, der weithin, wenn auch nicht vollendet ausgearbeiteten *Consultatio Catholica*, wo man – kennt man diese früheren Schriften nicht – unvorbereitet mit einer wie aus dem Nichts urplötzlich wie vollendet dastehenden Konzeption konfrontiert ist einer *Universalökumene*. Man könnte sich vorkommen wie jener Athene gegenübergestellt, die aus dem Haupte Jupiters hervorspringend, sogleich in fertiger Rüstung sich präsentiert haben soll. Konnte man sich hingegen mit jenen Schriften – sie stammen aus den Jahren 1643-45 – vertraut machen, so vermag man den langen Denk- und Entwicklungsweg des Comenius zu erfassen:

- von der Zeit der wohl begründeten Ängste, ahnungsvoll vor-abgeschattet in „*Retunk protí Antikristu*“ⁱⁱⁱ, vor einer Kirchen- und Staatsmacht im habsburgischen Böhmen, welche jedes, selbst nur mild - ultraquistisch daherkommende Abweichen vom strengsten römischen Traditionalismus unerbittlich und gewaltsam verfolgte

- hin zu jenen zwei schnell und knapp skizzierten zwei ersten Entwürfen einer sich durch einen Prozeß der Versöhnungsbereitschaft erneuernden Ökumene, „*De Dissidentium in rebus Fidei Christianae Reconciliatione*“ , gerichtet an einen Mittelsmann des polnischen Königs, Bartholmaeus Nigrinus, und dann den sich dezidiert, im sachlich-kontroverstheologischen Widerspruch und doch zugleich zutiefst irenisch auseinandersetzenden tiefgründigen zwei *Dialogen* mit einem Franziskanerpater im Polen der Jahre 1642-1645, über die gemeinsame Glaubensgrundlage, „*De Regula Fidei*“^{iv} und erst so

- hin zu jener Universalvision einer versöhnnten Christenheit, wie sie in den letzten Schriften aus Amsterdam aus den 1680er Jahren ausgebreitet vor uns liegt - in der *Consultatio Catholica*^v; und, noch zugespitzter zuweilen, in den zu seiner Zeit noch unveröffentlichten Notizen unter dem Titel der *Clamores Eliae*^{vi}, zu deren Herausgabe und Bekanntmachung unser Freund Jirí Benesch, den wir soeben gehört haben, viel beigetragen hat.

Wenige *Vorbemerkungen* müssen genügen, uns seinen wichtigsten Gesprächspartner, den Kapuzinerpater Valerianus Magni (II) und die Situation in Polen in jenen Jahren (III) vorzustellen. *Sodann* sind aus dem Gesamtkonvolut der sechs Schriften aus jenen Jahren speziell Elemente aus der Auseinandersetzung mit Pater Magni über das von diesem vorgegebene Thema der christlichen „Glaubensregel“ herauszugreifen (IV-VI). *Schließlich* (VII) ist ihre Bedeutung als, wie ich vielleicht etwas kühn formuliere, ein früher oder gar erster Ansatz einer „ökumenischen Fundamentaltheologie“ zur Erörterung zu stellen.

II Valerianus Magni OFMCap., 1586-1661^{vii}

Wie kam es dazu, daß der Senior einer brüderkirchlichen Exilgemeinde in Lissa in einen solchen Dialog eintrat? Und mit diesem hochrangigen Partner? Dieser Mann, aus Mailand stammend (daher fügte er seinem Namen gerne „Mediolanus“ bei), hatte nicht nur in seinem Orden eine angesehene Stellung inne: als Provinzial der österreichisch-böhmisches Ordensprovinz der Kapuziner und als Philosophieprofessor. Er war bereits politisch tätig gewesen, in diplomatischen Diensten in der Frühzeit des Dreißigjährigen Krieges, in Kontakten des Kaisers mit Bayern und Frankreich (z. B. war da Descartes 1619 in Ulm, wo er sein eigenes, wenn auch erkenntnistheoretisches „Bekehrungserlebnis“ hatte, und in Ingolstadt und Prag militärisch unterwegs). Das war im sog. bayrisch-pfälzischen Krieg. Und dann war er nicht unmaßgeblich am Prager Friedensschluß des Kaisers mit Sachsen 1635 beteiligt, gewissermaßen der Wasserscheide dieser geistlich-weltlichen Auseinandersetzung in jenem Dreißigjährigen Krieg in Zentraleuropa, wonach keine der beiden kriegführenden Seiten – weder die römisch-katholische noch die reformatorische - mehr auf konfessionelle Alleinherrschaft hoffen konnte.

So war es von Bedeutung, daß er kirchlich auch mit der Aufgabe eines „apostolischen Missionars“ betraut war, d. h. von der Kurie in Rom mit dem Auftrag versehen, in den „nördlichen“ Ländern für die Wiedergewinnung der Protestanten tätig zu sein. Zu diesem „Norden“ gehörte Polen wie auch Teilstaaten des Hl. römisch-deutschen Reichs wie

Brandenburg und Pommern. In diesem Zusammenhang kam es ihm zustatten, daß er frühzeitig den polnischen Kronprinzen Władysław kennenlernte, als dieser bei seiner Bildungsreise durch europäische Höfe nach Wien und Italien kam, und dabei Magni kennenlernte, mit dem ihn seither eine Freundschaft verband. So kam es, dass er diesen auch bei seinem Regierungsantritt 1632 – nach der langjährigen Herrschaft seines den Jesuiten ergebenen Vaters Zygmunt III. Wasa – zu seinem Berater in Religionsfragen wählte.

Und Władysław, als König der IV. dieses Namens, hatte in der Tat vor, eine andere Religionspolitik als sein Vater einzuleiten. Dafür gab es hinreichend viele Gründe. War doch die polnisch-litauische Adelsrepublik nicht nur ein Vielvölkerstaat, damals in seiner maximalen Ausdehnung vom Baltikum bis Smolensk und hin zum Schwarzen Meer, sondern in eins damit auch ein vielkonfessioneller Staat. Und hier herrschte Unzufriedenheit allenthalben. Im Osten bei den Orthodoxen beider Richtungen. Denn nachdem 1595 ein Teil sich zur Union von Brest mit Rom bekannt hatte, war die Orthodoxie gespalten. Aber selbst die nun mit Rom und also dem polnischen Episkopat verbundenen Unierten („Uniaten“) waren nicht zufrieden. Man hatte sie dem Erzbischof in Gnesen unterstellt und weder einen eigenen Erzbischof noch überhaupt einen eigenen Episkopat genehmigt. Und die getrennt gebliebenen Orthodoxen vermissten die Anerkennung ihres Metropoliten in Kiew, Mohila. Hier hatte Magni den König schon zum Umsteuern veranlaßt. Doch auch mit den Protestanten im Staate – diese in sich wiederum konfessionell wie regional vielfältig strukturiert - sollten nun Gespräche geführt werden. Man würdigte seine Konzeption als „Grand dessin“ (Ambroise Jobert), als „großen Wurf“ einer kirchlichen Befriedung in der ausgesprochen multikonfessionellen Adelsrepublik, einer in Europa singulären Konstellation.

Dabei mußte der König den entscheidenden Hebel bieten. Denn allein er war auf die Bewahrung der Rechte der „Andersgläubigen“ verpflichtet, seit nach der Einführung des Wahlkönigtums seit 1573 die *Articuli Henrici* galten. Danach mußte sich jeder Kandidat vor der Wahl eidlich verpflichten, die „*Pax dissidentium*“ zu achten, d. i. das Recht des Adels, in Konfessionsfragen freie Verfügung zu haben, nicht nur was die eigene Konfessionswahl angeht, sondern über die Besiedlung der Latifundien mit „Andersgläubigen“. So waren ja auch die böhmischen Exulanten in Lissa durch Entscheidung des selbst der Brüderkirche angehörenden Grafen Rafał Leszczyński aufgenommen worden.

So wollte Magni in Übereinstimmung mit dem König seine Linie einer Strategie der *Rekatholisierung durch Überzeugungsarbeit* statt der bloßen Gewaltanwendung, wie durch die Jesuiten in Böhmen, in Polen fortsetzen. Hatte er doch schon in Böhmen deswegen die Jesuiten bekämpft, im Einvernehmen mit dem Prager Erzbischof Harrach und dessen Kampf um die Prager Universität. Schon 1628 hatte er eine kontroverstheologische Schrift veröffentlicht, welche die Disputation der protestantischen Theologen herausforderte. Mit nicht geringem Erfolg: er erhielt bald darauf mehrere Erwiderungen von lutherischen oder reformierten Professoren, so aus Jena, Wittenberg, Bremen und Danzig.

Dazu kam dann, 1644 noch eine weitere: die von einem Bischof der Brüderkirche im polnischen Exil, Comenius. Diese Schrift, gerichtet gegen die Auffassung der Protestanten von der Auslegung der „Glaubensregel“ (= die Heilige Schrift), war ihm über einen Freund Magnis, den damals noch reformierten Hauptprediger von Danzig, Bartholomaeus Nigrinus, übergeben worden. Da sie eine Provokation der Protestanten war, mußte er auf sie eine Erwiderung geben. Dies war bei ihm aber keine rein literarische Auseinandersetzung mehr.

Vielmehr zeichnete sie sich ein in den bereits angelaufenen Prozeß einer religionspolitischen Verständigung in Polen, an dem teilzunehmen man ihn gebeten hatte.

III Vorbereitung eines Religionsgesprächs, „Colloquium Charitativum“, Thorn 1645^{viii}

Schon 1636 hatte der König bei einem Besuch in der polnischen Krone unterstehenden bedeutenden Hafenstadt Danzig einer öffentlichen Disputation Magnis beigewohnt. Dessen Kontrahent sollte ein Professor des dortigen Gymnasium illustre sein, der lutherische Theologe Botsack, der Magni ebenfalls schriftlich geantwortet hatte. Der hatte jedoch vom Rat der Stadt keine Erlaubnis dazu erhalten. So sprang der gelehrte reformierte Hauptprediger Bartholomaeus Nigrinus ein. Da man das Ergebnis als mehr oder weniger neutral ausgab, entstand im Gefolge zwischen beiden Freundschaft, die bei Nigrinus allerdings zu einer zunächst geheim gehaltenen Konversion führte.

In dieser Phase suchte Nigrinus Comenius im Herbst 1642 auf, sogleich nach seiner Ankunft in dem damals schwedisch beherrschten Elbing. Dorthin war er gegangen, um von hier aus seine Verpflichtungen gegenüber Schweden, die verabredeten Arbeiten für die in diesem Lande geplante Schulreform, wahrzunehmen. Sogleich zog Nigrin ihn in Gespräche und unterrichtet ihn auch über seine Kontakte zu Magni. Der wollte die jesuitische Theologie und ihre scholastisch-aristotelische Philosophie bekämpfen, wie schon in Böhmen im Kampf um die Prager Universität, um eine *philosophia Christiana* zu entwickeln. Dazu suchte Magni den Kontakt auch mit Comenius. Der habe nämlich in seinem *Pansophiae Prodromus* dazu höchst bedenkenswerte Vorschläge unterbreitet. Comenius war also in seiner eigenen Suche nach einer Erneuerung der Philosophie und aller Wissenschaften angesprochen, die er mit dieser epochalen Schrift wie in einem Manifest bekanntgegeben hatte. Daß er europaweites Echo gefunden hatte, bewies sein Ruf nach London. Von dorther war er, nachdem er noch seine zweite Programmschrift *Via lucis* den Freunden bei seiner Abreise, 1642, hinterlassen hatte, soeben über Holland zurückgekehrt. Wie zu Descartes hin, den er in jenem denkwürdigen Gespräch in Endegeest gesprochen hatte, so war auch zu Magni hin offenbar der Pariser Pater Mersenne der Vermittler, der Magni persönlich bekannt war. Und wie sich erweisen wird, waren sich beide, Magni wie Comenius, auch darin einig, daß nicht auf die aristotelisch-thomistisch-jesuitische Scholastik, sondern auf die Hl. Schrift, und philosophisch auf den Augustinismus zurückgegriffen werden müsse, um eine genuin christliche Philosophie zu erreichen. Eine Parallelität von Interessen und Denkweisen war gegeben.

Zum Dialog, dem wir uns zuwenden, kam es nun im Kontext der religionspolitischen Initiative, die der König in Gang gesetzt hatte, wobei Magni als der Vordenker zu würdigen ist. Seine Devise „persuadere con ragioni“ („durch Vernunftgründe überzeugen“) hatte ihn schon in Böhmen einen weniger gewaltsamen Weg der Rekatholisierung suchen lassen. Und nun sollte in Polen, mit Unterstützung des Königs, durch eine gut vorbereitete und groß angelegte öffentliche Auseinandersetzung die Rückkehr der Protestanten eingeleitet werden. Die aufsehenerregende Konversion des bekannten reformierten Hauptpredigers von Danzig sollte, möglichst in Verbindung mit der Konversion weiterer bekannter Persönlichkeiten, diesen Prozess einleiten, und das vom König ausgerufene Religionsgespräch sollte ihn durch eine formelle Einigung in grossem Stil vollenden. Da man sich des Sieges der eigenen Position sicher sein konnte, dachte man wohl an eine ähnliche Struktur wie bei den „Uniaten“, also die Unterstellung unter den Papst und die polnische Bischofskonferenz.

Letztere, vom König und Magni für das Projekt überzeugt – erstaunlicherweise, da Rom es keineswegs billigte, und da von ihr bis zuletzt protestantenfeindliche Töne und Maßnahmen ausgegangen waren – sprach in der Einladung durch den Erzbischof sogar von einem „Colloquium Charitativum“, einem „Liebreichen Gespräch“, mit dem man durch kirchliche Einigung zum Frieden im Lande beitragen wolle. Eine formelle Einladung durch den König an die Protestanten war für diese jedoch dringliche Voraussetzung, war doch nur er der Garant ihrer Freiheiten. Und auf ihre Bitten, bei der Zusage zur Teilnahme ausgesprochen, bestätigte er ihnen deren Bestand, unabhängig vom Ausgang der Gespräche. Für diese selber legte er kluge *Instruktionen* vor, welche uferlosen kontroverstheologischen „Disputationen“ im üblichen Stil vorbeugen sollten und auf konstruktive Darlegung der Glaubenslehren *in einem ersten Schritt* drängten. *Danach erst* sollte man sich in einem *zweiten Schritt* den Differenzen und *schließlich, im dritten*, der Verbesserung der Praxis zuwenden.

In diesen Einladungsschreiben spiegelten sich bereits Gedanken des Comenius, die er gegenüber Nigrinus in der ersten Phase ihrer Gespräche auf dessen Wunsch hin niedergelegt hatte. Der hatte sie von Comenius erbeten, im Blick auf ein solches offizielles Religionsgespräch, auch wenn Comenius sie nur als vorläufige, noch nicht zu veröffentlichte Empfehlungen verstand.

Sie sind in den *ersten zwei* der sechs Schriften enthalten, die er in Kürze „hingeworfen“ hat.^{ix} Hier hat er als Ziel „*Reconciliatio*“ (Versöhnung) und aus ihr folgend „*Unio*“ der (und zwar aller) in Glaubensfragen „untereinander abweichenden“ Kirchen benannt, sowie dann weitere Aspekte für eine „*Deliberatio Catholica*“ gefordert, um diesem Ziel näherzukommen durch die Aufhebung aller „*Twistigkeiten*“: „*de tollendis in rebus fidei dissidiis*“. Das waren zunächst nicht mehr als erste private „Bemerkungen“ im vertraulichen Austausch mit ihm „wie mit einem Freund“ („*Hypomnemata amici ad amicum*“). Der hatte sie aber, entgegen der Absprache, dem Kreis um den König mitgeteilt, und so taten sie, ohne daß Comenius das wissen konnte, bereits ihre die alten Feindschaften mäßigende Wirkung. Etwa durch die Empfehlung auf haßerfüllte und haßauslösende Worte und gegenseitige Beschimpfungen zu verzichten.

Die grundlegende theologische Reflexion erfolgte jedoch eigens in der Auseinandersetzung mit der Position von Magni. Denn der hatte das entscheidende Thema vorgegeben: die Frage nach der „*regula fidei*“, nämlich der Hl. Schrift und ihrer Auslegung. Nach der Infragestellung der *protestantischen* Auffassung dieser „*regula fidei*“ in seiner ursprünglichen Schrift von 1628 hatte er noch in einer Neuherausgabe von 1641 dieser die Darlegung seiner Auffassung des *katholischen* Verständnisses der Hl. Schrift, wie damals versprochen, hinzugefügt. Diese zweiteilige Schrift nun war es, die Nigrinus an Comenius übergeben hatte, worauf er sich zur Antwort verpflichtet sah. Diese war nun zugleich als Beitrag gedacht zur Vorbereitung des anstehenden Religionsgesprächs.

IV Widerlegung - und Widerlegung der Widerlegung: *De regula fidei I (protestantisch)*^x
 Magni wählt hier einen Ansatz, der verblüffend und auch genial vereinfachend wirkte, weil er mit einem Schlag die einzelnen Kontroversfragen als Folgeprobleme einer Grundsatzentscheidung darstellen konnte – nämlich der Grundfrage nach der Auslegung der Regula Fidei, der Hl. Schrift. Diese Fragestellung war katholischerseits eher überraschend, mußte aber für Protestanten herausfordernd sein, war sie doch ihr ur-eigenes Thema: das

durch die Reformation gestellte zentrale Thema der Heiligen Schrift als Massstab aller kirchlichen Lehre und Gestaltung. Magni hat sie aber geschickt verknüpft mit der Frage nach der Autorität ihrer Auslegung. Zugleich verknüpfte er sie mit der gegenreformatorischen Fragestellung nach der kirchlichen Autorität. Diese Frage war ja durch die konfessionelle Entzweiung um so dringlicher geworden. Das Tridentinum hatte auf sie mit Zentralisierungsbemühungen geantwortet, die dem Papst eine wesentlich direktere Leitungsbefugnis für die Gesamtkirche zuschrieben, während die Protestantten auf die „Claritas“ der Hl. Schrift, ihre „Selbstauslegung“ verwiesen, der die Kirche nur folgen müsse. Dies hat freilich ihre internen Konfessionsdifferenzen nicht verhindern können: *der wunde Punkt des Protestantismus*. Verwies man katholisch auf den *Papst* als letzte Autorität, so protestantisch auf die *Hl. Schrift*, die man nun ironisch ihren *papierenen Papst* nannte. Demgemäß teilte Magni die Christenheit ein in zwei Gruppen: diejenigen, die auf den Papst hören (der die Konzilsbeschlüsse quasi notariell beglaubigt), heißen „Katholiken“; diejenigen, die direkt auf die Hl. Schrift hören wollen, ohne Papst, sind die „Häretiker“. Sie sind bei Unwissenheit nicht zu verdammen, aber zur Rückkehr zur Papstkirche einzuladen. Im Interesse seiner sich auf das Fundamentale konzentrierenden Beweisführung hatte er die Protestantten einheitlich – also deren unterschiedliche Konfessionen gemeinsam – als „Biblistae“ bezeichnet, eigentlich durchaus passend. Es war freilich hier mit einem ironischen Unterton versehen. Zusätzlich erläutert er noch: das Wort „Evangelische“ wolle er lieber nicht wählen, da man ihm sonst vorwerfen könne, er unterstelle, daß sie nur das Neue Testament, das Evangelium, anerkannten. Doch der ironische Sinn wird klar, wenn er ihr Verhältnis zur Hl. Schrift als nur private Auslegung beschreibt in fünf Thesen, und dann die „Consequentiae“ dieses Verständnisses aufweist: diese seien erkennbar „Absurditäten“. Daher kommt dieses Wort auch in die Antwort des Comenius, wenn er Magni sein „Absurditatum Echo“ gibt, das Echo auf dessen „absurde“ Aufstellungen. In diesem rhetorisch zugespitzten Streit will man sich gegenseitig mangelnder Logik in der Beweisführung überführen.

Im Kern geht es um Magnis Auffassung, daß die Protestantten nur eine individuelle Auslegung der Hl. Schrift kannten, wenn auch unter Gebet und unter Anrufung des Hl. Geistes – daß damit aber keine Kirche begründet werden könne, sondern Fanatismen begünstigt würden, weshalb es einer zentralen Autorität, des Papstes bedürfe: was doch schon der gesunde Menschenverstand einsehen müsse, der deshalb von selbst und allgemein „logisch“ („persuadere con ragioni“) zur Anerkennung der Papstautorität über die Kirche führe.

Comenius teilt in der Erwiderung durchaus das Anliegen der Frage nach der *Regula fidei*. Dieses ist also ein gemeinsames. Dazu gehört die gemeinsame Voraussetzung, daß die Hl. Schrift unfehlbar sei (infallibilis), unveränderbar und unter Beistand des Hl. Geist gelehrt werde, wodurch die vollkommene Sicherheit im Glauben entsteht, um die es Magni in besonderer Weise zu tun ist. Denn eine „Regel“ gibt eben die nötige Sicherheit, aber nur wenn sie klar ist. Nun stellte aber Magni die Frage, *wem* der Hl. Geist mit Sicherheit beisteht – und er folgerte von daher seine Zweiteilung der Christen:

in solche, die sagen „ich glaube alles, was die hl. Mutter Kirche glaubt“ (und die glaube alles, was die Konzilien beschlossen haben und der Papst bestätigt hat), = *die Katholiken* – und andererseits

solche, die der Bibel direkt vertrauen, = *die Biblisten*. Dies auch unter Hinweis, daß Konzilien geirrt hätten, so daß sie nur auf ihr *Gewissen* verweisen könnten.

Comenius weist die Beschreibung der protestantischen Bibelerkenntnis bei Magni als Karikatur zurück (weil sie die Lehr- und Bekenntnisbildung übergeht). Sein Hauptargument ist aber, dass Sicherheit des Glaubens nur im Wort Gottes, also *bei Gott selber* (im Hl. Geist) bestehen könne, aber niemals durch eine Delegation der Glaubenserkenntnis an eine andere Instanz wie den Papst. Und er geht argumentativ zum Gegenangriff über, indem er nicht weniger „absurde“ „consequentiae“ („absurda absurditatum“) aus der Darlegung Magnis aufzeigt. Deren scheinbar sichere „Kette“ von Schlüssen will er „durch das Feuer der Liebe zum Schmelzen“ bringen („de-articulatio“). Denn anders wäre ja die Urgemeinde selbst ohne rechten Glauben und Gottesdienst gewesen.

V Darlegung und Widerlegung: *De regula fidei II* (römisch-katholisch)^{xi}

Da Magni inzwischen auch seine Auffassung vom *katholischen* Verständnis der *Regula fidei* gegeben hat, wendet sich Comenius im *Judicium de Judicio* auch dieser eigens zu. Sie enthält, nach einem Traktat über die „*natürliche* Regel der Urteilsfindung“ (welche Comenius schon in sich nicht als ausreichende Basis anerkennen konnte), bei der Regel der Urteilsfindung in *Glaubenssachen* den Ausgang nun bei einer *inhaltlichen* Frage: er gibt einen Beweis aus der in der Hl. Schrift bezeugten „perfekten Wiedergeburt des Menschen durch den Erlöser Christus“. Diese müsse nachweisen können, wer die richtige Auslegung der Hl. Schrift in Anspruch nehme. Und das sei insbesondere dort möglich, wo diese Wiedergeburt durch übernatürliche Wunder beglaubigt werde. Eine solche erkennbare *Heiligkeit* und dazu diese *Wunder* gebe es nur in der römischen Kirche. Genauerhin belegt er dies dann nur durch von Gott ausgezeichnete („clari“) Männer *seines Ordens*, für die er 16 Beispiele für zwei Jahrzehnte aufführt, darunter Totenerweckungen (andernorts weiß er sogar von über Tausend Wunder zu berichten). Diese Aufzählung nimmt den gesamten zweiten Teil der Darlegung Magnis ein. Der mit rationaler Argumentation begonnene und vorgetragene Aufweis der katholischen Glaubensregel stützt sich somit ganz auf die auch der natürlichen Vernunft einsichtige, sozusagen imponierende Überzeugungskraft einer von Wundern bezeugten Heiligkeit, die exklusiv nur in der römisch-katholischen Kirche zu finden seien.

Dies kann Comenius nicht glaubwürdig finden. Er sieht hier gerade das, wovor Magni ausdrücklich gewarnt hatte: „private Affekte“ und den Mangel von objektiver Überzeugungskraft. Seine Argumentation mische Gutes und Schlechtes, Wahres und Falsches, und sie gehe in der falschen Richtung vor: statt von der Kirche mit äußerer Wundern hin zur Hl. Schrift, sei von der Hl. Schrift aus mit ihren (äusseren *und* inneren) Wundern zur richtigen Kirche zu gehen. Magni könne so keine katholische Glaubensregel darlegen. Dazu kommen weitere Argumente wie: schon die späteren sog. „allgemeinen“ Konzilien waren gar nicht „katholisch“ („allgemein“), erst recht nicht das, das als aktuell letztes das wichtigste für Rom ist, das Tridentinum: es waren fast nur Spanier und Italiener dabei, weder Griechen und Russen noch Engländer und Skandinavier waren repräsentiert. Und was eine *Regel* leisten soll, geschieht bei ihm auch nicht, nämlich dem Glauben durchsichtige, praktische Hilfe zu gewähren. So sei seine „Regel“ der Kirche unnütz, somit auch seiner eigenen, der römisch-katholischen. Im einzelnen weist er weitere „Absurditäten“ bei Magni auf. Kurz: Magnis katholische Glaubensregel ist *keine*. In sieben Schritten will Comenius nun eine solche aufweisen: eine *wirklich katholische* Glaubensregel.

Dies müsse geschehen, denn das Anliegen ist berechtigt und es ist ein *gemeinsames*. Und dies geschehe von ihm in einer anderen, einer *eigenen Schrift*, um *der Sache selber* nahezukommen. Es ist nun sein eigenes, auch formal rein konstruktiv angelegtes *Iudicium* der zur Debatte stehenden Sache selbst. Pseudonym geschah es noch immer: nach dem *Judicium de Judicio Valeriani Magni* (fast 300 S. in Quarto) erarbeitet er das *Judicium Ulrici Neufeldii* selber (es sind erneut ca. 200 S.). Es erschien bereits ein Jahr später und sogar noch vor dem Kolloquium, im Juni 1645. Welche Arbeitsleistung neben allen anderen Verpflichtungen, den schwedisch-schulischen wie den genuin bischöflichen! Diese häuften sich gerade jetzt, im Vorfeld des Kolloquiums, zu dem vom König bereits eingeladen war, noch zusätzlich. Und das alles zum unverhohlenen Mißfallen des Patrons Lous de Geer in Schweden! Aber für Comenius war es keine verzichtbare, sondern eine grundlegende, eine unausweichliche Angelegenheit. Eine Angelegenheit, die sein ganzes künftiges Denken in diesem Moment auf sein großes, universales Anliegen hin *konkret* justierte. Und die er sich das schwedische Mißfallen, sogar belastet in finanzieller Hinsicht, kosten ließ.

VI Eine allgemein-christliche Regula fidei – *Regula fidei III* (ökumenisch)^{xii}

Denn nun, nach den „Widerlegungen“, wollte er selber *darlegen*. Nach den De-Konstruktionen wollte er ein Fundament schaffen für die Konstruktion. Er wollte realisieren, was er in den zwei kleinen Traktaten an Nigrinus als nicht nur wünschenswert, sondern *als möglich* behauptet hatte. Und er wollte den dort als den eigentlich besseren Weg, zur Versöhnung der Christen zu gelangen, den *über die Hl. Schrift*, realisieren – nur aus pragmatischen Gründen hatte er einst gegenüber Nigrinus den vermeintlich kürzeren („compendiosior“) Weg empfohlen, den über einen Vergleich der anerkannten kirchlichen Bekenntnisse: evangelisch das Augsburgische Bekenntnis (*Confessio Augustana*), römisch-katholisch das *Tridentinum* (für solchen Vergleich sah er keine unüberwindbaren Schwierigkeiten, und so wird man dann auch in Thorn beim Religionsgespräch verfahren – und in der modernen Ökumene ist man sich gerade so schon sehr nahe gekommen).

Erst recht, meinte nun Comenius, müsse jetzt eine noch grundsätzlichere Verständigung möglich sein, wo Magni *die Hl. Schrift als Glaubens-Regel* das *eine* wesentliche Problem genannt hatte. Also gilt: wenn die *regula fidei* wohl definiert ist, „müssten notwendigerweise alle Christen im einen wahren Glauben vereinigt sein“. An diese Grundlegung, diese „Fundamentierung“ („a fundamento recte discutiendo“), machte er sich nun mit seiner Schrift *Judicium super regula fidei*. Schon formal hat er sie, wie Magni, als *Judicium* („Gutachten“) zum gleichen Thema angelegt und dieses damit, wie Magni, der freien Diskussion ausgesetzt. Er mahnt sie auch ausdrücklich an – bei Magni, wie bei allen, die es lesen.

Er wendet dabei seine, seit dem *Prodromus* geforderte und entwickelte „*nova methodus*“ an: aus der *Idee* einer Sache, ihren Prämissen und Konsequenzen „die Entscheidung durch blosse Anwendung wie von selbst zu bekommen“. Nämlich dann, wenn man das Beweisverfahren konsequent und vollständig durchführe. Beide wollen ja mit Vernunftgründen argumentieren. Hierbei ist allerdings auch immer der „*spiritus veritatis*“ um Beistand anzurufen - den Magni ebenfalls seinen protestantischen Lesern anempfohlen hatte.

Eingangs lobt er zunächst den Impuls Magnis als ein heiliges Anliegen, und unterstreicht die Inakzeptabilität der Spaltungen unter den Christen. Er betont, wie seine eigene Kirche an die Anfänge des Christentums stets durch immer neue Selbstreformationen anknüpfte, welche die

eingerissenen, auch von Magni anerkannten Skandala beseitigen mußten, worum er im Voraus auch Rom bittet. Die Durchführung des Beweisverfahrens geschieht dann in strenger Konzentration und konsequenter Durcharbeitung der Thematik in acht Kapiteln, die die einzelnen Elemente des Titels aufnehmen und sich schließlich mit Aufforderung zu ernsthafter Prüfung an Magni selbst richtet, wo er aber dann ebenso sich an „omnes Catholici“ wendet – und damit meint er nichts anderes als „alle Christenmenschen“ (S. 361f.). Die Gliederung zeigt bereits den konsequent und systematisch fortschreitenden Beweisgang an:

:

- I und II *Judicium quid* und *Judicium Alicuius quid* (zum Begriff des *Judicium*)
- III und IV *Fides quid* allgemein, *Fides als Religion* und als *Fides catholica*
- V *Regula quid, Regula fidei quid, Catholicae Fidei Catholica Regula fidei quid*
- VI *Usus rei quid & quid catholicae Fidei Regulae Usus catholicus.*
- VII richtet sich noch einmal an den Adressaten, Magni, *pro serio examine, Adhortatio*
- VIII und der Schluß dazu noch an *omnes Christianos, pro serio examine, Exhortatio.*

In der Untersuchung zum Begriff des *Judicium* wird klargestellt, daß, wie im Gericht, woher er auch stammt, der *Richter* unparteiisch zu urteilen hat; entsprechend bei einer Untersuchung mit unparteiischer Prüfung die *Ratio*. Beim Begriff des Glaubens geht es von ihm als *Akt* (der auf vertrauenswürdigen Bericht antwortet: *fiducia*) zu seinem Begriff als *Religion*, die einzig existieren und Glauben begründen kann als Vertrauen (*fiducia*) auf vertrauenswürdigen Bericht, und zwar ihres allein legitimen Urhebers, also *Gottes*. Durch dessen *Offenbarung* und Anordnung hin allein kann der katholische Glaube definiert sein (wie er auch durch sie begrenzt wird). Daran schließt sich die Erörterung der Grade vertrauenswürdiger *Überlieferung* der Offenbarung an, deren höchste Form die *Stimme Gottes selber* ist (wie bei den Propheten und bei Christus), jedoch dann *die in der Hl. Schrift* und schließlich in *abgestuften Formen* der Überlieferung. Hierbei ist die *schriftliche* vertrauenswürdiger als die *mündliche* (was gerichtet ist gegen die Verordnung von Trient, auch „ungeschriebene“ traditiones „*pari pietatis affectu*“ zu ehren, die Trient also den *geschriebenen* der Hl. Schrift gleichgesetzt hatte – das wurde im *Vaticanum II* korrigiert).

Regel überhaupt (sie war ja auch Descartes Thema: *Regulae ad directionem ingenii* - es ist eine Fragestellung der Zeit) will *Eindeutigkeit* („Sicherheit“!) herstellen; das damit verbundene andere Anliegen ist, den *Gebrauch* zu regeln, so daß immer schon eine „geregelte“ Praxis im Blick ist. *Regel des Glaubens* ist die Hl. Schrift, sie ist also die *katholische Regel des katholischen Glaubens*. Da eine Regel auf den Gebrauch abzielt, muß sie praktikabel sein, als katholische muß sie *allen* zugänglich sein für einen allgemeinen = *katholischen Gebrauch*.

Hier trifft des Comenius Grundsatzerörterung den *wunden Punkt der römisch-katholischen Position* der Zeit: die Hl. Schrift, auch nach Magni die *regula fidei* schlechthin, durfte jahrhundertelang nur von den Priestern, zumal der Hierarchie, gelesen und ausgelegt werden, nicht von den Laien. Dagegen lief das ganze protestantische Bildungsbemühen, erst recht bei der Brüderkirche, auf die Lesebefähigung aller hinaus, und dies gerade im Blick auf die Hl. Schrift. So kommt Comenius zu einer zuspitzenden Zusammenfassung, welche die *römisch-katholische Auffassung* der *genuin katholischen Auffassung* gegenüberstellt - in einer Weise, daß er die *Kirche* und *Gott* einander gegenüberstellt (S. 500f.): *Ipsa (nempe Ecclesia) dixit –*

gegen *Ipse (nempe Deus) dixit*. Damit verstösse die römische Lehre gegen ihr eigenes katholisches Prinzip; dazu auch gegen die Natur des Menschen (der selbst verstehen muß). Und gegen die umfassende Zugänglichkeit des göttlichen Lichts, das die Kirche niemandem vorenthalten darf, sondern ausbreiten muß (die „*fides implicita*“ gibt nur ein Halbdunkel, kein klares Licht!).

Dies verlangt die *Regula Fidei ersten Grades*. Daß es ein Zeugnis, eine *Regel zweiten Grades* gebe und geben müsse, nämlich das Zeugnis der Kirche, bestreitet er damit nicht. Er gesteht es ausdrücklich zu. Und es gibt ja den guten Grund, daß auch die Regel des Glaubens als Regel pragmatisch wirksam sein können muß. Festhalten will er jedoch unbedingt die Rangfolge: die *Regel ersten Grades* geht vor. Ihr untersteht und an ihr ist zu messen die *Regel zweiten Grades*. Es geht Comenius letztlich um die *Gottunmittelbarkeit* des Glaubens, verstanden als eine *Fiducia auf Gott*. Deshalb geht es nie ab ohne Gott selbst – es geht *nicht* ohne Gott den Hl. Geist. Und er teilt sich jedem, jeder im Glauben *selbst* mit.

Comenius rechnet, wie die beiden Schlußkapitel zeigen, auf Übereinstimmung – Übereinstimmung mit dem römisch-katholischen Gelehrten Magni, und auch mit allen Christenmenschen. Zuvor hatte er sie noch getrennt angesprochen: einerseits als die „Biblisten“ (und dies durchaus selbtkritisch) und andererseits als „Romano-Catholici“ (und dies betont höflich). Nun spricht er sie gemeinsam als *Christiani catholici* an. Er nimmt den Begriff des im eigentlichen Sinne Katholischen für sich selber in Anspruch, nicht weniger als den des Biblisten. Dies hatte er schon in seiner gesamten Darlegung mit geradezu penetranter Wiederholung dieses Begriffs, des „Katholischen“, getan, Schritt für Schritt in seiner schrittweisen, deduktiven Einzeldarlegung. Ja er ruft aus: es seien doch alle beides zugleich: *Biblistae et Catholici!* Vielmehr: es müssen beide *beides* sein, um Christen zu sein: Biblisten und Katholiken.

Im Appendix ruft er noch je einen höchstrangigen Theologen von beiden Seiten an, deren Zitate seine Beweisführung untermauern: *Erasmus*, der zum *Schriftstudium aller, sogar auch der „Weiblein“* einlädt, was wertvoller sei als *Bilder und Wallfahrten*; und *Melanchthon*, der statt *scholastischer* Spitzfindigkeiten die Lektüre der *kanonischen* Schriften empfiehlt (das ist zugleich gerichtet gegen die neuere römische Anerkennung auch von „*Apokryphen*“).

VII Ansatz einer ersten ökumenischen Fundamentaltheologie?

Fundamentaltheologie als Begriff existierte damals nicht. Er ist erst jüngeren Datums und vereinigt verschiedene Frageebenen und Fragestellungen. Zentrale Elemente pflegen zu sein:

- „*Theologische Prinzipienlehre*“: als solche „legt Fundamentaltheologie den Gegenstandsbereich der Theologie frei und klärt die Möglichkeit seiner theoretischen Erfassung: die Konstitutionsbedingung des Glaubens und seiner theologischen Aussagen, sowie die Quellen und Strukturen theologischer Erkenntnis“ (Matthias Petzold)^{xiii}. Dies geschieht hier bei Comenius ausdrücklich. Zugleich, wie wir heute sagen, und was auch heute noch erst in Anfängen geschieht, in ökumenischer Absicht.

- Aussagen über Religion überhaupt sowie über Religion als Offenbarung: *religionsphilosophische* Aspekte, ein weiterer Bereich von Fundamentaltheologie, wird von Comenius einbezogen in „*Glaube als Religion*“.

- Mit der Fragestellung nicht nur nach dem Wesen, sondern auch nach dem Gebrauch der „Regula fidei“ ist die Fragestellung nach den Wechselbeziehungen von *Glaube und Leben in Welt und Gesellschaft* mit einbezogen, ein weiterer Aspekt heutiger Fundamentaltheologie, wobei
- die *Dominanz des Praktisch-Theologischen*, als organisierend für das Gesamt der Theologie, die Schleiermacher bahnbrechend erstmals herausstellte, sich bereits andeutet.
- Darüber hinaus ist *wissenschaftstheoretische Erörterung* ein weiteres zentrales Feld der Fundamentaltheologie, die uns bei Comenius seit dem Prodromus deutlich genug vorliegt. So ist er auch an diesem Aspekt beteiligt.
- Schliesslich sind seit den Studien bei Alsted in Herborn *encyklopädische Interessen* bei Comenius immer wieder relevant und systemgestaltend, was im Hauptwerk „*De rerum humanarum emendatione Consultatio Catholica*“ voll expliziert wird, womit auch das „*Judicium Ulrici*“ sich in die fundamentaltheologische Fragestellung im comenianischen *Lebenswerk* eingliedert.

Dies alles scheint die Verbindung des comenianischen Denkens mit den Anliegen einer Fundamentaltheologie zu bestätigen. Dass das Anliegen formell auf Friedrich Schleiermacher (ev.) und, von ihm angeregt, auf Sebastian von Drey (r.-kath.) zurückgeführt wird, die als Begründer der Fundamentaltheologie in beiden Kirchen gelten, dürfte meiner anderswo ausgeführten These einer heimlichen Beerbung des Comenius durch Friedrich Schleiermacher^{xiv} auch in dieser Hinsicht Recht geben. Und dass gerade schon in der Fundamentaltheologie die Grundanliegen der gesamten christlichen Theologie zu vertreten sind, scheint dem Wagnis Recht zu geben, die konstruktive Darlegung der Glaubensregel durch Comenius im Dialog mit Magni, die wir uns hier vor Augen führten, als Ansatz einer ersten *ökumenischen Fundamentaltheologie* zu betrachten.

VIII Comenius redivivus: Amsterdam, sein letztes Exil: Gründungsort des ÖRK - Naarden, seine Grabstätte: Ort seiner Auferstehung aus Vergessenheit

Es ist mir eine Freude, Ihnen dies hier in Naarden, an des Comenius Begräbnisstätte, nun lebendiges Museum, vorzutragen und vorzuschlagen - nahe der Stadt seines letzten Exils: Amsterdam, dem Ort fortgesetzter Arbeit an seiner universalen Ökumene-Vision. Es ist die Stadt, die 300 Jahre nach dem Westfälischen Frieden, nach einer erneuten unerhörten Selbstzerstörung Europas - begünstigt noch immer von nationalistischer und konfessionalistischer Selbstentfremdung des Christentums - der Ort der Begründung des ökumenischen *Weltrats der Kirchen* wurde.

Beide Städte möchte ich hiermit grüßen und ehren, mit Dank für die von Comenius einst und von uns ComeniusfreundInnen heute erfahrene herzliche Gastfreundschaft.

Manfred Richter, Berlin / Naarden, im Oktober 2013

-
- ⁱ Johann Amos Comenius: *Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Miloš Bič. Neukirchen 1958
- ⁱⁱ Johann Kvačala: Johann Amos Comenius. Sein Leben und seine Schriften. Bd. II. Leipzig 1892, S.278-291
- ⁱⁱⁱ Opera Omnia (OO) Bd. 2. Praha 1971
- ^{iv} Johann Amos Comenius: Ausgewählte Werke Bd. V. Hg. und eingeleitet von Hans-Joachim Müller. Hildesheim u.a. 2003 (= Reprint der Ausgabe von des Comenius Hand: *De Regula Fidei Judicium duplex* Amsterdam 1658)
- ^v *Editio Princeps*. Praha 1966
- ^{vi} OO 23; vgl. die Auswahl mit Übersetzung und Einleitung von Jiří Beneš, Praha 1996
- ^{vii} Vgl. die Studien von German Abgottspöhl, Jerzy Cygan, Stanislav Sousedík sowie vom Verf., s. u., S. 184-189
- ^{viii} Müller, Hans-Joachim: Irenik als Kommunikationsform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645, sowie Verf.: Johann Amos Comenius und das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Ein Beitrag zum Ökumenismus. Siedlce 2013, S. 111-138
- ^{ix} Ebd. S. 138-184
- ^x Ebd. S. 190-193
- ^{xi} Ebd. S. 193-199; 199-209
- ^{xii} Ebd. S. 210-231; 232f.
- ^{xiii} Matthias Paetzold: Fundamentaltheologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart 4. Aufl. Bd. 3 Tübingen 2000, Sp. 434-436
- ^{xiv} Verf.: a. a. O. S. 415-418