

Zur Bedeutung der Heimat bei Comenius und im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg

von *Hartmut Rudolph*

1.

„Wir haben unsere Heimat verloren Heimatlose sind Fremdlinge auf dieser Erde. Gott hat die Menschen in ihre Heimat hineingestellt. Den Menschen mit Zwang von seiner Heimat zu trennen, bedeutet, ihn im Geiste töten. Wir haben dieses Schicksal erlitten [...]. Daher fühlen wir uns berufen, zu verlangen, daß das Recht auf die Heimat als eines der von Gott geschenkten Grundrechte der Menschheit anerkannt und verwirklicht wird.“¹

Der „Anspruch [scilicet auf unbehelligtes Leben innerhalb eines den Menschen bergenden Bereichs mit den dazu gehörigen sozialen Beziehungen (Heimat)] [...] ist in Gottes Anordnung gegründet.“²

„Jemand wider seinen Willen aus der Heimat zu vertreiben [...] ist vom Evangelium her verboten. [...] Wenn die Kirche oder eine Gruppe in ihr das Recht eines Teils ihrer Brüder unter Berufung auf den Geist der Versöhnung ohne Bedenken beiseite setzen würde, wäre dies eine Anmaßung, zu der das Evangelium eine begründete Handhabe nicht bietet. Der vermeintliche Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes ist dabei schlechthin Ungehorsam geworden“.

„Es ist vom Evangelium her geboten, daß wir gegen eine Verzichtserklärung [nämlich: Verzicht auf die im Osten verlorenen Vertreibungsgebiete, der Verfasser], wer immer sich das Recht dazu nehmen mag [...] warnend unsere Stimme zu erheben haben.“³

Dies sind sämtlich Zitate aus dem Kreis der Vertriebenenarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland in den 1950er und 1960er Jahren. Infolge des Verlaufs des Zweiten Weltkriegs, also der Kriegseignisse selbst, wie dann der Beschlüsse der Alliierten am 2. August 1945 in Potsdam, waren Millionen von

1 Charta der deutschen Heimatvertriebenen vom 5. August 1950, zitiert nach: Verfasser, Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 – 1972. Band II: Kirche in der neuen Heimat. Vertriebenenseelsorge – politische Diakonie – das Erbe der Ostkirchen. Göttingen 1985 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Band 12, 1f.

2 Aus der Entschließung des Ostkirchenkonvents vom 22.–24. September 1959, in: Carl Brummack (Hg.): Die Unverlierbarkeit evangelischen Kirchentums aus dem Osten. Ertrag und Aufgaben des Dienstes an den vertriebenen evangelischen Ostkirchen. Ulm 1964, 30.

3 Rudolph, Evangelische Kirche, 112f.

Deutschen oder deutschstämmigen Bewohnern der deutschen Siedlungsgebiete in Ost- und Südostmitteleuropa und aus den Ostgebieten des Deutschen Reiches geflüchtet oder umgesiedelt worden. Der in Westdeutschland inzwischen gängige Begriff „Vertriebene“ oder „Heimatvertriebene“ kam erst später – im Zusammenhang mit dem Kalten Krieg zwischen Ost und West – auf. Zuvor war meistens von „Flüchtlingen“, „Umsiedlern“ oder, allerdings selten, von „Ausgeheimateten“ die Rede. Bei diesen Flüchtlingen handelte es sich um Christen, in der Mehrheit um evangelische Christen. Und es war die Kirche der Altpreußischen Union, die am stärksten von diesem Bevölkerungstransfer betroffen war. Die Gemeindeglieder, ja ganze Gemeinden hatten sich auf den Weg aus ihrer Heimat nach Westen begeben müssen und fanden vor allem in den lutherischen Kirchen in Schleswig-Holstein, Niedersachsen und Bayern eine erste Bleibe. So war das ehemals volkskirchliche Leben in einem Drittel des Kirchengebietes der Altpreußischen Union, nämlich in den Kirchenprovinzen Schlesien, Ost- und Westpreußen, Pommern, Ost-Brandenburg und dem Posener Land, nahezu ausgelöscht worden, die Gemeinden befanden sich in der Zerstreuung und waren schließlich zum größten Teil in die aufnehmenden Landeskirchen im Westen auf- und eingegangen.

In den ersten Jahren waren es ausschließlich kirchliche Institutionen, die sich nicht nur um die Nothilfe für die Flüchtlinge kümmerten, sondern diesen alles bisherigen Schutzes durch soziale und wirtschaftliche Absicherung beraubten Menschen die Möglichkeit boten, sich landsmannschaftlich zu organisieren und ihre Bedürfnisse und Forderungen der Öffentlichkeit zu vermitteln. Der Grund lag in dem von der alliierten Militäradministration verhängten allgemeinen Koalitionsverbot, von dem die kirchliche Arbeit ausgenommen war. Die anlässlich des 60. Jahrestages 2010 wieder in das öffentliche Gedächtnis zurückgerufene „Charta der Heimatvertriebenen“ von 1950, der das erste Zitat oben entnommen wurde, hatten vornehmlich solche Persönlichkeiten initiiert und formuliert, die sich im kirchlichen Raum in der frühen Nachkriegszeit als Sprecher der Flüchtlinge etabliert und profiliert hatten; einige von ihnen, gerade unter den Auslandsdeutschen, waren vor der Umsiedlung zudem als politische Führer im Sinne der nationalsozialistischen Bevölkerungspolitik im Osten und Südosten tätig gewesen.

Die weiteren eingangs zitierten Passagen sind Erklärungen solcher kirchlichen Vertriebenengremien, nämlich des „Konvents der zerstreuten evangelischen Ostkirchen“ und des „Ostkirchenausschusses der EKD“ entnommen. Ersterer hatte sich gewissermaßen von unten, als Zusammenschluss der nach landsmannschaftlicher Herkunft gegliederten kirchlichen Organisationen („Hilfskomitees“) gebildet, und der Ostkirchenausschuss war das vom Rat der Evangelischen Kirche(n) in Deutschland (EKD), also gewissermaßen von oben eingerichtete und mit organisatorischen und seelsorgerischen Aufgaben versehene Beratungsgremium.

Die Zitate stammen aus den Jahren 1950, 1959 und 1964, also aus der Anfangszeit, der Zeit politischer Auseinandersetzung um die militärischen Konse-

quenzen des Kalten Krieges (Stichwort: Atomare Bewaffnung der Bundeswehr) und schließlich der Zeit zunehmender Infragestellung einer außenpolitischen Erstarrung im Blick auf das Verhältnis zu den östlichen Nachbarn. „Es ist vom Evangelium her geboten, daß wir gegen eine Verzichtserklärung, wer immer sich das Recht dazu nehmen mag, warnend unsere Stimme zu erheben haben“. Dies war am Vorabend der Ostdenkschrift eine Art ultimativer Aussage des Ostkirchenausschusses der EKD, also eines der beiden repräsentativen Gremien, die innerhalb der EKD das kirchliche Erbe der Vertriebenen und der zerstreuten Kirchen wahren und zur Geltung bringen sollten. Die Ostdenkschrift selbst, ihr Titel lautet: „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“, löste 1965 in der damaligen Bundesrepublik eine über Monate sich hinziehende, man kann sagen, bis in das letzte Dorf hinein intensiv und leidenschaftlich geführte kontroverse Debatte über die Frage aus, ob die Kirche befugt sei, zur Frage der Zukunft der Ostgebiete Stellung zu nehmen und darüber, wie vom christlichen Glauben, vom Evangelium her die angemessene Antwort auf diese Frage lauten müsse.⁴ Die eingangs zitierten Äußerungen stehen nur für *eine*, allerdings die damals dominante Richtung innerhalb eines viel breiteren Spektrums der Meinungen und Theologien unter den kirchlich gebundenen Vertriebenen. Es gab auch Gegenpositionen, etwa vertreten durch den aus Ostpreußen stammenden und den Bruderräten verbundenen Theologen Hans-Joachim Iwand, deren theologische Reflexion in die Notwendigkeit mündete, die Oder-Neiße-Linie endgültig anzuerkennen; und es gab moderate und vermittelnde Stimmen, die das Schicksal der vertriebenen Gemeinden etwa als Hinweis auf die Pilgrimschaft der Kirchen und der Christen gedeutet wissen wollten und eher bereit waren, sich in den Verlust der Heimat zu fügen. Wenn hier nur einer mit den Anfangszitaten bereits vorgezeichneten Richtung nachgegangen wird, dann deshalb, weil bei ihr am pointiertesten der Heimat und einem damit verbundenen speziellen Volksgedanken eine theologische Würdigung zuteilwurde. Grundlage der Argumentation ist die besonders im Luthertum beheimatete Schöpfungs- und Ordnungstheologie, während die deutlichsten Gegenpositionen erkennbar aus der dialektischen Theologie gespeist werden, wie sie in der „Barmer Theologischen Erklärung“ 1934 einen pointierten Ausdruck gefunden hat. Ohne dass dies hier detailliert ausgebreitet werden könnte, sei zum Hintergrund und zu den Grundlagen jener Schöpfungstheologie auf Paul Althaus verweisen. Anders als die Deutschen Christen, wie der Göttinger Systematiker Emanuel Hirsch und vor allem der Berliner Kirchenhistoriker und Lutherforscher Erich Seeberg, hatte der Erlanger Systematiker Paul Althaus seine Sympathie mit dem Nationalsozialismus, die

4 Vgl. zur Vor- und Wirkungsgeschichte der sogenannten Ostdenkschrift der EKD auch Rudolph: Fragen der Ostpolitik im Raum der Evangelischen Kirche in Deutschland. In: Wolfgang Huber / Johannes Schwerdtfeger (Hg.): Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus. Stuttgart 1976, 460–540.

er etwa mit den Themen Volk, Staat, Rasse, Kirche und Volk von einer zwar klar gegen die dialektische Theologie gerichteten lutherischen Position her zu legitimieren versucht, dabei trug er seine Argumente, zu denen etwa 1937 auch die Ablehnung des modernen Krieges zählte,⁵ aber in einer Weise vor, die seinen theologischen Ansatz auch nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft noch für den akademisch-theologischen Diskurs geeignet erscheinen ließ, was jeder Theologiestudent der 1960er Jahre bezeugen kann. Diese Schöpfungstheologie hat den vornehmlich lutherischen Protestantismus in den Ostgebieten und seine Theologen und Kirchenführer stark geprägt, soweit – und das war nur eine Minderheit – nicht der Geist der Bekennenden Kirche und der Barmer Erklärung für die Gemeinden und ihre Hirten bestimmend geworden war.

2.

Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund jenes Jahrhundertereignisses eines millionenfachen Bevölkerungstransfers, des Leides der Flüchtlinge, die sich zu einem großen Teil als Glieder ihrer Kirche gesehen haben und denen sich die Kirche, sei es in Gestalt der aufnehmenden Kirche im Westen, sei es in Gestalt der zerstreuten Gemeinden und ihrer Pastoren und Bischöfe, mit ihrem Wort zugewandt hatte, sei nun ein Blick darauf geworfen, was Comenius als Bischof seiner Kirche, deren Glieder ebenfalls aus ihrer Heimat vertrieben worden waren, geschrieben, gepredigt und überhaupt unternommen hat. Dies geschieht in der Hoffnung, dass die Vergegenwärtigung der Situation der Flüchtlinge und des kirchlichen Wortes in jener Situation der Nachkriegsjahrzehnte einen Zugang zu diesem Teil des comenianischen Wirkens eröffnet, der beides bewirken könnte, zum einen der Andersartigkeit, der großen Entfernung seiner Welt zu unserer gewahr zu werden, zum anderen Comenius gerade dadurch uns als Kindern des Jahrhunderts der Weltkriege und der großen Flüchtlingsströme näher zu bringen. Zumindest lässt sich nach Möglichkeiten fragen, aus der zumindest äußeren Parallelität der historischen Situation zusätzliche Erkenntnisse zu schöpfen. In beiden Fällen geht es um Gemeinden und Christen, die, aus ihrer Heimat vertrieben, gezwungen sind, sich angesichts der Flüchtlingsnot in ihrem Leben zurechtzufinden und über Jahre hinweg in der Spannung zwischen der Hoffnung auf Rückkehr und der Bereitschaft leben müssen, den Verlust der Heimat endgültig anzunehmen. Für die exilierten böhmischen Brüder bildeten der Westfälische Frieden und die zugunsten des Habsburgers Ferdinand II. abgeschlossenen Folgeverträge den Endpunkt jeglicher Rückkehrhoffnung, für die Ostvertriebenen, sofern sie nicht in politi-

⁵ Paul Althaus: Christentum, Krieg und Frieden. In: ders. (Hg.): Kirche, Volk und Staat. Stimmen aus der deutsch-evangelischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Berlin 1937, 167–182.

scher Nüchternheit bereits früher jeden Gedanken an eine Restitution der alten Verhältnisse aufgegeben hatten, spätestens mit der Ratifizierung der Verträge von Warschau und Moskau 1972.⁶

Herbert Girgensohn († 1963), lutherischer Theologe aus dem Baltikum und nach dem Krieg einer der profiliertesten und eindrucklichsten Flüchtlingsseelsorger, ein Hirte der Flüchtlingskirche(n), unter anderem war er auch jahrelang Vorsitzender des Ostkirchenausschusses, hat sich mit seiner Deutung des Geschehens, das für die Deutschbalten ja nicht erst 1945 einsetzte, sondern aufgrund des Hitler-Stalin-Pakts bereits im Winter 1939/40 begonnen hatte, wohl am eindrucklichsten zu den Folgen für die Kirchen, gerade auch für die von der Erfahrung der Zerstreuung verschont gebliebenen Kirchen im Westen, geäußert. Er sprach von der Kirche der Flüchtlinge als einer Kirche unter dem Kreuz, einer Kirche in der Todesgestalt. In einem Memorandum zur Eingliederung der Ostkirchen schrieb er bereits 1947:

„Die Ostkirchen [...] stehen vor der Frage, ob Gott ihren Dienst auch nach dem Gericht des Zusammenbruchs noch brauchen kann, ob er ihnen eine Möglichkeit und eine Notwendigkeit gibt, auch noch ihre Arbeit mit hineinzustellen, und zwar entsprechend den Gaben, die sie aus ihrer alten Existenz mitgebracht haben. Die Existenz einer Kirche im Sinne Jesu Christi ist nicht nur durch die kirchenrechtliche Form bedingt, sondern durch den Dienst, den der Herr der Kirche [...] ihr schenkt [...] Die Verschiebung der Frage auf das kirchenrechtliche Gebiet führt zur Stellung der Machtfrage, zur Frage der Herrschaft und nicht des Dienstes. Sie ist die tödliche Gefahr auf beiden Seiten [scilicet aufnehmender Landeskirche und Flüchtlingsgemeinden, der Verfasser]. [...] Sie [...] führt zu Auseinandersetzungen, die besonders im gegenwärtigen Augenblick die ganze kirchliche Arbeit geradezu tödlich treffen können. Der Dienst aber stellt die Frage der Vollmacht nicht im rechtlichen, sondern im geistlichen Sinn. [...] Die Todesgestalt, in der sie [scilicet die Kirche aus dem Osten, der Verfasser] sich befindet, ist für die Christenheit kein Anlaß, ihr den Todesstoß zu versetzen, sondern sie vielmehr als ein Zeichen anzusehen, das Gott in dieser Welt errichtet, ein Zeichen zur Buße, aber auch ein Zeichen, das von der Gnade mitten im Gericht redet.“⁷

Die „Kirche in der Todesgestalt“ wird hier den relativ saturierten, gesicherten Kirchen in den aufnehmenden Ländern als ein Zeichen vorgehalten, das diese nut-

6 Soweit es im Folgenden um die comenianische Seite der Gegenüberstellung geht, verdanke ich Pfarrer Karl-Eugen Langerfeld (Waldhufen) wertvolle Hinweise, die er aus der Fülle seiner Kenntnisse und Vertrautheit mit dem Werk des Comenius abrufen konnte und denen ich im Rahmen dieses Beitrags nur zum Teil nachgehen kann. Zudem muss ich gestehen, dass die folgenden Erwägungen auf eine hier nur zugespitzt, d.h. unter Auslassung historisch gebotener Differenzierungen, vorgetragene Gegenüberstellung beschränkt bleiben.

7 Rudolph: Evangelische Kirche und Vertriebene 1945 – 1972. Band I: Kirchen ohne Land. Die Aufnahme von Pfarrern und Gemeindegliedern aus dem Osten im westlichen Nachkriegsdeutschland: Nothilfe – Seelsorge – kirchliche Eingliederung. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. Göttingen 1984 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. B. 11.), 203f.

zen sollten, sich nicht in den gesicherten Mauern einer ihnen genehmen Gesellschaft einzunisten und in selbstgefälligem unbußfertigen Machtgehabe gegenüber den an ihre Türen klopfenden Christen und ihren zerstreuten Gemeinden zu verharren. Die „Kirche in der Todesgestalt“ sollte vielmehr den Anstoß geben, auch die aufnehmenden Landeskirchen im Westen aufzuwecken, so dass die *ganze* Kirche, Alteingesessene und Flüchtlinge, zu einer Flüchtlings- und Pilgrimskirche werde.

Comenius hat in vergleichbarer Situation als Bischof seiner Kirche, die auch die Todesgestalt angenommen hatte, nachdem sie schon Jahrzehnte eine Kirche unter dem Kreuz war, 1650 ähnlich bewegende Worte geschrieben und sie bekanntlich in ein „Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüder-Unität“, gekleidet. Formal besteht ein Unterschied darin, dass sich Girgensohn mit den eben zitierten Sätzen an die Leitungen der westlichen Landeskirchen wandte, während Comenius die Söhne seiner Kirche um deren Sterbebett versammelt, sie mit Ermahnung und Trost bedenkt und nach einem sorgfältigen Rückblick auf die eigene Geschichte, gewissermaßen der Aufzählung und Beschreibung des Erbes, ihnen wie dem ganzen böhmischen und mährischen Volk sechs Empfehlungen auf den Weg gibt.

In beiden Texten – zwischen ihnen liegen fast drei Jahrhunderte – wird an der historischen Situation, die nach menschlichem Verstand das Ende der Kirche bedeute, nichts verbrämt und beschönigt. Unter Berufung auf Prediger 1,4, „ein Geschlecht vergeht, das andere kommt, die Erde bleibt aber ewiglich“, stellt der Brüderbischof nüchtern fest:

„Es vergehen und verwandeln sich manche Königreiche und die Völker in ihnen, Sprachen, Rechte, Religionen: deshalb zweifellos, weil ein neues Geschlecht beginnt. Es vergehen auch Unitäten der Kirche: deshalb offenbar, weil Gott die Gestalt seiner Erde erneuern will (Psalm 104, 30).“⁸

Eine solche Perspektive fehlt in der seelsorgerischen Verarbeitung des Vertreibungsgeschehens und Heimatverlustes nach dem Zweiten Weltkrieg bei der dominierenden Richtung der politischen Diakonie, wie sie in den 1950er und 60er Jahren von den Vertriebenengremien praktiziert wurde. Zugegeben, eine gewisse Relevanz für die ganze Menschheit, für das Zusammenleben der Völker und die globale Staatengemeinschaft wohnt dem Gedanken der Vorordnung des Rechts vor bloßer Macht und der Forderung nach Geltung eines sogenannten Rechts auf *die* Heimat als wesentlichen Elements einer globalen Ordnung inne. Dies ist sicherlich nicht ohne weiteres abzuweisen. In der konkreten Situation nach dem vom Deutschen Reich geführten Eroberungskrieg, der durch schwerste Menschen- und Völkerrechtsverletzungen gezeichnet war, und den von den Siegermächten neu bestimmten Grenzen in Europa hätte die Umsetzung jenes vermeintlichen Rechts auf die Heimat nicht ohne neue wiederum schwere Rechts-

8 Johann Amos Comenius: Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüder-Unität [...]. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Miloš Bič. Neunkirchen 1958, 82.

verletzungen, ein erneutes Übertreten des Naturrechtsgebotes *neminem laedere*, geschehen können. Nationales Denken, theologisch durch eine Schöpfungs- und Ordotheologie unterstützt, lag diesen Vorstellungen damals zugrunde, die eindeutig gegen das naturrechtliche Gebot der *aequitas*, der Billigkeit, verstoßen, wie sie das ulpianische Naturrecht als *suum cuique tribuere* (jedem das Seine zuteil werden lassen) formuliert hat.

Natürlich spiegeln die Texte des 20. Jahrhunderts ein anderes Geschichtsbewusstsein wieder, als es uns im 17. Jahrhundert begegnet.

„Weil wir nicht mehr in einer Welt und Zeit leben, die politisches Handeln wenigen Beauftragten und Verantwortlichen auferlegte, und weil die Zahl der vom politischen Handeln beanspruchten Menschen von Jahrzehnt zu Jahrzehnt ständig steigt, ist unter uns niemandem mehr erlaubt, sich von politischen Fragen, Urteilen, Entschlüssen, Aufgaben und Pflichten abseits zu halten.“⁹

So heißt es in einer Stellungnahme des „Arbeitskreises Ethik und Recht“ des Ostkirchenausschusses Anfang der 1960er Jahre. Für Comenius ist es Gott der Allmächtige, der als Herr der Geschichte die Völker durch das Handeln der Fürsten lenkt und der Brüdergemeine wie dem tschechischen Volk insgesamt jenes Los auferlegt hat. Aber, wie gleich noch gezeigt werden soll, hat auch Comenius eine kritische Distanz zur Herrschaft dieser Fürsten. Und in dem Psalm 104 entnommenen Gedanken der Erneuerung der Gestalt der Erde als dem Ziel dieses Geschichtshandelns Gottes klingt eine trotz des harten Schicksals der Brüdergemeine doch zuversichtliche und vollen Gottesvertrauens ausgesprochene Gewissheit an, wie sie uns auch eine Generation später in Leibniz' *Essais de theodicée* begegnet, nämlich dass alles unserer begrenzten Wahrnehmung als Übel erscheinendes Schicksal letztlich doch nichts anderes als vollkommenes Gutes hervorbringen könne und darin seine Begründung und seinen Zweck finde. Bei Comenius gibt es aber nun doch ebenfalls diese Dimension des Handelns im Raum des Politischen. Die „Verbesserung aller Angelegenheiten der Menschheit“, wie es im Titel seiner programmatischen Hauptschrift *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* heißt, ist für ihn nicht etwas, das der Christ demütig abzuwarten hätte, sondern der Brüderbischof sieht sich sogar persönlich, in seiner Person, gerufen, an diesem Werk der Erneuerung selbst entscheidend mitzuwirken. Comenius' Streben und Wirken mit dem Ziel der *emendatio rerum humanarum* durchzieht mehrere berühmte Schriften, die *Via lucis*,¹⁰ die gerade angesprochene pansophische *con-*

9 Arbeitskreis Ethik und Recht. Leitsätze „Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung“. In: Carl Brummack (Hg.), *Unverlierbarkeit*, 140f.

10 Charles Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform (1662–1660)* London 1975, 114, sieht in der 1642 entstandenen *Via lucis* des Comenius (in deutscher Übersetzung mit Einleitung und Kommentar hg. von Uwe Voigt, Hamburg 1997) bereits wesentliche Elemente der *Consultatio catholica* enthalten, die man, so Webster, als das comenianische Komplement zu Bacons *Instauratione Magna* (1620) ansehen könne. Vergleiche zur genaueren Einordnung dieses Ansatzes in das abendländische Geschichtsverständnis Uwe Voigt, *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in ‚Via lucis‘ als kreative Syntheseleistung*. Frankfurt am Main 1996.

sultatio catholica, die Schrift *Haggaeus redivivus* und schließlich, deutlich bezogen auf die biblische Rede vom neuen Zeitalter der Herrschaft Christi, damit Comenius als Vertreter einer chiliastischen Naherwartung bezeugend, die Fragment gebliebenen *Clamores Eliae* („Rufe des Elias“)¹¹ aus den letzten Lebensjahren. Es ist nicht bloß eine Reminiszenz an den Elias der hebräischen Bibel, der das Gottesurteil auf dem Karmel herbeiführt und die Anhänger Baals besiegt (1. Könige 18), es ist auch nicht nur der vom Propheten Maleachi (Kapitel 3) geweissagte „zweite Elias“, der in der Gestalt Johannes des Täufers als Rufer auftritt, sondern es geht auch bereits um den dritten Elias, den man im Matthäusevangelium (17,11) benannt sah, der „zuvor [das heißt vor der Wiederkunft des Menschensohns, der Verfasser] kommen und alles zurechtbringen soll“. Dieses „alles“ unterscheidet das Wirken des dritten Elias von allen vorhergehenden Reformationen und betrifft alle Völker, wie Julie Nováková in der Einleitung zu ihrer textkritischen Ausgabe der *Clamores Eliae* berichtet,¹² nach der im Folgenden zitiert wird.

Es geht also nicht um eine einzelne Gestalt, sondern es bedarf zu dieser *emendatio* oder *instauratio* oder *conversio* der Menschheit vieler Eliasse, für jedes Volk mindestens deren zwei. Für das böhmische und mährische Volk könnten dies Nikolaus Drabik, der Visionär, und Comenius selbst sein, der von Drabiks Visionen beeinflusst war. Julie Nováková fächert den Eliasbegriff der *Clamores* auf, er sei ein Kollektivum für alle Reformatoren, die das *collegium lucis* oder *philadelphicum* bilden, das die Nachfolger erzieht, um das Werk der *emendatio*, die Verwirklichung der Königsherrschaft Christi, in die nächsten Generationen zu tragen. Insofern steht für Comenius an der Stelle demokratischer Mitwirkung der Bürger des heutigen modernen Staates die Aktivierung der Christen als Mitwirkenden am Anbruch der Herrschaft Christi über die Menschheit. In dem Zusammenhang sei noch einmal die vorhin schon angesprochene kritische Distanz zur Macht der Fürsten betrachtet. Sie gründet bei dem Autor der *Clamores Eliae* in einem eschatologischen Vorbehalt. Denn Elias-Comenius ist nicht bereit, den monarchischen Herrschern mehr als den Status von Gott lediglich Geduldeter zuzuerkennen. Das Streben nach Monarchie sieht er als unerlaubt an, allenfalls habe Gott sie *zugelassen* – ein Gedanke, der stark an die Argumentation des augustinischen *unde malum* (Ursprung des Bösen) erinnert.¹³ Und man fühlt sich in der Polemik gegen die Monarchien und in der Ankündigung, dass Gott den raubtierhaften Herrschern „die Hörner stutzen, die Krallen abhacken und die Zähne ausschlagen“ werde, an die Sozialkritik der Franziskanerspiritualen im späten Mittelalter erinnert. Wie diese prangert Comenius die Kriege und sonstige Grausamkeiten der Herrscher an, spricht sich für den besonderen Schutz der Armen aus und erwartet vom drit-

11 Johann Amos Comenius, *Clamores Eliae*. Hg. von Julie Nováková. Kastellaun 1977.

12 Julie Nováková: Vorwort. In: Comenius, *Clamores*, 7–18, hier 11.

13 Ebd., 15.

ten Elias die Befreiung aller Völker und Stände.¹⁴ Die Pseudoevangelisten und Lügenpropheten werden angeprangert, weil sie nicht für die Herrschaft Christi *tätig* werden. Solchen „nicht-christlichen Christen“, die nur dem Namen nach als Christen gelten können, ruft Elias-Comenius zu: „Hütet euch vor dem [Irr-]Glauben, im Reich Gottes zu sein, ohne dass das Gottesreich unter euch ist“¹⁵. Letzteres führt zu einer Lebenspraxis, die das Evangelium und die Lehre der Apostel verfälscht¹⁶. Das bedeutet für ihn eine Verkürzung des Evangeliums auf bloßes Pharisäertum: Jene „Namenschristen“ lehren entweder „Werke ohne den Glauben oder den Glauben ohne Werke – oder sie reden [nur], sie handeln aber nicht, sie lehren das, was man tun soll, nicht dadurch, dass sie es [auch selbst] tun“.¹⁷

Comenius hielt in der damaligen Situation das Auftreten eines *Haupt-Elias* für notwendig, der das große Erneuerungswerk beginnen muss und der aus der Brüderunität hervorgehen sollte. Und er sah sich selbst als diesen ersten oder Haupt-Elias an. Uns mag dies heute fremd erscheinen, es zeigt aber, wie sehr damals der enorme Drang der Frühaufklärung zur Erneuerung der ganzen Menschheit die führenden Gestalten erfassen konnte; auch Leibniz zählt zu diesen Gestalten, auch ihn bestimmte ein uns heute nicht mehr in dieser Weise nachvollziehbares zum Handeln drängendes individuelles Selbstbewusstsein,¹⁸ allerdings mit einem entscheidenden Unterschied: Bei Leibniz trat an die Stelle heilsgeschichtlich-apokalyptisch bestimmter Hoffnungen die Metaphysik, die allerdings solche umfassenden universellen Visionen rational noch einschließen konnte, bevor Kants kritische Philosophie solcher Art von Rationalität Grenzen gesetzt hat. Doch für beide großen Gestalten, Comenius wie Leibniz, gilt, dass sie eine solche Erneuerung nicht als etwas von außen oder oben in die Geschichte der Menschheit einbrechendes katastrophales Ereignis ansahen, sondern selbst zu Eliassen wurden, die unermüdlich an dieser Erneuerung und Vervollkommnung in allen Bereichen und in konkreten Schritten gearbeitet haben.

3.

Was hat nun dies alles mit dem Thema der Heimat zu tun? Für Comenius blieben die böhmisch-mährische Heimat und die aus ihr hervorgegangene Brüderunität

14 Ebd., 16. – Unverkennbar ist in dem Zusammenhang Comenius' kritische Haltung gegenüber einer auf das Forensisch-Imputative beschränkten Rechtfertigungslehre, wie sie in Teilen des Luthertums gepredigt wird.

15 Comenius, *Clamores*, 121 (Übersetzung hier und im Folgenden durch Verfasser).

16 Ebd., 120.

17 Comenius, *Clamores*, 111.

18 Vergleiche Heinrich Schepers: *Demonstrationes Catholicae – Leibniz' großer Plan. Ein rationales Friedensprojekt für Europa*. In: Friedrich Beiderbeck und Stephan Waldhoff (Hg.): *Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Beiträge zu seinem philosophischen, theologischen und politischen Denken*. Berlin 2011, 3–14.

ein Ort besonderer Erwählung, wie ich es aus dem lateinisch-tschechischen mit *PANORTHOZIA PATRIAE* beginnenden Mischtext¹⁹ nur erahnen kann, aber keinen Anlass sehe, der Darstellung von Julie Nováková an dem Punkt zu misstrauen. Die *sterbende Mutter* hatte die „liebe Heimat“ des böhmischen und mährischen Volkes als „ersten Anwarter und Erben“ der Schätze bezeichnet, die die Brüder im Laufe der Jahrhunderte angesammelt hatten²⁰ und in sechs Empfehlungen münden, mit denen das Vermächtnis schließt²¹. Zu diesen Empfehlungen zählt auch „das Bemühen um eine Läuterung, Säuberung und Erbauung unserer lieben und lieblichen Muttersprache“. Dabei erwähnt Comenius die „unter den Vernünftigen“ schon früher gängige Rede, es gebe „kein besseres Tschechisch als das unter den Brüdern und in ihren Büchern“²². Und in der letzten Empfehlung ermahnt er seine Heimat, sollte sie wieder frei sein, die von den Brüdern entwickelte „Methode zur besseren Übung der Jugend“²³ wieder anzuwenden und zu pflegen. Bei beiden Dingen handelt es sich, ohne dass Comenius dies andeutete, um seine ganz persönlichen Lebensleistungen. Vor jenen Empfehlungen war schon die ökumenische Einheit der Christen „allen christlichen Unitäten“ als Auftrag des Vermächtnisses mit auf den Weg gegeben worden²⁴. Aber die *Clamores Eliae* führen über den im engeren Sinne kirchlichen Aspekt hinaus. Hier geht es um eine globale politische Reform. Und diese soll ihr Zentrum in einem von den Habsburgern befreiten Böhmen und Mähren finden.²⁵ Das *Vermächtnis der sterbenden Mutter* und die *Clamores Eliae* enthalten keine Klagen, sondern weisen einen Weg in die Zukunft einer sich in gesellschaftlicher Reform und Erneuerung manifestierenden Herrschaft Christi.

Wie anders ist doch das comenianische Festhalten an der Heimat²⁶ und ihrer Zukunft begründet als in weiten Teilen der Vertriebenenseelsorge und einer damit verknüpften politischen Diakonie in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, die thematisch vornehmlich von der Diskussion um das Heimatrecht und von der Vision

19 Comenius, *Clamores*, 137f.

20 Comenius, Vermächtnis, 98.

21 Ebd., 98–101.

22 Ebd., 100.

23 Ebd., 101.

24 Comenius, Vermächtnis, 97.

25 Comenius, *Clamores*, 16.

26 Hier könnte auch auf das comenianische Drama *Abrahamus patriarcha* („Der Patriarch Abraham“) verwiesen werden. Comenius brachte es 1641 in Leszno zur Aufführung; vergleiche Herta Schmid: Comenius' Theaterkonzept im Kontext des europäischen Barocks. In: Petr Zemek, Jiří Beneš und Beate Motel (Hg.): Studien zu Comenius und zur Comeniusrezeption in Deutschland. Festschrift für Werner Korthaase zum 70. Geburtstag. Uherský Brod 2008 (*Studia Comeniana et Historica* 38/79), 461–497, besonders 481f. Im Epilog heißt es mit Worten des Augustinus zum Motto des irdischen Lebens eines jeden Christen in der Übersetzung von Herta Schmid: „Erst der ist ein wahrer Christ, der weiß, dass er auch in seinem Haus ein Fremder ist. Unsere Heimat ist in den Himmeln, dort werden wir nicht nur Gäste sein.“

einer auf die Restitution der alten Besitzverhältnisse zielenden Zukunft der Ostgebiete bestimmt werden sollte. Zugrunde lag dem ein von der Schöpfungstheologie verbrämter, im wahrsten Sinne des Wortes konservativer Heimatbegriff. Dieser kann mit seiner an nationalen Interessen ausgerichteten politischen Implikation zwar durch die Forderung der Vorordnung des Rechts vor Machtwillkür eine gewisse globale Relevanz für sich beanspruchen, aber in der konkreten Situation bedeutete das beständige Pochen auf das „Recht auf die Heimat“ nichts anderes als eine Untermauerung der Restitutionsforderung, die zwangsläufig mit den Interessen der östlichen Nachbarn der Deutschen konfligierte. Die comenianische Einbettung der böhmischen Heimat und ihres kirchlichen Erbes in die Hoffnung auf die große Erneuerung der Menschheit schloss einen derartigen Konflikt prinzipiell aus. Die unleugbare Heimatliebe, die Bindung des Bischofs der sterbenden Kirche an seine böhmische Heimat sind geprägt von dem, was seinem ganzen Wirken für Böhmen zugrunde liegt und ihn zu dem großen Reformers seiner Zeit in Europa werden lässt: Nichts soll uns treiben, was euch und euer Wohlergehen ausschließen könnte. Dieses *Nihil de nobis sine vobis*, so heißt in der *Vorrede an die Europäer* in seiner *Consultatio catholica*, sei „nicht das Vorrecht irgendeines beliebigen Volkes und die Basis nur *seiner* öffentlichen Freiheit, es ist ein der ganzen Menschheit von Gott gegebenes Privileg“.²⁷

Die comenianische Heimatvorstellung bietet gegenüber einem unter mangelnder Berücksichtigung historisch-politischer Folgen auf einem schieren Rechtsprinzip verharrendes Heimatverständnis meines Erachtens die bessere Grundlage, wenn es darum geht, die eigene Heimat durchaus als ein den Menschen anvertrautes besonderes Gut zu verstehen, ohne jedoch das universelle Wohlwollen aufgeben zu müssen, das die Hoffnung auf die Königsherrschaft Christi ebenso bestimmt wie das frühaufklärerische Drängen nach Verbesserung und Vervollkommnung der Lebensbedingungen aller Menschen.

Den deutschen Vertriebenen und den aufnehmenden Landeskirchen wäre ein Bischof Comenius im 20. Jahrhundert jedenfalls eine große Hilfe gewesen.

27 Johann Amos Comenius, *Ausgewählte Schriften*. Hg. von Herbert Schönebaum. Leipzig 1924, 7.